

## 2. A pertinência e a importância do diálogo entre Liturgia e Moral

### 2.1 Estado da questão e definição do método de investigação

Para os limites de nosso trabalho, interessa-nos deter-nos aqui principalmente sobre aqueles documentos magisteriais que tratam mais diretamente do tema da sexualidade e da relação entre Liturgia (ou sacramentos de iniciação) e moral. Secundariamente podem ser úteis aqueles documentos magisteriais que tratam do mistério de Deus Trino e da Iniciação Cristã. No entanto, cabe salientar que os critérios de aproximação a esses textos magisteriais, a fim de atender aos limites do presente trabalho, consistem em: 1º) selecionar as partes mais propriamente teológicas, deixando de lado, portanto, temas disciplinares, elucidativos, corretivos, análises de conjuntura, etc.; 2º) ater-se à questão central da *formação ética*: como ela ocorre, qual a antropologia subjacente ou como é apresentado o sujeito ético, qual o contexto eclesiológico, qual o significado teológico, etc.; 3º) selecionar aqueles temas que podem oferecer maiores chances de dialogar com os temas do RICA.

Em relação aos documentos que tratam mais explicitamente do tema da sexualidade convém destacar: *Encíclica Arcanum Divinae Sapientiae* (Leão XIII, 1880); *Encíclica Casti Connubii* ( Pio XI, 1930); *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* (Vaticano II, 1965); *Encíclica Humanae Vitae* (Paulo VI, 1968); *Declaração sobre o aborto provocado* (CDF, 1974); *Declaração Persona Humana: sobre alguns pontos de ética sexual* (CDF, 1975); *Exortação Apostólica Familiaris Consortio* (João Paulo II, 1981); *Orientações educativas sobre o amor humano. Linhas gerais para uma educação sexual* (SCEC, 1983); *Cartas aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais* (CDF, 1986); *Instrução Donum Vitae – sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação* (CDF, 1987); *Carta às Famílias Gratissimam Sane* (João Paulo II, 1994), *Carta a respeito da recepção da comunhão eucarística por fiéis divorciados novamente casados* (CDF, 1994); *Encíclica Evangelium Vitae* (João Paulo II, 1995); *Sexualidade humana: verdade e significado* (CPF, 1995); *Vademecum para os confessores sobre alguns temas de moral relacionados com a vida conjugal* (CPF, 1997); *Declaração sobre a diminuição da fecundidade no mundo* (PCF, 1998); *Família, matrimônio e “uniões de fato”* (PCF, 2000); *El*

*apostolado de la familia en la actividad de la iglesia en el nuevo milenio* (PCF, 2002); *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais* (CDF, 2003); *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras* (SCEC, 2005); *Carta Encíclica Deus caritas est* (Bento XVI, 2005). De maneira menos específica ou mais superficial também podemos citar: *Preparação para o sacramento do matrimônio* (PCF, 1996); *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos participantes en el encuentro sobre “Sexualidad humana y personalidad”* (Juan Pablo II, 1981); *Declaración sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar* (PCTL, 2000); *Instrucción Dignitas Connubii* (PCTL, 2005); *Nota sobre la banalización de la sexualidad a propósito de algunas lecturas de “Luz del mundo”* (CDF, 2010).

Em relação ao mistério de Deus e à iniciação cristã são relevantes os seguintes documentos magisteriais, além do próprio RICA: *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia* (Vaticano II, 1963); *Directorio Catequístico General* (Congregación para el Clero, 1971), *Constituição Apostólica Divinae Consortium Naturae: sobre o sacramento da confirmação* (Paulo VI, 1971); *Exortação apostólica “Catechesi Tradendae” sobre a catequese do nosso tempo* (João Paulo II, 1979); *Diretório Geral para a Catequese* (Congregação para o Clero, 1997); *Catecismo da Igreja Católica* (João Paulo II, 1997); *On becoming a christian: insights from Scripture and the Patristic Writings* (Pontifical Council for promoting Christian Unity, 2006); *Adult Catechesis in the Christian Community: some principles and guidelines* (International Council for Catechesis, 1990); *Exortação Apostólica Pós-sinodal Sacramentum Caritatis* (Bento XVI, 2007); *A Eucaristia: fonte e ápice da vida e da missão da Igreja* (Sínodo dos Bispos – XI Assembleia Geral Ordinária, 2005); *Instrução Geral ao Missal Romano*. Nesse segundo grupo de textos o principal critério de aproximação é o de selecionar aquelas partes em que se trata mais detalhadamente da relação entre Liturgia, Mistagogia, Iniciação Cristã e Teologia Moral.

Com relação aos documentos magisteriais que tratam mais especificamente do tema da sexualidade e que listamos acima pode-se perceber a recorrência do seguinte esquema ao se tratar da moralidade: “1) conhecer a verdade anunciada pelo Magistério; 2) orientar a liberdade em sua direção; 3) determinar a vontade a persegui-la” ou simplesmente “razão-liberdade-

vontade”<sup>50</sup>. O mais lamentável é perceber que esse esquema eminentemente racionalista e antropológicamente reducionista ainda influencia com certa frequência o Magistério, mesmo após o Concílio. No caso mais específico da Moral Sexual é frequente que o esquema racionalista se apresente através de uma “teologia da ordem”. Trata-se, no caso exemplar da procriação, da tese de que Deus estabeleceu uma ordem na criação e que os cônjuges devem, ao conhecer dita ordem (razão), segundo a interpretação legítima do Magistério, acolhê-la como valor (liberdade) e orientar a práxis conjugal a partir dela (vontade). São exemplos da teologia da ordem:

Paternidade responsável comporta ainda, e principalmente, uma relação mais profunda com a **ordem moral objetiva** [verdade], estabelecida por Deus, de que a consciência reta [ao longo do texto quase identificada com a própria razão] é intérprete fiel. O exercício responsável da paternidade implica, portanto, que os cônjuges reconheçam plenamente os próprios deveres [verdade], para com Deus, para consigo próprios, para com a família e para com a sociedade, numa justa hierarquia de valores.

Na missão de transmitir a vida, eles não são, portanto, livres para procederem a seu próprio bel-prazer, como se pudessem determinar, de maneira absolutamente autônoma, as vias honestas a seguir, mas devem, sim, conformar o seu agir com a intenção criadora de Deus, expressa na própria natureza do matrimônio e dos seus atos e manifestada pelo ensino constante da Igreja<sup>51</sup>.

As tentativas de minimizar ou relativizar essa visão racionalista da moral não foram bem acolhidas pelo Magistério, como bem demonstra João Paulo II em sua encíclica *Veritatis Splendor*:

Esquecendo, porém, a dependência da razão humana da Sabedoria divina [...] alguns chegaram a teorizar uma completa soberania da razão no âmbito das normas morais, relativas à reta ordenação da vida neste mundo [...] Ora, estas tendências de pensamento levaram a negar, contra a Sagrada Escritura e a doutrina constante da Igreja, que a lei moral natural tenha Deus como autor e que o homem, mediante a sua razão, participe da lei eterna, dado que não é ele a estabelecê-la.

[...] foi introduzida por alguns teólogos moralistas uma nítida distinção, contrária à doutrina católica, entre uma ordem ética, que teria origem humana e valor apenas temporal, e uma ordem da salvação, para a qual contariam somente algumas intenções e atitudes interiores relativas a Deus e ao próximo. Consequentemente, chegou-se ao ponto de negar, na Revelação divina, a **existência de um conteúdo moral específico e determinado, universalmente válido e permanente**: a Palavra de Deus limitar-se-ia a propor uma exortação, uma genérica parênese, que depois unicamente a razão autônoma teria a tarefa de preencher com determinações normativas verdadeiramente «objetivas», ou seja, adequadas à situação histórica concreta. Naturalmente, uma autonomia assim concebida comporta também a negação à Igreja e ao seu Magistério de uma competência doutrinal específica sobre normas morais concretas

<sup>50</sup> Exemplos desse esquema antropológico podem ser encontrados nas encíclicas *Arcanum Divinae Sapientiae* de Leão XIII (1880) e *Casti Connubii* de Pio XI (1930).

<sup>51</sup> PAPA PAULO VI, *Carta Encíclica Humanae Vitae*, n. 10. São abundantes nesta encíclica as referências ao que chamamos de *teologia da ordem*: cf. n. 12, 13, 16, 20, 46.

relacionadas com o chamado «bem humano»: elas não pertenceriam ao conteúdo próprio da Revelação, nem seriam em si próprias relevantes para a salvação. É impossível não ver que uma tal interpretação da autonomia da razão humana comporta teses incompatíveis com a doutrina católica. Neste contexto, é absolutamente necessário esclarecer, à luz da Palavra de Deus e da tradição viva da Igreja, as noções fundamentais da liberdade humana e da lei moral, como também as suas relações profundas e interiores. Só assim será possível corresponder às justas exigências da racionalidade humana, integrando os elementos válidos de algumas correntes da teologia moral hodierna sem prejudicar o patrimônio moral da Igreja com teses derivadas de um conceito errôneo de autonomia<sup>52</sup>.

A afirmação da “existência de um conteúdo moral específico e determinado, universalmente válido e permanente” assemelha-se sobremaneira a alguma partes do documento *De Ordine Morali* que pertencia ao conjunto dos textos de trabalho preparados para os padres conciliares. Esse texto foi rejeitado pelo Concílio, mas, entre outras coisas, defendia em seu capítulo primeiro sob o título “*De Fundamento Ordinis Moralis*”: que a ordem moral é *objetiva, absoluta, garantida por Deus* e contém mandamentos, interditos, atos indiferentes permitidos e conselhos<sup>53</sup>.

Bem em outra direção foram os textos do Concílio que se relacionam direta ou indiretamente à Teologia Moral<sup>54</sup>. Dentre os novos traços da Teologia Moral proposta pelo Concílio convém destacar: 1) fundamentada nas Sagradas Escrituras (DV 7, 21, 24; SC 52; OT 16); 2) uma moral que ultrapassa o esquema moral do século XVI caracterizado pela casuística, pelo legalismo, pelo juridicismo e pelo tom moralizante ou voluntarista; 3) aberta ao diálogo com o mundo e com outras tradições religiosas (DH 14); 4) fundada no amor-agape (LG 9, 39-42; GS 38)<sup>55</sup>; 5) uma moral da santidade e do seguimento dos conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência (LG 39); 6) uma moral solidária, que suplante a moral de cunho individualista (GS 30, 32, 35)<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Veritatis Splendor*, n. 36 e 37. A visão racionalista da moral é tão acentuada nessa encíclica que João Paulo II chega a antepor à própria consciência moral a verdade objetiva, contrariando uma longa tradição moral que dava clara precedência, na decisão moral, à consciência. Júlio Martinez, SJ apresenta com grande agudeza o distanciamento que João Paulo II realiza através das encíclicas *Evangelium Vitae* e *Veritatis Splendor* daquela longa tradição moral recolhida e rerepresentada pela *Declaração Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II. Nessa declaração reafirma-se a precedência da consciência, fundamentando-a na dignidade da pessoa humana. Cf. MARTÍNEZ, J., *Teología de la libertad*, p. 383-419.

<sup>53</sup> Cf. DELHAYE, P., *Les points forts de la morale a Vatican II*, p. 5-40.

<sup>54</sup> Nesse parágrafo sintetizo algumas páginas do artigo de Delhaye. Cf. DELHAYE, P., op. cit., p.14-39.

<sup>55</sup> Essa moral do amor-ágape, conforme desenvolvido pela LG é, na opinião de Delhaye, a definitiva superação da antiga moral dos dois estados ou níveis, a saber, o primeiro nível o da lei mosaica e o segundo nível o dos conselhos evangélicos. Na concepção pré-conciliar, esse segundo nível diria respeito exclusivamente aos religiosos. O Concílio rejeita esse concepção afirmando a universalidade do chamado à santidade e à perfeição evangélicas.

<sup>56</sup> Sobre essa superação da moral individualista além de Delahaye cf. também: CHENU, M.-D., *Une Morale “Seculiere”*, p. 255.

Embora, como dissemos mais acima, haja ainda uma forte presença da moral racionalista no discurso magisterial acerca da sexualidade, há que se reconhecer a tímida presença de outras abordagens do tema, como é o caso do documento da Sagrada Congregação para a Educação Católica intitulado “*Orientações educativas sobre o amor humano: Linhas gerais para uma educação sexual*”:

Na perspectiva antropológica cristã a educação afetivo-sexual deve considerar a **totalidade da pessoa** e exigir, portanto, a integração dos elementos biológicos, **psico-afetivos, sociais e espirituais**. Esta integração tornou-se mais difícil, porque também o crente leva consigo as consequências do pecado de origem. Uma verdadeira “formação”, **não se limita à informação da inteligência**; deve dar particular atenção à educação da vontade, **dos sentimentos e das emoções**. De fato, para encaminhar à maturidade da vida afetivo-sexual é necessário o domínio de si, o qual pressupõe virtudes como o pudor, a temperança, o respeito de si e dos outros, a abertura ao próximo. Tudo isso não é possível senão em virtude de uma **salvação** que vem de Jesus Cristo<sup>57</sup>.

Nota-se aqui uma compreensão mais ampla do papel da moral sexual cristã, capaz de ir além da “informação da inteligência”, ultrapassando, portanto, o paradigma racionalista<sup>58</sup>. Mas embora seja louvável essa sensibilidade apresentada pelo documento em questão, é lamentável perceber que o próprio documento não dá orientações de como a formação moral poderá ultrapassar o nível racional<sup>59</sup>. O documento fala, por exemplo da necessária “maturidade afetiva” (n. 6), mas não indica como ela é alcançada<sup>60</sup>, ainda que explicita seu conteúdo como “dom de si no amor”, “educação para a castidade” (n.18), a “obediência às normas morais” (n. 19), no “seguimento de Cristo” (n.29), a “virgindade” (n. 31), acolher e assumir a mútua implicação entre “amor e fecundidade” (n. 32), integração da sexualidade: genitalidade, erotismo, amor e caridade (n. 42) . Por outro lado, é até surpreendente dentro da argumentação textual a seguinte declaração:

<sup>57</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações Educativas sobre o amor humano*, n.35

<sup>58</sup> É entretanto necessário observar que o termo “informação da inteligência”, no contexto amplo do documento, refere-se mais àquela informação sexual de caráter biológico-científica.

<sup>59</sup> Azpitarte, ao contrastar a moral que ele chama de “científica” (e nós “racionalista”) com a moral dos primeiros discípulos de Jesus conclui: “El conocimiento especulativo no basta la mayoría de las veces para la realización del bien, como creía Sócrates, si no va acompañado de un entusiasmo que seduzca y estimule a practicarlo, pues la inteligencia resulta demasiado fría cuando el valor no impresiona también al afecto y a la sensibilidad”. Cf. AZPITARTE, E.L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 20-21.

<sup>60</sup> Nem mesmo a definição de *maturidade afetiva* proposta no n. 35 resolve a questão: « comporta não somente a aceitação do valor sexual integrado no conjunto dos valores, como também a potencialidade oblativa, isto é, a capacidade de doação, de amor altruístico. Quando esta capacidade se realiza em medida adequada, a pessoa torna-se idônea para estabelecer contatos espontâneos, para se dominar emocionalmente e para se empenhar seriamente». Aqui se indica mais o *télos* identificador da maturidade afetiva alcançada do que os meios mais adequados para alcançá-la.

Os educadores cristãos devem estar convencidos de que a educação sexual se realiza plenamente no âmbito da fé. Incorporado pelo Batismo em Cristo ressuscitado, o cristão sabe que também o seu corpo foi vivificado e purificado pelo Espírito que Jesus lhe comunica. A fé no mistério de Cristo ressuscitado, que pelo seu Espírito atua e prolonga nos fiéis o mistério da ressurreição, descobre ao crente a vocação para a ressurreição da carne, já iniciada graças ao Espírito que habita no justo como penhor e princípio da ressurreição total e definitiva<sup>61</sup>.

Nesse único parágrafo compendia-se o que pretendemos explicitar com a presente tese doutoral: a importância da mistagogia para a moral sexual. O n. 53 do documento, entretanto, é ainda mais eloquente e conclusivo:

A comunidade eclesial constitui-se, desde o desabrochar da vida, num ambiente que torna possível a assimilação da ética cristã na qual os fiéis aprendem a testemunhar a Boa Nova<sup>62</sup>.

Ao referir-se ao ambiente da comunidade eclesial o documento naturalmente está incluindo a celebração litúrgica na qual se realiza o memorial da Boa Nova revelada em Jesus. É nessa experiência pessoal e comunitária com Cristo, presente na assembléia reunida, na Palavra proclamada e na Eucaristia, que a pessoa é afetada pelo mistério de Deus de tal sorte que o seu agir antes de ser uma deliberação racional é uma rendição total de si a esse Deus “que a amou e se entregou por ela” (Gl 2,19).

Vemos igualmente na primeira encíclica do papa Francisco o claro intento de resgatar outra linguagem para falar até mesmo da verdade da fé cristã:

Se o amor tem necessidade da verdade, também a verdade precisa do amor; amor e verdade não se podem separar. Sem o amor, a verdade torna-se fria, impessoal, gravosa para a vida concreta da pessoa. A verdade que buscamos, a verdade que dá significado aos nossos passos, ilumina-nos quando somos tocados pelo amor. Quem ama, compreende que o amor é experiência da verdade, compreende que é precisamente ele que abre os nossos olhos para verem a realidade inteira, de maneira nova, em união com a pessoa amada. Neste sentido, escreveu São Gregório Magno que o próprio amor é um conhecimento, traz consigo uma lógica nova. Trata-se de um modo relacional de olhar o mundo, que se torna conhecimento partilhado, visão na visão do outro e visão comum sobre todas as coisas<sup>63</sup>.

Quanto aos documentos magisteriais que tratam do tema da liturgia e da iniciação cristã, eles nos serão mais úteis ao longo de nossa argumentação.

<sup>61</sup> Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações Educativas sobre o amor humano*, n. 43. Os números 44, 46 e 47 explicitam ainda mais o nexos entre a Palavra de Deus acolhida na fé, a oração, a participação nos Sacramentos, as motivações oriundas dos exemplos dos santos e a formação moral.

<sup>62</sup> *Ibid.*, n. 53.

<sup>63</sup> Cf. LF, n. 27.

*Perfil geral das obras de Teologia Moral pós-conciliar*

No período pós-conciliar muitas foram as tentativas de renovação da Teologia Moral<sup>64</sup>. De um lado, houve uma série de estudos voltados ao diálogo entre Teologia Moral e as demais disciplinas teológicas<sup>65</sup>, o que recuperou o caráter eminentemente *teológico* da moral cristã. Por outro lado, não faltaram tentativas de diálogo entre a Teologia Moral e outras ciências não teológicas<sup>66</sup>.

Quanto ao diálogo que mais particularmente nos interessa, não faltaram estudos sobre a relação entre Teologia Moral e Liturgia<sup>67</sup>. No entanto, em menor número estão os estudos que relacionam a Liturgia com a Ética da Sexualidade<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Vidal sintetiza bem as linhas de renovação da Teologia Moral a partir do Concílio Vaticano II através de pares de opostos conceituais, em que o primeiro termo se refere ao modelo pré-conciliar e o segundo ao modelo pós-conciliar: moral do direito natural x moral da aliança e do seguimento; moral de princípios abstratos x moral da chamada e da resposta; moral casuística de atos x moral de opção fundamental e de atitudes; moral da lei x moral da liberdade e da responsabilidade; moral objetivista x moral da pessoa; moral heterônoma e nominalista x moral de autonomia teônoma; moral exclusivamente deontológica x moral de argumentação teleológica. Entretanto, o próprio Vidal reconhece que esses avanços ainda representam um movimento “ad intra” e que se exige hoje da renovação da Teologia Moral um abordagem mais “ad extra”. Cf. VIDAL, M., *La Solidaridad: Nueva frontera de la Teología Moral*, p. 100-101.

<sup>65</sup> São exemplos de diálogos da Teologia Moral com outras disciplinas teológicas: a) com a Trindade: PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Trinidad y vida moral*; KELLY, A., *A Trinitarian Moral Theology*, p. 245-289; HAMMAN, A., *A Trindade na liturgia e na vida cristã*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 119-129; b) com a Pneumatologia: BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 539-558; c) com as Sagradas Escrituras (e a Patristica): MURPHY, Francis X., *The background to a history of patristic moral thought*, p. 49-85.

<sup>66</sup> São exemplos de diálogo da Teologia Moral com disciplinas não teológicas: a) com a Filosofia: o diálogo com a corrente vitalista de Bergson e Ortega y Gasset, com a ética dos valores de Hartmann e Scheler, com o existencialismo de Marcel, com o personalismo de Buber e Mounier, com a filosofia reflexiva de Levinas e Ricouer, com a filosofia analítica, com a razão prática de Kant. Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 524; BLACK, P., *The broken wings of eros: christian ethics and the denial of desire*, p. 106-126; b) com a Psicologia e etnologia: Cf. AUBERT, J.-M., *Por une epistemologie de la Morale Chretienne*, p. 82-106. c) O diálogo entre Teologia Moral e as ciências humanas foi explicitamente motivado pelo Magistério: Cf. GS n. 62; Cf. também CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación de los futuros sacerdotes*, n. 99; HIDBER, B., *Il potere del male e la responsabilitá dell'uomo*, p. 102-132; d) com as ciências tecnológicas: cf. GALLAGHER, R., *The Tasks of Morality as influenced by Technology-Information*, p. 29-56; e) com as ciências biomédicas: cf. CURRAN, C.E., *Moral Theology in Dialogue with Biomedicine and Bioethics*, p. 57-79. Para um vasto elenco bibliográfico do diálogo entre Teologia Moral e outras disciplinas teológicas e não teológicas cf. BRETZKE, J.T., *A Research Bibliography in Christian Ethics and Catholic Moral Theology*.

<sup>67</sup> Cf. CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, 233-271; GUROIAN, V., *Liturgy and the Lost Eschatological Vision of Christian Ethics*; LYSAUGHT, T.M., *Witnessing Christ in their bodies*; SARTORE, D.; TRIACCA, A.M. (Dir.) *Nuevo diccionario de Liturgia*, vol. I. Dessa obra tratam do tema os seguintes verbetes e respectivos autores: HÅRING, B., *Existencia cristiana y liturgia*, p. 793-801; PETRAZZINI, M. L., *Formación Litúrgica*, p. 883-902. E do volume II da mesma obra, os seguintes verbetes: NEUNHEUSER, B., *Memorial*, p. 1253-1273; NEUNHEUSER, B., *Misterio*, p. 1321-1342; SORCI, P., *Misterio Pascual*, p. 1342-1365; SARTORE, D., *Signo/Símbolo*, p. 1909-1921. ROSSI, L.; VALSECCHI, A. (Dir.), *Diccionario Enciclopedico de Teologia Moral*; PIVA, P., *Conversión*, p. 136-143; TETTAMANZI, D., *Culto*, p. 158-171; MARSILI, S., *Liturgia*, p. 591-599; TETTAMANZI, D., *Sacramentos*, p. 966-977.

<sup>68</sup> Cf. THEVENOT, X., *Contar com Deus: Estudos de teologia moral*, p. 130-133; CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, p. 142-162; ROGERS, Eugene F., *The Liturgical Body*, p. 365-376; CHAUVET, L.-M., *The sacraments: the Word of God at the mercy of the body*, p. 54-68.

Em linhas gerais, as mudanças mais relevantes<sup>69</sup> nas obras de teologia moral pós-conciliar foram: a superação do modelo casuístico de moral, substituído pelo novo paradigma da *Moral renovada*; a recuperação da identidade teológica perdida; o diálogo fecundo com a modernidade, acolhendo e dialogando mais amplamente com as diversas correntes; a adaptação do edifício teológico-moral, buscando estabelecer o estatuto epistemológico do saber teológico-moral para torná-lo mais plausível sócio-culturalmente e crítico; a ética da libertação como expressão inculturada da ética cristã; o confronto entre os modelos da *moral autônoma* e da *ética da fé*, etc<sup>70</sup>.

Dentre as mudanças indicadas acima, destacaremos essa tensão entre os dois modelos de Teologia Moral. A pergunta que subjaz a essa questão é: há uma especificidade da ética cristã? Os moralistas se dividiram basicamente em dois grupos, os que afirmavam a *autonomia da moral* – e que portanto a ética cristã não teria, do ponto de vista normativo, nenhuma diferença em relação à ética secular; e os que afirmavam a *ética da fé* – salientando a especificidade da ética cristã frente à ética secular<sup>71</sup>.

Os defensores da autonomia moral estão preocupados em tornar a ética cristã comunicável, acessível à razão do homem contemporâneo. Suas teses básicas são: a moral cristã não é um ensinamento esotérico; não se situa num regime de exceção, isto é, não é uma moral reservada exclusivamente aos cristãos, mesmo tendo a Bíblia como referência; ainda que no plano das motivações para o agir possa haver diferença entre um cristão e um não cristão, do ponto de vista da ação concreta, não haveria nenhuma diferença; o próprio São Tomás de Aquino defendia que a razão humana foi criada por Deus para orientar o homem em seu agir concreto. A. Auer é o grande expoente dessa corrente. Para ele, a condição de possibilidade do diálogo entre a moral cristã e a moral secular é a razão, especialmente no contexto de um mundo pluralista e secularizado. Auer defende ainda que a partir da Encarnação de Cristo o agir moral do cristão se torna, pela graça, expressão do desígnio salvador de Deus, mas tal horizonte de compreensão da práxis cristã se manifesta concretamente

---

<sup>69</sup> M. Vidal oferece uma lista bibliográfica razoável sobre as mudanças ocorridas na teologia moral após o Concílio. Cf. VIDAL, M., *Nueva moral fundamental*, p. 519, nota 2. No presente parágrafo, salvo indicações em contrário, fizemos uma síntese da análise desse moralista (p. 510-556).

<sup>70</sup> Vidal destaca ainda como fruto do Concílio outras mudanças importantes tais como: o surgimento de revistas teológicas dedicadas exclusivamente ao tema moral; vários centros teológicos criaram ciclos de especialização em teologia moral; surgiram ao redor do mundo inúmeras associações de moralistas católicos; além de inúmeros teólogos moralistas que iniciaram um novo modo de se fazer teologia moral. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 519-521.

<sup>71</sup> Nos parágrafos seguintes, seguiremos, salvo indicação em contrário, o artigo de Aubert. Cf. AUBERT, J.-M., *Debats au tour de la Morale Fondamentale*, p. 195-221.

no plano das motivações ou estímulos<sup>72</sup> para o agir, uma vez que a práxis concreta do cristão não difere daquela dos não cristãos. Em suma, essa concepção faz uma distinção entre o plano categorial e o plano transcendental. O primeiro é o plano da práxis concreta e o segundo é o plano das motivações, do sentido, etc. Após o Concílio, boa parte dos moralistas se inclinou a esse modelo moral<sup>73</sup>.

As principais críticas a esse modelo moral são: nele há o risco de se eludir ou até mesmo preterir toda relação do mundo e do ser humano com Deus, logo o risco de uma redução imanentista; São Tomás não defende uma moral *absolutamente* autônoma, mas uma autonomia relacional, uma teonomia participada<sup>74</sup>. Há que se considerar, ainda, que embora o próprio Concílio tivesse reconhecido essa autonomia das realidades terrestres, ela é interpretada como desejada por Deus desde a criação<sup>75</sup>.

Já o modelo da *ética da fé*, tem por preocupação garantir a identidade cristã, sua referência irrenunciável à fé em Cristo. Há que se reconhecer honestamente que por detrás dessa corrente também há a preocupação em defender a autoridade do Magistério em questões morais, uma vez que a moral autônoma parecia diminuir ainda mais tal autoridade. As teses principais desse modelo moral são as seguintes: a razão humana não é suficiente para realizar o discernimento ético (pessimismo ético), sendo necessário a ajuda da fé para fundar as normas morais; o modelo de autonomia moral tende a um utilitarismo subjetivo; se a salvação e a graça elevam o homem ao plano sobrenatural, isso deve traduzir-se também no plano normativo e não apenas no intencional; o conceito de autonomia já exclui toda ideia de transcendência, logo, o possível êxito no diálogo com o mundo é ilusório porque a transcendência fica de fato excluída. Os principais defensores da *ética da fé* são G. Ermecke e B. Stöckle<sup>76</sup>.

As principais críticas a esse modelo moral são as seguintes: a desconfiança na capacidade da razão trai não apenas o otimismo da tradição teológica católica como também o da relação entre razão e lei natural, uma vez que tal desconfiança se estenderia também à capacidade da razão de apreender a lei natural; a supervalorização da dimensão da fé acaba por conduzir a certo

<sup>72</sup> J. Fuchs prefere denominar plano da *significação* e da *intencionalidade*.

<sup>73</sup> São eles: B. Schüller; D. Mieth; J. Fuchs; F. Böckle; B. Frailing; F. Furger; R. Hofmann; W. Korff; St. Pfürtner; H. Juros; St. Styczen. A lista ainda inclui dois teólogos não moralistas: E. Schillebeeckx e Hans Küng.

<sup>74</sup> Cf. AUBERT, J-M., *Debats au tour de la Morale Fondamentale*, p. 199-200.

<sup>75</sup> Cf. GS 36 (autonomia do mundo); 56 e 59 (autonomia da cultura); 71 (autonomia da família); 76 (autonomia da política); *Apostolicam Actuositatem*, 7.

<sup>76</sup> Outros representantes seriam: K. Hilpert, A. Laun, J. Scheffczyk, A. Voegtler, H. Oberheim. E de modo especial Urs von Balthasar.

pessimismo antropológico e a uma visão sobrenatural desencarnada do próprio mistério de Cristo.

Esse debate entre moral autônoma e ética da fé não chegou a um consenso nos tempos atuais. No entanto, há que se reconhecer a necessidade de uma síntese entre ambos. Na opinião de Aubert, Ratzinger foi um dos teólogos que tentou sintetizar esses dois modelos<sup>77</sup>. Mas a maior crítica a ambos os modelos é a de uma visão reduzida da moralidade, entendida como um complexo de deveres (coisas a fazer e coisas a evitar), o que não expressa plenamente a compreensão cristã da moralidade. Do lado da moral autônoma a compreensão kantiana da razão autosuficiente acaba por dificultar a aceitação da relação entre a graça e a natureza. Do lado da ética da fé, o pessimismo antropológico justificado a partir das ressonâncias do pecado original, acaba por ignorar outro dado da tradição, a do otimismo acerca do papel da razão, o que torna os partidários desse modelo mais próximos a Lutero (*sola fidei*) do que à tradição católica. Esse modelo acaba ainda por configurar-se como uma expressão de certo fideísmo de corte marcadamente heterônomo. Por fim, Aubert defende que o pensamento de São Tomás de Aquino pode oferecer, ainda hoje, uma possibilidade de síntese fecunda entre o modelo da autonomia moral e da ética da fé na medida em que ele defende a autonomia da razão, mas sem ignorar que ela possa e deva ser iluminada pela fé e elevada pela graça<sup>78</sup>.

Enfim, para R. Tremblay tanto a “moral autônoma” quanto a “ética da fé” falham ao colocar o mistério de Cristo em segundo plano e não levarem a sério as implicações da criação em Cristo, bem como de sua primazia absoluta sobre todo o criado (Ap 1,17-18; Col 1,17-20)<sup>79</sup>. E para Thevenot, esse debate entre os partidários de uma moral autônoma e os adeptos de uma ética da fé está longe de terminar, mas defende que a especificidade da moral cristã não se encontra em seu *corpus* normativo<sup>80</sup>. Aqui reside a importância da presente investigação na medida em que intenta justamente orientar o discurso moral para a centralidade da fé cristã, os mistérios da encarnação, da vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo<sup>81</sup>. Logo, aspiramos oferecer uma alternativa que não apenas sintetize a tensão entre os modelos da moral autônoma e da ética da fé,

<sup>77</sup> Cf. AUBERT, J-M., *Debats au tour de la Morale Fondamentale*, p. 209. Mais adiante, Aubert ainda cita M.M. Labourdette, S. Pinkaers e D. Mongillo como teólogos que também tentaram realizar uma síntese entre os dois modelos morais apresentados.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 213-215.

<sup>79</sup> Cf. TREMBLAY, R., *Par-delà la “Moral Autonome” et L’“ethique de la foi”*, p. 223-236.

<sup>80</sup> Cf. THEVENOT, X., *Contar com Deus*, p. 18.

<sup>81</sup> Cf. LF, n. 54.

mas que, ultrapassando o horizonte de compreensão desses modelos, reorienta o debate moral para sua centralidade primeira, a aproximação mistagógica ao evento Cristo. É dessa forma que poderemos ultrapassar o modelo da *ética da fé*, e descobrir por entre as sombras do mistério salvífico de Deus a que *autonomia moral* somos todos chamados.

### *As grandes linhas da renovação litúrgica pós-Vaticano II*

A reforma litúrgica reconhecida e impulsionada<sup>82</sup> pelo Concílio Vaticano II permitiu recuperar o sentido propriamente teológico da Liturgia<sup>83</sup>. Daí acolhermos como paradigmática a definição de liturgia proposta por Vagaggini: “A liturgia não é senão certa fase e certo modo no qual o sentido da revelação age entre nós<sup>84</sup>”. Essa centralidade da revelação ajuda a compreender as mudanças propostas pelo Concílio como sintetizamos a seguir.

Vagaggini<sup>85</sup>, em sua obra *O sentido teológico da liturgia*, propôs a distinção entre *teologia da liturgia* e *teologia litúrgica*. A primeira consideraria a liturgia como um *locus theologicus* e investigaria a natureza e as propriedades da liturgia à luz dos princípios gerais e do método científico da teologia dogmática. A segunda, que também poderia se chamar de *liturgia teológica*, trata da liturgia como encontro de Deus com o ser humano, expondo o material de valor teológico contido nos ritos sagrados. Marsili defende que ambas as aproximações teológicas à liturgia foram acolhidas pelo Concílio<sup>86</sup>. Se considerarmos que a Revelação não se resume a manifestações de verdades sobre Deus, mas, sobretudo, da autocomunicação ou autodoação salvífica de Deus ao ser humano; e se ainda consideramos que o centro da liturgia consiste justamente na atualização da salvação de Deus, pode-se compreender a intrínseca relação entre Revelação e Liturgia e, por conseguinte, entre teologia e

<sup>82</sup> Com a distinção entre *reconhecer* e *impulsionar* queremos apenas salientar que a reforma litúrgica não é uma originalidade do Concílio Vaticano II, mas que o Concílio a valoriza e impulsiona.

<sup>83</sup> Nocent salienta que tal renovação objetivava, conforme indicado nos parágrafos 5-13 da SC, recuperar a centralidade do evento salvífico. Cf. NOCENT, A., *Liturgia semper reformanda*, p. 143.

<sup>84</sup> Cf. VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*, p. 25. Outra definição de liturgia é proposta por Vagaggini à página 44: “A liturgia é um complexo de sinais da santificação que Deus realiza na Igreja e do culto que a Igreja presta a Deus”. Contudo, considero que a definição que apresentamos anteriormente apresenta sinteticamente a nova orientação proposta para a compreensão da liturgia.

<sup>85</sup> Todo esse parágrafo é uma síntese do seguinte artigo: MARSILI, S., *Teologia litúrgica*. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M., *Nuevo diccionario de Liturgia*, vol. II, p. 1948-1966.

<sup>86</sup> Marsili sugere que SC 16 e OT 16 parecem defender uma teologia da liturgia; e que o Decreto *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 79, parece defender a teologia litúrgica. Cf. MARSILI, S., op. cit., p. 1960.

liturgia, uma vez que a ciência teológica não tem outro objeto maior do que a autorrevelação de Deus culminada em Jesus Cristo.

A partir dessas considerações pode-se reconhecer a importância das linhas principais da reforma litúrgica alentada pelo Concílio: 1) O resgate do papel e importância da Bíblia; 2) A Liturgia como expressão da História da Salvação (teologia da história); 3) A Liturgia como expressão do mistério pascal de Cristo (sacramentum); 4) A Liturgia como expressão do mistério da própria Igreja<sup>87</sup>.

### *O diálogo entre Liturgia e Moral*

Em termos gerais há uma vasta literatura teológica que relaciona a Liturgia à Moral<sup>88</sup>. Destacamos aqui apenas algumas mais relevantes aos propósitos de nosso trabalho<sup>89</sup>.

Antes de entrarmos propriamente na apresentação dos argumentos em favor da relação entre Liturgia e Ética, convém recordar que tal necessidade se justifica apenas porque houve efetivamente uma ruptura entre ambas e que, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, houve crescente busca de reuni-las. Nesse sentido, é nossa intenção primeiramente refazermos muito superficialmente o caminho histórico da separação entre ambas, para somente então apresentarmos sua intrínseca e necessária relação.

E. L. Azpitarte<sup>90</sup> defende que ao longo da história conhecemos basicamente três modelos de Teologia Moral. No primeiro modelo, a moral cristã conheceu em seus inícios uma dimensão mais parenética e espiritual. A experiência vital com Cristo era o momento central e a função secundária da moral era de recordar as exigências do seguimento de Jesus, que já havia sido acolhido na fé. No segundo modelo, a necessidade histórica do cristianismo

<sup>87</sup> Cf. VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*, p. 33-38. Embora aqui Vagaggini não esteja fazendo intencionalmente uma síntese da renovação litúrgica proposta pelo Concílio, consideramos que esses pontos refletem justamente as novas orientações emanadas do Concílio.

<sup>88</sup> Para uma ampla indicação bibliográfica sobre o tema cf. BRETZKE, J. T. *A Research Bibliography in Christian Ethics and Catholic Moral Theology*, p. 466-478; POWER, D. N.; DUFFY, R. A.; IRWIN, K.W. *Sacramental Theology: a review of literature*. *Theological Studies*, n. 55, 1994, p. 657-705.

<sup>89</sup> Várias obras pareciam-nos muito úteis ao nosso propósito, mas não tivemos acesso a elas. Destacamos especialmente: GELPI, D.L. *Committed worship: a sacramental theology for converting Christians*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1993; ASHLEY, B. M. *Theologies of the body: humanist and christian*. Braintree, MA: The Pope John Center, 1985; BERNOS, M. et al. *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*. Paris: Le Centurion, 1985; CHAUVET, L.-M. *Le sacrements, parole de Dieu au risque du corps*. Paris (Ivry-sur-Seine): Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 1997 (Dessa obra tivemos apenas acesso a algumas partes disponíveis na internet); GOFFI, T.; PIANA, G. *Corso di Morale*. Brescia: Queriniana, 1986.

<sup>90</sup> Cf. AZPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 20-35.

dialogar com a cultura grega permitiu o surgimento de uma moral mais racional e sistemática. No terceiro modelo, pelas exigências práticas e pastorais surgiu uma moral casuística, preocupada em guiar os fiéis no caminho da verdade. É a partir das críticas dos mestres da suspeita que esses dois últimos modelos entraram em crise na pós-modernidade. A gravidade da situação se acentua pela ânsia dos indivíduos por autonomia ainda maior e pelo pluralismo ético crescente, que coloca a moral cristã em concorrência com uma série de alternativas morais. Ainda que Azpitarte não esteja preocupado em relacionar esses modelos morais à Liturgia, convém notar que no primeiro modelo a vinculação da experiência com Cristo à moralidade faz eco justamente do caminho da iniciação cristã apresentado pelo RICA e, por extensão, da importância da Liturgia para a vida moral.

Francis Murphy<sup>91</sup> defende que uma das maiores desvantagens da separação histórica entre Teologia Moral e as demais disciplinas teológicas foi o fato de conduzir o discurso moral ao “rígido legalismo, casuística estereotipada e certo pelagianismo racionalista”<sup>92</sup>. Mas a parte que nos interessa mais particularmente é quando o autor busca identificar a possível originalidade da moral cristã vivida pelas primeiras comunidades em contraste com as morais filosóficas daquele período. Para os nossos propósitos é interessante destacar: 1º) No período patrístico é difícil separar a moral da ascética e da mística; 2º) a moral é apresentada geralmente através de pregações parenéticas apoiadas em exortações ou exegeses; 3º) os Padres<sup>93</sup> em seus primeiros tratados de moral acentuavam o cristocentrismo da vida cristã a partir da fusão entre a concepção judaica de Sabedoria (*hokmah*) e os códigos de santidade do Levítico e do Deuterônomo. Depois disso é que começavam a valer-se das ferramentas filosóficas e antropológicas para adaptarem seu discurso ao contexto helenístico<sup>94</sup>; 4º) nas primeiras comunidades cristãs primeiramente se fazia o anúncio do *kerygma* e somente após se apresentava a *didaké* ou ensinamento moral em perspectiva escatológica<sup>95</sup>; 5º) enquanto as morais helenistas se caracterizavam pelo autocontrole racional, auto-análise das reações às experiências diárias, controle das paixões, libertação de preocupações secundárias, autojustificação; a moral judaico-cristã fundamentava-se nas Sagradas Escrituras e orientava-se para a obediência a um Ser Transcendente;

<sup>91</sup> Cf. MURPHY, F. X., *The background to a history of patristic moral thought*, p. 49-85.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>93</sup> Nomeadamente Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São João Crisóstomo, e São Máximo Confessor. *Ibid.*, p. 53.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 56.

6º) nos textos parenéticos do apóstolo Paulo destacam-se as seguintes características da ética cristã: a) é uma lei do amor e da caridade; b) tem seu fundamento no “Corpo de Cristo” que é a Igreja; c) chama para a imitação de Cristo como guia exemplar; d) é apresentada dentro de uma moldura escatológica<sup>96</sup>.

Essas diversas características da moral cristã nascente são iluminadoras para a tarefa de encontrar novas pontes de diálogo com a pós-modernidade. De fato, a partir do que acabamos de sintetizar do artigo de Murphy podemos deduzir as seguintes pistas: 1º) a união entre moral e ética, ao lado da importância do anúncio prévio do *kerygma*, acentua simultaneamente a identidade protológica e escatológica da moral cristã, uma vez que ela se entende a partir do mistério de Deus revelado em Cristo (protologia) e se destina a orientar a vida dos cristãos para a inserção salvífica na intimidade divina (escatologia); 2º) a frequente associação entre moral e pregação situa o discurso moral dentro do contexto litúrgico<sup>97</sup>, demonstrando assim o legítimo e necessário vínculo entre *lex orandi*, *lex credendi* e *lex agendi*<sup>98</sup>; 3º) se por um lado podemos dizer que a moral helênica e, por extensão, boa parte da moral filosófica apoia-se nos pilares antropológicos da razão, vontade e liberdade; e se, por outro, a moral cristã se caracterizava por sua referência inequívoca ao mistério de Deus, é mister reconhecer que ao longo da tradição medieval até o Concílio Vaticano II predominou um discurso moral mais semelhante aos modelos morais helênicos do que propriamente judaico-cristãos.

C. Bouchard<sup>99</sup>, no horizonte do diálogo entre Teologia Moral e Trindade e da crítica à moral racionalista, parte da análise de que, se, por um lado, Santo

<sup>96</sup> Cf. MURPHY, F. X., *The background to a history of patristic moral thought*, p. 59.

<sup>97</sup> Obviamente que a pregação também ocorre fora de contexto litúrgico, mas há que se reconhecer que o contexto litúrgico é privilegiado.

<sup>98</sup> Julgamos que é esse vínculo que Thérés Lysaught parece não ter compreendido bem quando defende que “Liturgy concerns God and God’s intentions rather than the self and its intentions. In Christian Liturgy, God does not call us to be moral people; God call us to be much more – God call us to be disciples who live in and toward the Kingdom. As such, liturgy is intrinsically linked not with ethics but with discipleship”. Cf. LYSAUGHT, T.M. *Witnessing Christ in their bodies*, p. 241. Discordo da opinião de Lysaught na medida em que sua compreensão da moral parece reduzida à questão da lei e de sua observância. Não há seguimento de Cristo sem uma moralidade que lhe seja intrínseca. Por outro lado, a autora parece dirigir sua crítica àquela tradicional compreensão da moralidade cristã que é alheia a todos os demais tratados teológicos, constituindo-se em uma realidade que se autojustifica a si mesma, sem referência explícita ao mistério de Cristo. Nesse sentido a crítica da autora é pertinente. Por outro lado, sua tese de que a liturgia se associa mais ao discipulado do que à ética é bastante equivocada, na medida em que parece desconhecer que o centro da liturgia não é outro que o centro da vida cristã: a participação no mistério de Deus Uno e Trino, nossa salvação. Ora não há participação na vida trinitária que não seja ao mesmo tempo profundamente ética. Basta considerar que no próprio seio da Trindade encontra-se a síntese plena e perfeita de toda eticidade, a pericorese. O agir ético cristão brota do movimento pericorético trinitário na busca de, colaborando com a graça que daí emana, atrair todos os seres humanos à doação de si ao outro.

<sup>99</sup> Cf. BOUCHARD, C., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 539-558.

Tomás parece não ignorar a importância do papel do Espírito Santo na vida moral, por outro, a apropriação de seu pensamento pelos seus seguidores deu margem ao desenvolvimento de uma moral predominantemente racionalista, em que a categoria da *ractio practica* deu margem à constituição de uma moral baseada, sobretudo, em silogismos e proposições. Tal desvio foi chamado por Maguire de “falácia intelectualista”<sup>100</sup>. O maior problema na aproximação racionalista da moral é afastar-se da compreensão da relação do Espírito Santo com a vida moral, compilada pela tradição cristã nas categorias de conhecimento *intuitivo*, *instintivo* ou *conatural* de Deus<sup>101</sup>. Essas categorias auxiliam no reconhecimento de que o Espírito Santo possui efetivo papel na tomada de decisões morais, não substituindo a necessária contribuição da razão e da liberdade humanas, mas complementando-as ou aperfeiçoando-as através de dons e virtudes.

Indo um pouco mais além do que Bouchard, defendemos que o racionalismo moral corre ainda o sério risco de um reducionismo antropológico porque ignora, entre outras coisas, a dimensão erótica do conhecimento<sup>102</sup>. É por essa razão, que a Liturgia pode oferecer especial ajuda à Teologia Moral na medida em que insere a comunidade celebrante no mistério de Deus Uno e Trino. Basta atentar para o papel inequívoco do Espírito Santo nas orações, bênçãos e gestos da liturgia. Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando da análise dos ritos de iniciação.

A partir de agora iniciamos a defesa da relação entre Liturgia e Ética. A esse propósito é bastante ilustrativo a própria constituição *Sacrosanctum Concilium*:

A Liturgia, pela qual, especialmente no sacrifício eucarístico, «se opera o fruto da nossa Redenção», **contribui em sumo grau para que os fiéis expressem na**

<sup>100</sup> Cf. MAGUIRE, D.C., Ratio Practica and the Intellectualistic Fallacy. In: *Journal of Religious Ethics*, n. 10, p. 22-39, 1982, citado por BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 541. Nesse mesmo artigo (p. 545-546) Bouchard relaciona essa visão da moralidade à “visão mecânica da eficácia sacramental” e ao que O’Meara chama de “teologia barroca”.

<sup>101</sup> Bouchard define, a propósito, o conhecimento conatural de Deus assim: “Connatural knowledge can be described as the difference between merely *knowing about* and *having*. One can know all about morality or religion, for example, but live an immoral or faithless life. Connatural means that knowledge is not only intellectual, but has become ‘second nature’ to us, much as the skill of an athlete who can perform remarkable, graceful moves with no apparent effort, or the musician who can produce beautiful music quite naturally. Their skillful knowledge has become so much a part of them that they would be hard pressed to explain it step by step, but they truly possess it in the depths of their being. Similarly, the virtues are connatural because they are ‘moral skills’ that enable ready and skillful production of good acts”. Cf. BOUCHARD, C.E., op. cit., p. 549.

<sup>102</sup> “Eros, according to Tillich, propels us not only to pursue physical beauty and the pleasure of sexual expression, but also the truth and beauty of the intellectual and spiritual goods [...] our emotional life is not irrational in itself and in fact cannot be separated from our intellectual life”. Cf. BLACK, P., *The broken wings of Eros: Christian Ethics and the denial of desire*, p. 114.

**vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo** e a autêntica natureza da verdadeira Igreja, que é simultaneamente humana e divina, visível e dotada de elementos invisíveis, empenhada na ação e dada à contemplação, presente no mundo e, todavia, peregrina, mas de forma que o que nela é humano se deve ordenar e subordinar ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação, e o presente à cidade futura que buscamos (Hebr. 13,14)<sup>103</sup>.

Vê-se portanto que os padres conciliares compreendiam que a Liturgia conduz os fiéis a expressarem com a própria vida os mistérios de Cristo, de que há, portanto, intrínseca relação entre aquilo que celebramos e aquilo que vivemos, ou ainda, que a Liturgia é uma ação intrínsecamente teândrica. É digno de nota o verbo “contribui”, tradução do original latino “confert”<sup>104</sup>, significando também “juntar”, “recolher”, “reunir”, “unir”. Assim, a liturgia une o mistério de Cristo à vida do fiel. Também é curioso notar o acento “em sumo grau” a significar que a liturgia é um meio privilegiado para que a vida expresse o mistério divino, ou por extensão, um meio privilegiado para unir o mistério divino e a ética.

É a partir da afirmação conciliar de que a Liturgia é *cume e fonte*<sup>105</sup> da atividade da Igreja que M. Vidal desenvolve duas teses importantes. A primeira tese, a partir da ideia de que a Liturgia é cume, apresenta-se assim:

Una actividad moral sin relación con la Liturgia y como preparación para una mejor participación cultural no es una actividad moral plena e integrada en el misterio total del cristianismo. La moral cristiana encontrará en la Liturgia criterios para autoevaluarse y para abrirse a dimensiones cada vez más auténticas<sup>106</sup>.

Logo, para Vidal, a Liturgia se configura como um verdadeiro critério de validação da vida moral. A segunda tese, a partir da ideia de que a Liturgia é fonte, apresenta-se assim:

El Misterio Pascual, eficaz y realmente celebrado de modo especial en la Liturgia, tiene una fuerza de proyección hacia fuera. Cristo Resucitado envía al Espíritu. Y lo sigue enviando siempre que vuelve a hacerse presente en la celebración litúrgica. El Misterio Pascual vivido en la Liturgia aporta a la Iglesia un continuo Pentecostés: una apertura en apostolado, en testimonio, y en acción<sup>107</sup>.

Essa segunda tese sobre a centralidade do Mistério Pascal de Cristo para a moralidade anuncia justamente o conteúdo que pretendemos desenvolver ao longo do presente trabalho.

<sup>103</sup> Cf. SC, n. 2. Negrito nosso.

<sup>104</sup> De “confero” (cōnferō, cōnferre, contulī, conlātus). E que teve as seguintes traduções: “contribuisce” (italiano), “contribue” (francês), “means whereby” (inglês), “trägt...bei” (“beitragen”, alemão), “contribuye” (espanhol).

<sup>105</sup> SC, n. 10.

<sup>106</sup> Cf. VIDAL, M., *Nueva moral fundamental*, p. 610.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 611.

L.-M. Chauvet<sup>108</sup> defende a tese de que a escolástica, por influência de Aristóteles, ao tratar da ação da graça nos sacramentos, tendeu a compreendê-la em termos de causalidade, o que conduziu a defini-la em termos técnicos, produtivos, instrumentais, em suma, em categorias ontoteológicas. Assim, para os escolásticos os sacramentos “produzem”, “contém”, “causam”, “operam”, “acrescentam” a graça. Mas a graça, teologicamente, se define justamente pela não objetividade e não mensurabilidade. E um meio privilegiado para antropologicamente nos referirmos à graça é a linguagem do símbolo, da metáfora e da poesia. Sobretudo porque não é possível falar da graça sem que o falante esteja implicado na própria graça. É por essa razão, que a Liturgia, enquanto mediação sensível de fórmulas, gestos e materiais, transforma o próprio corpo humano como lugar do advento escatológico de Deus<sup>109</sup>.

Podemos aqui antecipar as consequências para a ética da sexualidade: o dever-ser da sexualidade não é fruto de uma realidade extrínseca e modelar a ser perseguida como *télos* da existência cristã, mas sobretudo como desdobramento, consequência, de uma experiência fontal de ser possuído pela alteridade de Deus, mediada pela comunidade cristã. Se há um *télos* para a moral sexual, ele não se identifica como um prêmio a se conquistar, porque a moral cristã só pode ser plenamente compreendida a partir da conquista realizada por Deus em nós. Logo, não se trata definitivamente de uma moral de heróis, mas de enamorados.

O capítulo VII dessa mesma obra de Chauvet intitula-se “*Le rapport sacrement/éthique*”. Nele o autor parte da relação veterotestamentária entre o culto e a vida, tão evocado pela tradição profética. Jesus, à semelhança dos profetas, também procura reorientar o culto à sua intrínseca relação com a ética. Já a comunidade dos cristãos, após a ressurreição de Jesus e a experiência de Pentecostes, ressignifica o culto judaico a partir da centralidade da fé no ressuscitado. A marca ética do culto cristão se dá pelo vínculo indissociável entre culto e caridade<sup>110</sup>.

Retornaremos a essa primeira obra de Chauvet ao falarmos da importância dos ritos e do valor performativo dos símbolos litúrgicos.

<sup>108</sup> Cf. CHAUVET, L. -M., *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Outra obra de Chauvet que nos teria sido útil o acesso seria *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*. Dessa obra tivemos apenas acesso a algumas partes de sua versão em língua inglesa.

<sup>109</sup> Cf. CHAUVET, L. M., *Symbole et sacrement*, p. 87.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 233-271.

Para X. Thévenot<sup>111</sup>, no contexto religioso, o fenômeno da secularização, ao acentuar a autonomia do indivíduo, tem conduzido a uma frequente separação entre a mística e a ética. Muitos tendem então a um árido legalismo ou até mesmo à idolatria da moral. Nem mesmo os novos movimentos religiosos escapam à tendência de uma religiosidade alienante, em que a busca da santidade não é confrontada com as realidades sócio-econômicas, psíquicas e corporais. É então que esse moralista francês conclui:

Or, la liturgie protège morale e sainteté de cette double errance de l'idolâtrie et de la religiosité. Elle maintient entre ces deux réalités une relation de fécondation mutuelle qui conduit le chrétien à comprendre que se rendre moral c'est accueillir toujours plus la sanctification de Dieu, et que devenir saint, c'est prendre toujours mieux en charge les exigences d'une authentique morale considérée dans son autonomie<sup>112</sup>.

Além disso, é diante da questão incontornável do mal que o caráter memorial da liturgia eucarística mostra de modo mais eloqüente como se dá a fundamentação do agir moral do cristão como confiança e espera:

La liturgie remet le chrétien, par-delà l'absurdité apparente de la kénose de la croix et par-delà le questionnement radical opéré par la mort, devant la fécondité du choix de la foi, de l'espérance et de l'amour. Fécondité qui, notons-le, ne vient pas d'un effort stoïque de l'homme mais d'une initiative gratuite d'un Autre qui se révèle comme Amour libérant et surabondant, saisissant sa créature pour lui permettre d'aimer à son tour. C'est pourquoi, là encore, ce que célèbre la liturgie rejoint, assume, purifie, et transfigure ce qui est au coeur de toute morale authentique: l'expérience paisible et joyeuse d'une gratuité et d'un excès<sup>113</sup>.

Portanto, para Thévenot, é através especialmente da Liturgia que somos remetidos à experiência da precedência incontornável de um Outro que possibilita a estima de si e o voltar-se para os outros. Assim, agir eticamente é responder existencialmente à ação prévia da graça divina que nos envolve.

Além disso, a Liturgia cristã é intrinsecamente trinitária, significa que através dela se faz a experiência de um Deus que é relação de pessoas em unidade diferenciada e diferenciante. Isso implica que através da economia da salvação somos reenviados à nossa condição mais original como seres de relação, chamados e movidos, pelo Espírito Santo, à unidade diferenciada e diferenciante.

<sup>111</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 105-118. As reflexões que se seguem, salvo indicação em contrário, são uma síntese desse artigo.

<sup>112</sup> Ibid., p. 106.

<sup>113</sup> Ibid., p. 108.

Consideramos esse enfoque de Thévenot de suma importância para a moralidade. De fato, uma das mais difíceis exigências da vida em comunidade é a construção de relações maduras em que as diferenças pessoais se tornam oportunidades ainda mais ricas para a união. Uma pessoa moralmente madura se caracterizaria, entre outras coisas, pela superação da tendência muito atual de constituição de relações fusionais, em que o outro deixa de ser outro para ser uma extensão de nossos desejos infantis. A Liturgia oferece, pois, um espaço privilegiado para a maturação de nossa relacionalidade não pelo mimetismo mecânico da imitação da Trindade entendida muitas vezes como um modelo heterônomo ideal, mas pela imersão no *ethos* da graça trinitária a resgatar em nós o elo perdido, o elo que nos une a todo outro não como destinatário de nossa possível benevolência mas como origem de nossa própria identidade. Explico-me. Se somos criados à imagem da Trindade, a relacionalidade não é uma opção de vida, mas a própria vida. Só somos plenamente humanos vivendo nossa vida na saída de si, em direção ao outro, porque à semelhança da Trindade, é no rosto do outro que descobrimos quem somos (identidade pericorética participada).

Nosso moralista segue sua argumentação defendendo a relação entre a Liturgia e a Moral a partir das temáticas da corporeidade, da alteridade e identidade, e do tempo, mas trataremos delas mais adiante.

Em outra obra<sup>114</sup>, Thévenot trata de modo ainda mais explícito a relação entre Liturgia e Moral. Logo ao início do artigo o autor defende que o resgate da relação liturgia-moral é necessário para impedir que a moral mergulhe em um legalismo alienante, ao separar-se de suas raízes místicas.

Os argumentos de nosso moralista para justificar a ligação entre a Liturgia e a Ética são os seguintes: 1) tal relação aprofunda-se a partir da reflexão sobre o papel da ritualidade nas comunidades humanas, objeto sobretudo da antropologia. É aqui que se revela o papel ao mesmo tempo conservador e provocador da Liturgia. Conservador porque através do rito a comunidade humana é remetida à sua origem fundadora. E é provocador porque tal rememoração da fundação questiona a realidade presente, algumas reféns de ideologias contrárias à identidade almejada pela comunidade em questão. Um exemplo é a própria memória da cruz de Cristo que desnuda no presente as estruturas injustas de nossa sociedade; 2) apoiando-se nas investigações de René Girard, Thévenot defende que o centro da ritualidade religiosa é o

---

<sup>114</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 120-133. Trata-se de uma reprodução de seu artigo intitulado "Liturgie et Morale" publicado em *Études* em junho de 1982.

sacrifício e que este tem o papel fundamental de controle da violência, apoiando-se em geral na rememoração do assassinato de uma vítima emissária; 3) sendo a liturgia a ação de uma comunidade hierarquizada (corpo místico de Cristo), há uma ética no modo como cada pessoa lida com o próprio corpo diante do corpo eclesial e também, no caso específico da eucaristia, em como a cabeça desse corpo místico, o padre, lida com os membros, os leigos<sup>115</sup>; 4) na Bíblia não há separação entre culto, ética e história. De fato, a partir de Ex 20,1-17 (Decálogo) e especialmente a partir do versículo 2, em que diz: “Eu sou IHWH, teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa da servidão”, manifesta-se que as leis que se seguem são expressão do desejo de Deus, sempre atual, de oferecer ao ser humano a libertação contínua de todas as possíveis servidões futuras. De modo muito especial os mandamentos positivos de “guardar o sábado”, “trabalhar (o solo)”, e “honrar pai e mãe” são lidos como expressão de que o amor a Deus celebrado na liturgia (“sábado”) é indissociável do amor do mundo (trabalho) e dos seres humanos (“pai e mãe”).

Thévenot conclui sua argumentação a partir da análise das implicações éticas da Eucaristia: ao invocar o nome de Deus a assembleia reunida reconhece a precedência de Deus, de tal sorte que a moral cristã é sempre uma resposta à graça divina, opondo-se assim àquela ascese prometeica de autoliberação. De fato, no contexto da moral cristã o acento não se encontra na superação autônoma das próprias fraquezas, mas na acolhida da graça do Ressuscitado a fortalecer-nos justamente em meio a elas. Mas resta ainda considerar que a liturgia eucarística lembra à moral um dado identitário fundamental, ela é comunitária, porque comunitária é a busca de antecipar pela práxis a instauração do Reino de Deus no mundo. Mais ainda, pela memória litúrgica da cruz somos remetidos à radicalidade da moral cristã, que ultrapassando a moral da “justa medida”, e chegando inclusive à certa “loucura” (1Cor 1,17-31) por opor-se à “sabedoria” do mundo, coloca-se ao lado dos pobres e marginalizados, sem alimentar revanchismos contra os opressores, antes chamando todos ao perdão e à conversão, enquanto caminhamos todos rumo ao mundo novo escatológico, ao Reino definitivo. Parece-nos por fim ser difícil reproduzir de modo mais claro a relação que Thévenot estabelece entre ética, culto e história:

---

<sup>115</sup> A esse propósito Thévenot defende que as mudanças litúrgicas após o Concílio Vaticano II conduziram a uma maior valorização dos *membros* do corpo místico de Cristo, em detrimento de sua *cabeça*, o padre, que representa o Cristo. Isso naturalmente mantém uma relação dialética entre o corpo pessoal e o corpo eclesial. Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 124.

A ressurreição, no culto cristão, só alcança seu verdadeiro sentido se é primeiramente percebida como resposta do Pai ao engajamento fiel de Jesus da História em favor de todos os excluídos e, em definitivo, em favor do mundo inteiro marcado pelo pecado. Em outras palavras, só é verdadeira a celebração pascal que for consciente de que a Ressurreição se inscreve como coroamento da ação histórica de um Homem-Deus que tomou o partido dos mais fracos, dos oprimidos (cf. Lc 4,16-21)<sup>116</sup>.

P. Prétot<sup>117</sup>, após uma bela análise dos principais expoentes de teólogos franceses<sup>118</sup> preocupados com a relação entre Liturgia e Ética, adverte lucidamente sobre a tendência moralizante na liturgia em que a homilia se transforma em uma reflexão ética apoiada instrumental e acomodaticamente sobre as Sagradas Escrituras. Essa moralização se estende para as monições e preces universais<sup>119</sup>. Tal advertência de Prétot situa a liturgia como pretexto para um discurso moral previamente estabelecido. Nesse sentido, julgamos que tanto a Teologia Moral quanto a Liturgia perdem sua particular contribuição para o mergulho salvífico da assembleia cristã no mistério de Deus.

Mas Prétot aprofunda o debate mostrando duas concepções da relação entre Liturgia e Ética que conviria superar.

Primeiramente, o modelo protagonizado pelo pensamento de Tomás de Aquino em que se esboçava uma compreensão da Liturgia relativa à Ética preterida pela Constituição Sacrosanctum Concilium, mas que permanece bastante difundida na tradição cristã ocidental. Trata-se, no caso de Tomás, da compreensão da liturgia como expressão de uma justa e devida honra a Deus, ou como ética de uma justa relação com Deus. Em seu desenvolvimento posterior<sup>120</sup>, essa concepção acaba por reconhecer nas rubricas litúrgicas um imperativo essencial ao pleno e correto exercício da justiça devida a Deus<sup>121</sup>. O rigor no cumprimento das rubricas corresponde à eminência do destinatário do ato litúrgico, o próprio Deus.

<sup>116</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 132. Esse ponto de vista de Thévenot é compartilhado por J. Dallen que defende a intrínseca relação entre a liturgia e a justiça a partir da ideia de que através da ação litúrgica somos unidos ao corpo de Cristo, pela ação do Espírito Santo, e assim conduzidos à práxis pela justiça. Cf. DALLEEN, J., *Liturgy and Justice for All*, p. 290-306.

<sup>117</sup> Cf. PRÉTOT, P., *La liturgie et son pontentiel de formation éthique*, p. 147-162.

<sup>118</sup> Prétot trata explicitamente das peculiaridades dos pensamentos de X. Thévenot e L. M. Chauvet.

<sup>119</sup> Cf. PRÉTOT, P., op. cit., p. 149. Como buscaremos mostrar ao longo de nossa tese, intentamos justamente afastar-nos desse moralismo litúrgico e acenar concretamente para o potencial ético que emana intrínsecamente da própria liturgia.

<sup>120</sup> Prétot cita como herdeiros dessa visão tomásica Dom Lambert Beauduin, Pio XII (através da encíclica *Mediator Dei* de 1948) e o Abbé Bernard Lucien (especialmente através de seu artigo "*Le sacrifice d'après la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*". Disponível em: [http://www.salve-regina.com/salve/Le\\_sacrifice\\_d'apr%C3%A8s\\_la\\_Somme\\_Th%C3%A9ologique\\_de\\_St\\_Thomas\\_d'Aquin](http://www.salve-regina.com/salve/Le_sacrifice_d'apr%C3%A8s_la_Somme_Th%C3%A9ologique_de_St_Thomas_d'Aquin). Acesso em 26 mai. 2014).

<sup>121</sup> Cf. PRÉTOT, P., op. cit., p. 150-151.

A crítica de Prétot a essa concepção é de que ela ignora a dimensão intrinsecamente comunitária e escatológica da liturgia cristã. A eticidade diz respeito apenas a uma relação vertical entre o homem e Deus. Com efeito, como foi assumido pela Sacrosanctum Concilium, a Liturgia não pertence apenas à ordem do culto, mas também à ordem do simbólico, horizonte de certa sinergia entre Deus e o ser humano através da graça<sup>122</sup>.

Um segundo modelo é aquele que submete a Ética à Liturgia, aquela se torna uma consequência desta, ou ainda, trata-se de “viver aquilo que se celebra”<sup>123</sup>. O problema dessa concepção é que também a Liturgia perde sua relevância intrínseca, subordinada que estaria à validação ética. Na pós-modernidade tal modelo conduz facilmente à questões como “por que ir à missa para praticar o bem se há tantos praticando o mesmo bem sem nenhum vínculo religioso?”.

Como alternativa a esses dois modelos de relação entre Liturgia e Ética, e apoiando-se inteiramente nas reflexões de X. Thévenot<sup>124</sup>, Prétot propõe que a relação entre ambas as realidades deve compreender-se a partir de uma *homologia de estrutura* ou *homologia de dinâmica*<sup>125</sup>. De um lado a moral pode ser compreendida filosoficamente como “um memorial do absurdo (o mal) que, apoiando-se sobre as experiências de paz e de alegria, luta paradoxalmente contra o absurdo, conduzindo à esperança de construção de um mundo mais humano, isto é, à escolha do sentido”<sup>126</sup>. De outro lado, especialmente a liturgia eucarística apresenta estrutura semelhante ao fazer memória do absurdo da cruz (*kénosis*), ao mesmo tempo que celebra a alegria da páscoa e alimenta a esperança da vitória definitiva sobre o mal (ou a morte)<sup>127</sup>. Prétot vai além de Thévenot ao acentuar que a Liturgia, por seu caráter memorial, torna o ser humano contemporâneo à obra salvífica de Deus; em outras palavras, pela ação

<sup>122</sup> Cf. PRÉTOT, P., *La liturgie et son potentiel de formation éthique*, p. 153.

<sup>123</sup> Para Prétot esse modelo aparece com frequência nos cantos litúrgicos e mesmo em expoentes da patrística como João Crisóstomo: “Tu veux honorer le Corps du Christ? Alors, ne l'honore pas ici, dans l'église, avec des vêtements de soie, tandis que tu le négliges au dehors où il est nu et a froid... À quoi sert-il de charger la table du Christ de coupes d'or alors que lui-même meurt de faim? D'abord, nourris-le quand il a faim et, après, utilise les moyens qui te restent pour orner sa table”. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, « Homélie sur Matthieu », *Bréviaire romain*, Livre des Jours, Éd. du Cerf/Desclée de Brouwer/Mame, 1976, p. 1091, citado por PRÉTOT, P., op. cit., p. 154.

<sup>124</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 106-109

<sup>125</sup> Na verdade Prétot reconhece o valor da expressão “homologia de estrutura”, mas explicita sua preferência por “homologia de dinâmica”. Julgamos, entretanto, que se trata basicamente de distinções de matizes, que vão além de nossos propósitos aqui.

<sup>126</sup> Cf. THÉVENOT, X., op. cit., p. 107-108.

<sup>127</sup> Em seu artigo Prétot apresenta a crítica de Cavanaugh à homologia de estrutura proposta por Thévenot. Mas cremos que a crítica de Cavanaugh parte de uma perspectiva política (ditadura chilena) bem delimitada que não faz jus ao intento de Thévenot. Para a crítica de Cavanaugh, cf. PRÉTOT, P., op. cit., p. 155-156.

litúrgica o ser humano é atraído a assumir a obra de Deus, que é a salvação da humanidade. É assim que cada fiel torna-se com a Igreja – trinitariamente constituída como povo de Deus (Pai), corpo de Cristo e templo do Espírito Santo – sacramento de salvação. Daí que se possa concluir que “a liturgia enquanto agir ético propriamente cristão reenvia a um agir paradoxal, um agir que se desfigura quando isolado da economia da graça”<sup>128</sup>.

Enfim, Prétot conclui sua reflexão oferecendo quatro proposições sobre o potencial de formação ética da liturgia<sup>129</sup>: 1) A Liturgia atribui a cada pessoa um lugar. Ter cada um seu lugar remete eticamente à humildade. Mas se consideramos que antes do Concílio de Trento a Liturgia era marcada por maior movimentação espacial<sup>130</sup>, pode-se concluir que a Liturgia remete também à peregrinação não apenas do indivíduo, como de toda a comunidade. É nesse contexto espacial que cada pessoa é uma “entre outras”, “fazendo corpo com outras”, ajustando-se ao passo e ritmo dos demais, fazendo parte de um movimento em que não é possível apossar-se de um determinado lugar, mas apenas recebê-lo dos demais; 2) A estética litúrgica (música e arte) tem um valor terapêutico, na medida em que pela conjugação da Beleza e da Bondade, nos conduz à compreensão de quem sou eu e de quem somos nós (comunidade). De fato, “através da música e da arte a liturgia cultiva a estima de si, sem a qual não há acesso ao horizonte ético”<sup>131</sup>; 3) A Liturgia “epifaniza o olhar de Deus sobre o mundo e sobre nós mesmos”. Através dos salmos, por exemplo, somos convidados a passar de um olhar equivocado sobre nós mesmos e sobre o mundo para o modo como Deus olha. Assim, a Liturgia nos abre à responsabilidade sobre nós mesmos e sobre os outros. Nesse sentido é significativo que a diversidade dos salmos ignora o “politicamente correto”, dando vazão a todas as emoções humanas (louvor, gratidão, angústia, fome, violência, etc.) sem escrúpulos. É justamente essa diversidade que permite a todo fiel a identificação pessoal e a acolhida do olhar de Deus sobre si, que o liberta do “olhar do outro”, abrindo-o à alteridade; 4) A Liturgia fabrica um tempo privilegiado, o *kairós*, instaurando uma ética do repouso, em que o *shabbat* é matriz fundamental.

F. Taborda, através da analogia dos sacramentos com a festa conclui:

<sup>128</sup> Cf. PRÉTOT, P., *La liturgie et son pontentiel de formation éthique*, p.159.

<sup>129</sup> O próprio autor reconhece que essas quatro proposições são pouco desenvolvidas, apresentando-se justamente por essa razão como “proposições” ou um “panorama da situação”.

<sup>130</sup> Prétot não se estende sobre essa questão. Apenas sinaliza que as procissões são uma herança dessa movimentação da assembleia e que antes do Concílio de Trento não havia o alinhamento de bancos.

<sup>131</sup> Cf. PRÉTOT, P., op. cit., p. 160.

A festa é essencial à práxis, porque nela se elabora e se assimila vivencialmente a espiritualidade da práxis. Nela se acolhe, afirma e celebra em regozijo as causas e motivos que vão fazendo a vida possível, plena e livre. A festa é o lugar onde a vida se faz não só consciente (em seu mais amplo sentido), mas também querida e saboreada, e onde tudo isso se manifesta e se partilha. Sem festa, a práxis se deteriora em legalismo ou moralismo, em pretensão totalitária, em nova escravidão. Por isso não há práxis sem festa. Mas também sem aceitar sobre si a carga da transformação política, econômica, social do mundo, a liberdade do canto, da dança, do regozijo, da celebração, não mais é que gesto vazio. Vale, pois, também o inverso: não há festa sem práxis<sup>132</sup>.

Chama-nos a atenção a metáfora da festa pelo fato de interessar-nos aos nossos propósitos. Com efeito, o prazer, o sabor, o desejo que acompanham a festa, e os sacramentos, movem, seduzem e atraem a práxis. O cristão não é alguém que age kantianamente “por dever”, mas “por prazer”, pelo gozo da salvação. Não à toa que toda liturgia cristã tem caráter memorial, trata-se de atualizar, presentificar, reapresentar o motivo da festa-sacramento, uma manifestação determinada da gozoza salvação experimentada<sup>133</sup>. Obviamente que isso não extirpa a deontologia da práxis cristã, mas a situa em seu devido lugar: como resposta à ação prévia da graça e não como iniciativa deliberada de um sujeito isolado.

Ao aprofundar a reflexão sobre a festa sacramental, Taborda destaca três elementos que a estruturam: o *fato valorizado*, que diz o que se celebra ou o porquê daquilo que se celebra; a *expressão significativa*, que explicita o *como* se celebra aquele fato (os gestos simbólicos); a *intercomunhão solidária*, que explicita *quem* celebra (a comunidade, o tipo de comunhão que realiza em função do fato valorizado)<sup>134</sup>. Os fatos valorizados em cada sacramento da Igreja se resumem ao mistério da vida (práxis histórica de Jesus de Nazaré), paixão, morte e ressurreição de Cristo, rememorados e atualizados pela comunidade cristã por obra do Espírito Santo. É a partir dessa análise que nosso autor chega à tese de que “a Igreja faz os sacramentos” e “os sacramentos fazem a Igreja”. A Igreja faz os sacramentos porque sem a comunidade dos que crêem no Senhor, não há memória do fato valorizado, do mistério pascal de Cristo. A existência da comunidade dos que crêem é obra do Espírito Santo. Mas, por outro lado, os sacramentos fazem a Igreja porque sem a memória do Senhor a Igreja perde sua razão de ser, ela perde o próprio Cristo<sup>135</sup>, o verdadeiro construtor da Igreja.

<sup>132</sup> Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 55-56.

<sup>133</sup> O tom geral da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* nos ratifica nessa proposição.

<sup>134</sup> Cf. TABORDA, F., *op. cit.*, p. 101.

<sup>135</sup> Essa ideia é bem sintetizada pelo papa Francisco: “o conhecimento de nós mesmos só é possível quando participamos duma memória mais ampla. O mesmo acontece com a fé, que leva à plenitude o modo humano de entender: o passado da fé, aquele ato de amor de Jesus que gerou no mundo uma vida nova, chega até nós na memória de outros, das testemunhas, guardado vivo

Essa reflexão de Taborda nos permite concluir que se a Igreja, como afirma o Concílio Vaticano II, é “sacramento de salvação”<sup>136</sup>, podemos dizer que os sacramentos fazem sacramentos, isto é, os sacramentos realizados pela comunidade dos fiéis visam tornar os próprios fiéis sacramentos de salvação no/do mundo. Ora essa afirmação não é absurda, pois como dizia Santo Agostinho acerca da eucaristia:

“Ce pain, que vous voyez sur l’autel, sanctifié par la parole de Dieu est le corps du Christ. La coupe ou plutôt le contenu de la coupe sanctifié par la parole de Dieu est le sang du Christ. Par eux, le Seigneur Christ a voulu nous confier son corps et son sang, qu’il a répandu pour nous en rémission de nos péchés. *Si vous les avez reçus dans de bonnes dispositions, vous êtes ce que vous avez reçu*”<sup>137</sup>.

E de modo ainda mais explícito: “Sed lo que veis y recibid lo que sois”<sup>138</sup>. Vê-se assim, que a implicação ética da liturgia sacramental é intrínseca ao dinamismo da própria celebração litúrgica e não um momento que se seguiria a ela de modo remotamente conexo. Taborda confirma essa compreensão ao afirmar que:

Muitas vezes se veem os sacramentos como momentos inusitados, extraordinários na vida cotidiana por serem momentos de graça. Na realidade não são somente eles os momentos de graça. A vida cristã toda inteira é graça. Seus *kairói* de forma especialmente intensa. Os sacramentos celebram o que acontece na vida cristã de cada dia como irrupção da graça, expressam-na como tal, condensam, recriam e plenificam a experiência da atuação e presença de Deus na vida. [...] o processo sacramental está todo ele envolto em graça no antes e no depois da celebração propriamente dita, já que a práxis é graça<sup>139</sup>.

Outra maneira de dizer dessa implicação entre Liturgia e Ética é perceber que o agir humano é provocado pela graça que opera na ação litúrgica (e em outras realidades). Trata-se de uma transformação profunda da liberdade que se vê seduzida a uma nova orientação, novas opções, atitudes e atos<sup>140</sup>. Taborda

---

naquele sujeito único de memória que é a Igreja; esta é uma Mãe que nos ensina a falar a linguagem da fé. São João insistiu sobre este aspecto no seu Evangelho, unindo conjuntamente fé e memória e associando as duas à ação do Espírito Santo que, como diz Jesus, « há de recordar-vos tudo » (Jo 14, 26).” Cf. LF, n. 38.

<sup>136</sup> Cf. LG, n. 1, 9; SC, n. 26; GS, n. 42.

<sup>137</sup> Cf. AUGUSTIN D’HIPHONE, *Sermons pour la Pâque* (Sermon 227,1), p. 236. Itálico nosso.

<sup>138</sup> Cf. AGUSTÍN, San. Alocución a los neófitos (Sermón 272 (PL 38, 1246-1247)). In: LANERO, M. et al., *Obras completas de San Agustín*, p. 768. Essa mesma temática é apenas um desenvolvimento da compreensão bíblica de nossa configuração a Cristo: cf. Gl 4,19; 1Cor 11,1; Ef 4,13. Pensamento semelhante ao de Agostinho encontramos em Nicolas Cabasilas: “La nourriture se transforme en celui qui la mange; le poisson, le pain et les autres aliments se transforment en sang humain; mais ici c’est tout le contraire. Car c’est le Pain de vie que agit sur celui qui s’en nourrit, qui le change et le transforme en Lui-même”. Cf. *La vie en Christ*, IV, 37, Sources Chrétiennes, p. 298-299, citado por BOBRINSKOY, B. *Mystagogie trinitaire des sacrements*. In: TRIACCA, A. M.; PISTOIA, A., *Mystagogie: pensée liturgique d’aujourd’hui et liturgie ancienne*, p. 29.

<sup>139</sup> Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 163-164.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 169.

enfim nos ajuda a compreender que as implicações éticas da Liturgia são fruto da precedência incontornável da graça salvífica de Deus, são frutos *ex opere operato*. Significa que a eficácia sacramental para a determinação da nova práxis não decorre em primeiro lugar *ex opus operantis* (“por causa da ação do ministro ou de quem recebe o sacramento”), mas *ex opere operato* (“por causa da ação de Deus”)<sup>141</sup>.

V. Guroian<sup>142</sup>, já na perspectiva ortodoxa, defende que a relação entre *lex orandi*, *lex credendi* e *bene operandi* não implica uma redução da fé à liturgia ou culto porque a fé é entendida como a “fonte e a causa” do culto, entretanto a fé necessita do culto para autocompreender-se e transformá-la em atos de amor. E conclui:

Christian ethics is possible because a new people has come into existence by baptism and chrismation, is reconstituted and nourished in eucharistie celebration, is diversified and deepened in agapic union by the sacraments of marriage and orders, and is reconciled and healed through penance and anointing<sup>143</sup>.

Nessa perspectiva, a ética cristã decorre do Batismo compreendido como continuação atualizada da ressurreição de Cristo no mundo, na medida em que ele a comunicou a nós através desse sacramento. No rito batismal, a propósito, há um significado moral dos exorcismos como reconhecimento da ausência e desejo de restabelecimento do Reino de Deus. Reconhecimento também de que antes da liberdade humana para agir moralmente, encontra-se a fonte da liberdade, o próprio Deus; ou ainda, que antes da ação moral humana encontra-se sempre a ação de Deus que cria o ser humano livre<sup>144</sup>.

E, por fim, Guroian nos brinda com essa bela síntese entre a Liturgia, a Eucaristia e a Moral:

As the Word became flesh, the flesh becomes like God by supping on the Bread of Life. Those who have been cleansed in the baptismal waters also require nourishment. By feeding at the Lord's table they are not only nourished from within

<sup>141</sup> Taborda explicita mais detalhadamente a questão: “A eficácia “ex opere operato” não substitui o “opus operantis”; entretanto, a graça não vem do “opus operantis”. A fonte da graça é a ação sacramental, mas não no sentido mágico, pois o “opus operatum” [a ação sacramental, exterior, perceptível, visível] não está na materialidade da ação sacramental, mas em ser ela “memória” de Cristo, ação de Cristo no Espírito Santo. Os sacramentos agem “ex opere operato” significa, portanto, agem por força da obra salvífica de Cristo, enquanto presentificada pelo sacramentos. “Opus operatum” e “opus operantis” se encontram no sacramento. Este é o momento em que a graça se expressa como graça que leva a pessoa aceitá-la livremente e por isso é ao mesmo tempo o gesto pelo qual a pessoa expressa seu livre assenso à graça, assenso que, por sua vez, lhe é dado totalmente de graça. Longe de se oporem, “opus operatum” e “opus operantis” se supõem mutuamente como graça e liberdade”. Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 171.

<sup>142</sup> Cf. GUROIAN, V., *Seeing Worship as Ethics: An Orthodox Perspective*, p.227-238.

<sup>143</sup> Ibid., p. 335.

<sup>144</sup> Ibid., p. 336-340.

by the bread and wine but they are assimilated into the very Body of the One with whom and upon whom they feast. As that Body they become the very presence and action of God's reign in this world<sup>145</sup>.

A relação entre Liturgia e Ética é tematizada de diversas formas ao longo da tradição bíblica e eclesial. Por uma questão de necessária brevidade elencamos aqui apenas alguns desses temas: 1) No caso do AT, a relação necessária entre culto e justiça tão denunciada pelos profetas<sup>146</sup>; 2) A graça sacramental enquanto “crisificação”, um dos temas da teologia sacramental tradicional<sup>147</sup>; 3) a compreensão da assembleia litúrgica como reunião e memória das testemunhas de Jesus, o que implica a mútua evangelização e a conversão ética<sup>148</sup>, a força de conversão da dinâmica litúrgica da *ação de graças* (dinâmica do dom e da “pobreza de espírito”)<sup>149</sup>; 4) o *télos* intrínsecamente ético de todos os sacramentos<sup>150</sup>; 5) os sacramentos como ação do Espírito Santo e a conversão ética<sup>151</sup>.

Quanto ao diálogo entre Liturgia e Moral, que nos ocupou nesta seção, mais adiante retornaremos a ele ao falarmos mais especificamente sobre a relação entre Liturgia e Moral Sexual<sup>152</sup>.

### *O método de trabalho*

Antes de apresentar o método que intentaremos seguir, convém salientar que em Teologia Moral a questão do método é bastante problemática, porque relaciona-se estreitamente à questão das fontes da moral. Para alguns as fontes da moral seriam basicamente a Palavra de Deus e o próprio ser humano<sup>153</sup>, outros ampliam o horizonte incluindo a Natureza, a consciência, as

<sup>145</sup> Cf. GUROIAN, V., *Seeing Worship as Ethics: An Orthodox Perspective*, p. 344.

<sup>146</sup> A título de exemplo cf. Is 1,1-17; Jr 6,20; 7,21-22; Os 6,6; Jr 7,23; Am 5,24; Mq 6,8.

<sup>147</sup> Cf. DORADO, A. G., *Los sacramentos del Evangelio*, p. 281ss.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 361-370

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 373-376.

<sup>150</sup> Dorado, a pedido do CELAM, defende a esse propósito: “Mediante... [os sacramentos] Cristo y la Iglesia pretenden constituir los sujetos de la Evangelización —una Iglesia siempre más evangelizada y más evangelizadora, unos testigos capaces de asumir la misión evangelizadora—, capaces de ofrecer al Padre, en unión con Jesucristo, el culto pleno “en espíritu y en verdad”, es decir, la oblación de sus propias vidas por la salvación de sus hermanos. Brevemente podemos afirmar que los sacramentos pretenden una comunidad de hombres, que celebrando el misterio pascual, transformados interiormente en Cristo, ponen al servicio del Señor sus vidas en orden a la construcción de un mundo nuevo, liberado del misterio del pecado y más coherente a las exigencias salvíficas del Reino de Dios”. Cf. DORADO, A.G., op. cit., p. 409.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.417-422.

<sup>152</sup> Cf. itens 1.2 (A pertinência da relação liturgia-mora sexual) e 1.3 (A importância da relação liturgia-moral sexual). Por causa desses dois itens não apresentamos aqui o *estado da questão* da relação entre liturgia e moral sexual, uma vez que nesses itens a bibliografia mais pertinente ao tema já é apresentada.

<sup>153</sup> Cf. PALO, G. A., Teología Moral: metodología. In: ROSSI, L.; VALSECCHI, A. (Dir.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, p. 1055.

sistematizações racionais dos teólogos, as declarações do Magistério e o povo cristão<sup>154</sup>. Os méritos e os limites de cada uma dessas propostas também são objeto de debates entre os moralistas. De qualquer forma, basta com recordar, com relação principalmente à Palavra de Deus como fonte da moralidade, da difícil tarefa exegético-hermenêutica de ler determinados textos bíblicos que tratam de maneira mais explícita do tema da moralidade, face ao desafio de distinguir em cada caso o que há de perenemente normativo (se o há) e o que é restrito ao contexto histórico e cultural original<sup>155</sup>.

Enfim, o método que empregaremos é o da análise linguística, compreendendo a exegese e a hermenêutica do texto, dos gestos e dos símbolos do Ritual da Iniciação Cristã de Adultos. De fato, como bem compreendeu Houssiau, a singularidade do texto litúrgico exige um método específico de interpretação:

Para interpretar es preciso [...] recoger el sentido inscrito en las estructuras expresivas que son los gestos y las actitudes, las palabras y los cantos de la celebración. La naturaleza simbólica de la mayoría de estas fórmulas requiere una exégesis simbólica, que descubre los significados por el juego mismo de los símbolos. Éstos no están unidos entre sí por un discurso riguroso, a la manera de los conceptos unívocos, sino por una connivencia metafórica o metonímica. [...] Sin embargo, la interpretación no puede limitarse a la documentación litúrgica y sacramental. La liturgia forma parte del universo cristiano en todos sus aspectos, y no se esclarece sino volviendo a situar los datos litúrgicos en el conjunto del discurso predicativo de la Iglesia; discurso articulado dogmáticamente y relativo a Dios, Cristo, el Espíritu y la Iglesia<sup>156</sup>.

Vê-se, assim, que ao estabelecermos o diálogo entre a Liturgia, a Ética Sexual e a Dogmática, faz-se necessário um grande esforço de lenta interpretação. Lenta porque o texto litúrgico exige a paciência da espera do sentido que mais do que extraído é revelado pela trama das realidades que compõem a Liturgia. Por essa razão, novamente acentuamos a importância de restringir-nos ao RICA, a fim de que nossa investigação não se estenda demasiadamente.

Poder-se-ia objetar aqui sobre a necessidade ou utilidade de uma análise tão detalhista da Liturgia para tratar da Moral Sexual. Mais uma vez contestamos

<sup>154</sup> Cf. LEPARGNEUR, H., *Fontes da moral na Igreja*, p. 9; AZPITARTE, E. L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 87-265.

<sup>155</sup> Essa questão do uso e da importância das Sagradas Escrituras para a Teologia Moral conheceu longa discussão. Mas para os propósitos de nosso trabalho, interessa-nos pouco esse debate, uma vez que o viés que nos atermos é o do uso das Sagradas Escrituras na liturgia e, mais especificamente dentro do RICA. Mais adiante, no item 4.1.5 (A Palavra de Deus na liturgia) voltaremos a essa questão. Sobre os desdobramentos da discussão acerca da relação entre Sagradas Escrituras e Teologia Moral cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes: Moral fundamental*, Tomo I, p. 97-108; PALO, G. A., *Teología Moral: metodología*. In: ROSSI, L.; VALSECCHI, A., *Diccionario Enciclopedico de Teología Moral*, p.1055-1056.

<sup>156</sup> Cf. ALBERT HOUSIAU, A., *La liturgia*. In: LAURET, B.; REFOULÉ, F., *Etica y Practica*, p. 353-354.

essa objeção lembrando que ao tratarmos da liturgia dos sacramentos de iniciação adentramos ao núcleo da fé cristã, como já advertimos anteriormente e, por essa razão, reorientamos o debate sobre a moral sexual para sua fontalidade primeira.

## 2.2. A pertinência da relação Liturgia-Moral Sexual

A pertinência da relação entre Liturgia e Moral Sexual esclarece-se a partir do axioma *lex orandi, lex credendi, lex agendi*. Com efeito, podemos afirmar que da vida litúrgica da Igreja brota a norma para a profissão da fé, como também a norma para o agir dos fiéis<sup>157</sup>. Por essa razão, a introdução ao Ritual da Iniciação Cristã de Adultos indica de maneira explícita a união entre o próprio rito e práxis cristã:

Este Rito de iniciação cristã é destinado a adultos que, iluminados pelo Espírito Santo, ouviram o anúncio do mistério de Cristo e, conscientes e livres, procuram o Deus vivo e encetam o caminho da fé e da conversão. Por meio dele, serão fortalecidos espiritualmente e preparados para uma frutuosa recepção dos sacramentos no tempo oportuno<sup>158</sup>.

Note-se que a finalidade do rito é a de fortalecer e preparar para a recepção dos sacramentos. No entanto, a recepção dos sacramentos é parte de um processo maior, iniciado pelo anúncio e acolhida do mistério de Cristo. Mas essa acolhida não é mera adesão a verdades. Notar que o texto indica explicitamente: “e encetam o caminho da fé e da conversão”<sup>159</sup>. Logo, a recepção dos sacramentos de iniciação cristã é parte de um processo de configuração a Cristo, que não se realiza sem a conversão. O tema da conversão acompanhará os vários ritos, utilizando-se com frequência, especialmente no caso do Batismo, das antíteses “vida-morte”, “luz-trevas”, “velho-novo”, etc.<sup>160</sup>. Indicando, portanto, que os sacramentos de iniciação têm necessariamente um forte componente ético. Confirma-o o rito de entrada no catecumenato ao sugerir a seguinte alocução àquele que preside a celebração:

<sup>157</sup> Essa tríplex relação é apresentada de maneira distinta por C. Floristán ao tratar daquilo que caracteriza essencialmente a identidade cristã: 1) Crer em Jesus Cristo (especificidade dogmática); 2) Comprometer-se pelo Reino de Deus (especificidade evangélica); Celebrar a liturgia cristã (especificidade sacramental). Cf. FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado*, p. 38-40.

<sup>158</sup> Cf. RICA, p. 17, n. 1.

<sup>159</sup> Sobre o sentido do tema da conversão indicado pelo RICA cf. FLORISTÁN, C., op. cit., p. 176-184.

<sup>160</sup> O tema da relação entre iniciação cristã e conversão é bem desenvolvido por C. Floristán. Cf. FLORISTÁN, C., op. cit., p. 176-184.

A vida eterna consiste em conhecermos o verdadeiro Deus e Jesus Cristo, que ele enviou. Ressuscitando dos mortos, Jesus foi constituído, por Deus, Senhor da vida e de todas as coisas, visíveis e invisíveis. Se vocês querem ser discípulos seus e membros da Igreja, é preciso que vocês sejam instruídos em toda a verdade revelada por ele; que aprendam a ter os mesmos sentimentos de Jesus Cristo e **procurem viver segundo os preceitos do Evangelho**; e, portanto, que vocês **amem o Senhor Deus e o próximo como Cristo nos mandou fazer**, dando-nos o exemplo<sup>161</sup>.

Em suma, o próprio RICA insiste em mostrar a intrínseca relação entre liturgia e práxis cristã. E não poderia ser diferente, uma vez que a finalidade mistagógica de todo o processo de iniciação cristã é de conduzir o catecúmeno à configuração com Cristo, à salvação. Mas, como Cristo nos mostra, a salvação consiste basicamente em amar a Deus e ao próximo. Esse é o caminho para a participação da vida eterna, como nos apresenta o citado texto. Enfim, dizer que o rito tem implicações éticas tem duplo significado. O primeiro significado, que acabamos de expor, se resume à ideia de que não há separação entre liturgia e práxis cristã, elas se remetem mutuamente. Um segundo significado é que a configuração a Cristo possui não apenas uma componente voluntarista, mas também uma componente “mistérica”<sup>162</sup>. De fato, como vimos em uma citação mais acima, o RICA se destina àqueles que ouviram o anúncio de Cristo e “encetam o caminho da fé e da conversão”, logo, parece aqui tratar-se de uma resposta livre do ser humano ao convite de Cristo. É a componente voluntarista. No entanto, o risco de nos atermos à “resposta” do catecúmeno é de nos esquecermos da ação silenciosa da graça divina. E cairmos em uma espécie de pelagianismo mitigado<sup>163</sup>. Daí a importância de reconhecer que quando falamos de *implicações éticas do rito*, não nos referimos à práxis que voluntariamente todo cristão é chamado a realizar, mas, sobretudo, às implicações que a graça de Deus realiza e suscita no interior dos corações. Talvez caiba considerar que essa implicação ética em nível mistérico seja mais determinante para a práxis do que a resposta da liberdade humana. Mas o que significa essa implicação ética em nível mistérico? Significa que aquele que é introduzido ao mistério de Deus é afetado tão profundamente por esse mistério que a conversão que se inicia se torna o motor de todas as rupturas, renúncias e mortes que serão exigidas ao

<sup>161</sup> Cf. RICA, p. 37, n. 76 (Negrito nosso).

<sup>162</sup> Reconhecemos a dificuldade de nomear adequadamente a realidade em questão. Com efeito, ao dizermos “componente mistérica” de nossa configuração a Cristo queremos significar, sobretudo, a Aliança estabelecida livremente entre Deus e a humanidade, em Cristo. Essa Aliança é a origem da possibilidade humana de responder eticamente ao convite de Deus para que o ser humano comungue da vida intradivina.

<sup>163</sup> É contra esse risco que se manifesta Cirilo de Jerusalém ao recordar aos catecúmenos a prévia iniciativa de Deus: “[...] a te spetta il dovere di portare frutti, come a Dio spetta il merito di aver piantato e innaffiato. Egli infatti ti darà la grazia, tu devi accoglierla e custodirla”. Cf. GERUSALEMME, C., *Le catechesi*, I, 4, p. 43.

longo do caminho de seguimento de Cristo. É a ação prévia de Deus Trino que atrai a liberdade humana a agir. Essa ação prévia de Deus não anula a liberdade humana, antes “ante-põe”, “su-põe”, “pro-põe”, “com-põe” a liberdade, de tal sorte que Deus atrai a liberdade à liberdade. Resta finalmente considerar que a Liturgia presencionaliza a História da Salvação através de gestos sacramentais<sup>164</sup>. Mais ainda. A Liturgia, enquanto ação simbólico-sacramental, é expressão da ação salvífica de Deus na história<sup>165</sup>. E justamente por seu caráter simbólico a Liturgia abre o fiel à infundáveis experiências com o mistério de Deus Uno e Trino<sup>166</sup>. É nesse horizonte que a práxis humana é mistagógicamente movida à identificação com a causa e a pessoa de Jesus de Nazaré, na obediência ao Pai, na força do Espírito Santo.

Na tradição oriental esse vínculo entre o mistério salvífico de Deus - objeto central da Liturgia - e a práxis é bem mais explícito do que na tradição ocidental. A título de exemplo, Spiteris nos mostra que:

In nessun campo la teologia può influenzare tanto la pratica della vita quanto il modo con cui si pensa e si vive il mistero cristiano della salvezza. Il tema della salvezza costituisce, infatti, il fulcro stesso del cristianesimo, perché è strettamente legato all'idea che abbiamo di Dio e al problema centrale riguardante l'uomo: la brama di vivere e superare il male fisico e morale, la morte<sup>167</sup>.

Parece-nos, enfim, evidente que a tarefa de investigar novas possibilidades para o discurso católico acerca da sexualidade é uma forma de estender os esforços de evangelização na área da sexualidade, porque em última análise, a Moral Sexual não é mais do que o esforço de tornar a sexualidade outro campo no qual se pode reconhecer a manifestação do amor salvífico de Deus Trindade.

Defendemos que o RICA, ao oferecer uma possibilidade de entrar em contato com as fontes da fé cristã sintetizada pelos ritos, orações e sacramentos, abre também novas possibilidades hermenêuticas para a Teologia

<sup>164</sup> Como bem o sintetiza o CIC, n.1095 “É por isso que a Igreja, especialmente por ocasião dos tempos do Advento, da Quaresma e sobretudo na noite da Páscoa, relê e revive todos estes grandes acontecimentos da História da Salvação no «hoje» da sua liturgia. Isso, porém, exige igualmente que a catequese ajude os fiéis a abrirem-se a esta inteligência «espiritual» da economia da salvação, tal como a liturgia da Igreja a manifesta e no-la faz viver”.

<sup>165</sup> Cf. SC, n.9-10.

<sup>166</sup> De fato, é próprio do símbolo não apropriar-se do significado mas ser invadido por ele. R. Gopegui o expressa bem: “O símbolo é um sinal aberto a sentidos escondidos, mais plenos, que é preciso interpretar. As características essenciais do símbolo são: dupla intencionalidade, caráter analógico, dimensão desveladora ou epifânica (o campo do símbolo é o não-visível: o inconsciente, o metafísico, o sobrenatural, o experiencial), função mediadora ou relacional e eficácia presencionalizadora. É por isso que a linguagem simbólica, dada a sua função mediadora e relacional, é a linguagem por excelência da comunicação “pessoal” e, portanto, da linguagem da Revelação ou autocomunicação divina”. Cf. GOPEGUI, J. A. R., *As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna*, p. 330.

<sup>167</sup> Cf. SPITERIS, Y., *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, p. 13.

Moral e para a Ética Sexual em particular. As implicações éticas que daí derivam não são de ordem explicitamente deontológica, nem tampouco se limitam a uma apresentação de um “dever ser” para a práxis cristã. O que os ritos da iniciação cristã nos oferecem é a possibilidade de resgatar o referencial teológico da Ética Cristã. É assim que ela poderá superar a *ética do Mesmo* e retornar para sua verdadeira fonte, a *ética do Outro*<sup>168</sup>.

### 2.3. A importância da relação Liturgia-Moral Sexual

Relacionar a Liturgia à Teologia Moral pressupõe a compreensão de que o *corpus* normativo é apenas um dos elementos constituintes da moral cristã. Com efeito, Xavier Thevenot defende que a moral cristã compreende além do *corpus* normativo:

“[...] uma tradição intermediada pelos textos de referência, especialmente a Bíblia, na qual encontramos mitos, relatos fundadores e escatológicos, *exempla*, coleções sapienciais, uma história para meditar, etc. Ela [a moral cristã] apresenta figura de “heróis”, especialmente a figura preeminente e organizadora do Cristo, que são não somente modelos de identificação, mas também personagens, dos quais se diz que continuam a estar em relação vivificante com os seres humanos de hoje. Ela promove uma instituição, a Igreja, como ‘matriz’, em que a tarefa de humanização poderá ser assumida convenientemente. Ela convida a praticar, no interior dessa instituição hierarquizada, um rito em que os heróis são celebrados e encontrados na forma de oração, em que os textos de referência são relidos de maneira saborosa e meditados, em que gestos, colocando em prática toda uma simbologia, são feitos coletivamente”<sup>169</sup>.

Vê-se assim que a Liturgia oferece à Teologia Moral o que Thevenot chama de “dados psicossociológicos”, que são expressão das necessárias mediações humanas para o acesso ao mistério de Deus. Sendo a moral cristã a busca da articulação entre o Bem, o Verdadeiro e o Belo, a Liturgia oferece à Moral a possibilidade de ir além do impacto ético da Verdade e atrair o indivíduo e a comunidade à práxis cristã pela sedução estética do Belo. Não é irrelevante notar que a pós-modernidade se caracteriza, entre outras coisas, pelo reconhecimento e exploração do apelo estético como forma de incrementar o consumo. No contexto da Liturgia, o apelo estético é uma das expressões

<sup>168</sup> Por “moral do mesmo” Jorge da Cunha entende a tradição ética pensada a partir do sujeito autônomo e solipsista. Para esse autor, a ética teológica ao longo do tempo ao valer-se com muita frequência da contribuição da Filosofia, acabou deixando na sombra a originalidade da visão cristã da ética. Por essa razão o autor intenta, a partir do diálogo com o pensamento de Ricoeur, Levinás, Heidegger e M. Henry, mostrar como esses autores facilitam o resgate da originalidade cristã da ética referida ao Outro. Cf. J.T. CUNHA, *Ética Teológica Fundamental*, p. 22-31. Cremos que Vagaggini ao tratar da “força moralizadora da ação litúrgica” significa o que chamamos aqui de “ética do Mesmo”, com forte conotação voluntarista e heterônoma. Sobre o ponto de vista de Vagaggini cf. VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*, p. 600ss.

<sup>169</sup> Cf. THEVENOT, X., *Contar com Deus: Estudos de teologia moral*, p. 21.

atualizadas da encarnação de Cristo. Com efeito, o próprio Cristo, presente na assembleia reunida, na Palavra proclamada, naquele que preside e nos sacramentos, é que atrai a si todos os fiéis pela ação do Espírito Santo. Essa atração exercida por Cristo é mediatizada por símbolos, gestos e palavras.

Por essa razão, a moral cristã, não se reduz a imperativos, como conclui Thevenot:

[...] mas também [a] um sistema de realidades diversificadas que mobilizam, além de sua racionalidade e de sua vontade, seus desejos sexuais e agressivos, suas capacidades de identificação, seus medos, sua memória, sua intuição, sua imaginação, etc<sup>170</sup>."

Em outro artigo, Thévenot<sup>171</sup> precisa a relação entre Moral Sexual<sup>172</sup> e Liturgia. Esta, pela mediação do símbolo e do rito, remete o corpo e a psiquê a assumirem de maneira existencial a dialética do outro e do mesmo (santificação) ou dialética da alteridade e da identidade, base de toda vida moral autêntica. Mas talvez pela brevidade do artigo, nosso moralista infelizmente não tenha desenvolvido melhor esse seu argumento.

Poder-se-ia classificar tal aproximação à Liturgia de ingênua ou demasiadamente idealista, uma vez que como afirma Consolis:

Lançando um olhar sobre as comunidades cristãs, constata-se que o culto e os sacramentos se acham junto à vida real sem nela exercer influência alguma; dificilmente o homem contemporâneo poderia descobrir partindo da praxe cristã a relação culto-vida. O culto amiúde se esgota no momento ritual, sem desembocar na vida<sup>173</sup>.

No entanto, consideramos que tal análise poderia estender-se a todos os domínios da vida eclesial, uma vez que as limitações humanas atingem não apenas a Liturgia, mas também os pronunciamentos do Magistério, as pastorais da Igreja, etc. Ainda que honestamente reconheçamos que muito frequentemente nossas liturgias católicas pareçam distanciar-se enormemente do ideal mistagógico, não apenas por falta do essencial, mas sobretudo pelo excesso do acessório, convém lembrar igualmente que também é papel da teologia a crítica da vivência da fé, para que ela não se distancie de seu núcleo identitário. Desse modo, a relevância da Liturgia para a Moral Sexual, uma vez

<sup>170</sup> Cf. THEVENOT, X., *Contar com Deus: Estudos de teologia moral*, p. 22.

<sup>171</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 114.

<sup>172</sup> A rigor Thévenot não trata do tema da sexualidade, mas da corporeidade. Contudo julgamos que não seja razoável um discurso sobre a sexualidade humana à margem do corpo, e nem tampouco um discurso teológico acerca do corpo que não seja ao mesmo tempo um discurso sobre a sexualidade.

<sup>173</sup> Cf. CONSOLI, S. Religião e Moral. In: COMPAGNONI, F., *Dicionário de Teologia Moral*, p. 1086.

justificada pela presente tese, apenas ressaltará a urgente necessidade de se dar maior atenção à Liturgia. E quanto mais esse diálogo entre Liturgia e Moral sexual for fecundo, tanto menos far-se-á necessário estender-se quase casuisticamente sobre as questões morais que afligem o ser humano contemporâneo no campo da sexualidade.

### *A Liturgia como acesso à Trindade*

Podemos ainda perceber a importância do diálogo entre Liturgia e Moral sexual pelo fato de a Liturgia ser um acesso privilegiado ao mistério trinitário. A propósito, o mistério trinitário de Deus é o mistério central da fé cristã, de tal sorte que nenhum tratado teológico pode apartar-se dele sem prejuízo. De fato, as diversas disciplinas não são mais do que aproximações, a partir de perspectivas diferentes, do mesmo mistério de Deus. Logo, uma investigação que relacione Trindade e Ética Sexual apenas acentua a necessária conexão que perpassa as disciplinas teológicas. Por outro lado, convém recordar que Karl Rahner, no contexto do Concílio Vaticano II, já havia denunciado o “esquecimento” da Trindade na teologia cristã<sup>174</sup>. E o moralista Anthony Kelly defende que tal esquecimento trinitário trouxe sérias consequências para a Teologia Moral<sup>175</sup>. Logo, a tarefa de relacionar a Moral Sexual à Trindade é uma necessidade interna à própria fé, a fim de que a Moral Sexual não se distancie do mistério de Deus Uno e Trino. Por fim, acreditamos que tal aproximação possibilitará a constituição de uma Moral Sexual mais capacitada ao diálogo com a cultura contemporânea, especialmente em função da abertura de horizontes que uma pneumatologia mais desenvolvida poderia trazer à Moral. Além disso, pode-se interpretar que o apelo dos padres conciliares para a renovação da Teologia Moral dá uma direção bastante clara: a de que a Teologia Moral retorne ao seu “princípio teológico”. Assim, a Teologia Moral, poderá ser mais do que uma “ciência dos atos humanos”, a disputar o lugar com a Filosofia, a Psicologia e a Sociologia, e contribuir para reafirmar um dado central da visão cristã do

<sup>174</sup> Cf. RAHNER, Karl. O Deus trino, fundamento transcendente da História da Salvação. In: FEINER, J.; LOEHRER, M., *Fundamentos de dogmática histórico-salvífica*, p. 287; Cf. também LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 29. Cf. outras opiniões sobre o tema em: PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Trinidad y Vida Moral*, p. 122; VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 77; LANDRIEUX, Le divin méconnu, citado por BOUCHARD, C.E., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 540; BOFF, L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, p. 33.

<sup>175</sup> Cf. KELLY, Anthony. *A Trinitarian Moral Theology*, p. 245-289. Vidal, a propósito, fala do esquecimento do Espírito Santo durante o largo período da moral casuísta, desde o Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II. Cf. VIDAL, M., op. cit., p. 169.

ser humano, a de um “sujeito habitado pelo Infinito”, a ideia central “da precedência do ‘Outro’ sobre o ‘sujeito’”<sup>176</sup>. Não significa que a Teologia Moral não deva ocupar-se dos atos humanos, mas que sua centralidade e originalidade frente às demais ciências da práxis humana consiste justamente no reconhecimento da precedência do Outro divino sobre o sujeito ético. Podemos concluir novamente citando Jorge Cunha:

[...] a teologia moral tem o dever de centrar-se na realidade do agir divino que é a verdade, o sentido e a justificação ética do agir humano. [...] A teologia moral tem por tema a ação: a ação divina, a ação humana e a sua misteriosa interseção em liberdade<sup>177</sup>.

É justamente nessa perspectiva que defendemos a importância da Liturgia porque nela acontece de maneira muito peculiar o diálogo entre Deus e o ser humano no horizonte de uma tripla alteridade, a de Deus Trino, a do rosto concreto dos irmãos reunidos em comunidade e a do próprio mundo<sup>178</sup>. Por fim, resta justificar a importância do diálogo entre Liturgia e Moral Sexual em função da nomeação trinitária de Deus.

#### *A Liturgia e a nomeação de Deus com suas implicações éticas*

A Liturgia é a língua materna do crer<sup>179</sup>. De fato, a profissão de fé que acompanha o rito do Batismo indica claramente que o modo como Deus é nomeado no cristianismo faz parte da própria compreensão da fé cristã. Mais ainda. Antes mesmo que o catecúmeno compreenda mais profundamente o mistério da fé, ele é introduzido à nomeação de Deus feita pela comunidade cristã. Confirma-o, por exemplo, o rito de entrega do Símbolo ao catecúmeno, o rito de entrega da Oração do Senhor e o rito de entrega do Evangelho. Toda essa iniciação ao conteúdo da fé, que, insistimos, também é iniciação à linguagem da fé e, mais exatamente, iniciação à nomeação de Deus, expressa

<sup>176</sup> Cf. CUNHA, J. T., *Ética Teológica Fundamental*, p. 11.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>178</sup> Poder-se-ia estender a alteridade à comunhão dos santos, às pessoas e situações que são objeto das preces da comunidade, e, enfim, ao próprio mundo na medida em que o mundo em sua materialidade não apenas faz-se presente pelas espécies eucarísticas como também através da materialidade corporal de toda a assembleia presente. Foge ao objetivo de nossa tese estender-nos sobre este ponto, mas trata-se aqui da concepção cósmica da liturgia em que o mundo aparece como uma alteridade não objetual, mas simbólica, como expressão e sinal do amor salvífico de um Deus que cria para dar de si, para manifestar-se.

<sup>179</sup> Basta com lembrar-se mais uma vez do axioma *lex orandi, lex credendi, lex agendi*. A afirmação da liturgia como língua materna do crer não se opõe, como bem nos lembra o papa Francisco, de que a liturgia, pela inculturação, também deve falar a “língua materna” da cultura de cada comunidade cristã. Cf. EG, n. 139-140.

que a nomeação de Deus não é acessória, nem ingênua. O modo como Deus é nomeado liga-se estreitamente ao modo como Deus é compreendido e acolhido. Exemplifica-o paradigmaticamente a nomeação de Deus no Antigo Testamento<sup>180</sup>. De fato, por detrás de cada nomeação de Deus está uma peculiar revelação divina<sup>181</sup>. E, não se pode olvidar o próprio espaço dado ao tema da nomeação de Deus pelas Sagradas Escrituras<sup>182</sup> e pela Tradição da Igreja<sup>183</sup>, o que confirma de modo eloquente a sua importância. E E. Johnson vai mais longe, ao afirmar a relevância da pluralidade da nomeação de Deus na Bíblia contra a tentação de certa idolatria:

The very incomprehensibility of God demands a proliferation of images and a variety of names, each of which acts as a corrective against the tendency of any one to become reified and literal<sup>184</sup>.

Em suma, cada nomeação de Deus compila uma peculiar revelação de Deus. Logo, uma investigação que leve em conta a nomeação de Deus terá maiores condições de relacionar o tema de estudo ao mistério inesgotável de Deus. E cada nome de Deus supõe determinada antropologia, que por sua vez supõe determinada compreensão da moralidade e da sexualidade.

#### 2.4. A polifonia do conceito de implicação ética

Etimologicamente *implicar* significa “entrelaçar, juntar, reunir”. O uso estabelecido também inclui o significado de “comprometer-se, envolver-se, acarretar, originar, tornar necessário ou imprescindível, requerer”. Da mesma raiz advém o termo “implícito”<sup>185</sup>. Logo, ao falarmos de “implicações éticas do RICA” queremos significar que o processo da iniciação cristã proposto pelo RICA “envolve”, “acarreta”, “origina” consequências éticas. Essas implicações são fruto

<sup>180</sup> Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p.60-69; RICOEUR, Paul. *Nommer Dieu*, p. 489-508; SEGUNDO, J. L.; SANCHIS, J. P. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*, p. 3-120.

<sup>181</sup> Cf. LÖHRER, M., Observações dogmáticas sobre a questão dos atributos e atividades livres de Deus. In: FEINER, J.; LÖHRER, M., *Fundamentos de Dogmática Histórico-salvífica*, p. 276-278.

<sup>182</sup> Cf. Ex 3,14; 6,3; 20,2; 34,5-6; Lv 19,12; Dt 5,11; Jo 17,7; Fl 2,10. Curioso ainda notar a diversidade de nomes próprios para referir-se a Deus, revelando distintas experiências de aproximação ao mistério de um Deus que se dá a conhecer. São exemplos: Elohim (Gn 1,1), Adonai (Jz 6,15; 13,8), Rocha (Dt 32,4); Kadosh (Is 40,25), etc

<sup>183</sup> Um bom exemplo é a obra de Dionísio Areopagita intitulada “*Dos nomes divinos*”. Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita, *Obra Completa*, p. 9-128.

<sup>184</sup> Cf. JOHNSON, E.A., *The incomprehensibility of God and the image of God male and female*, p. 444. Opinião semelhante é defendida por P. Ricoeur. Cf. RICOEUR, P., *Nas fronteiras da Filosofia*, p. 189-191.

<sup>185</sup> Cf. IMPLICAR. In: HOUAISS, A., *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*; IMPLICATE. In: HARPER, D., *Online Etymology Dictionary*; IMPLICIT. In: HARPER, D., op. cit.

da ação da graça, manifestação do Espírito Santo na vida do catecúmeno e na vida da comunidade de batizados.

Mas a compreensão das implicações éticas do RICA situa-se dentro do horizonte mais amplo da relação entre as motivações morais (normas, valores, costumes, etc.) e a ação humana. Essa relação conheceu historicamente três vertentes principais a heterônoma, a autônoma, e a teônoma<sup>186</sup>.

Após refletirmos sobre cada uma delas, apresentaremos uma quarta alternativa, a vertente *alterônoma*<sup>187</sup>. É a partir de cada uma dessas compreensões da moralidade que a concepção de implicação ética pode receber um ou outro acento como veremos mais adiante.

#### 2.4.1. Perspectiva heterônoma

Na compreensão heterônoma a moralidade apresenta-se como uma realidade extrínseca ao ser humano, da qual emana o dever-ser do agir, compilado em leis e normas de comportamento. A heteronomia moral conduz a uma compreensão reducionista da moralidade por acentuar demasiadamente e quase exclusivamente o cumprimento dos mandamentos divinos. Daí a importância dada à sanção e ao castigo<sup>188</sup>. Além disso, essa perspectiva da moralidade faz-se acompanhar de certo infantilismo moral, em que “a pessoa busca, acima de qualquer outro desejo, uma espécie de útero materno no qual sentir-se segura e defendida, e consegue-o só quando se vê amparada pela força do poder”<sup>189</sup>.

São expressões da heteronomia moral<sup>190</sup> a busca de adequação a uma ordem pré-estabelecida (naturalismo objetivista); o comportamento mimético da reiteração autômata e irrefletida de determinado agir moral; o voluntarismo

<sup>186</sup> Embora nos limitemos ao contexto da teologia moral, é interessante notar que a autonomia e heteronomia também se relacionam com os tipos de acompanhamento espiritual. Cf. MAHONY, W.K. *Spiritual Discipline*. In: JONES, L., *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, p. 8699-8702.

<sup>187</sup> “Alteronomia” foi um neologismo criado por nós em 2005 e que será explicitado mais adiante.

<sup>188</sup> Nas culturas cronologicamente primitivas, em que a realidade é compreendida de modo mágico, os tabus exercem o papel de delimitação entre o sagrado e o profano. A sanção e o castigo surgem, então, como forma de coibir a transgressão do tabu. Nesse contexto há prevalência do infantilismo moral porque o membro dessa cultura é obrigado a renunciar à razão e obedecer cegamente à prescrição do tabu. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Tomo I, p. 96-105. Para uma compreensão mais detalhada acerca do tabu cf. JONES, L., *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, p. 8947-8949.

<sup>189</sup> Cf. AZPITARTE, E.L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 93.

<sup>190</sup> Embora privilegiemos em nossa investigação a perspectiva católica, no contexto protestante P. Tillich defende que a heteronomia afirma que o homem, enquanto incapaz de atuar segundo a racionalidade universal, deve submeter-se a uma lei estranha e superior a ele. Diz ainda que uma cultura é heterônoma quando se submete a instâncias eclesiais ou políticas, quando é uma cultura “eclesiasticizada” ou “ideologizada” e endurecida em seus conteúdos. Cf. GIBELLINI, *La teologia del siglo xx*, p. 99.

moral<sup>191</sup>; a casuística oriunda da tradição dos Livros penitenciais e Sumas de confesores<sup>192</sup>; o rigorismo jansenista<sup>193</sup>; o legalismo tanto eclesiástico como civil; e o fundamentalismo bíblico<sup>194</sup>; toda visão da moralidade que vê Deus como um empecilho para sua realização pessoal<sup>195</sup>.

João Paulo II, em sua encíclica *Veritatis Splendor*, faz uma crítica à heteronomia:

[...] a obediência a Deus não é, como pensam alguns, uma heteronomia, de modo que a vida moral estivesse submetida à vontade de uma onipotência absoluta, externa ao homem e contrária à afirmação da sua liberdade. Na verdade, se heteronomia da moral significasse negação da autodeterminação do homem ou imposição de normas estranhas ao seu bem, estaria em contradição com a revelação da Aliança e da Encarnação redentora. Semelhante heteronomia seria apenas uma forma de alienação, contrária à sabedoria divina e à dignidade da pessoa humana<sup>196</sup>.

Mas apesar dessa clara rejeição da heteronomia moral como alheia à revelação cristã, defendemos que embora ela já não seja tão explícita como no período dos penitenciais, continua a manifestar-se especialmente em questões polêmicas. Martínez, por exemplo, vê na própria VS certa tendência heterônoma:

La teonomía participada de VS, cuando se hipertrofia la instancia magisterial para conocer la verdad, acabaría siendo heteronomía en su versión eclesionómica<sup>197</sup>.

Vidal ratifica essa tendência de certa heteronomia do discurso magisterial, que ele prefere chamar de *positivismo eclesiástico*:

La moral cristiana tampoco se ha liberado siempre de las mediaciones propias del positivismo moral. En la versión eclesial, las mediaciones positivistas han tenido versiones específicas: el puesto de privilegio concedido al llamado “argumento de

<sup>191</sup> Segundo Vidal, um exemplo seria a moral nominalista, em que a ação humana é medida pela sua correspondência com a vontade divina, segundo o princípio de que “é bom o que Deus quer e mal o que Deus proíbe”. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Tomo I, p. 101. L. Vereecke defende que a moral do século XVI é bastante influenciada pelo nominalismo de Guilherme de Ockham. Cf. VEREECKE, L., *Preface à l’histoire de la théologie morale moderne*, p. 92.

<sup>192</sup> Vidal aponta quatro limites da moral casuísta: 1) extrinsecismo; 2) voluntarismo; 3) legalismo; 4) positivismo eclesiástico. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Tomo I, p. 102.

<sup>193</sup> São característicos dessa moral: o pessimismo antropológico; a afirmação exagerada da necessidade da graça eficaz; a redução elitista da salvação eterna (“são poucos os que se salvam”); limitação da graça sacramental, reservada para perfeitos (a eucaristia como “pão dos anjos”) ou dada como prêmio a quem se submete a esforços sobre-humanos. Por fim à essa visão moral subjaz a imagem de um Deus como “juiz”. Cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 35.

<sup>194</sup> Cf. AZPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 23-24; VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 33. Vidal curiosamente tenta incluir no rol de morais heterônomas a ética proposta por Nietzsche em sua “Genealogia da Moral”. Mas a argumentação de Vidal é por demais superficial para sustentar tal tese. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Tomo I, p. 102.

<sup>195</sup> Queiruga exemplifica bem um representante dessa visão que pensaria em algo como: “Que bom seria se Deus não existisse... quantas coisas eu poderia fazer e que agora não faço porque ele não me deixa”. Cf. QUEIRUGA, A. T., *Creo en Dios Padre*, p. 43.

<sup>196</sup> Cf. VS, 41.

<sup>197</sup> MARTÍNEZ, Julio L. *Teología de la libertad*, p. 413.

autoridad ” (una cita bíblica, un documento del Magisterio eclesiástico, la acumulación de opiniones unánimes de moralistas, etc.); la dificultad de someter a revisión profunda y hasta radical los planteamientos y soluciones vigentes; la prevalencia de la “doctrina oficial” al margen de la cual corre muchas veces una doctrina más ampliamente compartida y mejor justificada. Estos y otros parecidos condicionamientos del saber teológico-moral intraeclesial son signos manifiestos de la prevalencia de las mediaciones éticas positivistas<sup>198</sup>.

Se comparamos a citação de João Paulo II com as de Martínez e Vidal, salta aos olhos que tratam de realidades distintas. Enquanto, por um lado, João Paulo II afirma que não há heteronomia no contexto da “revelação da Aliança e da Encarnação redentora”, tese que definitivamente não rejeitamos e muito provavelmente tampouco Martínez e Vidal; por outro lado, o que esses dois autores salientam é a presença da heteronomia no próprio discurso magisterial, quando hipertrofiado, coisa que parece acontecer com relativa frequência. É aqui que retomamos a tese que já anunciamos na introdução, a de que em Teologia Moral por serem raríssimas as matérias magisterialmente infalíveis, toda aproximação ao ensinamento do Magistério no campo da moral supõe certa hermenêutica ou epiqueia<sup>199</sup>.

Resta ainda considerar sobre a questão da heteronomia o alerta que nos dá Flecha:

Son frecuentes las acusaciones de heteronomía y de atentar contra la libertad que se lanzan contra la moral cristiana. Frente a tales críticas, habría que recordar un pensamiento olvidado de Santo Tomás. Según él, cuanto más cercana está a Dios una naturaleza, más apta es para dirigirse a sí misma en lugar de ser dirigida por otro distinto a ella misma. Ahora bien, la naturaleza racional es la más cercana a Dios y, por tanto, tiene en sus manos su propia dirección, de manera que ya no es atraída de forma necesaria por ningún bien aprehendido, sino que puede dirigirse a él o retirarse según su voluntad. Su inclinación no está determinada por nada que no sea ella misma<sup>200</sup>.

No entanto, a favor do que defendemos, não é a natureza racional que nos faz mais próximos a Deus, mas a totalidade do ser humano, criado, redimido e santificado em Cristo, pela ação do Espírito Santo, para a glória de Deus Pai. É a essa condição originária que nos remete o mistério pascal celebrado em cada ato litúrgico. Logo, a favor de São Tomás, resta-nos apenas parafraseá-lo

<sup>198</sup> VIDAL, M., *Moral de actitudes*, Tomo I, 8ª ed., p. 229. É importante salientar que essa parte da obra de Marciano Vidal não foi objeto de crítica por parte da Congregação para a Doutrina da Fé. Cf. CDF, *Notificação sobre alguns escritos do R. P. Marciano Vidal*.

<sup>199</sup> Em nossa opinião, com relação à encíclica *Humanae Vitae*, foi essa a postura protagonizada pelos bispos alemães, atenuando as normas emanadas da encíclica diante da dificuldade de muitos fiéis honestamente a acolherem. Para um desenvolvimento completo desse argumento cf. AZPITARTE, E.L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 221-224. Sobre as declarações dos bispos alemães, italianos, belgas, canadenses, franceses e espanhóis cf. RAHNER, K., *Reflexiones en torno a la “Humanae vitae”*.

<sup>200</sup> Cf. ANDRÉS, J.R.F., *Teología moral fundamental*, p. 165.

afirmando que, quanto mais próximos à condição originária humana somos remetidos pela ação da graça de Cristo, mais plenamente autônomos nos tornamos. Essa autonomia é uma conquista da graça divina, que restabelece a correta ordem da moralidade, a saber, do *indicativo* ao *imperativo*:

[...] para el cristiano, el *imperativo* del mandato, con su peso y su obligación, nace del *indicativo* de la gracia previamente recibida como un don que capacita para el cumplimiento. “Cristo nos liberó para que vivamos en libertad” (Gal 5,1) y, “ya que vivimos en el Espíritu, comportémonos conforme al Espíritu” (Gal 5,25): así expresa Pablo el justo orden de la vida y la conducta cristianas. Cuando se descubre a Dios como centro y fundamento de la vida, entonces resulta posible renunciar a todo para seguir esa vida: la renuncia es entonces *fruto* de una plenitud, no recorte de la libertad; nace de una experiencia positiva que la motiva, la posibilita y la envuelve. [...] me atrevería a afirmar que aquí radica una de las más graves hipotecas que el peso de la historia hace gravar sobre el cristianismo, como sobre toda religión que se prolonga en el tiempo: se pierde la experiencia original, gratificante y motriz, para quedar sólo con el peso de las obras y con la obligación de la ley”<sup>201</sup>.

Vê-se assim que o grave problema da heteronomia no contexto do cristianismo é aquele já apontado por João Paulo II, o do esquecimento da Aliança e da Encarnação redentora. Em outros termos, do ponto de vista teológico o mais grave de uma aproximação heterônoma à moralidade é que subjaz a ela uma imagem caricatural de Deus e, portanto, uma imagem idolátrica<sup>202</sup>. Sendo idolátrica, significa que o *télos* soteriológico da moralidade se perde, e a moral decorrente deixa de ser autenticamente cristã.

A partir de uma perspectiva heterônoma da moral, as possíveis implicações éticas que decorreriam do RICA seriam compreendidas de maneira apressadamente dedutiva. Seria aquela tentativa de uma leitura legalista da própria liturgia, em que a participação se pauta, por exemplo, no dever pelo dever: “vou à missa porque Deus mandou”, “ajoelho-me porque é o que se deve fazer nesse momento”, etc.

#### 2.4.2. Perspectiva autônoma

Filosoficamente, a autonomia moral caracteriza-se pela aceitação de normas para o agir apenas quando estabelecidas exclusivamente pela razão<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> Cf. QUEIRUGA, A. T., *Creo en Dios Padre*, p. 181-182.

<sup>202</sup> Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses: Un Dios para un creyente adulto*, p. 91-95. Aqui, sem falar de heteronomia, Mardones apresenta várias imagens idolátricas de Deus que são, em nosso parecer, heterônomas: Deus impositivo, Deus da submissão, Deus repressor da sexualidade e Deus moralista.

<sup>203</sup> Cf. PIANA, G., Autonomia/Heteronomia. In: PACOMIO, L., *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 65.

Kant é o grande defensor da autonomia moral<sup>204</sup>, enquanto expressão de nossa maioria. No contexto da fé cristã, pode-se reconhecer como autônomo todo discurso moral que, ao centrar-se no indivíduo, ignora sua dimensão transcendente ou sua abertura radical ao mistério de Deus<sup>205</sup>, ou ainda, ignora aquilo que K. Rahner chamava de “existencial sobrenatural”<sup>206</sup>.

Essa compreensão autônoma da moralidade encontra nos movimentos em prol da ética secular seu mais forte aliado. Trata-se da defesa de determinados valores éticos intencionalmente imanentes, de uma ética que procura orientar o agir a partir da convicção interior e não pela imposição de uma lei externa ao indivíduo (heteronomia).

No modelo autônomo de moralidade muitos creem não haver espaço para Deus. De fato, sendo o próprio sujeito o fundamento da moralidade, Deus se tornaria desnecessário para guiar o agir humano, como bem expressou Kant a respeito da Trindade<sup>207</sup>.

Entretanto, do ponto de vista teológico, a oposição entre autonomia e teonomia perde sua força, no contexto católico, a partir do Concílio Vaticano II e da consequente reflexão dessa temática à luz do mistério de Cristo e da Trindade. Com efeito, a partir do evento da Encarnação e do dom pascal do Espírito Santo a liberdade humana é libertada e remetida à sua original e plena autonomia<sup>208</sup>.

Com efeito, o Concílio Vaticano II, através da *Gaudium et Spes*, reconheceu a legítima autonomia das realidades terrestres:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares

<sup>204</sup> Cf. KANT, I., *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 75, 85. A moral autônoma, segundo Kant, apoia-se na *boa vontade*, que se deixa conduzir pelo *dever*, configurando-se como um *imperativo categórico*.

<sup>205</sup> No contexto protestante, a esse respeito, é idêntica a posição de P. Tillich ao defender que a autonomia é afirmação de que o homem, enquanto portador da razão universal, é lei para si mesmo, fonte e medida de sua vida em todas as suas expressões. Ele defende ainda que uma cultura é autônoma se suas expressões seguem as leis da racionalidade imanente. Trata-se de uma cultura secularizada, desarraigada do fundamento e vazia de sentido. Cf. GIBELLINI, *La teologia del siglo XX*, p. 98-99.

<sup>206</sup> Cf. PACOMIO, L., *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 279.

<sup>207</sup> “Da doutrina da Trindade, tomada à letra, nada absolutamente se pode tirar para o prático, mesmo se se acreditasse compreendê-la e, menos ainda, se se cair na conta de que ela ultrapassa todos os nossos conceitos. — Se na divindade temos de honrar três ou dez pessoas, o noviço aceitá-lo-á implicitamente com igual facilidade, porque não tem conceito algum de um Deus em várias pessoas (hipóstases), mais ainda, porque não pode tirar desta diferença quaisquer regras diversas para a sua conduta de vida”. Cf. KANT, I., *O conflito das faculdades*, p.46.

<sup>208</sup> Cf. CODA, P., *Autonomia/Teonomia*. In: PACOMIO, L., op. cit., p. 65-66.

de cada ciência e arte. Por esta razão, a investigação metódica em todos os campos do saber, quando levada a cabo de um modo verdadeiramente científico e segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé, já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus<sup>209</sup>.

Logo, uma ética autônoma e racionalmente justificada não se oporia a rigor à ética cristã<sup>210</sup>, porque toda possível autonomia humana já se encontra no horizonte da teonomia que a fundamenta<sup>211</sup>. Qual seria então a necessidade de uma ética cristã se a ética autonomamente constituída parece substituí-la sem prejuízos? Porque sempre há o risco de se idolatrar a moral, de confundir a autonomia da consciência moral com uma “pseudo-autarquia”<sup>212</sup>, eliminando a dimensão transcendental da moralidade. A ética cristã se apresenta como um instrumento capaz de redirecionar a autonomia ao seu justo lugar<sup>213</sup>.

Por outro lado, há que se reconhecer que a ética autonomamente constituída apresenta-se como uma defesa da liberdade contra as determinações da heteronomia. É nesse sentido que Azpitarte faz uma defesa da necessária maturidade humana no âmbito da moralidade:

[...] si queremos vivir de una manera adulta, no basta la simple obediencia a la ley, el sometimiento a lo mandado por la autoridad, sin saber dar una explicación motivada de nuestra conducta. La justificación última sobre la bondad o malicia de una acción no se encuentra jamás en el hecho de que esté mandada o prohibida —esto constituye lo más característico del comportamiento infantil, como hemos dicho—, sino en el análisis y estudio de su contenido interno. Hay que pasar de una moral heterónoma e impositiva a una conducta autónoma, adulta y responsable<sup>214</sup>.

Mas ainda que reconheçamos o valor da moral autônoma, é mister indicar os possíveis riscos para além do já indicado, a saber, o do imanentismo e o da negação absoluta e a priori de qualquer heteronomia.

<sup>209</sup> Cf. GS, 36.

<sup>210</sup> Esse é novamente o debate entre o modelo moral da “ética da fé” e o da “moral autônoma”. Este busca a comunicabilidade universal da moral cristã e aquele a defesa da identidade e da particular contribuição da ética cristã para o mundo. Cf. DEMMER, K., *Introdução à Teologia Moral*, p. 43; VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 34.

<sup>211</sup> Essa é também a posição de Estrada: “La autonomía surge de la heteronomía de haberse sentido querido [teonomia], mientras que la autosuficiencia no genera autonomía, sino aislamiento e incapacidad. Por eso la «ley de Cristo» no es una nueva norma que se contraponen a la vieja Tora, ni tampoco se reduce al mandamiento del amor, como quintaesencia de todas las leyes, sino que se traduce en vivir según el Espíritu que habita en nosotros (Rom 8,10-12)”. Cf. ESTRADA, J. A., *Para comprender como surgio la Iglesia*, p. 105-106.

<sup>212</sup> Essa é a crítica de João Paulo II através da encíclica *Veritatis Splendor*, na qual condena uma concepção de autonomia autossuficiente e fechada, criadora da ordem moral objetiva. E conclui: “[...] a autonomia da razão não pode significar a criação, por parte da mesma razão, dos valores e normas morais”. Cf. VS, n. 40. Esses valores e normas devem fundamentar-se na lei divina. Cf. VS, n.41.

<sup>213</sup> Cf. THEVENOT, X., *Contar com Deus*, p. 19. Nas páginas 20-34, Thevenot se estende explicando a especificidade da contribuição da ética cristã. Tal desenvolvimento é interessante, mas desnecessário nesse momento de nosso trabalho.

<sup>214</sup> Cf. ORDUÑA, R. R.; BARTRES, G. M.; AZPITARTE, E. L. *Praxis cristiana: 1. Fundamentación*, p. 250. Azpitarte também desenvolve essa temática em outra obra. Cf. AZPITARTE, E.L., *Fundamentación da ética cristã*, p. 93-95, 109-110 e 242-243.

A partir de uma perspectiva autônoma da moral, as possíveis implicações éticas que decorreriam do RICA seriam apenas fruto de uma reflexão pessoal inspirada pelo conteúdo temático do ritual. Ainda que tal aproximação pudesse gerar algum fruto, distancia-se enormemente da riqueza moral que do ritual pode-se extrair.

### 2.4.3. Perspectiva teônoma

A teonomia é um caso específico da heteronomia em que o ser humano se compreende em “dependência moral e ontológica” com relação a Deus, de tal forma que a liberdade e a razão humanas tendem a ser negadas em favor da vontade e do Ser de Deus<sup>215</sup>. A teonomia se afirma de modo mais eloquente na tradição cristã a partir da antiga escolástica e do jusnaturalismo em que Deus é apresentado como criador e como redentor. À figura do criador associa-se a lei moral natural, e àquela do redentor a lei evangélica ou lei do Espírito. Se antes do período escolástico não havia propriamente uma oposição entre autonomia e teonomia, a partir de então a oposição acontece. É contra essa teonomia que se opõe o Iluminismo<sup>216</sup>. A rigor era e ainda é contraditório para a tradição cristã a afirmação de um autonomia absoluta quer do indivíduo, quer do cosmos. Ora, a condição originária do ser humano revelada no mistério da vida de Cristo é a filiação. Não há pois, para a antropologia cristã, um indivíduo autonomamente constituído e completamente alheio a Deus.

De fato, como nos lembra X. Thévenot, *absoluto* significa etimologicamente “sem relação”. A compreensão do Deus de Jesus como o Absoluto é um reducionismo fundado em uma compreensão ontoteológica de Deus. O Deus Cristão é ontologicamente relação (pericorese).

O moralista francês defende que a busca por um Deus absoluto responde a uma necessidade infantil de onipotência, uma busca de ultrapassar de alguma maneira a própria finitude humana. Para a psicanálise essa busca é mortífera, bastando observar que todo fanatismo, purificação étnica ou ascese suicida nutrem-se de tal absoluto<sup>217</sup>.

Já o moralista Azpitarte, prefere distinguir entre a teonomia nas tradições protestante e católica. Para ele, na tradição protestante a teonomia se caracteriza pela compreensão de que para o cristão não há outra ética que a

<sup>215</sup> Cf. CODA, P., Autonomía/teonomía. In: PACOMIO, L., *Lexicon: diccionario teológico enciclopédico*, p. 65-66.

<sup>216</sup> Cf. BASTIANEL, S. Autonomía y Teonomía. In: COMPAGNONI, F.; PIANA, G.; PRIVITERA, S., *Nuevo diccionario de teología moral*. Não paginado.

<sup>217</sup> THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 113.

puramente religiosa, fruto da experiência de tornar-se ouvinte da Palavra e da obediência à mensagem da revelação. Recusa-se em nome da condição pecadora humana qualquer pretensão de pautar o agir ético em função de valores racionalmente estabelecidos. A exemplo de Abraão, a obediência da fé suplanta a ética humana<sup>218</sup>.

Naturalmente que a teonomia moral protestante rejeita a possibilidade de diálogo com a ética secular. Azpitarte defende que Karl Barth embora fosse um defensor dessa concepção teonômica acabou por reconhecer a necessidade de uma ética racional como única possibilidade de diálogo com os não cristãos<sup>219</sup>. No entanto, permanece a ideia de que a ética propriamente cristã não é reduzível à compreensão racional porque tem sua fonte em Jesus de Nazaré. Logo, a tradição protestante rejeita a visão do direito natural proposta pela Igreja Católica como possível forma de diálogo com o mundo secular. Para os protestantes permanece a afirmação da precedência absoluta da fé na configuração da moralidade<sup>220</sup>.

Já na perspectiva católica, Azpitarte ratifica a posição de João Paulo II<sup>221</sup>, que defende a busca da conciliação entre teonomia e autonomia:

Alguns falam, justamente, de teonomia, ou de teonomia participada, porque a livre obediência do homem à lei de Deus implica, de fato, a participação da razão e da vontade humana na sabedoria e providência de Deus. Proibindo ao homem comer da «árvore da ciência do bem e do mal», Deus afirma que o homem não possui originariamente como própria esta «ciência», mas só participa nela através da luz da razão natural e da revelação divina, que lhe manifestam as exigências e os apelos da sabedoria eterna. A lei, portanto, deve entender-se como uma expressão da sabedoria divina: ao submeter-se a ela, a liberdade submete-se à verdade da criação<sup>222</sup>.

Logo, como já dissemos anteriormente, a teonomia não se opõe necessariamente à autonomia<sup>223</sup>, especialmente se consideramos a liberdade humana à luz da criação. Nesse caso, a capacidade da liberdade e da razão de se darem normas para a ação tem seu fundamento no ato criador de Deus.

<sup>218</sup> O raciocínio é o seguinte: se Abraão seguisse uma ética meramente racional, jamais aceitaria realizar o sacrifício do próprio filho. Aí se compreende o abismo que separaria a ética humana da obediência da fé. A ética humana e racional aceita apenas o que é lógico, exato, perfeitamente definido, etc. A obediência da fé conduz o fiel até mesmo através do absurdo. Cf. AZPITARTE, E.L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 55.

<sup>219</sup> Ibid., p. 56.

<sup>220</sup> Ibid., p. 57.

<sup>221</sup> Ibid., p. 60-61.

<sup>222</sup> Cf. VS, 41.

<sup>223</sup> Queiruga também defende essa visão, mas prefere continuar a utilizar apenas o termo “teonomia”. Logo, em um sentido diferente do que expusemos aqui. Ele também prefere reservar o termo “heteronomia” ou “ontoteonomia” (em alusão à ontoteologia) para classificar o cristianismo pré-moderno. Cf. QUEIRUGA, A.T., *Creo en Dios Padre*, p. 43.

Nesse sentido, a autonomia não se opõe à teonomia, mas apenas à heteronomia<sup>224</sup>. É mister notar que no âmbito protestante P. Tillich defende uma compreensão bastante semelhante da teonomia<sup>225</sup>.

Contudo, defendemos que mesmo a compreensão da teonomia participada defendida pelo Papa ainda guarda forte conotação heterônoma, sobretudo para a sensibilidade pós-moderna. Além disso, a própria encíclica *Veritatis Splendor* que tenta defender a teonomia participada parece algumas vezes acentuar ainda mais uma visão heterônoma quando insiste tanto na objetividade da verdade e no papel eminente do Magistério em discerni-la<sup>226</sup>. É contra riscos semelhantes que X. Thévenot adverte sobre o difícil equilíbrio entre autonomia e teonomia:

Ou bien l'autonomie de l'éthique risque de se transformer en orgueilleuse autarcie, conduisant l'homme à une attitude prométhéenne qui lui fait oublier que la morale elle-même a besoin d'être sauvée; ou la théonomie risque d'absorber la juste autonomie de la création, et en celle-ci de la raison pratique, conduisant alors les chrétiens à une fallacieuse et fort dangereuse théocratie qui élimine les médiations de la raison herméneutique dans la détermination des exigences de la volonté de Dieu sur l'homme<sup>227</sup>.

É esse mesmo moralista francês que defende a Liturgia como uma instância de equilíbrio entre autonomia e teonomia, como veremos mais adiante.

Por fim, as implicações éticas que poderiam decorrer do RICA a partir de uma compreensão teônoma da moralidade também podem não ser suficientes. O risco seria cairmos numa espécie de leitura moralizante da Liturgia. Um exemplo dessa aproximação a vemos no discurso da “pureza” ou “dignidade” para se aproximar da Eucaristia. Ainda que seja legítimo lembrar o necessário vínculo entre Eucaristia e ética, a implicação ética do dever de “pureza” ou de “dignidade” dista frequentemente do horizonte da alteridade (cf. Mt 5,23) e

<sup>224</sup> Cf. PIANA, G. Autonomia/heteronomia. G. In: PACOMIO, L., *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 65

<sup>225</sup> Com efeito, para P. Tillich a teonomia afirma que o homem está sob uma lei superior que, no entanto, não lhe é estranha, mas que é ao mesmo tempo a lei mais profunda do homem, uma lei que transcende ao homem, sem contudo deixar de ser contemporaneamente sua própria lei. Ele defende ainda que uma cultura é teônoma quando expressa em suas criações um interesse último e um significado transcendente não como algo estranho, mas como seu próprio fundamento espiritual. É teônoma ainda a cultura que expressa, na autonomia de suas formas um conteúdo religioso que é fonte de criatividade e significado. Cf. GIBELLINI, *La teologia del siglo XX*, p. 99.

<sup>226</sup> A título de exemplo, as seguintes referências da VS: “Assim a Igreja, na sua vida e ensinamento, apresenta-se como «coluna e sustentáculo da verdade» (1 Tim 3, 15), inclusive da verdade sobre o agir moral” (n. 27); “Perdida a ideia de uma verdade universal sobre o bem, cognoscível pela razão humana, mudou também inevitavelmente a concepção da consciência [...]” (n. 32); “O Concílio Vaticano II lembra que «a suprema norma da vida humana é a própria lei divina, objetiva e universal, com a qual Deus, no desígnio da sua sabedoria e amor, ordena, dirige e governa o universo inteiro e os caminhos da comunidade humana. Desta sua lei, Deus torna o homem participante, de modo que este, segundo a suave disposição da divina providência, possa conhecer cada vez mais a verdade imutável” (n. 43, citando *Dignitatis Humanae*, 3); cf. ainda o n. 60, 61, 64 (sobre o papel do Magistério em relação à verdade), 72, etc.

<sup>227</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 109.

expressa o mais das vezes certa concepção intimista, em que a Eucaristia se tornaria uma espécie de prêmio por um esforço heroico e individual.

#### 2.4.4. Perspectiva alterônoma

Por alteronomia<sup>228</sup> queremos significar que a moralidade cristã se concretiza apenas diante do rosto do outro. O outro é a norma. Mas em todo outro se manifesta o grande Outro, Deus, conforme afirma o apóstolo João: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, e odeia seu irmão, é um mentiroso. Com efeito, quem não ama seu irmão a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê”<sup>229</sup>. Enfim, o outro é um sacramento, um lugar privilegiado para o encontro com Deus, ele é um ícone do Pai, reflexo e manifestação de seu amor<sup>230</sup>.

O texto de Mateus 25,34-40, que ratifica o que acabamos de dizer, deu ao jesuíta Armendariz a oportunidade de uma síntese feliz:

En esta página solemne [de Mt 25,34-40], a la vez que ensancha las bases de la pertenencia a él, sienta Cristo las de una ética peculiar que desborda las categorías de heterónoma y autónoma y las diferencias existentes entre ellas. Es heterónoma porque proviene de Otro, pero siendo este, como dice Agustín, más

<sup>228</sup> Queremos defender com o conceito de alteronomia mais do que defendem Vidal, J. S. García ou João Paulo II através dos conceitos de “teonomia”, “autonomia-teônoma” ou “teonomia participada” respectivamente. A grande diferença de nossa proposta em relação a desses pensadores é que julgamos ver na argumentação dos três a afirmação mais ou menos explícita de uma autonomia que é/deve fundamentar-se em Deus, mas parece-nos que na explanação de ambos os autores trata-se de um sujeito humano diante de um Sujeito divino, de uma autonomia colocada diante de sua fonte teônoma, como se, por um instante, a parte humana pudesse recusar a oferta divina. Defendemos que antropologicamente a própria condição originária de dependência do ser humano com relação aos seus semelhantes biológicos já é uma manifestação da identidade pericorética humana, um traço da criação humana pelas mãos da Trindade. Também a própria ideia de autonomia só é teologicamente compreensível como expressão da pericorese trinitária que não anula, mas antes possibilita e afirma a alteridade. A posição de João Paulo II foi apresentada anteriormente, quando tratamos da teonomia. O que nos aproxima da posição de Vidal é o fato de ele buscar uma alternativa que supere a autonomia e a teonomia (ou heteronomia). Vidal, a esse propósito, crê oferecer uma solução a partir da ideia de que o modelo autônomo-teônomo superaria o heterônomo ao afirmar que a moral deve estar centrada na pessoa como valor ético fundamental. Significa dizer que a pessoa é o centro de todos os valores morais e não uma realidade metafísica alheia ao ser humano. Ao mesmo tempo, o modelo autônomo-teônomo superaria o autônomo por afirmar que a pessoa humana é constitutivamente aberta à transcendência. Trata-se de uma dupla transcendência: abertura aos outros seres humanos (alteridade) e abertura a Deus. Cf. VIDAL, M., *Moral de actitudes*, vol. I, p. 109-116. Quanto à posição de J.S. García cf. GARCÍA, J. S., *Fe en Dios Padre y Ética*, p. 30. Vidal retoma a argumentação sobre autonomia teônoma em outra obra, na qual defende que seu objetivo através dessa categoria é “apoiar” e “favorecer” a autonomia moral. Através do conceito de alteronomia queremos ir além, defendendo que a alteridade divina, justamente por ser trinitária, constitui, enquanto *creatio contínua*, a alteridade humana em uma autonomia que só pode compreender-se na relação com os demais, por isso mesmo, alterônoma. O autor que mais se aproxima do que tentamos defender neste ponto é Azpitarte, através da categoria “autonomía teónoma”. Mas infelizmente a temática foi pouco desenvolvida. Cf. AZPITARTE, E.L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 60-61. Quanto a outra obra de Vidal da qual falamos mais acima, cf. VIDAL, M., *Nueva Moral Fundamental*, p. 543. Outra tentativa de solução da tensão entre heteronomia-autonomia-teonomia foi a “cristonomia” de Y. Congar. Cf. CONGAR, Y., *Réflexion et propos sur l’originalité d’une éthique crétienne*, p. 40.

<sup>229</sup> Cf. 1Jo 4,20.

<sup>230</sup> Cf. AZPITARTE, E. L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 239 e 364.

íntimo al yo que este mismo, no lo es del todo. Es autó-noma porque tiene al hombre como punto de partida y como meta. Pero ese hombre no es sólo el yo sino el que amanece en el rostro del otro. Esto reconvierte a la ética en heterónoma y libra al hombre del insistente peligro de que ese yo recaiga sobre sí mismo. Además, en la alteridad del otro hace su aparición la Alteridad absoluta, la de Dios. La ética cristiana arranca de Dios y acaba en Él, pero lo hace pasando por el prójimo (Mt 5,23-24). La ética profana arranca del prójimo. Pero si sigue la lógica del amor terminará en Dios. También la ética cristiana puede partir del prójimo, y lo hará en muchas ocasiones. Pero en ella el cristiano se sabe en compañía de Cristo<sup>231</sup>.

O rosto do outro é, pois, um referencial irrenunciável para a compreensão da eticidade cristã. Mas poder-se-ia objetar que tal alteronomia seria ainda mais heteronôma, porque justamente referida ao outro. Respondemos a essa objeção remetendo-nos à condição mais original do ser humano: ele é antropologicamente um ser social. Mais ainda. Podemos dizer que teologicamente o que define o ser humano é o fato de ele ser em relação, porque criado à imagem de Deus Uno e Trino que é relação. O ser-relação do ser humano não é uma condição *a posteriori* à qual o indivíduo autonomamente constituído deva responder. Defendemos que a relacionalidade é uma condição intransponível, sem a qual não se poderia falar plenamente de “ser humano”<sup>232</sup>. O papa Francisco manifesta opinião semelhante:

[...] a pessoa vive sempre em relação: provém de outros, pertence a outros, a sua vida torna-se maior no encontro com os outros; o próprio conhecimento e consciência de nós mesmos são de tipo relacional e estão ligados a outros que nos precederam, a começar pelos nossos pais que nos deram a vida e o nome. A própria linguagem, as palavras com que interpretamos a nossa vida e a realidade inteira chegam-nos através dos outros, conservadas na memória viva de outros; o conhecimento de nós mesmos só é possível quando participamos duma memória mais ampla<sup>233</sup>.

Ora, a partir de uma antropologia teológica consequente podemos concluir que o ser humano, enquanto imagem da Trindade, tende a estabelecer com os demais seres humanos uma identidade pericorética, pálida sombra da pericorese intradivina. Significa que, à semelhança da Trindade, não se pode

<sup>231</sup> Cf. ARMENDÁRIZ, L. M., *Ser cristiano es...: tres opciones y tres gestos*, p. 69.

<sup>232</sup> Temos consciência do alcance dessa afirmação. Poder-se-ia objetar então que uma criança-lobo, por exemplo, não seria humana. Ao que respondemos dizendo que o que ainda há de humano nela é por conta justamente da relação que ela estabeleceu com outros seres humanos, inclusive a relação biológica que a une a pais humanos. Contudo, é preciso reconhecer que a própria dificuldade de classificar tais crianças como “plenamente” humanas se deve justamente ao fato de que seu comportamento revela que ela não viveu seu desenvolvimento em ambiente humano. No entanto, a exemplo de Oxana Malaya, ao ser exposta novamente ao ambiente humano pode desenvolver habilidades humanas que estavam ausentes, como a fala. O que queremos ressaltar aqui é tão somente que o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas supõe sempre a relação com os outros. Sobre Oxana Malaya, cf. <http://www.telegraph.co.uk/culture/tvandradio/3653890/Cry-of-an-enfant-sauvage.html>. Acesso em 12 nov. 2013.

<sup>233</sup> Cf. LF, n. 38.

compreender a pessoa humana sem referi-la às relações que a constituíram e a constituem<sup>234</sup>. É justamente em Jesus que podemos reconhecer que a filiação que o une ao Pai não anula sua autonomia, mas a constitui. De modo análogo, nossa comum filiação em Cristo, não anula nossa identidade, mas a constitui plenamente na doação de si<sup>235</sup>, como bem resume P. Coda:

[...] mas, olhando bem para a existência e para o querigma de Cristo, não pode haver dúvida de que a filiação é aquilo que explica, ao mesmo tempo, a consistência autônoma quer da pessoa humana (completamente diferente do Pai e, como nos mostra o próprio Cristo, a Ele, por graça, tornada igual em dignidade, sem entretanto achatar a distinção), quer da sua inevitável relação com o Pai, como Aquele do qual **ela recebe gratuitamente a si própria** e na direção do qual termina **a tensão do dom-de-si**, a tensão dinâmica da sua autotranscendência no amor<sup>236</sup>.

Logo a alteronomia expressa a condição originária do ser humano. O outro não é uma alternativa, ele é a condição de possibilidade para a minha própria identidade. É nesse horizonte que pode-se falar de uma normatividade moral cristã, que se concretiza sempre diante de um rosto situado no tempo e no espaço.

X. Thévenot ao tratar da Liturgia como espaço privilegiado para o equilíbrio entre autonomia e heteronomia nos oferece mais pistas para nossa reflexão sobre o caráter intrinsecamente alteronômico da moralidade cristã. Com efeito, nosso moralista francês defende que por um lado a Liturgia orienta a moralidade para uma justa teonomia na medida em que, através dela, o agir humano é remetido à sua origem (Criação), à realidade que o sustenta (Providência), ao fim ao qual se destina (Beatitude), o próprio Deus vivo e verdadeiro; e que, ainda nesse horizonte, o agir é situado em sua falibilidade (pecado), em sua impotência (para alcançar uma autolibertação prometeica), e diante da graça salvífica da ressurreição de Cristo; e, enfim, que a ação moral é compreendida como “caminho de santificação e de ação de graças a Deus”.

<sup>234</sup> Mardones conclui a esse respeito: “La persona queda constituida por su relación con otras personas. Estamos queriendo expresar que ‘persona’ es una apertura al otro; ser persona es ser con otro. Las personas divinas se realizan como personas en su relación de unas con otras. Por aquí van muchos de los intentos de pensar la Trinidad hoy”. Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 190.

<sup>235</sup> Essa compreensão se inspira na perspectiva paulina da liberdade. Com efeito, Paulo ao rejeitar tanto o *nomismo* quanto o *antinomismo libertino* de sua época, afirma resolutamente a liberdade libertada por Cristo: “La libertad en la fe no procede de una síntesis de autoridad y libertad, sino de la filiación, que se ha hecho realidad en Jesucristo. El dualismo entre autonomía y heteronomía sólo queda realmente superado allí donde la heteronomía salvaguarda la autonomía, donde el Espíritu de Dios interfiere al hombre y le otorga libertad: en una autonomía teónoma del hombre”. Cf. FEINER, J.; LÖHRER, M., *El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. (Mysterium Salutis, vol. V), p. 58.

<sup>236</sup> Cf. CODA, P., Autonomia/Teonomia. In: PACOMIO, L., *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 66.

Morre, portanto, através da Liturgia, toda tentação de idolatrar o esforço ético, porque a ação moral se torna culto ou sacrifício de louvor pela experiência prévia do amor e do dom de Deus<sup>237</sup>. Por outro lado, defende Thévenot, que a Liturgia orienta a moralidade para uma justa autonomia, na medida em que, através especialmente da Eucaristia, as realidades cósmicas do pão e do vinho, se tornam pela ação do Espírito, corpo e sangue de Cristo Ressuscitado. Significa que a realidade cósmica é assumida plenamente em sua autonomia dentro do mistério de Cristo. Porque embora participante da corporeidade ressuscitada do Cristo, nem o cosmos e nem a história são subsumidos, mas plenamente mantidos em sua autonomia. O próprio Thévenot conclui:

La célébration eucharistique montre donc à l'évidence que l'autonomie de l'ordre humain n'est non seulement pas détruite par sa 'christification' sous l'action de l'Esprit mais que, grâce à elle, elle est pleinement rétablie alors qu'elle était aliénée par le péché, et qu'elle est même promise à une transfiguration qui dépasse ses possibilités intrinsèques<sup>238</sup>.

Embora Thévenot não utilize obviamente o termo alteronomia convém notar que tanto a justa teonomia, quanto a justa autonomia defendidas por ele no espaço da liturgia, se situam no horizonte da alteridade. A justa teonomia apoia-se, com efeito, na experiência do dom e do amor de um Outro que antecede e possibilita o agir moral; e a justa autonomia apoia-se no reconhecimento da alteridade do mundo, possibilitada e garantida pela ressurreição de Cristo. Ambas identificam o agir moral como resposta a uma alteridade que não só está dada anteriormente, mas que nos constitui e nos remete ao dinamismo do dom de si, concretizado no amor aos outros e no amor ao cosmos.

Outra contribuição que nos permite aprofundar nossa reflexão advém da compreensão do outro (próximo) como sacramento defendida por Azpitarte<sup>239</sup>. Nosso moralista andaluz quer significar que o próximo é um lugar privilegiado de encontro com Deus e sendo todo ser humano igualmente um sacramento ou ícone de Deus, demonstra-se a afinidade familiar, a irmandade que une todos os seres humanos. Daí não só surge mais um argumento para a defesa da igualdade fundamental de todos os seres humanos, mas também e principalmente o dever de assistir aos mais pobres. Com tudo isso concordamos, mas julgamos ir além ao afirmarmos que o “ser sacramento” dentro dessa compreensão apresenta-se apenas como uma situação ontológica comum. Algo

<sup>237</sup> Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 110-111.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>239</sup> Cf. AZPITARTE, E. L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 239-240.

que “deve” ser resgatado. Logo, trata-se, ao final, de uma moral ainda com traços voluntaristas e até heterônomos (ou teônomos). Contudo, reafirmamos que todo outro é um sacramento, não apenas porque ontologicamente é um espelho do Pai, do Filho e do Espírito, mas porque todo rosto é uma provocação<sup>240</sup>, um chamado trinitário, uma ação da graça a tornar-me um sacramento justamente enquanto sou afetado pelo rosto do outro, chegando à sua plenitude quando efetivamente hospedo o outro, atendo às suas necessidades mais fundamentais para o resgate, defesa e promoção de sua dignidade. Dessa forma, o sacramento não é apenas o outro e nem mesmo eu, mas uma ação dinâmica que nos une um ao outro. Em outras palavras, a Trindade não está apenas nos dois sujeitos, ela está no meio, na relação. Essa presença na relação é justamente, por apropriação, a ação mais específica do Espírito Santo. A alteronomia é, enfim, uma compreensão profundamente pneumatológica da moralidade. Porque entende a moralidade como o “nós” que une o Pai e o Filho, e, no caso humano, o “nós” que une amorosamente todos os seres humanos. Sendo o Espírito Santo “uma pessoa em duas pessoas” e o “nós em pessoa”<sup>241</sup>, compreende-se que a moralidade cristã pneumatologicamente compreendida é justamente expressão de uma ação que nunca é mero fruto de uma decisão autônoma, mas sempre um nó-nós relacional<sup>242</sup>.

Enfim, as implicações éticas que poderão decorrer da análise do RICA, desde uma perspectiva alterônoma oferecerão a possibilidade de manter coerência com um dado fundamental da fé cristã: ela é necessariamente vivida em comunidade. Em outras palavras, não é possível ser plenamente cristão sem o vínculo com a comunidade cristã, a Igreja<sup>243</sup>. Essa dimensão, desde uma perspectiva alterônoma nunca é esquecida.

<sup>240</sup> Azpitarte talvez chamaria de nossa “vocação samaritana”. Cf. AZPITARTE, E. L., *Fundamentação da ética cristã*, p. 364.

<sup>241</sup> Expressão de H. Mühlen. Cf. MÜHLEN, H. El Espíritu Santo en la Iglesia. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA TRINITARIA, *El Espíritu Santo, ayer y hoy*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1976, p. 210, citado por SILANES, N., Igreja da Trindade. In: PIKAZA, X.; SILANES, N., *Dicionário Teológico o Deus Cristão*. Não paginado.

<sup>242</sup> Vemos certa similitude de nossa reflexão sobre a alteronomia com a seguinte reflexão do papa Francisco: “**Na fé, o « eu » do crente dilata-se para ser habitado por um Outro, para viver num Outro, e assim a sua vida amplia-se no Amor.** É aqui que se situa a ação própria do Espírito Santo: o cristão pode ter os olhos de Jesus, os seus sentimentos, a sua predisposição filial, porque é feito participante do seu Amor, que é o Espírito; é neste Amor que se recebe, de algum modo, a visão própria de Jesus. Fora desta conformação no Amor, fora da presença do Espírito que o infunde nos nossos corações (cf. Rm 5, 5), é impossível confessar Jesus como Senhor (cf. 1 Cor 12, 3).” Cf. LF, n. 21. Negrito nosso.

<sup>243</sup> Cf. EG, n. 113.

## 2.5. Conclusão preliminar

Na pós-modernidade a moral sexual católica encontra não poucas dificuldades para iluminar, inspirar e nutrir a vida dos fiéis católicos. O problema é complexo e não possui uma única causa. No entanto, o esforço de melhor articular o discurso da sexualidade com a liturgia permite reorientar a Moral Sexual para sua fontalidade primeira, a economia da salvação. Não se trata do único caminho possível, mas que nossa tese tentará mostrar como bastante viável. Trata-se, portanto, de adentrar por caminhos pouco explorados a fim de ampliar as possibilidades de se falar da sexualidade, a partir do patrimônio da fé cristã. No entanto, um prejuízo, que a nosso ver pode ser quase uma virtude no contexto da pós-modernidade, é que a proposta que intentamos construir, por força de seu método, nos conduzirá a um discurso despretensioso e assistemático. Contudo, há que salientar que nos move sobretudo a intenção emanada do Concílio Vaticano II de retorno às fontes da fé. E tratar de liturgia é tratar justamente das fontes da fé cristã. Por essa razão, ela é um caminho possível e muito adequado para ajudar a Moral Sexual a recuperar seu caráter eminentemente soteriológico.

Unir Moral Sexual e Liturgia é oferecer àquela a oportunidade de um rico lugar de ritos, símbolos, linguagens, metáforas, gestos, olhares, silêncios, beleza, ritmos, eucologias, etc. no qual se manifesta a própria graça divina. A Liturgia educa, inspira, atrai a totalidade do ser humano à imersão gozoza no mistério do amor de Deus Trino. Tal união entre Moral Sexual e Liturgia não é artificial, mas reconhecimento de que ela já ocorria desde os primórdios da fé cristã, mas que agora, à luz das contribuições de inúmeros teólogos, pode ser mais explicitada. Por essa mesma razão, o RICA torna-se um lugar privilegiado para falar da ação divina que mistagógicamente atrai e forma a sexualidade dos fiéis ao mesmo tempo que os insere na dinâmica amorosa da Trindade. Mas a inserção na *communio* trinitária conduz necessariamente à transgressão de determinadas compreensões da moralidade, daí a superação da autonomia, teonomia, heteronomia e a assunção da alteronomia como nova possibilidade de esboçar a identidade da moralidade cristã. Resta-nos agora mostrar como a mistagogia nos conduz de maneira mais teológica do que teo-"lógica" à inserção na dinâmica alteronômica que brota da própria Trindade.