



Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

**Teologia moral contemporânea: *Status Questionis*,
ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof. Maria Clara Luchetti Bingemer

Coorientador: Prof. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro
fevereiro de 2019



Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

**Teologia moral contemporânea: Status Questionis
ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Waldecir Gonzaga
Co-orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Élio Estanislau Gasda
FAJE

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de março de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

Bacharel, mestre e doutora em Filosofia, pós-doutorado em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid e pela Ludwig Maximilian Universität München. Bacharel em Ciência da Religião. Prof. Titular Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Ficha Catalográfica

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira

Teologia moral contemporânea : status questionis, ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17 / Marta Luzie de Oliveira Frecheiras ; orientadora: Maria Clara Luchetti Bingemer ; co-orientador: Waldecir Gonzaga. – 2019.

130 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui bibliografia

CDD: 200

CDD: 620.11

À minha mãezinha,
Maria Eulina.

Agradecimentos

Agradeço a todos os funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio, à CAPES, à caríssima Prof^ª Dra. Maria Clara Luchetti Bingemer, ao ilustríssimo Prof. Dr. Waldecir Gonzaga, aos meus amados filhos Lucas e Guta pelo amor incondicional e pela constante compreensão; e ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo por sua misericórdia para comigo.

Resumo

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira; Bingemer, Maria Clara Luchetti. Teologia moral contemporânea: *Status questionis*, ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17. Rio de Janeiro, 2019. 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Teologia moral contemporânea: *Status questionis*, ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17” propõe uma reflexão acerca das questões morais que assolam a humanidade, de Sócrates aos seres humanos contemporâneos. Faz um estudo filosófico do campo que alguns nomeiam de ética e outros, de moral para propor uma reflexão acerca da teologia moral e/ou da ética religiosa. Essa dissertação inicia pelo estado da questão, para perceber o fundamento filosófico presente em toda teologia moral. Realiza uma síntese da ética filosófica, destacando seus horizontes e as principais correntes éticas contemporâneas. Apresenta uma fundamentação histórica da teologia moral, do horizonte tridentino ao contexto pós-Vaticano II, procurando demonstrar que ela sempre esteve a reboque dos acontecimentos, e não diante deles, acenando por qual caminho o cristão pode e deve enveredar-se. Na sequência, faz uma tentativa de refletir acerca do possível substrato bíblico da teologia moral, expondo os pontos essenciais do documento da Pontifícia Comissão Bíblica, denominado “Bíblia e Moral”. Por fim, traça rotas de investigação para a compreensão da moral nos livros bíblicos, detendo-se nas Cartas Católicas – aspectos principais da primeira Epístola de João – e realiza uma análise particular da ética na hermenêutica de 1Jo 2,15-17, a fim de poder demonstrar que o papel da teologia moral católica na contemporaneidade é o de “humanizar” o ser humano, reafirmando que não há outro modelo a ser seguido a não ser Jesus Cristo.

Palavras-chave

Ética e moral; Bíblia e moral; ética religiosa; ética cristã; mundanidade.

Abstract

Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira; Bingemer, Maria Clara Luchetti (Advisor). Contemporary moral theology: Status questionis, ethics and hermeneutics in 1Jo 2,15-17. Rio de Janeiro, 2019. 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Contemporary moral theology: Status questionis, ethics and hermeneutics in 1Jo 2,15-17” addresses the moral issues that plague humanity, from Socrates to contemporary human beings. It performs a philosophical study of the field named by some as ethics or as moral by others, in order to propose a reflection on moral theology and / or religious ethics. This dissertation begins with the state of the investigation, highlighting the philosophical foundation of all moral theology. A synthesis of the philosophical ethics follows, highlighting its horizons and the main contemporary ethical currents. It then engages on a historical view of the foundation of moral theology, from the Tridentine horizon to the post-Vatican II context, demonstrating that moral theology has always been in the wake of the events, and not before them, indicating the direction Christians can and should take. At this point, a study on the possible biblical substratum of moral theology is offered, exposing the essential points of the Pontifical Biblical Commission's "Bible and Moral" document. Finally, it identifies investigation trends for the understanding of morality in the biblical books, dwelling on the Catholic Letters, major elements John's first Letter. In particular, it accomplishes a specific analysis of the ethics in the hermeneutics of 1 John 2: 15-17 in order to be able to demonstrate that the role of Catholic moral theology today is to “humanize” the human being, reasserting that no other model is to be followed except for Jesus Christ.

Keywords

Ethic and moral; Bible and moral; religious ethics; Christian ethics; worldliness.

Sumário

1	Introdução	10
2	Pressuposto filosófico e histórico da teologia moral católica	16
2.1	Pressuposto filosófico da teologia moral católica	16
2.1.1	Etimologia dos termos	16
2.1.2	Definição de filosofia moral	18
2.1.3	Horizontes reflexivos	19
2.1.3.1	Bem ou felicidade	22
2.1.3.2	Justiça	23
2.1.4	Julgamento moral	25
2.1.4.1	Juízo	25
2.1.4.2	Juízo axiológico	25
2.1.4.3	Juízo moral	26
2.1.5	Correntes éticas atuais	28
2.1.5.1	Ética das virtudes	28
2.1.5.2	Utilitarismo	29
2.1.5.3	Deontologia	30
2.1.6	Desafios à moralidade	32
2.1.6.1	Relativismo moral	32
2.1.6.2	O egoísmo	33
2.1.7	Racionalidade moral filosófica	33
2.2	Fundamentação histórica da teologia moral	35
2.2.1	Definição	35
2.2.2	Horizonte histórico	36
2.2.2.1	Horizonte tridentino	36
2.2.2.2	Horizonte moderno ou casuísmo	38
2.2.2.3	Século XX	40
2.2.2.3.1	Pré-Guerra	41
2.2.2.3.2	Pós-Guerra e Vaticano II	43
2.2.2.3.3	Pós-Vaticano II	45
2.2.3	Método teológico	49
2.2.3.1	Lógico e classicista	49
2.2.3.2	Hermenêutico e historicista	52
3	Bíblia e moral: pressuposto teórico e rotas de investigação	57
3.1	Pressuposto teórico	57
3.1.1	Objeções e contra-resposta	60
3.1.2	Parte 1: a moral revelada	62
3.1.2.1	Gênesis	62
3.1.2.2	Êxodo	63
3.1.2.3	Códigos legislativos	64
3.1.2.4	Salmos	64
3.1.2.5	Profetismo	65
3.1.2.6	Os Livros Sapienciais	66
3.1.2.7	Reino de Deus nos Sinóticos e em João	66

3.1.2.8	Escritos paulinos	67
3.1.2.9	Cartas católicas	68
3.1.2.10	Apocalipse	69
3.1.3	Parte 2: critérios bíblicos para a reflexão moral	69
3.1.3.1	Critérios gerais	69
3.1.3.1.1	Antropologia teológica	69
3.1.3.1.2	Jesus e a chave de inclusão	76
3.1.3.2	Critérios Particulares	81
3.1.3.2.1	A convergência ou o universalismo ético	81
3.1.3.2.2	A contraposição ou a firme tomada de posição	81
3.1.3.2.3	A progressão ou o refinamento da consciência moral	83
3.1.3.2.4	A dimensão comunitária ou retificação da tendência subjetiva	84
3.1.3.2.5	A finalidade ou a motivação do agir moral	85
3.1.3.2.6	O discernimento ou a determinação atenta	86
4	Ética e hermenêutica de 1Jo 2,15-17	89
4.1	Cartas Católicas	89
4.2	Epístolas joaninas	89
4.3	Primeira Epístola de João	91
4.3.1	Situação por detrás da Carta	92
4.3.2	Autoria, data e lugar	94
4.3.3	Oponentes	96
4.3.4	Destinatários	97
4.3.5	Estrutura e argumento	99
4.3.6	Pontos teológicos	101
4.3.6.1	Vida	101
4.3.6.2	Amor	102
4.3.6.3	Luz	103
4.3.6.4	Verdade	104
4.4	Segunda parte da parênese: 1Jo 2,15-17	105
4.4.1	Tradução e aspectos linguísticos	105
4.4.2	Teologia bíblica	108
4.5	Hermenêutica filosófica de 1Jo 2,15-17	115
4.6	Ética teológica em 1Jo 2,15-17	118
5	Considerações finais	121
6	Referências bibliográficas	123

1 Introdução

Costumamos falar, para quem quer que seja, que desde o surgimento da Filosofia, no litoral asiático da Grécia, no século VII a.C. com Tales de Mileto, num mundo cheio de deuses, até a segunda década do atual século XXI, o conhecimento humano desenvolveu-se de modo exponencial como nunca se imaginara anteriormente. Tendo partido de uma visão holística da realidade – “tudo é água”¹ chegou, sem pestanejar, ao domínio técnico das mais diferentes seções da realidade, forçando o ser humano a ser um exímio especialista, se quiser sobreviver economicamente na época do capital financeiro.

Por outro lado, estamos na era das mídias sociais, na qual um ilustre desconhecido pode se tornar famoso num par de horas, com um simples clique em algum dos aplicativos mais manuseados, tais como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Whatsapp*, ou por meio da visualização de vídeos no *Youtube*. Tudo isso através compartilhamento instantâneo. Basta cair nas graças do público, cada vez mais ocupado com distrações e divertimentos.

Além disso, as barreiras geográficas foram assaz diminuídas pelas conquistas da internet, tornando possível o diálogo visual entre pessoas dos mais diversos continentes, por meio do *Skype*, do *Messenger* e do *Facetime*, inclusive remodelando a maneira como as relações afetivas ocorrem. Tudo isso torna mais fácil a aproximação, como também o distanciamento; sem a presença física e o convívio cotidiano entre as pessoas, é bastante difícil conhecer alguém em suas peculiaridades e idiosincrasias.

Por outro lado, toda essa facilidade existente no mundo moderno, com grande arroubo tecnológico, está em franca oposição cognitiva com a época em que Tales de Mileto viveu, àquela dos primórdios da escrita grega, num mundo que ainda era sustentado pela cultura da oralidade², em que o conhecimento era passado oralmente de geração a geração.

Sob o aspecto moral, se olharmos para a linha do tempo desses vinte e oito séculos, que nos separam de Tales de Mileto, veremos que os mesmos problemas

¹ ὕδωρ εἶναι φησιν - “diz que é a água”. Famosa sentença de Tales de Mileto que chegou até nós graças a Aristóteles (*Met.* A3, 983b 6). KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-socráticos**. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 86.

² HAVELOCK, E. **A Musa aprende a escrever**. Lisboa: Gradiva, 1996, p.15-17.

morais da época de Sócrates³ permanecem semelhantes aos contemporâneos, como por exemplo: perversão, corrupção, desrespeito, preconceito, escravidão, maus tratos aos migrantes, preconceito em relação às mulheres, injustiça, desigualdade social, diferenças extremas entre as classes sociais, a questão penitenciária, entre outros.

Parece-nos que a única conclusão possível a expor é que a humanidade, em termos morais, continua estacionada ou, se caminhou, foi muito pouco ou praticamente nada. Por que será? Qual o motivo de nos encontrarmos ainda no “jardim de infância da vida moral”?

Sócrates, durante o seu julgamento, respondendo por impiedade e por perverter os jovens, era, além de réu, seu próprio defensor. Poderia ter preferido não ser condenado a beber a cicuta, mas, como ele explica aos seus discípulos, é preferível morrer, se a morte levá-lo a se encontrar com os grandes de épocas anteriores, do que viver uma vida na inautenticidade, na hipocrisia, na mentira, na injustiça, na farsa e no ledó engano.

Se a morte é como uma passagem deste para outro lugar, e se é verdade o que se diz, que lá se encontram todos os mortos, qual o bem que poderia existir, ó juízes, maior do que este? Seria então essa viagem uma viagem de se fazer pouco caso? Que preço vós não sereis capazes de pagar, para conversar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?⁴

Segundo Adela Cortina⁵, os gregos teriam entendido muito bem a nobre tarefa humana de moldar um bom caráter que aumentasse as possibilidades de ser feliz, em lugar da probabilidade de se desgraçar por completo. É claro que nada se pode dizer acerca do futuro, já que a vida é como um “jogo de cartas”, e não se tem o controle sobre tudo, muito pelo contrário. Há muitos fatores que nos atingem, que independem de nós. Podemos chamar a isso, talvez, de “destino” ou “fortuna”, situação na qual, muitas vezes, nos vemos enredados e que nem sempre é fruto, tão somente, de nossas ações.

As práticas de tentar moldar, em si mesmo, um bom caráter e exercitar o discernimento moral ajudam a humanidade a extrair proveito das situações, a converter os problemas em oportunidades de aprendizado, e se não se é capaz de

³ Viveu no século V a.C. entre os anos de 469 a 399 a.C., em Atenas, na Grécia.

⁴ PLATÃO. A Apologia de Sócrates. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1987, p.58.

⁵ CORTINA, A. **Para que serve realmente a Ética?** Barcelona: Paidós, 2013, p. 34.

moldar a vida da maneira que se deseja, pode-se, ao menos, modificar o modo como se recepciona a sorte, sem cair na lamúria, na autocomiseração e na revolta.

Se quisermos adentrar essa terra estranha que alguns nomeiam de ética e outros, de moral, faz-se necessário um embasamento filosófico que nos introduza neste redemoinho teórico para que possamos, posteriormente, refletir sobre a especificidade da teologia moral e/ou da ética teológica. Além disso, a fim de assegurar a necessidade da reflexão filosófica no âmago da teologia, trazemos os argumentos de dois papas que ratificam esse nosso posicionamento.

O Papa João Paulo II, na encíclica *Fé e Razão*, retrata o nosso primeiro argumento, ao falar claramente da necessidade de a Filosofia auxiliar a Teologia na argumentação:

A teologia está subdividida em dois princípios metodológicos: *auditus fidei*, o conteúdo da fé explicitado na Sagrada Escritura, na Tradição e no Magistério vivo da Igreja; e *intellectus fidei*, a fé pensada a partir da reflexão especulativa (...) no que tange à *auditus fidei*, a filosofia auxilia porque o seu objeto de pesquisa é o conceito. A terminologia correta é assaz eficaz na transmissão da mensagem cristã, do dado da revelação (dissertar conceitualmente) (...) no que tange à *intellectus fidei*, a filosofia contribui através do exercício do pensamento lógico e da estrutura coerente e articulada do pensamento, a filosofia contribui através de seu método argumentativo que conclama por coerência e coesão, e que proporciona a sistematicidade de um pensamento, isto é, a coerência lógica de suas partes (argumentar logicamente). (...) a teologia moral, por sua vez, necessita de recorrer aos conceitos filosóficos de ordem ética, para poder argumentar. A compreensão, por parte dos fiéis, do papel da liberdade na Nova Aliança, solicita o raciocínio para uma decisão ética coerente com a mensagem cristã⁶.

Josef Ratzinger explica o nosso segundo argumento em sua *Introdução ao Cristianismo* refletindo porque as múltiplas religiões do Ocidente e Oriente antigos, quase todas desapareceram, mas o cristianismo, que surgiu numa aldeiazinha da Galileia, derrubou muros geográficos, construiu pontes temporais e, até hoje, é a religião que mais tem adeptos no mundo inteiro. Ele argumenta:

A escolha realizada na imagem bíblica de Deus precisou ser repetida no início do cristianismo e da igreja; na verdade, ela precisa ser renovada a cada nova situação espiritual, pois além de um dom é também tarefa. A pregação e a fé da Igreja viram-se novamente às voltas com um ambiente saturado de deuses; por isso, o cristianismo incipiente viu-se colocado diante do mesmo problema que também Israel tivera de resolver na sua origem e durante o confronto com as grandes potências da época do exílio e depois dele. Foi necessário esclarecer novamente

⁶ JOÃO PAULO II, *Encíclica Fides et Ratio*, n. 65-66; 68. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> Acesso em 12: jan 2018.

qual era o Deus da fé cristã (...) tendo diante dos olhos toda essa história precedente, o cristianismo primitivo realizou a sua escolha e a sua purificação com determinação e audácia, optando pelo Deus dos filósofos e contra os deuses das religiões (...) optando por aquele ser supremo do qual falam os filósofos (...) a derrocada interna da religião da antiguidade deve-se a essa impossibilidade de unir as duas tendências: razão e fé⁷.

Nós encontramos muitas semelhanças entre essa época narrada por Bento XVI e os dias atuais. Essa época foi uma época de crise no Ocidente e agora também vivemos uma época de crise histórica. Segundo Ortega y Gasset⁸, época de crise é aquela na qual o ser humano não sabe como deve conduzir a sua vida. Durante o tempo do cristianismo primitivo havia uma multiplicidade de religiões, hoje além de variado comércio esotérico, há uma pluralidade de visões de mundo que são necessárias esclarecer, caso não queiramos ou abandonar a nossa fé ou esvaziá-la de sentido.

Além disso, não podemos dizer às pessoas que todas “devem” se relacionar umas com as outras de modo aberto e franco, porque apesar de propormos uma norma que visa o bem, estaríamos realizando isso de modo autoritário. Podemos educar cristãos eticamente, mas sempre como uma normatividade, como um horizonte de ação e nunca como um dever ser, pois caso contrário, feriríamos o princípio da liberdade humana. A norma não pertence ao âmbito jurídico porque ela não é legal, mas sim moral e, por isso, pode pertencer ao âmbito tanto da Filosofia, quanto da Teologia. Para tal realização faz-se necessário apresentar uma hermenêutica cristológica que demonstre que a moralidade de Jesus sempre se expressou por meio da misericórdia, como sendo o horizonte do agir humano. Sendo assim, a teologia moral introduziria um novo horizonte no cenário ético, para além do bem e da justiça: o horizonte da misericórdia. Todavia, tal como o conceito de “ser” foi a introdução filosófica ao Deus cristão, talvez o conceito de “justiça” possa servir também como um prefácio moral para a compreensão da misericórdia. E, por fim, o terceiro argumento nos é dado por Adela Cortina⁹ quando afirma:

⁷ RATZINGER, J. (Bento XVI). **Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 103-104.

⁸ ORTEGA Y GASSET, J. **En torno a Galileo: Esquema de la crisis**. Madrid: Espasa-Calpe, 1965, p. 23-33.

⁹ CORTINA, A. **Para que serve realmente a Ética?** p.122.

Tratar de encontrar argumentos comuns, porque as fundamentações religiosas influem na motivação e na atitude, mas não trazem luz sobre o que se deve fazer em um caso concreto, quando surgem conflitos entre princípios *prima facie*¹⁰ obrigatórios em qualquer fundamentação racional.

Segundo Adela Cortina, a moral religiosa possui um aspecto crucial que pode impulsionar a vida do fiel. Trata-se da efetiva possibilidade de motivá-lo para a vida moral, a fim de torná-lo semelhante a Cristo, para que se possa agir como Ele agiu, por meio de gestos e de palavras. Todavia essa semelhança é uma semelhança relativa à vida moral; e esse argumento, por sua vez, é assaz sério, porque há uma diferença entre teologia moral e vida moral, já que a vida moral do cristão depende da inabituação mística, enquanto a vida moral, em geral, depende exclusivamente do indivíduo e de seus impulsos, ímpetos e decisões.

Nesta dissertação, partimos do pressuposto que a teologia moral ainda não exerceu seu papel preponderante na vida da igreja tal como ocorreu com a cristologia e com a teologia trinitária. O comportamento do fiel, não apenas na partilha de seus bens, mas principalmente no seu modo de conviver com as pessoas em geral, é o único sinal possível para se reconhecer um cristão, um autêntico seguidor de Jesus de Nazaré.

Contudo, essa primazia não foi reivindicada pela teologia moral. E esse foi o nosso maior objetivo nesta dissertação: demonstrar o papel preponderante da ética para identificar-se um cristão em meio ao mundo. A subjetividade, nem a interioridade podem ocupar esse lugar, tampouco a vida de oração, mas somente o modo justo, misericordioso e empático de lidar com os outros, tal como Jesus o fez, pode caracterizar o cristão no meio da pluralidade, porque permite que as pessoas reconheçam Jesus de Nazaré em suas atitudes e ações e, desta feita, saber que a vida moral daquela pessoa é fruto da inabituação mística e não do conhecimento e da racionalidade.

Por esta razão, iniciamos essa dissertação pelo *Status Questionis* a fim de que se possa perceber o fundamento filosófico presente em toda teologia moral. Realizamos uma síntese da ética filosófica, destacando seus horizontes e as principais correntes éticas contemporâneas na primeira parte do capítulo dois. Na

¹⁰ A inserção de nota é nossa: O dever *prima facie* ou dever penúltimo, parte do pressuposto de que não há, nem pode haver regras sem exceção porque o dever *prima facie* é uma obrigação que se deve cumprir, a menos que ele seja sobrepujado por outras obrigações concomitantes. Neste caso, faz-se necessário definir qual dever será considerado prioritário numa determinada situação concreta.

segunda parte desse mesmo capítulo, explicitamos a trajetória histórica da teologia moral, procurando demonstrar que ela sempre esteve a reboque dos acontecimentos, e não diante deles, acenando por qual caminho o cristão pode e deve enveredar-se.

O terceiro capítulo é uma tentativa de refletir acerca do possível substrato bíblico da teologia moral. Porém, diante da exiguidade de tempo própria de uma dissertação de mestrado, que não nos permitiria aprofundar um estudo do método bíblico adequado para a investigação específica em teologia moral, optamos por apresentar os pontos essenciais expostos no documento da Pontifícia Comissão Bíblica denominado de “Bíblia e Moral”.

Por fim, no quarto e último capítulo, adentramos o texto bíblico de 1Jo 2,15-17, a fim de podermos demonstrar a importância ímpar da vida ética do cristão como o baluarte e o testemunho de que Deus é luz e Deus é amor. Escolhemos essa parênese porque ela apresenta os três grandes perigos para o cristão, perigos esses que aparecem como múltipla atestação na Bíblia. Aparecem no Gênesis, nos evangelhos sinóticos, de modo muito claro em 1Jo, além de terem sido alvo de investigação, também, de Agostinho e de Martin Heidegger.

2 Pressuposto filosófico e histórico da teologia moral católica

2.1 Pressuposto filosófico da teologia moral católica

2.1.1 Etimologia dos termos

A palavra “ética” provém de dois substantivos na língua grega. São eles: ἔθος e ἦθος¹¹. O primeiro é um substantivo neutro de terceira declinação – ἔθος, εος, ους que quer dizer uso, costume e hábito. Em Homero, ἔθος tem sua origem em εἴωθα, o antigo perfeito intransitivo que quer dizer “ter o hábito de”. Esse termo era empregado no particípio, ressaltando, assim, o significado de “estar habituado a”, de “estar acostumado a”.

Além disso, há também outro substantivo neutro de terceira declinação, ἦθος, que significa maneira de ser de uma pessoa, caráter. Segundo Chantraine, tanto em Homero, como em Hesíodo, significava a “maneira de ser”, o “modo de ser”, o “caráter”, ou seja, as características de uma pessoa¹².

Estabelecendo um paralelo entre esses dois substantivos, parece-nos que ἔθος destacaria a ação humana em sua dimensão ôntica, cotidiana e consequente agir no mundo. Trata-se da vida do indivíduo em relação com os outros, seja no âmbito social, seja no âmbito político. Por outro lado, o substantivo ἦθος ressaltaria a dimensão ontológica e autêntica do ser humano, formadora da identidade e do caráter de uma pessoa.

Um aspecto importante a se destacar diz respeito à tradução latina de ambos os substantivos neutros. Infelizmente, a tradução dos dois termos para a língua latina restringiu-se apenas a uma única palavra: *mos*, *moris* que significa, num primeiro sentido, o modo de proceder não de acordo com a lei, mas de acordo com os costumes e, num segundo sentido, o modo, a maneira de ser¹³.

¹¹ CHANTRAINE, P. εἴωθα - ἦθος. In: **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Klincksieck, Paris, 1999, p. 327.

¹² CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**, p. 407.

¹³ FERREIRA, A. G. *Mos*, *moris*. In: **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Editora, Porto, 1988, p.741.

Porém, na história da Filosofia, a duplicidade terminológica permaneceu e de modo algum é motivo de consenso entre os filósofos morais¹⁴. Na verdade, é comum encontrar a palavra “ética” como sinônimo de “moral”. Adela Cortina, por exemplo, diferencia “ética” de “moral” por motivos didáticos.

Friedrich Hegel também procurou manter o significado original dos termos gregos, dando destaque aos termos alemães: *Moralität* e *Sittlichkeit*. Neste sentido, na filosofia moral de Hegel, a *Moralität* é um “momento do desenvolvimento conceitual do espírito”¹⁵. Diz respeito à etapa de maturação da autocompreensão de si mesmo (espírito), do individual na coletividade.

Para o autor, quando o espírito compreende que cada ação individual faz parte do todo e reflete no todo, ele compreende o significado da moralidade. Logo, compreender que o espírito é livre e que deve ser respeitado coletivamente é uma busca constitutivamente humana. Por isso, a moralidade ou a moral, em Hegel, é o tempo da maturidade em que a unidade se percebe na pluralidade.

Já *Sittlichkeit*, a eticidade ou a ética, representa uma vida “que se realiza de uma maneira orgânica”¹⁶, uma vida que procura se realizar harmonicamente, engendrando na individualidade o reconhecimento da necessidade de conciliação dos opostos¹⁷ e da conquista da identidade, por meio da dialética.

Paul Ricoeur constatou que etimologicamente os dois termos eram sinônimos. Mesmo assim, ele decidiu usar a palavra “ética” como a busca da felicidade, por meio de ações justas; e o termo “moral” para referir-se ao conjunto de normas que regem o agir concreto, com o intuito de atingir essa vida boa. Trata-se da ética anterior (ética fundamental - ἠθος), que aponta para o enraizamento na vida e no desejo, e da ética posterior (ἔθος), que apresenta os princípios e normas aplicáveis nas situações concretas.¹⁸

É importante ressaltar que, na história da Filosofia, a duplicidade terminológica permaneceu e de modo algum foi e tem sido motivo de consenso

¹⁴ CANTO-SPERBER, M. Ética. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Volume 1. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2007, p. 591.

¹⁵ CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, p.720.

¹⁶ CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, p.720.

¹⁷ A junção entre costumes aprendidos e modo de ser mais próprio. Em linguagem heideggeriana, a conciliação de inautenticidade com autenticidade.

¹⁸ RICOEUR, P. **Soi-même comme un Autre**. Paris: Éditions Du Seuil, 1990, p. 93-108.

entre os filósofos morais¹⁹. Adela Cortina²⁰ argumenta também em favor da distinção entre ética e moral. Porém, como existe similaridade na etimologia de ambos os termos, ela afirma que a linguagem do senso comum os tomou como sinônimos.

Por outro lado, a moralista espanhola destaca a distinção terminológica dos termos supracitados por meio de uma diferenciação nos “níveis de reflexão”: o cotidiano e o filosófico. A “moral” faz parte da vida cotidiana das sociedades e dos indivíduos, e não foi inventada pelos filósofos, porque ela trata do modo humano de agir e tem como objeto as ações humanas. Por isso, a moral recebe denominações segundo as vivências religiosas e culturais, como por exemplo, moral cristã e moral socialista. Sendo assim, a moral é normativa já que ela é aquele conjunto de regras, princípios e valores que são proposições a serem seguidas na concretude do cotidiano, caso se queira incitar a vivência da vida moral, como expressão da humanidade do ser humano.²¹

A ética, ou filosofia moral ou filosofia prática, consiste naquela dimensão da Filosofia que reflete sobre a moralidade e sobre o discurso moral²². Mas ela não proporciona um cânon imediato para a ação, e sim *mediato*, por meio de um processo de fundamentação da moral. A ética não pode se confundir com o conjunto de normas e valores gerados no mundo social (a moral). A ética se situa no nível teórico-reflexivo e autorreferencial do discurso filosófico. Ademais, uma das funções da ética anterior é a fundamentação, pois ela parte da experiência moral para, após a reflexão crítica, regressar à vida moral.

2.1.2 Definição de filosofia moral

Diante de muitas teorias morais, é assaz difícil definir a filosofia prática sem incorrer no erro de deixar alguma delas de fora. Contudo, sabemos que a filosofia moral é uma reflexão crítica que tem o intuito de levar-nos a pensar em “como

¹⁹ CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**, p. 591.

²⁰ CORTINA, A. **El quehacer Ético**: guía para la educación moral. Madrid: Santillana, 1996, pp. 15-16.

²¹ PIEPER, A. **Ética y Moral. Una introducción a la filosofía práctica**. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p.10.

²² CORTINA, A. **Ética sem moral**. 4ª Edição. Madrid: Editorial Tecnos, 2000, p. 29.

devemos agir”. Ela é um estudo de como se deve viver²³. Por outro lado, alguns autores afirmam que, apesar dessa dificuldade, faz-se necessário estabelecer uma “concepção mínima de moral” ou uma “ética mínima”, se o filósofo moral quiser tornar pública a tarefa de raciocinar, diante da imediata ação moral. A ética mínima tornaria, portanto, a tarefa um pouco menos complexa.

Segundo James Rachel, a moral é o esforço de guiar nossa conduta por meio de razões, a fim de que se possa agir segundo as melhores justificativas racionais. Esse esforço deve ser imparcial e dar o mesmo peso aos interesses de cada pessoa afetada pelo nosso agir. Além disso, é fundamental refletir acerca das implicações das nossas ações, e em seguida executá-las conforme tivermos deliberado, pois alguém que aceita os princípios de conduta somente após analisá-los, e estar seguro de que eles são firmes, é alguém que está disposto a ‘escutar a razão’, mesmo ainda quando tiver que revisar suas convicções prévias²⁴.

Adela Cortina, por outro lado, tem um entendimento ético diametralmente oposto ao de Rachel, já que a “ética mínima” é o discurso ético que defende a ideia de que as teorias da justiça têm instrumentos para poder de determinar qual é o mínimo decente²⁵ a ser considerado como “condição de vida justa” para todos. Por isso, é dever do Estado Social de Direito assegurar concretamente esse “mínimo” que satisfaça as condições de vida, em termos de saúde, educação, alimentação, transporte, habitação e assistência sanitária.²⁶ Como teórica da justiça, para ela a justiça tem que satisfazer o mínimo básico, em contraposição às teorias da beneficência que buscam o máximo universalmente exigido.

2.1.3 Horizontes reflexivos

Surgiram, ao longo da história do ocidente, várias correntes na reflexão moral: de Homero a Hesíodo²⁷ até as “teorias da justiça” contemporâneas. Elas sempre objetivaram refletir criticamente o tema, com o fim de nortear ações na

²³ RACHEL, J.; RACHEL, S. **A Coisa Certa a Fazer**: leituras básicas sobre filosofia moral. Porto Alegre: Mc Graw Hill Education e Penso, 2014, p.1.

²⁴ RACHEL, J. **Introducción a la Filosofía Moral**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 26.

²⁵ Princípio básico e um dever inegociável em condição de justiça.

²⁶ CORTINA, A. **Ética Civil e Religião**. 2ª. Edição. Madrid: PPC, 2002, pp.57-59.

²⁷ HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1996, pp. 23-29.

vida concreta que levassem o ser humano a percorrer caminhos mais plenos de vida e, desta feita, o auxiliassem a atingir, paulatinamente, a εὐδαιμονία²⁸. A própria palavra grega nos mostra que, na antiguidade, o objetivo da “reflexão moral” sempre foi auxiliar na aquisição da felicidade, na conquista de uma vida boa, fosse a nível individual, como no caso de Homero²⁹ e Hesíodo³⁰, fosse a nível coletivo, como Platão e Aristóteles já haviam vislumbrado³¹.

Somente a partir dos diálogos de Platão, com os textos originais que chegaram até nós, pudemos perceber que, tanto em Platão como também em Aristóteles, a questão da felicidade, da vida boa, jamais poderia estar dissociada da vigência da justiça, seja no âmbito das relações individuais, seja no âmbito das relações sociopolíticas.

Após a crise da democracia grega, com a derrocada da cidade de Atenas e a fuga dos filósofos, que encontraram asilo no mundo árabe, entrou em cena o chamado “helenismo”³². A presença histórica de “Alexandre, o grande”³³ e suas conquistas imperiais, que o levaram quase até a China, trouxeram uma nova configuração político-geográfica ao mundo da época, acarretando a “primeira grande crise no mundo ocidental”³⁴ e, com ela, a queda dos ideais metafísicos e morais clássicos de Platão e de Aristóteles.

²⁸ Tradução portuguesa da palavra grega: felicidade. Ela é o somatório do prefixo adjetivo εὐ com o adjetivo δαιμόνιον. Esse último adjetivo provém do substantivo δαίμων- que quer dizer, demônio. Logo, o adjetivo traz para si as características do “demônio” na concepção cultural grega, que aquela de um “ser intermediário” entre os deuses e os homens. Daí a capacidade que eles têm de perceber a realidade melhor do que os seres humanos, já que habitam a transcendência. Sócrates afirmava ter um bom δαιμόνιον, uma boa locução interior.

²⁹ HOMERO. *Iliada*: Canto I. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2005, pp.85-102.

³⁰ Ainda que não possamos falar, tecnicamente, de uma “filosofia moral”, podemos assegurar uma “reflexão moral” nos dois poetas: a) Aquiles de Homero: com o seu tipo antropológico “herói” - aquele que foi feito líder pela própria φύσις (natureza) e que habita próximo ao rei, na corte, a fim de servi-lo e acompanhá-lo nas guerras de expansão territorial – aparentando ter uma vida repleta de sonhos realizados, aventuras e viagens exóticas; ou b) O simples lavrador de Hesíodo, que passa a vida inteira cuidando do campo, numa vida aparentemente monótona e cheia de tédio; por isso mesmo, ele precisa encontrar sentido nessa cotidianidade – aparentemente igual e sem fantasias.

³¹ REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Volume II. São Paulo: Loyola, 1994.

³² Helenismo – cultura eclética fruto da mescla entre o pensamento grego clássico; com o pensamento grego arcaico, tal como: o pitagorismo, o orfismo e a mitologia grega; e a compreensão religiosa oriental: das antigas Suméria, Babilônia, Acádia, Egito e o hinduísmo do período alexandrino. Posteriormente, com a morte de Alexandre e a queda do poder macedônico entre seus generais (selúcidas e ptolomeus), surgiu também o direito romano. O helenismo predominou entre os séculos III a.C. e IV d.C, na assim chamada era imperial. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.

³³ REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Volume V. São Paulo: Loyola, 2005, pp.124-125.

³⁴ REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Volume IV. São Paulo: Loyola, 1996.

Essa queda da moralidade clássica de Platão e Aristóteles, em que o ideal de bem (felicidade) se coadunava com o ideal de justiça, decaiu e passou a aparecer, constantemente, o tema da “vida boa”, tal como em Epiteto³⁵. O seu pensamento moral acerca do bem, mesmo não sendo metafísico, ainda leva em consideração o problema da verdade, tal como aparece na citação a seguir, na qual podemos verificar a presença de questões mais de cunho individual do que de cunho coletivo, pois elas estão relacionadas mais com a busca da sabedoria (do saber viver) do que com a prática da justiça:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são do nosso encargo são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são do encargo são débeis, escravas, obstruídas, de outrem (...) por isso, não almejes que os acontecimentos ocorram como queres, mas sim que ocorram tal como devem ocorrer, e terás paz.³⁶

Desde essa primeira crise histórica na cultura ocidental³⁷, é possível perceber a presença das perguntas morais que estão sempre em jogo, ainda que de modo subliminar: 1) É possível ser feliz, realizando nossos talentos e horizontes? 2) É possível ser feliz, desprezando a lida com a justiça? 3) É possível, no transcurso da vida, que o justo seja infeliz?

De maneira geral, ao longo da história da ética, dois horizontes centrais foram, mormente, discutidos. Em primeiro lugar, o bem que aparece em Platão, Aristóteles, Epicuro e Agostinho, dentre outros, e prepondera durante o período greco-medieval, por meio da ética das virtudes e, atualmente, por meio do utilitarismo e da ética das virtudes contemporânea³⁸; em segundo lugar, a justiça, um tema muito discutido na modernidade³⁹, e um dos temas mais debatidos na ética contemporânea, a chamada “teoria da justiça”.

³⁵ Escravo romano que viveu entre 55 e 135 d.C. e que se tornou um filósofo estoico.

³⁶ ARRIANO F. **O Encheirídion de Epicteto**. Edição Bilíngue. São Cristóvão: UFS, 2012, pp.13-14.

³⁷ A crise histórica a qual nos referimos diz respeito ao fim da democracia ateniense e à paulatina desconstrução dos ideais metafísicos da Grécia clássica de Sócrates, Platão e Aristóteles após a invasão de Felipe da Macedônia no século IV a.C.

³⁸ Exemplo: Alasdair MacIntyre (1929) e Rosalind Hursthouse (1943).

³⁹ Principalmente pela deontologia de Immanuel Kant no século XVIII.

2.1.3.1 Bem ou felicidade

Podemos denominar de bem tudo aquilo que promove e mantém a vida de todos os seres vivos do planeta e dos mais variados níveis de existência e que, principalmente, produz obstáculos para o aparecimento do mal. Torres-Queiruga, em seu estudo sobre o mal, levantou a hipótese de que ele seja oriundo da própria condição finita⁴⁰ do planeta, quando afirma “a inevitabilidade do mal em qualquer mundo possível”⁴¹. Ora, se o mal já pode advir da própria finitude do planeta terra, então nós, que somos humanos, poderíamos ao menos tentar, por meio de nossas ações, produzir o bem e evitar o mal.

Segundo Aristóteles, há dois tipos de bem: os que são bens em si mesmos e aqueles que somente o são em relação ao primeiro.⁴² Trata-se, aqui, do bem como fim e do bem como meio. Na história da ética, a corrente teórica que trata do bem como fim é a ética da virtude; e a corrente teórica que foca no bem como meio é o utilitarismo. Sendo assim, seguindo Aristóteles, a partir da ética da virtude, temos como ação moralmente boa aquela proveniente do hábito⁴³, que é o resultado de uma atividade prática constante, de um esforço contínuo e contrário à natureza humana, conforme Aristóteles explica em seguida e que resulta na aquisição do caráter⁴⁴:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira é gerada e cresce graças ao ensino - por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito (...) nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza (...) não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.⁴⁵

⁴⁰ TORRES-QUEIRUGA, A. **Repensar el mal**: de la ponerología a la teodiceia. Madrid: Editorial Trotta, 2011, p.103.

⁴¹ A teoria de Leibniz dos mundos possíveis é uma teoria de possibilidade lógica. Isso significa que o planeta terra é um dentre uma infinidade de mundos lógicos possíveis. Por isso, tudo aquilo que hoje conhecemos poderia ter tomado um rumo diferente. Mas o mais importante nesta teoria é o fato que um mundo possível não é um mundo perfeito, daí a possibilidade de, em seu desenrolar, o mal aparecer.

⁴² ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”. Vol. I. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 4-6.

⁴³ Os seres humanos vivem de seus costumes e, neles, os hábitos adquiridos vão forjando-nos dia a dia no caráter que se configura a partir desses hábitos. Quem tenta moldar um bom caráter, uma boa morada, aumentará a probabilidade de lograr uma vida boa.

⁴⁴ A virtude é a predisposição para agir corretamente, que vai sendo conquistada ao longo da vida, com o exercício diário (hábito). Ela conforma o bom caráter, por isso, desde o mundo homérico, as virtudes são entendidas como excelências de caráter.

⁴⁵ ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p. 29.

A virtude, por outro lado, resulta, também, do hábito conquistado pela prática insistente da μεσότης⁴⁶ (*mesótes* – meio termo ou justa medida). A virtude não é uma disposição de caráter estático, ao contrário, ela provém do dinamismo vigente no exercício de se procurar o meio termo, o lugar entre os extremos, porque “a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania”⁴⁷. Logo, aquele que é incapaz de analisar ambos os lados, ou os extremos, jamais será capaz de agir de modo virtuoso, pois a virtude foge dos extremos. Aristóteles refere-se a isso claramente quando afirma que não basta o exercício do meio termo, mas também é fundamental a virtude intelectual do discernimento, a fim de se distinguir, além dos extremos nas coisas, o extremo, precisamente, em nós, como na citação a seguir:

O excesso e a falta são característicos do vício; e a mediania da virtude, pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos (...) assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio termo e escolhendo-o – o meio termo, não no objeto, mas relativamente a nós.⁴⁸

2.1.3.2 Justiça

A justiça é considerada, por Platão, a virtude por excelência, pois, além de comandar todas as virtudes, ela origina o equilíbrio da alma⁴⁹e, com isso, proporciona a felicidade da cidade. Aristóteles concorda com Platão ao dizer que “na justiça estão compreendidas todas as virtudes”⁵⁰. Se não bastasse, ele ainda vai além de Platão⁵¹ ao considerar a importância da justiça afirmando que ela é a virtude que nos permite realizar ἀλλότριον ἀγαθόν (o que é bom aos outros)⁵² e, por isso mesmo, está além do âmbito ético, porque adentra também o espaço político, conforme podemos averiguar na seguinte citação:

⁴⁶ Justa medida, meio termo ou mediania.

⁴⁷ ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p.32.

⁴⁸ ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p.37-8.

⁴⁹ No século IV a.C. o que Platão denominava de ψυχή (alma), atualmente a filosofia da mente, nomeia por “mente”. Segundo Platão, o equilíbrio da alma ocorre pelo domínio da faculdade “intelectiva” sobre a faculdade “concupiscente”. PLATÃO. **A República**. 14ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p.204.

⁵⁰ ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p. 122.

⁵¹ PLATÃO, **A República**, p. 33.

⁵² ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p. 122.

A justiça é uma virtude completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude, não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros.⁵³

Por outro lado, a injustiça é sempre o grande apelo para que se discuta o tema da justiça. No entanto, a injustiça não ocorre somente no âmbito da filosofia prática, mas também e principalmente, com maior visibilidade, no âmbito da filosofia política. Como acontece, então, a passagem do âmbito da filosofia prática⁵⁴ para o âmbito da filosofia política? A filosofia prática estabelece os limites daquilo que se pode ou não fazer com outrem; então, a mesma regra válida para a relação entre os indivíduos serve também para a relação entre os indivíduos e as instituições em geral, sejam elas públicas, privadas, ou mesmo o aparelho estatal.

Atualmente, há múltiplas correntes teóricas voltadas para o tema da justiça: aquelas que defendem a “igualdade” (socialismo); a “liberdade” (libertarismo); “o acordo contratual” (Rawls); o “bem comum” (comunitarismo); a “utilidade” (utilitarismo); “os direitos” (Dworkin); e o feminismo; entre outras. Porém, tanto a “visão majoritária” do senso comum quanto a interpretação ideológica estão pautadas na tradição política, que ainda visualiza, de modo linear, os princípios políticos nos quais uns se localizam à esquerda, outros ao centro, e, ademais, outros que se situam à direita da mesma linha.

Dentro desta visão política de mundo, à esquerda, estariam os socialistas, que defendem a igualdade por meio de algum tipo de socialismo; no centro, os liberais, que defendem os princípios de igualdade e de liberdade, concomitantemente, por meio de um estado de bem-estar social capitalista; e à direita, os libertários, aqueles que defendem a liberdade do capitalismo de livre mercado.

Além dos diversos níveis entre essas três posições, ainda há outras questões ou fatores que podem complicar essa posição linear, diante da diversidade e da pluralidade vigentes no mundo pós-moderno, tais como: as relações entre liberdade e justiça e entre economia e governo; a entrada em cena do preconceito contra as mulheres e a presença de problemas morais provenientes dos grupos minoritários – negros, transgêneros, presidiários, doentes terminais –,

⁵³ ARISTÓTELES, “Ética a Nicômaco”, p. 122.

⁵⁴ Relação de si para consigo e a relação entre mim e outrem ou outros.

dificultando, assim, a manutenção dessa fácil e falida interpretação tradicional.

Por esta razão, Kymlicka afirma a visão tradicional da política:

É uma maneira de pensar cada vez mais inadequada, posto que a única resposta razoável diante da pluralidade de princípios e de teorias da justiça é abandonar a ideia de desenvolver uma teoria da justiça monista, uma vez que subordinar todos os demais valores a um único princípio parece-nos um ato de fanatismo (...) daí se deriva que uma teoria da justiça, considerada válida, terá que aceitar elementos das outras teorias existentes.⁵⁵

2.1.4 Julgamento moral

2.1.4.1 Juízo

É o corolário natural da ação de ajuizar ou de julgar. Em filosofia, ajuizar é afirmar ou negar algo sobre algo (S é P)⁵⁶. Pressupõe, neste sentido, um sujeito e um objeto, pressupõe a vigência daqueles que são diferentes e pressupõe, também, que o sujeito deverá descrever o objeto sobre o qual ele irá, posteriormente, ajuizar. A questão central está no fato que, antes de ajuizar, o sujeito tem de descrever o estado de coisas para, num segundo momento, afirmar algo sobre esse mesmo estado. É a distinção entre conceito e juízo em lógica filosófica. O conceito é o nome da coisa, o juízo é uma afirmação ou negação acerca desta coisa. Além disso, distintamente do conceito, o juízo tem uma dimensão subjetiva, porque ele não é o resultado de uma mera descrição do *status quo*, mas, sim, de uma afirmação ou negação do sujeito acerca do objeto. Como a centralidade do juízo consiste na afirmação ou negação do sujeito, ela pode ser falsa ou verdadeira.

2.1.4.2 Juízo axiológico

O termo “axiologia” provém da palavra grega ἀξίος, que na transliteração latina redonda em *axios* e significa aquilo que é valoroso, que tem valor de que é

⁵⁵ KYMLICKA, W. *Filosofía Política Contemporánea*: una introducción. Barcelona: Editorial Ariel, 1995, p. 13.

⁵⁶ A fórmula “sujeito é predicado”, uma vez que o juízo é o ato pelo qual o espírito compõe ao afirmar e divide ao negar.

digno. A axiologia, portanto, é o ramo da Filosofia que reflete acerca do que é desejável por si mesmo, independente dos interesses particularistas.⁵⁷ Um juízo axiológico, ou de valor, é uma afirmação ou negação do valor de algo, é uma afirmação ou negação que remete à essência daquilo que se valora.

No entanto, não é isso que verificamos no cotidiano. Na maioria das vezes, ajuizar moralmente passa a ser o mesmo que afirmar ou negar algo sobre algo a partir do “nosso” interesse e das “nossas” perspectivas, hábitos, costumes culturais, afetos, vivências, dentre outros, perdendo assim a relação com a questão da verdade. O núcleo central do problema do valor é que, mormente, o sujeito ajuíza axiologicamente a partir daquilo que lhe agrada ou desagrade, ou seja, a partir do interesse privado e não do interesse público, a partir do *συμ-πάθος* e do *ἀντι-πάθος*⁵⁸. Por esta razão, como a afetividade é uma impressão que ocorre na interioridade do sujeito, é extremamente difícil que ele consiga transcender a sensibilidade para projetar-se em algo que está além dele mesmo e, com isso, ajuizar axiologicamente, segundo uma regra de universalidade e não segundo uma regra privativa.

2.1.4.3 Juízo moral

É próprio do ser humano a inquietação e o desejo de mudar suas circunstâncias. Dificilmente alguém está plenamente satisfeito com a vida que leva. Além disso, não somos vegetais, então temos que, diariamente, deliberar, quer queiramos ou não, a respeito do que devemos e do que não devemos fazer, ou como devemos agir, ou ainda que caminho percorrer ou, mesmo, o que comer. Lançamo-nos nesta tarefa desde que acordamos até a hora em que adormecemos. Por isso, nos perguntamos sobre o que é certo e sobre o que é errado, o que é bom e o que é mau para nós.

⁵⁷ AUDI, R. (dir). Teoria do Valor. In: **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. Paulus, São Paulo, 2006, p. 931-932.

⁵⁸ A palavra grega *πάθος* quer dizer paixão, mas não no sentido que compreendemos modernamente de forte emoção, mas no senso de passividade. Em latim foi traduzida por *affectio-onis*, que quer dizer efeito, impressão, influência. *Πάθος* significa “ser afetado”, padecer. No entanto, padecer não é o mesmo que sofrer. Sofrer é aquilo que fazemos com o padecer, diz respeito ao “como” padecemos. Não é uma pergunta pelo “quê” (padecer), mas pelo “como” (sofrer, passar pela dor de modo negativo). Não se trata de uma questão objetiva, mas subjetiva.

Por outro lado, o âmbito da moral está relacionado ao agir humano, à ação humana. Por isso, toda escolha, toda decisão e toda ação humana já é uma ação moral, porque cada agir humano contém uma semente plantada no âmago do humano, em absoluto. Então, se nos deixamos levar pelo ímpeto e optamos por assassinar em lugar de perdoar uma traição, é a humanidade inteira que se torna assassina mais uma vez. Porém, se optamos pelo perdão, também a humanidade, como um todo, se humaniza um pouco mais.

Nesta tarefa especificamente humana que é “ter de agir, ter de atuar”, Hegel⁵⁹ auxilia-nos ao afirmar que o julgamento moral é aquele que afirma ou nega até que ponto um indivíduo ou grupo social age tendo em vista o seu bem, o bem do outro e o da coletividade.

Contudo, há algumas teorias que não estão de acordo com essa afirmação hegeliana de que há problema moral somente quando se prejudica a outrem, já que há algumas ações consideradas repugnantes, que desumanizam, apesar de não redundarem em dano a ninguém. Adela Cortina cita alguns exemplos⁶⁰: a) uma família que comeu o cachorro depois de morto, a fim de extrair alguma utilidade; e b) a mulher que seca o vaso sanitário com a bandeira nacional porque não tinha outro pano.

A fim de clarificar quando a nossa ação é considerada moral, sob o ponto de vista da Filosofia, nós utilizaremos, aqui, alguns critérios importantes para o juízo moral, levando em consideração os horizontes da ética filosófica – o bem e a justiça:

1) Em relação ao horizonte do bem como fim, é importante agir fora dos extremos, por meio do exercício do meio termo, mas também é fundamental a aquisição da virtude intelectual do discernimento, para se distinguir as circunstâncias que envolvem o “objeto” da nossa ação. Nesse sentido, todas as ações são consideradas moralmente corretas se levam em consideração: a) se a ocasião é apropriada; b) se o objeto é adequado; c) se a pessoa é apropriada; d) se o motivo é correto; e, por fim, e) se a maneira é conveniente.

2) Em relação ao horizonte do bem como meio, o credo do utilitarismo é a utilidade, ou o princípio da maior felicidade. Logo, uma ação será correta se ela

⁵⁹ CANTO-SPERBER, M. Hegel, F. In: **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Volume 1, p. 720.

⁶⁰ CORTINA, A. **Para que serve realmente a Ética**, p. 29.

promover a felicidade para o maior número possível de pessoas; e errada se ela produzir dor, infelicidade e privação do prazer.

3) Em relação ao horizonte da justiça, destacamos as bandeiras da revolução francesa, como: igualdade, liberdade, paz e equidade, além de alguns princípios discutidos atualmente⁶¹: inclusão⁶², segurança⁶³, autonomia⁶⁴, compreensão⁶⁵, benefício da dúvida⁶⁶, sensibilidade⁶⁷ e responsabilidade⁶⁸.

2.1.5 Correntes éticas atuais

2.1.5.1 Ética das virtudes

Trata-se de uma ética de fins, na qual o bem moral reside no cumprimento de um objetivo que não depende do desejo do sujeito. Ela pretende estabelecer a objetividade por meio do conceito de bem e da dependência dos traços de caráter do sujeito. Tradicionalmente, se pressupõe que a ética da virtude está centrada mais no agente do que no “ato” e na “ação” do agente. Além disso, afirma-se que sua preocupação está mais relacionada ao “ser” do que ao “fazer”; ao “bom”

⁶¹ HICKS, D. La Dignidad en el Perdón: Caminos hacia el Desarrollo emocional. In: **Cultura política de Perdón y Reconciliación**. Fundación para La Reconciliación, Bogotá, 2009, pp. 110-111.

⁶² Não tratar o outro de modo que ele não se sinta incluído no grupo, na comunidade, na instituição, dentre outros. Evitar a compreensão elitista das relações sociais: a visão ressentida da vida, ou seja, ter de diminuir outrem para sentir-se superior.

⁶³ É importante tratarmos o outro de modo que ele não se sinta ameaçado em sua integridade físico-psíquica e emocional. Que o outro se sinta seguro em nossa presença.

⁶⁴ O outro necessita sentir-se suficientemente livre na nossa presença para poder atuar por si mesmo, sem dominarmos, sem querermos controlar a sua vida e demonstrarmos que estamos otimistas acerca de sua vida futura. É necessário que o outro saiba que não ultrapassaremos o limite de nossa individualidade.

⁶⁵ Dar a liberdade que é de direito a outrem, para que ele perceba que pode se expressar e expor suas perspectivas e interpretações da vida e que será compreendido em sua diferença.

⁶⁶ O princípio do benefício da dúvida explicita que, no caso de dúvida, apostemos sempre nas boas intenções dos outros, que não interpretemos as ações sem estarmos suficientemente informados. Não achar de antemão que os outros agiram com dolo.

⁶⁷ Princípio muito importante, pois aqui garantimos que reconhecemos a existência do outro, ainda que emocionalmente sintamos distintamente. Não negar a existência do outro, não fingir que não viu, quando viu. Reconhecer a dignidade da vida do outro como fim em si mesmo e não para nós.

⁶⁸ É imprescindível que o outro saiba que somos capazes de reconhecer o nosso erro quando erramos. Não é justo, nem tampouco digno, impingir culpa a outrem pelas nossas incapacidades, deficiências e cegueiras. É importante que o outro saiba que reconhecemos que somos os responsáveis pela ferida que causamos nele, que violamos a sua dignidade. A vigência deste princípio é capaz de restaurar, imediatamente, as relações cindidas, pois, aqui, demonstramos toda a nossa humanidade, através da humildade, pelo reconhecimento de nossa “miséria humana”.

caráter, mais do que ao “mau” caráter; à pergunta “que tipo de pessoa eu devo ser?”, mais do que à pergunta “o que devo fazer?”.

Por outro lado, ela é a concepção moral de origem mais antiga no ocidente, já que estava presente na obra de Hesíodo. Ela vem sendo reavivada, recentemente, e tem lembrado os filósofos morais que uma ética normativa pode ficar aquém de uma descrição completa da nossa vida moral⁶⁹. Ela está centrada na ideia da aquisição das virtudes morais, nos traços valiosos de caráter, por meio do hábito. Como exemplo de virtudes cardeais, podemos citar: coragem, temperança, honestidade, amizade, justiça, compaixão e paz, dentre outras. Como exemplo de filósofos, citamos: Platão, Aristóteles e Nietzsche – além dos estoicistas.

Contudo, a virtude ética não consiste em saber aplicar uma regra, mas em saber identificar como se deve atuar em determinado caso, levando em conta o contexto. Não existe um superego que nos indique o caminho a seguir em cada caso, mas cada pessoa deve arriscar-se a decidir, a atuar e a assumir as consequências de seus atos. Um contra-argumento a essa corrente ética é o perigo de se cair numa moral das excelências, tal como ocorre com o “super-homem” de Nietzsche em *Zaratustra*⁷⁰.

2.1.5.2 Utilitarismo

Trata-se de uma ética de meios, por apostar na hipótese que a aceitação moral depende do princípio da utilidade da ação, o princípio que aprova ou desaprova cada ação de acordo com a tendência que ela parece ter de aumentar ou diminuir a felicidade. Trata-se, portanto, de uma versão do consequencialismo, porque a moralidade depende das consequências da ação. O utilitarismo acredita que uma ação é moralmente correta se ela produz benefícios⁷¹ para um número maior de pessoas. Para isso, inclusive, são realizados cálculos a fim de se descobrir qual das possibilidades proporcionará mais felicidade para um grupo

⁶⁹ BONJOUR, L.; BAKER, A. **Filosofia**: Textos Fundamentais Comentados. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 493.

⁷⁰ NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp.132-134.

⁷¹ Vantagem, prazer, bem ou felicidade.

maior de indivíduos. Jeremy Bentham⁷² (1748-1832) foi o primeiro utilitarista e introduziu o utilitarismo de ato ou extremo, a partir do qual uma ação é moralmente correta, em qualquer situação que acontecer, se ela produzir a maior utilidade no todo, mais prazer e menos dor, caracterizando assim o utilitarismo hedonista.

Já o seu sucessor, John Stuart Mill⁷³ (1806-1873), por sua vez, introduziu uma versão mais sutil do utilitarismo hedonista, ao incluir a categoria “qualidade” no cálculo utilitarista, e não somente quantidades, como fazia Jeremy Bentham, mas também compreendendo o princípio da utilidade como sinônimo do princípio de “máxima felicidade”. Porém, um contra-argumento importante a essa máxima felicidade é o risco de existir violações da justiça.

Foi por esse motivo que alguns utilitaristas optaram por outra forma, que é o utilitarismo de regra ou restrito, segundo o qual: a) ação é moralmente correta a partir de determinadas regras gerais; e b) o conjunto de regras deve levar à maior utilidade. Como exemplo de escolas há o epicurismo e o hedonismo. Um argumento contrário ao utilitarismo é o perigo do subjetivismo moral.

2.1.5.3 Deontologia

A deontologia, ou a teoria do dever moral, não avalia a ação a partir da utilidade ou da consequência da ação, mas avalia *a ação em si mesma*, pelo tipo de ação moral que ela é. Essa teoria encontrou o seu ápice no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), que realizou uma inversão copernicana na esfera moral, pois de uma ética realista passou para uma ética idealista. De uma ética heterônoma, para uma ética autônoma, porque já não entendemos por moral nossa submissão a leis e fins que a natureza nos impõe, mas a leis que nós mesmos damos, para regular nossa liberdade interna e externa. Kant presumia que a moralidade poderia restringir-se a um único princípio último: o imperativo categórico⁷⁴. Em sua obra denominada *A Fundamentação Metafísica dos*

⁷² BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Mississippi: White Dog Publishing, 2010.

⁷³ MILL, J. S. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

⁷⁴ O imperativo categórico é o princípio objetivo e válido para todo ser racional. Princípio segundo o qual se deve agir em conformidade com a razão universal. Logo, o imperativo categórico ratifica

Costumes, ele diz: “age somente de acordo com aquela máxima a qual você possa, ao mesmo tempo, querer que se torne uma lei universal”⁷⁵.

Segundo Kant, a racionalidade prática é o fundamento da moral, porque a razão é o único princípio que pode tentar incidir sobre a vontade humana, porque a razão é uma lei válida e universal e, por isso, capaz de conduzir as ações humanas. Neste sentido, não é para o ser humano agir por impulso, nem por querer, nem pela utilidade, mas agir, sim, segundo os ditames da razão, ainda que, com a nossa ação, não consigamos obter a felicidade imediata. É importante ressaltar que o que está em jogo na deontologia é o agir segundo o dever; segundo o dever conferido pela razão moral.

Outro aspecto também muito interessante que surge com a deontologia é a ideia de direitos morais, porque é incorreto violar o direito de uma pessoa ou de uma comunidade, grupo social ou nação, a fim de obter melhores resultados no seu intento. Por esta razão, a deontologia é considerada uma teoria de direitos e deveres. Kant também introduziu, no seio da filosofia moral, a noção de valor intrínseco à pessoa, pois, segundo a razão, o valor da pessoa não está na função que ela exerce, nem nas ações que executa, tampouco na beleza ou na inteligência; muito menos, ainda, na capacidade física; o valor moral está no fato de ser simplesmente humano.

Por isso, a importância de se estabelecer pactos sociais, contratos sociais. Segundo Kant, há muitas pessoas no mundo que são “analfabetas morais”, que são incapazes de captar algo cujo valor é intrínseco ao seu ser e, devido a essa deficiência, não são capazes de agir segundo a racionalidade prática. Nesse momento, a presença de contratos é indispensável para tornar claro qual deve ser o comportamento moral. Exemplo disso é a proposta que Kant faz em relação à paz perpétua: do ponto de vista prático, é algo que devemos sempre perseguir, pois não se resolvem problemas por meio da guerra.

Por outro lado, Kant acusava as leis anteriores de *heterônomas*, por buscar em um objeto distinto da vontade o princípio pelo qual ela se determina a obrar (bem moral). Uma ética deontológica sabe que a ética não se subordina a outras

“o ter de agir segundo a razão”. Resumindo, o foco da deontologia está no agir segundo a razão; enquanto que o foco do imperativo categórico está no ter de agir segundo a razão.

⁷⁵ KANT, I. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 59.

disciplinas, que não é um capítulo de teologia natural, já que o bem moral não consiste em cumprir um fim imposto por Deus.

2.1.6 Desafios à moralidade

2.1.6.1 Relativismo moral

O relativismo moral contrapõe-se à objetividade moral por essa apostar na tese que há verdades morais objetivas e universais que devem ser defendidas, tais como: o valor da vida, a legítima defesa, a integridade da vida, a liberdade, a igualdade, a equidade, a solidariedade, a paz e a tolerância. Por outro lado, o relativismo moral defende a concepção que a verdade moral é relativa, posto que cada cultura produz códigos morais específicos e, por essa razão, nem toda norma moral é obrigatória e universal.

Para o relativista cultural, a concepção de verdade moral universal não passa de um mito. Logo, as normas morais não são obrigatórias para aqueles aos quais elas não se aplicam, por não pertencerem ao seu matiz cultural. Além disso, o juízo moral torna-se difícil, pois como estabelecer o critério para definir se determinada norma é correta ou incorreta, já que ela não é a mesma para todos os grupos sociais? Então, apesar do senso comum defender tenazmente o relativismo cultural, poucos filósofos pensam que elas são plausíveis.⁷⁶

Um argumento importante que corrobora a não plausibilidade do relativismo moral para alguns filósofos se fundamenta no exemplo de práticas funerárias diversas. Rachel⁷⁷ afirma que os “gregos cremavam seus mortos, ao passo que os gálatas⁷⁸ comiam os seus”. Isso acontece porque alguns costumes sociais, na verdade, são arbitrários, mas outros não o são. Por isso, ao se analisar os fatos morais de um dado grupo social, ou nação, faz-se necessário perceber se eles são expressões do código moral de uma dada cultura ou se apenas arbitrariedades.

⁷⁶ BONJOUR, L.; BAKER, A. **Filosofia**: Textos Fundamentais Comentados, p. 395-396.

⁷⁷ RACHEL, J.; RACHEL, S. **A Coisa certa a fazer**: leituras básicas sobre filosofia moral. Porto Alegre: Mc Graw Hill Education e Penso, 2014, p.3.

⁷⁸ Moradores da antiga Galácia, ex-Anatólia central, e hoje parte da Turquia. Ela recebeu este nome por causa dos imigrantes gauleses provenientes da Trácia no século III a.C. (A inserção de nota de referência é nossa.)

Outra teoria pouco divulgada é o niilismo moral, que afirma que não há verdade moral de nenhum tipo, já que a moralidade é um erro ou uma ilusão. É óbvio que as pessoas não deixam de ter “posicionamentos morais”. Porém, nenhum deles é verdadeiro. Assim, o grande perigo do relativismo moral é acabar por recair no niilismo moral.

2.1.6.2 O egoísmo

O egoísmo, tal como o relativismo, nega a ideia de que haja verdades morais objetivas e universais. Há dois tipos de egoísmo: o psicológico e o ético. O egoísmo psicológico afirma que, devido às questões psicológicas internas e, de fato, existentes em cada um de nós, as pessoas são impelidas a procurar, apenas, os seus próprios interesses egoístas e, sendo assim, não conseguem realizar nada diferente disso. Já o egoísmo ético afirma que ninguém é obrigado a agir moralmente contra os seus interesses próprios a fim de ser considerado ético. Ninguém deve agir em conformidade com algo que lhe seja psicologicamente impossível. Segundo o egoísmo ético, “não há verdades morais universais que restrinjam o comportamento egoísta das pessoas que apelam para o interesse e os direitos dos outros”⁷⁹.

2.1.7 Racionalidade moral filosófica

Com tudo o que vimos até agora, é importante destacar que os juízos morais devem estar apoiados em bons argumentos racionais, uma vez que há uma multiplicidade de correntes éticas, com fundamentos distintos e com compreensões diferentes do que significa uma vida moral. Neste sentido, saber dar razões do nosso posicionamento moral, saber argumentar em defesa dela e saber também contra-argumentar com as composições distintas é algo imprescindível e decisivo no cenário atual, tanto para o filósofo moral, quanto para o teólogo moral.

⁷⁹ BONJOUR, L.; BAKER, A. **Filosofia: Textos Fundamentais Comentados**, p.396.

Por outro lado, não é incomum que sentimentos intensos aflorem em debates morais; mas a presença do sentimento não justifica racionalmente a defesa do posicionamento moral. Deixar-se levar pelo sentimento pode, ao contrário, demonstrar a incapacidade para argumentar levando em consideração todos os prós e contras de cada corrente ética. Atualmente, somente conhecer as justificativas do seu próprio posicionamento moral é um esforço insuficiente no momento do debate público dos problemas morais atuais. Essa postura simplesmente não só não resolve o problema como também enfraquece o posicionamento daquele que não está aberto ao diálogo.

Podemos mesmo dizer que, hoje, a maior tarefa da filosofia moral é apresentar as razões das correntes éticas, de modo que quem queira viver e agir a partir da reflexão crítico-racional possa fazê-lo. Além disso, se queremos pensar a verdade na vida moral, precisamos manter-nos longe de “simpatia” e de “antipatia”, porque o moralmente justo é poder dar as melhores razões sempre. Além do mais, o requisito para vir a se tornar um filósofo moral deve ser a imparcialidade.

O requisito da imparcialidade está estreitamente ligado à ideia de que os juízos morais devem estar apoiados em boas razões (...) no fundo, o requisito da imparcialidade é uma proibição contra a arbitrariedade ao se conviver com as pessoas; é uma regra que nos proíbe de tratar uma pessoa de modo diferente da outra quando não há uma boa razão para fazê-lo.⁸⁰

Sendo assim, o método da filosofia moral também implica no exercício de clarificação conceitual; na investigação dos fundamentos racionais das propostas éticas vigentes; e, por fim, no aprendizado do raciocínio e, em seguida, da argumentação. Eis, pois, as técnicas da filosofia prática imprescindíveis na atualidade que se desdobram a partir: a) da racionalidade abstrata que visa o universalmente exigido; b) da racionalidade presente na transcendência histórica, eivada de sentido e que, por isso mesmo, propõe o predomínio do princípio de razoabilidade ou a racionalidade do razoável, que trata daquilo que pode ser proposto como pleno de sentido, mas que não pode ser exigido universalmente.

⁸⁰ RACHEL, J.; RACHEL, S. **Os Elementos da Filosofia Moral**. Porto Alegre: McGraw Hill Education e Penso, 2013, p.27.

2.2 Fundamentação histórica da teologia moral

2.2.1 Definição

Teologia moral é o nome que a Tradição Católica Apostólica Romana deu à disciplina teológica que lida com a vida e a ação cristã. Os protestantes falam da mesma disciplina, mas sob o título de “Ética cristã”. A teologia moral sempre vivenciou a tensão entre a vida moral prática, mais associada ao sacramento da penitência e à aproximação teórico-acadêmica do mundo universitário. Essa tensão continua a existir até hoje na teologia moral contemporânea.

A teologia moral é a reflexão teórico-cristã acerca da moral; enquanto a moral é o modo de ação no cotidiano. Por esta razão, uma máxima teórico-abstrata não tem o poder de fazer irromper, no *hic et nunc*⁸¹ da vida prática, a ação, pois, como dizia Platão, a faculdade da alma capaz de teorizar é a razão; enquanto a faculdade da alma capaz de agir é a irascibilidade⁸² e a faculdade capaz de sentir é a concupiscência.

A teologia moral sempre foi confundida com a existência dos “manuais” porque a sua origem está no século XVI no Concílio de Trento⁸³ e foi uma tentativa de Contrarreforma dentro da Igreja católica após a Reforma protestante. Os ensinamentos do Concílio de Trento reconheceram duas características da teologia moral católica: mediação divina sobre o humano e resposta humana ao dom de Deus⁸⁴, chamada contrição⁸⁵, a confissão dos pecados. Primeiramente, Trento compreendeu o sacramento da penitência em termos jurídicos⁸⁶, com o padre atuando como juiz para determinar se a absolvição era para ser dada ou

⁸¹ Aqui e agora.

⁸² Posteriormente, Agostinho a denominou de *voluntas* (vontade). A motivação vigente na moral cristã atua diretamente na vontade, que, por sua vez, atua diretamente no agir humano em situações concretas.

⁸³ 19º ecumênico. De 13 de dezembro de 1545 a 4 de dezembro de 1563.

⁸⁴ DENZINGER, H. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2006, p.400-403 (1521 a 1527).

⁸⁵ A contrição é uma dor na alma fruto da ojeriza ao pecado cometido e que tem o propósito de não tornar a pecar. Este movimento de contrição é necessário para se alcançar o perdão dos pecados. No ser humano, que cai depois do batismo, ela é como que uma preparação para a remissão dos pecados, se estiver unida à confiança na divina misericórdia, e se tiver o propósito de executar tudo o mais que se requer para receber devidamente o sacramento da confissão.

⁸⁶ CURRAN, C. E. **The Origins of Moral Theology in the United States**. Washington: Georgetown University Press, 1997, p.12.

negada. A lei divina requeria ao fiel confessar todos os seus pecados mortais. Em segundo lugar, a importante influência de Trento na teologia moral foi uma tendência para fundar seminários a fim de que os futuros padres fossem treinados para o seu papel e missão específica no que tange o sacramento da penitência⁸⁷.

Neste sentido, surgiram as *Institutiones Theologiae Moralis*, com a concordância da *Ratio Studiorum* dos jesuítas⁸⁸, a fim de preparar os futuros padres para as confissões. Era uma nova forma de teologia moral praticada nos seminários e foram à origem⁸⁹ dos “manuais de teologia moral”, que continuaram a existir no mundo católico até o Concílio Vaticano II. A Companhia de Jesus (ordem dos jesuítas) foi fundada em 1540 com a especial missão de levar adiante a reforma da Igreja à luz do Concílio de Trento.

O primeiro ano de curso cobria os atos humanos, a consciência, os pecados e o decálogo, excluindo o sétimo mandamento. O segundo ano cobria o sétimo mandamento, os sacramentos, as censuras e as diferentes dúvidas particulares. Os manuais separaram a teologia moral dos aspectos teóricos, incluindo o bíblico, o dogmático, o espiritual e o sacramental. Por causa da sua orientação prática, esses manuais não falavam nada nem sobre a graça, nem sobre a virtude. O propósito desses manuais era apontar o que era pecado e qual era o grau do pecado.⁹⁰

2.2.2 Horizonte histórico

2.2.2.1 Horizonte tridentino

O termo “teologia moral” apareceu pela primeira vez nos escritos de Alain de Lille⁹¹. Logo, o que havia de mais próximo da teologia moral, antes do Concílio, eram as “sumas”, guias para os confessores aplicarem o sacramento da penitência.

⁸⁷ CURRAN, C. E. *The Origins of Moral Theology in the United States*, p.14.

⁸⁸ VEREECKE, L. *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori: Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*. Perugia: Collegium S. Alfonsi de Urbe, p. 136-152.

⁸⁹ CURRAN, C. E. *The Origins of Moral Theology in the United States*, p. 15.

⁹⁰ JONSEN, A. R.; TOULMIN, S. *The Abuse of Casuistry: a history of Moral Reasoning*. Oakland: Califórnia University Press, 1992, p. 137-175.

⁹¹ Segundo os autores supracitados, ele foi um dos primeiros na história da Igreja a tentar escrever uma suma visando auxiliar o sacerdote no momento do sacramento da penitência. *Liber Poenitentialis*, em torno de 1202 d.C.

Na teologia de Tomás de Aquino, não havia uma disciplina separada que recebesse o nome de “teologia moral”. Por outro lado, as *Institutiones* substituíram o modelo deontológico, tomista por excelência, baseado na lei. A lei, que antes era compreendida como uma norma objetiva da moralidade (com todas as diferenças de níveis – eterna, natural, positiva), tornou-se também uma norma subjetiva da moralidade: a consciência. Vejamos o porquê dessa mudança.

O Concílio de Trento ocorreu entre 1545 e 1563 d.C. e teve vinte e cinco sessões. Podemos dizer que ele é o lugar de nascimento⁹² da teologia moral, pois com a queda do domínio sociopolítico-territorial da Igreja católica, a partir da entrada em cena dos reformistas, não era mais possível que a Igreja continuasse a estabelecer “normas legais” para toda a vida social. A Igreja católica não conseguiu “consertar” a quebra da cristandade, no início da era moderna, mas procurou reestruturar-se mudando o seu setor de influência, da vida objetiva dos indivíduos, como no caso das inquisições, para a vida subjetiva, por meio do estabelecimento de um novo fórum: o interno, sendo agora a consciência o lugar dele.

A consciência é o lócus privilegiado da vida moral e da identidade própria. Apesar de não ser um termo que esteja na escritura, um aspecto da consciência é derivado do Novo Testamento, o termo grego συνείδησις⁹³. Neste sentido, ela é a faculdade da reta razão capaz de fazer o julgamento moral movida por princípios morais universais.⁹⁴

A resposta da Igreja católica tanto à modernidade quanto aos reformistas, e sua vida interior, em oposição à objetividade sacramental, foi uma jogada de mestre, pois fez do inimigo o seu maior aliado: a subjetividade passa a ser o fórum da culpa e, por causa dela, foi construído um completo sistema de normas.⁹⁵ Para tal, o sacramento da penitência foi fortalecido, a disciplina eclesiástica exigida, além dos inúmeros manuais de teologia moral surgidos, com o intuito de auxiliar os padres confessores em situações específicas de confissão.

⁹² KEENAN, J. F. “Fundamental Moral Theology: Tradition”. In: **Theological Studies**. Volume 70, Issue 1, February 2009, p.164.

⁹³ Conhecimento íntimo, conhecimento dos seus próprios atos, conhecimento do bem e do mal.

⁹⁴ BRETZKE, J. T. **Handbook of Roman Catholic Moral Terms**. Washington: Georgetown University Press, 2013, p.1277.

⁹⁵ PRODI, P. Fourteen Theses on the Legacy of Trento. In: **Catholic Theological Ethics Past, Present and Future: The Trento Conference**. New York: Orbis Books, 2011, p.32.

Em consequência da instituição do sacramento da penitência, a Igreja toda sempre entendeu que foi também instituída pelo Senhor a confissão integral dos pecados [cf. Tg 5,16; 1 Jo 1,9; Lc 5,14; 17,14]. Esta confissão é necessária por direito divino a todos os que, depois do batismo, caem [cân. 7], porque nosso Senhor Jesus Cristo, antes de sua ascensão aos céus, deixou os sacerdotes como vigários seus [cf. Mt 16,19; 18,18; Jo 20,23], como presidentes e juizes a quem seriam confiados todos os pecados mortais em que os fiéis cristãos houverem caído, para que, em virtude do poder das chaves de perdoar ou reter pecados, pronunciem a sentença. Pois é claro que os sacerdotes não poderiam exercer esta sua jurisdição sem conhecimento de causa e sem guardar equidade na imposição das penas, se os penitentes declarassem os pecados só genericamente, e não específica e detalhadamente.⁹⁶

Apesar do decreto tridentino não conter nenhuma norma relativa à moral⁹⁷, a partir dele o poder religioso começou a atuar sobre as consciências. A Igreja deixou de atuar no nível das ordens jurídicas e fixou toda a sua atenção no acompanhamento da consciência dos fiéis, acontecendo então a separação entre lei moral e lei canônica, ou seja, entre Moral e Direito; o direito canônico, com isso, restringiu sua atuação junto ao corpo eclesiástico e às propriedades territoriais da Igreja.

Além disso, essa mudança de postura da Igreja deu ensejo a grandes debates e discussões teóricas nas universidades europeias acerca da diferença entre “lei positiva” e “lei moral”, discussão que perdura até hoje nas universidades de Direito, mas com o embate entre o “justo” e o “legal”. Como explica Paolo Prodi:

A Igreja romana afirmou, através de sua brilhante escola de pensamento *De Iustitia et Iure*, que ela não só possuía a autoridade conferida a Cristo para perdoar os pecados, mas que também era a única intérprete verdadeira da lei natural que coincide com a lei moral.⁹⁸

2.2.2.2 Horizonte moderno ou casuismo

A recém-surgida teologia moral desdobrou suas atividades em duas áreas: uma teórica e a outra, prática. A parte teórica procurou aprofundar a investigação na possível relação entre ética e Lei natural. A possibilidade teórica do princípio da Lei natural vir a ser o critério orientador das discussões éticas e o regulador da

⁹⁶ DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2006, p. 430 (n. 1679, sessão 14: penitência).

⁹⁷ PRODI, P. *Fourteen Theses on the Legacy of Trento*, p.32.

⁹⁸ PRODI, P. *Fourteen Theses on the Legacy of Trento*, p.33.

vida moral do ser humano foi uma hipótese teórica fundamental da Igreja, para fazer frente à subjetividade moderna, e para contrapor-se ao crescente monopólio da lei positiva promulgada pelos Estados modernos, cujo ideário coadunava, de certo modo, com o trajeto percorrido pelas igrejas reformadas, baseado na relação entre o cristão individual e a Escritura.⁹⁹

Por outro lado, a parte prática, cuja tarefa era atuar em casos particulares, foi desenvolvida a partir da análise dos manuais de teologia moral para a prática tridentina da confissão e da direção espiritual. Essa prática é a chamada casuística da igreja tridentina, que teve sua origem no trabalho diário dos padres e, posteriormente, originou discussões teóricas levadas ao âmbito acadêmico das universidades.

A casuística era a prática da análise moral baseada na consciência. Ela compreende uma parte significativa da tradição dos manuais até a primeira metade do século XX. O método da casuística começa sublinhando um caso moral hipotético que poderia ocorrer durante a confissão ou durante uma sessão de aconselhamento. Além disso, fatos moralmente relevantes eram destacados durante a análise. A popular dupla conhecida nos manuais como “Tito” e “Berta”, que vinham sempre confessar; e havia um número grande de pecados veniais a se estudar. Além do mais, a casuística fazia uso do método indutivo para chegar à aplicação apropriada dos vários princípios morais.¹⁰⁰

Faz-se necessário ressaltar que até a Reforma e o Concílio de Trento, a teologia era a “ciência do ser”¹⁰¹ enquanto lei em três aspectos distintos: lei natural, lei divina e lei positiva. Após Trento, a lei positiva foi tomada pelo Estado Moderno que açambarcou, por inteiro, a esfera da lei positiva. A partir de então, predominou o dualismo entre a consciência – de âmbito ético, moral – e a lei positiva – de âmbito jurídico. Muitas disputas ocorreram durante os séculos XVII e XVIII entre rigoristas¹⁰² e frouxos, jansenistas¹⁰³ e jesuítas; contudo, o esforço

⁹⁹ PRODI, P. Fourteen Theses on the Legacy of Trento, p.33.

¹⁰⁰ BRETZKE, J. T. **Handbook of Roman Catholic Moral Terms**, p.845.

¹⁰¹ AQUINO, T. Da Ciência de Deus. In: **Suma Teológica**. Questão 14, Artigos 7-8, p.226-227. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>> Acesso em 24 de fevereiro de 2018.

¹⁰² Rigorismo – associado ao jansenismo. Sublinhava o valor de seguir a interpretação mais rigorosa como se fora algo agradável a Deus. Contudo, a Igreja condenou o jansenismo como heresia e adotou a contraposição do probabilismo (em caso de dúvida moral ou de desacordo acerca da licenciosidade da ação, o indivíduo deveria seguir, se possível, a opinião absolutamente segura e, em caso de impossibilidade desta, procurar seguir a opinião, no mínimo, mais segura).

intelectual dos teólogos morais fez com que, ainda assim, fosse possível manter a diferença vigente entre “pecado e crime”, diferença essa salutar para a vida da Igreja e que permitiu o desenvolvimento dos Direitos Humanos¹⁰⁴.

Estabelecer essa distinção é de suma importância porque até hoje em dia, grassa uma ignorância acerca dessa diferença. Esse problema aparece quando não se sabe identificar a diferença entre divórcio, aborto e eutanásia, por um lado, e pedofilia, corrupção financeira e assassinato, por outro. Pecado é uma ofensa contra Deus. “Nós só ofendemos a Deus quando fazemos algo contrário ao nosso bem”¹⁰⁵. Portanto, o pecado faz parte do âmbito ético e moral. Trata-se daqueles males feitos a si mesmo, ao seu próprio ente¹⁰⁶; já o crime é um dano legal e penal, um mal produzido contra outrem.

2.2.2.3 Século XX

O século XX foi marcado por uma profunda reviravolta na teologia moral por causa dos dois principais episódios ocorridos historicamente: a Segunda Grande Guerra Mundial e a realização do Concílio Vaticano II. Segundo Keenan, a intenção dessa virada foi a de liberar os teólogos morais (moralistas) para encontrar terreno propício a fim de se porem a caminho do diálogo com o mundo contemporâneo.¹⁰⁷ Atualmente, a ética teológica compõe um dos saberes das “ciências humanas”, mas isso só ocorreu graças a opção dos teólogos morais em fundamentarem-se, a partir dali, na agenda da *Gaudium et Spes*¹⁰⁸.

¹⁰³ Jansenismo – movimento que enfatizou o poder do pecado original na depravação humana, acarretando uma moral rígida e excessivamente escrupulosa. Particularmente, era oposto ao casuísmo e ao probabilismo.

¹⁰⁴ PRODI, P. *Fourteen Theses on the Legacy of Trento*, p.34.

¹⁰⁵ AQUINO, T. **Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.683.

¹⁰⁶ Uma exceção feita a essa definição é o caso do aborto, que não seria apenas um pecado moral, mas também um crime apesar de cometido a si mesmo, porque o feto é uma vida indefesa. Neste sentido, o aspecto da vida sobrepõe-se ao limite do ente e, portanto, a Lei deve vir a público para defender o desprotegido e o indefeso.

¹⁰⁷ KEENAN, J. F. “Fundamental Moral Theology: Tradition”. In: **Theological Studies**: 70 (2009). Volume 70, Issue 1, February 2009, p.140.

¹⁰⁸ VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 15 jan 2018.

A Segunda Guerra Mundial foi o estopim para a aceitação do problema moral entre os católicos¹⁰⁹, pois ela teve um papel crítico sobre a teologia cristã, da mesma monta que a Reforma protestante teve outrora na história da Igreja. Tornou-se aparente a falência dos manuais, na tentativa de formar consciências cristãs capazes de resistir em participar, como diz Keenan da “barbárie nazifascista”¹¹⁰ e recusá-la por completo. Porém, não foi isso o que aconteceu durante a Segunda Guerra e, como consequência, os manuais que haviam perdurado por, pelo menos, quatro séculos ininterruptamente (séculos XVI – XX), foram rejeitados pelos teólogos morais.

Neste sentido, houve uma mudança do paradigma casuístico, mais jurídico do que moral, apoiado no direito canônico para o paradigma da consciência moral. Sendo assim, a teologia moral teve de repensar o seu fundamento teórico, de modo que ela pudesse se preparar para uma nova geração de homens e mulheres na Igreja e no mundo secular.

2.2.2.3.1 Pré-Guerra

A teologia moral no início do século XX manteve, em termos gerais, o uso dos manuais que surgiram desde o Concílio de Trento. Contudo, com a promulgação do Código de Direito Canônico de 1917, o Magistério começou a emitir mais definições em matéria de moral e, com isso, os teólogos morais, que já eram manualistas, também se tornaram intérpretes dos ensinamentos do Magistério. Daremos quatro exemplos de documentos do Magistério anteriores à IIª Guerra Mundial. São eles:

1) Da Masturbação procurada diretamente – Decreto do Santo Ofício de 2 de agosto de 1929 (§ 3684)¹¹¹.

Pergunta: É lícita a masturbação diretamente procurada para obter esperma com que se pode descobrir e logo curar, na medida do possível, a doença contagiosa da “blenorragia”? Resposta. (confirmada pelo Sumo Pontífice em 26 jun.): Não.

¹⁰⁹ Dificuldade que os católicos têm em dar testemunho de Jesus Cristo.

¹¹⁰ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”. In **Theological Studies**: Volume 74, Issue 1, February 2013, p.164.

¹¹¹ DENZINGER, H. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**, p.788.

2) Educação Sexual – Encíclica de Pio XI *Divini illius Magistri* de 31 de dezembro de 1929 (§3697)¹¹².

Muitos sustentam e promovem, de maneira tão insensata quanto perigosa, a forma de educação que impertinente chamam sexual, pensando erroneamente poderem preservar os jovens da volúpia e da luxúria por meios meramente naturais, excluindo toda ajuda da religião e da piedade; a saber, iniciando-os todos, sem distinção de sexo, e até publicamente, em doutrinas vergonhosas e, pior ainda, expondo-os de modo prematuro às ocasiões, para que seu ânimo, familiarizado, segundo dizem, a essas coisas, fique como que curtido para “enfrentar” os perigos da puberdade. Nisso, eles erram gravemente, ao não reconhecer a natural fragilidade humana nem a lei que habita nossos membros e que, para usarmos as palavras do Apóstolo, combate contra a lei da mente [cf. Rm 7,23], e ao negar temerariamente o que sabemos por experiência cotidiana, que os jovens mais que os outros caem frequentemente nos pecados torpes não tanto por falta de conhecimento intelectual, mas por debilidade da vontade, exposta às ocasiões e desprovida da graça divina.

3) Instituição Divina do Matrimônio—Encíclica *Casti Connubii* de 31 de dezembro de 1930 (§ 3700)¹¹³.

A instituição divina do matrimônio. Em primeiro lugar permaneça isto como fundamento imóvel e inviolável: o matrimônio não foi instituído nem restaurado pelos homens, mas por Deus; não foi pelos homens, mas pelo restaurador da mesma natureza, o Cristo Senhor, que o matrimônio foi resguardado por leis, confirmado e elevado; por isso, essas leis não podem depender em nada das vontades humanas, nem sujeitar-se a nenhuma convenção contrária dos próprios esposos [cf. Gn 1,27s; 2,22s; Mt 19,3-9; Ef 5,23-33; Concílio de Trento: 1797-1816].

4) Matança do Feto – Encíclica *Casti Connubii* de 31 de dezembro de 1930 (§3719)¹¹⁴.

Outro (...) gravíssimo delito deve ser lembrado, com o qual se atenta contra a vida da prole escondida ainda no seio materno. Julgam alguns, que isso é permitido e deixado ao beneplácito da mãe e do pai. Segundo outros moralistas, isso deve ser proibido exceto no caso que surjam gravíssimas causas que levam o nome de indicação médica, social ou eugênica.

Por outro lado, em contraposição, nesse momento do século XX, muitos teólogos moralistas investiram na pesquisa em psicologia e, por causa disso, procuraram demonstrar o despreparo ético dos fiéis católicos ao perceberem que havia fiéis “pecadores”, porém, sem a menor noção de culpa, por causa da investida da psicologia no mundo da época e da entrada em cena da noção de “patologia”:

¹¹² DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.793.

¹¹³ DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.794.

¹¹⁴ DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p.802.

Os manuais de teologia moral são obras técnicas que pretendem socorrer o confessor e o pároco no exercício de suas funções. Eles são técnicos como os livros-textos do advogado e do médico. Eles não estão destinados à edificação, nem guardam um alto ideal de perfeição cristã para imitação do fiel. Eles lidam com o que é obrigatório sob a dor do pecado; eles são livros de patologia moral.¹¹⁵

James Keenan destacou, em artigo¹¹⁶, três autores moralistas que levaram adiante a crítica aos manuais. O primeiro, Thomas Slater¹¹⁷ (1855-1928), para quem os fiéis tinham dificuldade em compreender o papel da “consciência” por causa da ignorância, da concupiscência e do medo. O segundo, Henry Davis¹¹⁸ (1866-1952), que enumerou uma lista com consciências problemáticas (falsa, duvidosa, perplexa, escrupulosa e lassa), a fim de demonstrar que a média dos fiéis católicos se desviava da reta consciência. E, por último, Heribert Jone¹¹⁹ (1855-1967), considerado o manual mais importante durante a Segunda Guerra Mundial, introduziu nomenclaturas de patologias, que minimizavam a responsabilidade do agente moral no ato injusto, tais como: neurastenia, histeria, desordem compulsiva, melancolia, hipocondria, complexo de inferioridade, dentre outros.

2.2.2.3.2 Pós-Guerra e Vaticano II

Após a guerra, o moralista belga Odon Lottin¹²⁰ (1880-1965) aprofundou o fundamento teológico da consciência em sua obra *Morale Fondamentale*, em que ele culpou os padres confessores pelo fracasso da teologia moral, por causa de seu excessivo foco no pecado. Então, ele escreve sobre a importância da formação da consciência e insiste na relevância de educar os cristãos para que eles possam se tornar pessoas maduras, conscientes e autônomas dentro da comunidade de fé¹²¹. Além do mais, em 1955, em sua obra *Au Coeur de la Morale Chrétienne*, Odon Lottin critica o direito canônico por haver dominado a teologia moral focando em

¹¹⁵ SLATER, T. **A Manual of Moral Theology**: for English-Speaking countries. Vol I. London: Burns Oates & Washbourne, 1925, p.05-06.

¹¹⁶ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”, p.164.

¹¹⁷ SLATER, T. **A Manual of Moral Theology**, p.30.

¹¹⁸ DAVIS, H. **Moral and Pastoral Theology**. Vol IV. New York: Sheed & Ward, 1952, p.80.

¹¹⁹ JONE, H. **Moral Theology**. North Carolina: Tan Books and Publishers, 2009, p.94-95.

¹²⁰ LOTTIN, O. **Morale Fondamentale**. Paris: Desclée & Cie, 1954, p.122.

¹²¹ LOTTIN, O. **Morale Fondamentale**. Paris: Desclée & Cie, 1954, p.123.

fatos externos e, também, por haver abandonado o ancoradouro seguro da tradição patrística, da tradição bíblica e da teologia dogmática.¹²²

Outro autor de grande importância foi Bernard Häring (1912-1998) que, por ter atuado na Segunda Guerra, presenciou a “obediência dos cristãos em relação ao regime nazista criminoso”¹²³ e, nesse momento, compreendeu que a verdade moral não está no que as pessoas professam, mas em como elas vivem e agem.¹²⁴ Após a guerra ele tomou a firme decisão de não mais fazer uso do conceito de “obediência” como um conceito central, mas, sim, aprofundar o conceito de responsabilidade.

Em 1954, ele publicou sua obra magistral de três volumes, *La Ley de Cristo*¹²⁵, na qual afirma que não deseja destruir a autoridade, mas que anseia por pôr Cristo no centro da teologia moral. Foi Häring quem assentou a mudança de paradigma na teologia moral, do direito canônico para a cristologia. Ele está convencido que somente o seguimento de Cristo fará dos cristãos, pessoas maduras na fé, como vemos a seguir:

O chamado para a teologia moral de Jesus está contido na boa nova da salvação. A tremenda boa nova não está ligada a nenhuma lei, mas à soberana majestade de Deus que intervém na pessoa de Cristo e na graça e no amor de Deus que se manifesta. Consequentemente, nova orientação e novo foco foram dados a todos os preceitos da lei moral, ainda aqueles mais sagrados. O que é novo é a alegria de anunciar que *agora* é o tempo da grande conversão do pecado e o retorno a Deus está em suas mãos (...) nós entendemos a teologia moral como a doutrina da imitação de Cristo, como vida em, com e por Cristo.

O Concílio Vaticano II também sofreu forte influência de Häring.¹²⁶ Parece que a fonte inspiradora foi o texto da *Gaudium et Spes*, Häring foi o secretário do comitê editorial que a rascunhou. Por esta razão, a antropologia está baseada na compreensão do ser humano como um ser social e as questões morais não são tematizadas em chave de leitura individual, mas também social. Apesar do Concílio Vaticano II não ter elaborado um documento específico para a teologia moral, ele deixou, em alguns documentos, afirmações e abordagens importantes para a moral cristã. Destacam-se, entre eles: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, o Decreto *Optatum Totius*, a Declaração *Dignitatis Humanae*, a

¹²² LOTTIN, O. *Au Coeur de la Morale*. Paris: Desclée & Cie, 1957, p.164.

¹²³ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”. In **Theological Studies**, p.169.

¹²⁴ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”. In **Theological Studies**, p.169.

¹²⁵ HÄRING, B. *La Ley de Cristo*. Tomo Segundo. Barcelona: Editorial Herder, 1968, p.29.

¹²⁶ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”. In **Theological Studies**, p.173.

Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e, de modo especial, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Dois aspectos do Concílio importantes para a teologia moral resultam também da influência de Häring: a) uma profunda simpatia da Igreja pela condição humana, focando mais na alegria e na esperança que numa visão pessimista e pecadora do ser humano; e b) a vigência da consciência na liberdade, fruto da influência dos escritos de Paulo sobre Häring.¹²⁷

2.2.2.3.3 Pós-Vaticano II

Um autor fundamental nesse período histórico foi Bernard Lonergan (1904-1984). Se por um lado Bernard Häring fixou a pessoa de Jesus Cristo e a respectiva cristologia como o único fundamento possível para a teologia moral, Bernard Lonergan estabeleceu a mudança de método no interior dela. Foi ele quem iniciou as pesquisas que redundaram na denominação “teólogos historicistas”. Isso ocorreu principalmente após a publicação de um importante artigo seu em 1967, “A deshelenização do dogma”,¹²⁸ e de seu livro, em 1971, *Método em Teologia*¹²⁹. Nesse artigo, ele critica não só a influência categorial helênica no cristianismo primitivo, como também questiona a introdução do método lógico¹³⁰ em teologia. Já no livro supracitado, ele inicia explicitando as categorias lógicas aristotélicas que redundaram na obra deontológica de Immanuel Kant (método dedutivo), para, em seguida, explicar o novo método teológico fundamentado na historicidade do tempo (método indutivo), que atualmente denominamos hermenêutica.

James Keenan nos assegura que trinta anos depois, ou seja, em 1997, a distinção entre classicistas e historicistas já era um “lugar comum” na teologia moral.¹³¹ Contudo, foi uma distinção de método teológico que redundou nessas

¹²⁷ KEENAN, J. F. “Vatican II and Theological Ethics”. In **Theological Studies**, p.174.

¹²⁸ LONERGAN, B. J. F. The dehelenization of dogma. In: **Theological Studies**, 28, 1967, p. 336-352.

¹²⁹ LONERGAN, B. J. F. **Method in Theology**. London: Longman, 1971.

¹³⁰ O método lógico teve início com Parmênides por meio de sua célebre afirmação: *o ser é e não pode não ser*, prosseguiu com o ἔλεγχος socrático, com a dialética platônica, até chegar ao ápice com a obra lógica de Aristóteles.

¹³¹ KEENAN, J. F. **A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences**. New York: Bloomsbury, 2010, p. 129.

duas denominações. O método lógico¹³², que formou os classicistas, e o método hermenêutico¹³³, que deu origem aos historicistas. Interessante notar que James Keenan explica tratar-se de uma diferença de graus, pois nenhum teólogo pode ser, epistemologicamente falando, somente classicista ou somente historicista,¹³⁴ posto que a realidade sobrepassa e suprassume o raciocínio humano, seja ele dedutivo ou indutivo. Além disso, a partir de Karl Rahner¹³⁵, podemos perceber uma característica intrínseca ao ser humano que explica o porquê da existência desses dois métodos em teologia.

Mesmo que o ser humano não se dê conta, ele já está inserido na totalidade, ainda que experimente apenas a parcialidade; a inquietação, a curiosidade e o questionar. Ele se pergunta, ele formula questões, ainda que nem sempre suporte permanecer sem respostas; e em sua finitude vige a presença do Infinito. O medo do não domínio, da incapacidade de compreensão, do ilimitado e de não dar respostas cabais sobre todas as coisas faz com que o ser humano se proponha uma fuga: a alienação de si mesmo. É mais fácil viver no já conhecido, no habitual, no corriqueiro, permanecer na comodidade, naquele cadinho que nos é seguro e velho conhecido.

Além disso, o conhecimento humano está fundamentado na prévia compreensão do ser. Antes mesmo do ser humano poder conhecer algo, este algo já está jogado num horizonte de prévia compreensão que possibilita o homem compreendê-lo deste, desse ou daquele modo. Esta prévia compreensão pode ser a visão de mundo, a ideologia, ou mesmo, a cultura de uma época. Contudo, ela também pode ser pensada enquanto maximizada; pensada como o horizonte transcendental da transcendência: a abertura *a priori* do ser humano para o ser, para a vigência da verdade. Trata-se daquilo que é mais constitutivo ao ser humano, aquilo que lhe é primeiro, por isso, o autor designa como *a priori*.

Rahner¹³⁶, ao abordar a capacidade que o ser humano tem de *já* estar aberto ao infinito, antes mesmo de qualquer experiência empírica, sensorial e temporal nos permite perceber a vigência humana de uma capacidade de raciocínio *a*

¹³² Método dedutivo e juízo analítico.

¹³³ Método indutivo e juízo sintético.

¹³⁴ KEENAN, J. F. **A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century**, p. 129.

¹³⁵ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé: Introdução ao Conceito de Cristianismo**. 4ª Edição. São Paulo: Paulus, 2008, p.46-49.

¹³⁶ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**, p. 46-49.

*priori*¹³⁷, na qual se baseia o método lógico e a posição classista. Todavia, essa abertura *a priori* ou essa transcendência humana pode ser interpretada de modo distinto ao lógico, e foi o que ocorreu no século XX, com a noção de transcendência¹³⁸ por parte dos hermeneutas, tais como Paul Ricoeur¹³⁹ e Emmanuel Lévinas¹⁴⁰. No mínimo, Karl Rahner acompanhou muito de perto a entrada em cena desta nova forma de compreender o ser humano como *Dasein* (ser-aí), como *In-der-Welt-sein* (ser no mundo), como *Mitsein* (ser com). Esta estrutura da existência é pensada a partir do lugar ôntico-existencial que o ser humano ocupa no *aí* do cotidiano.

A transcendência pensada como a essência do ser humano em Karl Rahner, nos auxilia na compreensão do porque da teologia moral atual fundamentar-se em dois métodos distintos por causa da disputa da interpretação do mesmo conceito de “transcendência”. Porém, falta-nos pôr em questão a importância desse conceito para a teologia moral. Por que ele é tão decisivo no fazer moral teológico? Ora, a moral é o modo como agimos, como conduzimos nossas vidas por meio das ações e dos discursos. Vimos, anteriormente, como Bernard Häring demonstra, racionalmente, que o fundamento moral central para o cristão é o seguimento do próprio Jesus Cristo. Neste sentido, a teologia moral moderna deve partir do Novo Testamento. Todavia, as ações, gestos e palavras de Jesus não são uma doutrina abstrata a que se recorra no momento de agir e a partir dela se possa, por dedução, encontrar como devemos atuar no *hic et nunc* do nosso tempo e da nossa cultura.

A teologia moral terá sempre diante de si, a tarefa de “reler” e de “reinterpretar” as ações, os gestos e as palavras de Jesus nos eventos atuais com seus costumes, sua cultura, seu senso comum e seu matiz ideológico, completamente distintos da matriz cultural da época de Jesus. Portanto, há de se convir que, diante desse aspecto cultural, podemos ainda perceber a matriz legalista do Antigo Testamento dando o tom da posição classista em teologia moral, porque ela parte de preceitos e edita normas; em contraposição à matriz

¹³⁷ Transcendência vertical: acontece ao afastar-se do fato histórico e do dado concreto.

¹³⁸ Transcendência horizontal: acontece com o transcurso do tempo, sempre mesclado com o imanente, vigendo no lusco-fusco.

¹³⁹ RICOEUR, P. **Soi-même comme un Autre**, p. 93-108.

¹⁴⁰ LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 35-39.

relacional da hermenêutica que anseia por compreender a verdade e o sentido da existência dentro do jogo próprio da temporalidade, tal como fez Jesus a partir de sua encarnação, presente no Novo Testamento.

Logo, há de se acostumar com a vigência de dois métodos em teologia moral, bem como de duas posições morais. Assim, como ocorreu ao longo da história da teologia moral: a presença de rigoristas e dos liberalistas. O debate argumentativo de ambas correntes, acerca dos problemas morais atuais, será sempre o “lugar comum”. Contudo, distintamente da história anterior, os sujeitos históricos desse debate não são mais os moralistas ou os teólogos morais, mas sim, o Magistério e os teólogos morais.

Argumentar quer dizer oferecer um conjunto de razões a favor de uma conclusão ou oferecer dados favoráveis a uma conclusão (...) argumentar não é apenas afirmar determinado ponto de vista, nem discutir. Os argumentos são as tentativas de sustentar certos pontos de vista, apresentando as razões. Neste sentido, os argumentos não são inúteis; na verdade, são essenciais¹⁴¹.

E por que os argumentos¹⁴² são essenciais? Porque eles permitem ao leitor analisar a veracidade da conclusão, da afirmação, da assertiva de um (a) autor (a). Qualquer pessoa que expressa uma ideia (conclusão), em termos acadêmicos, tem de explicitar o percurso até chegar a essa ideia, ou seja, ela precisa explicar quais os passos dados para chegar a tal conclusão. Esses passos são compostos por outras afirmações, as quais nós chamamos de premissas. Neste sentido, os argumentos são as razões, são as premissas que um autor nos apresenta, para que confirmemos a viabilidade, a sua razoabilidade em termos racionais, pois se as premissas não são verdadeiras, as conclusões também não.

Essas razões ou premissas defendidas, em teologia moral, em pleno século XXI, podem ter dois cunhos: um lógico e o outro, histórico. O sentido lógico provém da corrente classista, e o sentido histórico, da corrente hermenêutica. Por esta razão, explicaremos o significado da lógica e do seu corolário na teologia moral classista, e, em seguida, trataremos da hermenêutica e de seu corolário na teologia moral historicista.

¹⁴¹ WESTON, A. **A Arte de Argumentar**. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 1.

¹⁴² Argumentos ou inferência ou raciocínio são termos semelhantes.

2.2.3 Método teológico

2.2.3.1 Lógico e classicista

A lógica é uma disciplina assaz importante para quem investiga temas e questões na área acadêmica. Por quê? Porque por meio da lógica desenvolvemos certas habilidades de raciocínio que nos permitem distinguir se os argumentos expostos estão corretos; podemos perceber porque alguns argumentos são incorretos, enquanto outros são corretos; além de evitar a produção de falácias¹⁴³, em lugar da criação de argumentos corretos. Um argumento é considerado correto se, somente se, as premissas levarem necessariamente à conclusão. Ao contrário, um argumento é considerado incorreto quando as premissas não apoiam a conclusão. Como, muitas vezes, é difícil perceber o modo de construção de um argumento, é necessário, portanto, colocá-lo sempre na forma canônica de silogismo¹⁴⁴, a fim de facilitar a leitura e a compreensão do argumento e, desta feita, poder pensar acerca de sua validade¹⁴⁵. O exemplo célebre de silogismo é:

Premissa 1: Todo homem é mortal.

Premissa 2: Pedro é homem.

Conclusão: Logo, Pedro é mortal.

Por outro lado, o argumento dedutivo, próprio da posição classicista, parte do universal para chegar aos casos particulares. E, por isso, suas premissas apoiam necessariamente a sua conclusão. Por esta razão, os classicistas usam somente esse tipo de argumento em teologia moral, já que o argumento dedutivo parte de uma verdade clara e indubitável: a verdade revelada por meio da autocomunicação do próprio Deus.

Ora, sendo assim, a verdade revelada é tanto universal quanto imutável, e por isso, a verdade moral não poderá ser modificada por causa da incidência de inúmeras ações humanas discordantes. Além disso, a Igreja católica pode

¹⁴³ Falácias são argumentos incorretos que têm a aparência de argumento correto.

¹⁴⁴ Distinguindo as premissas da conclusão. São, no mínimo, duas premissas e a conclusão. O silogismo é considerado a forma canônica, por excelência, isto é, a forma “modelo”.

¹⁴⁵ A validade significa aqui que o argumento é considerado correto. Caso o argumento seja considerado inválido, estaremos diante de um argumento incorreto. Aliás, um argumento é sempre mais sólido se as suas premissas são mais evidentes do que a sua conclusão.

“argumentar ontem, hoje e sempre”, com consistência histórica, o mesmo ensinamento moral que lhe foi designado por Deus:

Então lhes perguntou; “E vós, quem dizeis que eu sou?” Simão Pedro, respondendo disse: “Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo”. Jesus respondeu-lhe: “Bem aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha igreja, e as portas do Hades¹⁴⁶ nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus. (Mt 16,15-20)¹⁴⁷

Desta feita, qualquer mudança no ensinamento moral por parte da Igreja católica é complicada. Segundo McCormick, os classicistas não aceitam a contextualização dos preceitos morais¹⁴⁸ porque, se assim o fizerem, como irão definir as normas morais para guiar os atos morais individuais? A tradição moral católica mantém-se firme na posição de que alguns atos são intrinsecamente maus e absolutamente errados.

Argumento a favor do classicismo diz respeito à capacidade que o argumento dedutivo tem para distinguir o fato ordinário do fato extraordinário, algo que poderia ser ensinado aos católicos, quando eles estivessem diante de questões que dizem respeito à morte ou diante de questões inusitadas e que surgem pela primeira vez, ou poucas vezes, na história humana. Como pergunta René Descartes¹⁴⁹ em seu *Discurso do Método*: de que modo devemos agir quando algo novo surge no horizonte histórico da humanidade? E ele mesmo responde: devemos agir conforme a tradição.

Descartes era consciente que o conhecimento caminha muito mais rapidamente do que a vida moral. E quando ele se perguntou como deveria agir diante da transformação trazida ao mundo moderno do século XVII, graças à revolução copernicana do conhecimento, que ele mesmo havia sintetizado, disse:

Por fim, como, antes de começar a reconstruir a casa onde moramos não basta demoli-la (...) mas também é preciso providenciar outra casa onde nós possamos alugar-nos comodamente, enquanto durarem os trabalhos; assim, a fim de não permanecer irresoluto (...) formei para mim uma moral provisória que consistia em

¹⁴⁶ *Sheol* – palavra hebraica que designa a morada dos mortos. A nota de referência é nossa.

¹⁴⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015, p. 1733-1734.

¹⁴⁸ MCCORMICK, R. A. **The Critical Calling**: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II. Washington; Georgetown University Press, 2006, p.xi.

¹⁴⁹ DESCARTES, R. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 27-36.

algumas máximas que gostaria de vos expor (...) a primeira era obedecer as leis e aos costumes de meu país, conservando com constância a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me segundo as opiniões mais moderadas e mais afastadas do excesso, que fossem comumente aceitas e praticadas pelas pessoas mais sensatas entre aquelas com quem teria de conviver (...) começando desde então a não levar em conta minhas próprias opiniões porque queria submeter todas a exame (...) sempre tentar antes vencer a mim do que a fortuna, e modificar antes meus desejos do que a ordem do mundo.¹⁵⁰

Contudo, há um contra-argumento bastante veiculado pelos teólogos morais¹⁵¹ em relação à posição classicista. Ele diz respeito ao fato que há algumas ações que, devido às circunstâncias, podem ser justificadas por uma boa razão, ainda que o resultado seja ruim. Trata-se do princípio do duplo efeito¹⁵², que segundo os teólogos morais era usado pelos classicistas com o intuito de condenar algumas ações, principalmente às relacionadas ao comportamento sexual, especialmente o controle artificial da natalidade, enquanto permitia outras ações, tais como matar civis na guerra, que para os teólogos morais parecem questões muito mais sérias e moralmente questionáveis.

O princípio do duplo efeito estipula que um ato com dois efeitos, bom e mau, pode ser permitido se o bom efeito for maior do que o mau; se ele não for realmente desejado ou intencionado, mas somente tolerado; se o bem e o mal ocorrerem separadamente ou simultaneamente e sem o mal ser realmente o meio pelo qual o bem é realizado. Todavia, nem o controle do nascimento artificial, nem o aborto de um feto, ainda que seja para salvar a vida da mulher, podem ser aprovados, porque eles são preventivamente definidos como intrinsecamente maus.

Um dos que se opuseram à posição oficial em relação ao princípio do duplo efeito foi McCormick, ao fazer a distinção entre uma consciência classicista e uma consciência historicista. Seu argumento básico era que a moralidade objetiva não deveria ser vista desde um ponto de vista estático, imutável, como se fossem normas absolutas, mas por uma constelação de valores e objetivos buscados pelos seres humanos em seu tempo histórico.¹⁵³

É importante destacar que quanto mais os teólogos morais buscam encontrar no conceito de “pessoa” o critério para a verdade moral, mais a hierarquia da

¹⁵⁰ DESCARTES, R. *O Discurso do Método*, p. 27-30.

¹⁵¹ CAHILL, L. S. Foreword. In: *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*. Washington: Georgetown University Press, 2006, p.xi.

¹⁵² BRETZKE, J. T. *Handbook of Roman Catholic Moral Terms*, p. 1752.

¹⁵³ MCCORMICK, R. A. *The Critical Calling*, p. xii.

igreja foca na ideia de que a verdade moral é encontrada, principalmente, nas normas e nos princípios.¹⁵⁴ Isso tanto é verdade que um dos aspectos marcantes do episcopado contemporâneo é a frequente citação dos ensinamentos das autoridades do magistério.¹⁵⁵

2.2.3.2 Hermenêutico e historicista

Schleiermacher¹⁵⁶ (1768-1834) foi o primeiro filósofo a propor uma hermenêutica geral. Contudo, ele não foi o primeiro a desenvolver uma teoria universal¹⁵⁷, mas a sua proposta foi a de reunir as hermenêuticas existentes em sua época (a jurídica, a bíblica e a filológica) numa única e universal. Infelizmente, muitos confundem a leitura do senso comum da palavra “hermenêutica”, com o significado desse método, cuja estrutura teórica foi gestada do século XVIII até o século XX. A maioria ao ouvir a palavra “hermenêutica” entende imediatamente “interpretação”. E não é esse o sentido do método hermenêutico.

O objetivo da hermenêutica é pensar o conceito de verdade sob o viés ontológico, mas não no sentido epistemológico. Sendo assim, o ponto de partida dos hermeneutas não pode ser o mesmo dos classicistas, o das normas e dos princípios. O lugar privilegiado da pesquisa hermenêutica é o cotidiano¹⁵⁸ que jaz na “temporalidade histórica”.

Isso é tão evidente que Martin Heidegger, em sua obra *Sein und Zeit*, no capítulo cinco, que trata da *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (temporalidade e historicidade), logo no primeiro parágrafo (72), disserta sobre o problema *existenzial-ontologische* (ontológico-existencial) na história. Qual a importância disso para Heidegger? Ele inicia o capítulo apresentando o que o raciocínio humano pode extrair ao vivenciar a temporalidade histórica com os outros (*Mitsein*, ser-com), no dia a dia: o sentido ontológico-existencial. O sentido do ser na vida de cada indivíduo, de cada pessoa. O que há de universal nisso? O fato de todo ser humano, ao vivenciar os acontecimentos históricos, poder sempre pensar

¹⁵⁴ FORD, J. O conceito de lei natural. In: **Moral Theologian at the End of Manualist Era**. Washington: Georgetown University Press, 2007, p.134.

¹⁵⁵ FORD, J. O conceito de lei natural, p.34.

¹⁵⁶ SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Arte e Técnica da Interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 65-90.

¹⁵⁷ SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2016, p.26.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, p.117-130.

sobre si mesmo a partir dos eventos e do contexto. Ora, então, a hermenêutica convida-nos à autocrítica a todo instante, e não somente a uma aceitação de quem somos.

Heidegger disserta acerca de sua compreensão antropológica afirmando a duplicidade ontológica da vida. Quer o ser humano queira, quer ele não queira, ele já existe em sua dupla possibilidade: ser como si mesmo e/ou ser como os outros. Ele utiliza dois conceitos alemães para representar essa duplicidade: próprio e impróprio ou pessoal e impessoal.¹⁵⁹ No entanto, essa estrutura ontológica existencial não é excluyente, uma vez que também quando não somos nós mesmos aprendemos a ser aquele que somos e, quando somos aquele que já somos, aprendemos a não ser aquele que não somos. Trata-se de uma estrutura dialética que nunca finda.

A questão ontológica, para Heidegger, transcende a realidade ôntica do ente. A realidade ôntica é apreendida universalmente, pois é captada pelos cinco sentidos. Basicamente, é um olhar para fora, conhecer o que é diferente de nós. No entanto, o ser não se mostra plenamente e o tempo todo como o ente o faz, porque ele aparece no tempo. Isto não invalida, porém, a possibilidade de que possamos pressenti-lo. Reivindica uma escuta arguta que exige e clama pelo pensar que sabe que não irá instrumentalizar, manipular, controlar, dominar, reter. Mas não por isso é algo de somenos. A vida não é o que nós queremos que ela seja. Ela simplesmente é. Por mais que estejamos insatisfeitos com a realidade em torno de nós, ela não mudará com um toque de mágica, ainda que tenhamos e vivamos “sonhando”, fantasiando essa possibilidade.

Heidegger, por meio da hermenêutica, demarca terreno na antropologia filosófica. Ele desloca o problema do ente para o ser. Da dimensão epistemológica, ele o encaminha para a dimensão ontológico-antropológica, originando assim a questão da autenticidade e da inautenticidade. A mesma problemática da diferença ontológica, ou seja, da diferença entre ente e ser, Heidegger a translada para a antropologia. O que é então a dimensão ôntico-ontológica no ser humano? A dimensão ôntica descreve o simples fato de

¹⁵⁹ *Eigen und Man.*

A palavra alemã *Eigen* quer dizer si próprio, si mesmo; enquanto a palavra alemã *Man* significa o “a gente”, é “impessoal”. Trata-se de todos e de ninguém, ao mesmo tempo. Heidegger quer esclarecer o fato de que o ser humano vive sempre na aporia de sermos verdadeiramente aquilo que já somos (natureza) e aquilo que a cultura faz de nós (processo civilizatório). Esse embate dura toda a vida e ser humano, para ele, é ser nesse embate entre Terra e Mundo, Mortal e Divino.

estarmos no mundo. O ser humano é um *in-der-Welt-sein* (ser no mundo), e o modo mais corriqueiro de ser no mundo é ser no impessoal, no “a gente”.

O “a gente” representa o modo de ser “como todos e ninguém ao mesmo tempo”. Caracteriza o fato de, mormente, já estarmos imersos num mundo, isto é, numa dada cultura com seus costumes, hábitos, ideologias e visões de mundo. Para Heidegger, mundo é sempre mundo espiritual, mundo significa potencialidades, possibilidades humanas. Onde há uma visão de mundo dominante e globalmente forte, o espírito se desvanece e o mundo se cristaliza, depauperando-se.

Para Heidegger, por meio da hermenêutica, o ser humano não é capaz de conhecer a verdade no sentido epistemológico, mas a hermenêutica pode incentivar cada indivíduo a vivenciar a realidade, de maneira plena, e, desta feita, convidar a humanidade a pensar a verdade histórica individual e coletivamente. Por isso, o método hermenêutico de modo algum se ocupa dos problemas de ordem cognitiva, mas sim dos problemas na ordem ontológico-existencial. E, por esta razão, as respostas individuais e coletivas provenientes do método hermenêutico servem, mormente, àqueles que a buscaram e encontraram, e alguma “generalização” é possível somente por meio de argumentos analógicos¹⁶⁰.

No que diz respeito aos teólogos morais de cunho historicista, Keenan afirma que eles participam da compreensão que o ser humano é afetado historicamente, mas que, nem por isso, declaram que a verdade é uma construção. Afirmam, tão somente, que apesar da verdade ter a sua objetividade, ela só pode ser percebida, de modo gradual, ao longo do tempo e pelo exercício da maturidade, já que o ser humano é lento para compreender a sua própria humanidade.¹⁶¹

Sem dúvida, a mentalidade histórica está mais associada àquilo que aparece materialmente, concretamente. Portanto, os historicistas são mais realistas, ao contrário de seus opositores, idealistas e, por isso, abertos ao pluralismo moral

¹⁶⁰ Analogia – é uma comparação, entre dois objetos ou sistemas de objetos, que enfatiza a similaridade entre eles. O *raciocínio* analógico é o tipo de pensamento que depende da analogia. Já o *argumento* analógico é uma representação explícita de uma forma de raciocínio que menciona aceitar a similaridade entre dois sistemas, a fim de concluir a similitude existente entre eles. Historicamente, o raciocínio analógico tem tido um papel importante, mas por outro lado, ele também possui um largo número de problemas insolúveis.

¹⁶¹ KEENAN, J. F. **A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century**, p.130.

vigente na pós-modernidade. Além disso, na posição historicista, o agente está envolvido no julgamento moral objetivo e sua investigação científica detém-se, fundamentalmente, na averiguação crítica da verdade moral, mais do que no julgamento do agente moral.

O importante a destacar é que o abismo cresce entre os teólogos morais classicistas, que apoiam as decisões e escrevem instruções para o Magistério, e os historicistas, mais dispostos ao debate e à pesquisa científica. Por fim, James Keenan afirma, acerca do Magistério da Igreja:

O ensinamento da igreja emerge mais interessado na ordem e na uniformidade do que na crítica e na diversidade, mais interessado na consistência e na universalidade do que nas questões contextuais, querendo mais a supressão das crenças, diferenças e exceções morais, pelo motivo da identidade. A razão para isto é que a igreja oficial não está convencida de que o método dos teólogos morais possa prover um guia necessário e certo para o laicato.¹⁶²

Podemos afirmar que a teologia moral¹⁶³, de modo geral, fundamentou-se, do Concílio de Trento até o Concílio Vaticano II, mais no método lógico, cuja reflexão baseia-se em princípios normativos racionais. Por outro lado, a partir do período pós-conciliar a teologia moral recebeu um novo fôlego com a mudança do paradigma teórico de cunho “teológico” para a vertente “antropológica”, resultando na inclusão da categoria histórico-temporal nas pesquisas teológicas. O método hermenêutico passou a ser priorizado nas diversas áreas de investigação da teologia, incluindo a área de teologia moral. Cabe ressaltar que ambos os métodos pertencem ao âmbito da Filosofia.

Além disso, a partir do século XIX, a teologia moral pautou-se muito no direito canônico¹⁶⁴ e, com isso, transformou, algumas vezes, um problema de âmbito moral em um problema de âmbito jurídico, retirando-o assim do lócus da consciência e levando-o para o âmbito de debate público. Neste sentido, esperamos haver demonstrado que a partir da história da teologia moral podemos afirmar que o seu fundamento teórico, mesmo após o Concílio Vaticano II, não tem tido como base fundacional a pesquisa bíblica fundamentada nos estudos exegéticos atuais, mas ainda tem como suporte teórico a Filosofia, a Tradição, o

¹⁶² KEENAN, J. F. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, p. 138.

¹⁶³ Denominamos aqui de teologia moral toda e qualquer reflexão moral que tem como fonte exclusiva a Revelação de Deus.

¹⁶⁴ Rever as páginas 38 - 40 desta dissertação.

Magistério, e até mesmo Tomás de Aquino e o Direito canônico. Por essa razão, nos dedicaremos a refletir acerca de possíveis rotas entre “Bíblia e moral”.

3

Bíblia e moral: pressuposto teórico e rotas de investigação

3.1

Pressuposto teórico

Desde o início desta investigação, partimos da hipótese que a teologia moral católica não havia, pelo menos até o início do século XXI, incluído plenamente o pressuposto bíblico como principal suporte teórico para a reflexão teológica no âmbito da moral. Essa hipótese nos foi trazida pelo eticista católico James Keenan:

Os eticistas católicos têm dependido dos colegas protestantes. Estranho, não? Nossa história mostra que a teologia moral dos católicos romanos não dependeu muito da bíblia. Há muito na bíblia para guiar-nos moralmente: os dez mandamentos, as bem-aventuranças, as parábolas (bom samaritano; último juízo). Mas nós teólogos morais não usamos essas fontes riquíssimas até muito recentemente¹⁶⁵.

Contudo, isso não significa que não houve tentativas de enfrentamento da questão por parte de alguns biblistas e/ou eticistas católicos. Vejamos alguns exemplos:

1) Fritz Tillmann, editor do comentário ao Novo Testamento redigido por Friedrich Wilhelm Maier e que fora considerado inaceitável pelo decreto da Congregação Consistorial de 29 de junho de 1912, porque Maier afirmava a chamada teoria das duas fontes, que hoje é aceita pela maioria dos estudiosos.¹⁶⁶ Isso, naquela época, determinou o fim da carreira bíblica de Tillmann e de Maier¹⁶⁷. Contudo, aos dois foi permitido mudar de disciplina teológica. Tillmann aproveitou esta possibilidade tornando-se um teólogo moral de vanguarda, que se fundamentou na imitação de Cristo.¹⁶⁸

¹⁶⁵ KEENAN, J. F. Forward. In: **Biblical Ethics in the 21st Century**: Developments, Emerging Consensus and Future Directions. New York: Paulist Press, 2013, p.10.

¹⁶⁶ RATZINGER, J. A Relação entre o Magistério da Igreja e a Exegese a cem anos da Constituição Pontifícia Comissão Bíblica. In: **Congregação para a Doutrina da Fé**. Roma: Vaticano, 2013. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzinger-comm-bible_po.html>. Acesso em 10 de agosto de 2018.

¹⁶⁷ KEENAN, J. F. Forward. In: **Biblical Ethics in the 21st Century**, p. 12.

¹⁶⁸ KEENAN, J. F. Forward. In: **Biblical Ethics in the 21st Century**, p. 13.

2) Vaticano II, por meio do documento *Optatam Totius*, que definiu duas sentenças sobre teologia moral e que admoestou para que se incorporasse as Escrituras ao estudo da teologia moral:

Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para vida do mundo.¹⁶⁹

3) William Spohn, que publicou, em 1984, um livro que se tornou referência na tipologia de vários modelos para estabelecer a aproximação entre a Escritura e a instrução moral. Nesta obra, ele afirma que, entre os católicos, somente os estudiosos de bíblia escreviam sobre ética tal como Schnackenburg e Perkins.¹⁷⁰ Em seguida, ele publicou outra obra que se tornou referência no mundo inteiro¹⁷¹.

4) Yiu Sing Lúcas Chan, que publicou um guia de como estabelecer uma ponte entre ética e bíblia a partir do horizonte da “ética das virtudes”, por percebê-la como um digno instrumento teórico:

A virtude, realmente, possui um lugar na teologia. Fundamentada nesta afirmação, eu irei mostrar que a virtude e a escritura estão intimamente associadas. Volto-me para dois eticistas cristãos já que ambos são pioneiros em defender a virtude ética dentro de suas próprias tradições¹⁷².

Entretanto, discordamos¹⁷³ dessa aproximação de Lúcas Chan devido ao fundamento teórico da “ética das virtudes”, que é grego e filosófico, portanto, racionalista. Essa corrente ética pressupõe a antropologia filosófica de Platão e de Aristóteles, a partir das quais o ser humano torna-se virtuoso por esforço próprio e pelo hábito, ou seja, é uma antropologia de cunho gnóstico. Em contraposição, a

¹⁶⁹ VATICANO II. **Decreto *Optatam Totius***: Sobre a Formação Sacerdotal. Roma: Vaticano, 1965, §16. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html>. Acesso em 10 de agosto de 2018.

¹⁷⁰ SPOHN, W. C. **What are they saying about Scripture and Ethics**. New York: Paulist Press, 1995, pp.38-39.

¹⁷¹ SPOHN, W. C. **Go and do likewise**: Jesus and ethics. New York: Continuum, 1999.

¹⁷² CHAN, Y. S. L. **Biblical Ethics in the 21st Century**: Developments, Emerging Consensus, and Future Directions. New York: Paulist Press, 2013, p. 20.

¹⁷³ Apesar de Lúcas Chan haver rastreado as obras dos autores anteriores a ele e que pretenderam pensar a moral católica a partir do texto bíblico, nós preferimos eleger o texto da Pontifícia Comissão Bíblica “Bíblia e Moral” para servir de base à nossa reflexão, neste capítulo, pelo fato de haver muito pouco tempo da publicação da obra de Lúcas Chan e, portanto, de discussão acerca dela, para aventurarmo-nos a fazê-lo numa dissertação de mestrado.

virtude no cristão provém da vida na graça¹⁷⁴ e da abertura do fiel à ação do Espírito Santo que, paulatinamente, transforma o coração do cristão pela imitação de Cristo. Se o fiel abandona a vida de oração e afasta-se de Deus, as virtudes, que são graças, também o abandonam.

Além disso, é de suma importância destacar que o discurso da teologia moral¹⁷⁵, distintamente do discurso da ética teológica¹⁷⁶, visa atingir o fiel que se dispõe a prosseguir no seguimento de Jesus Cristo. Sendo assim, o cristão está aberto a penetrar na lógica divina, ainda que não compreenda, totalmente, a imensidão do mistério de Deus. Pois, como nos diz Paulo:

Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: *destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século?* (1Cor 1,18-20)

Foi exatamente por esse motivo que, no segundo capítulo, nós apresentamos uma síntese das correntes ético-filosóficas e de seus respectivos métodos e horizontes reflexivos, a fim de provar¹⁷⁷ que a teologia moral católica teria se fundamentado, ao longo desses cinco séculos, mais no aparato filosófico do que no aparato bíblico. Neste capítulo, trataremos das rotas de investigação na teologia moral católica, desde, apenas, o estudo bíblico. Por outro lado, partimos também do pressuposto que a perspectiva bíblico-sapiencial poderia realizar com melhores resultados a ponte entre a Bíblia e a moral católica, do que a ética das virtudes, porque os escritos sapienciais partem do pressuposto do temor de Deus, distintamente da ética das virtudes: “o temor de IHHW é princípio do conhecimento” (Pr 1,7).

Para os cristãos, a Sagrada Escritura não é somente fonte de revelação e a base da fé, mas também o imprescindível ponto de referência moral. Os cristãos estão

¹⁷⁴ O termo grego χάρισμα, *chárisma*, como favor concedido, um dom espiritual particular que capacita o receptor pela efusão do Espírito Santo.

¹⁷⁵ Discurso intraeclesial que pretende encaminhar os já participantes da Igreja, a uma sempre maior proximidade com as Três Pessoas da Trindade por meio de Jesus Cristo. Processo da segunda conversão.

¹⁷⁶ Discurso extraeclesial que pretende encaminhar “as ovelhas perdidas da casa de Israel” a participar da Igreja e aproximar-se da Trindade Santa por meio de Jesus Cristo. Processo da primeira conversão.

¹⁷⁷ Demonstrar teoricamente.

convencidos de que, na Bíblia, se pode encontrar indicações e normas para agir retamente e para atingir a vida plena¹⁷⁸.

Contudo, não é possível partir-se do pressuposto bíblico sem antes contrargumentar com as duas principais objeções que nos são antepostas.¹⁷⁹

3.1.1 Objeções e contra-resposta

1ª objeção: A recusa das pessoas, na atualidade, em aceitar normas, obrigações e mandamentos. A humanidade, na atualidade, anseia por plena felicidade e por plena liberdade, no sentido de poder agir segundo o seu próprio arbítrio e sem qualquer vínculo com as normas. Para alguns, essa ilimitada liberdade é mesmo essencial a fim de atingir a plena e verdadeira felicidade. Segundo essa mentalidade, a dignidade da pessoa pressupõe que ela não deva aceitar norma alguma que lhe venha imposta de fora. Neste sentido, a normatização presente na Bíblia, o desenvolvimento da Tradição e do Magistério da Igreja que interpreta e concretiza essas normas, aparecem como obstáculos que se opõem à felicidade e dos quais é necessário livrar-se.

Resposta à 1ª objeção: A “pessoa X”¹⁸⁰ não criou a si mesma, não se trouxe ao mundo por livre, espontânea e exclusiva vontade. A vida não transcorre como desejaria o pleito humano, até porque o ser humano é sempre um dentre múltiplos “outros” e que interferem nas ações alheias, levando-as a um resultado inesperado. Há também o agir da natureza que modifica o resultado das ações humanas. Neste sentido, mesmo aquele que não aposta na existência de Deus e de seu agir tem na natureza um possível adversário à realização de seus desejos. Além disso, a “pessoa X” também não morrerá na data, lugar e modo escolhidos por ela mesma, a menos que tire a própria vida. Por outro lado, na antropologia bíblica, fundamental e primeiro é a ação de Deus, que antecede toda ação humana. O agir de Deus é a priori e anterior ao agir humano.

¹⁷⁸ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**. Vaticano: Roma, 2008, p.5. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_po.html>. Acesso em 04 de abril de 2018.

¹⁷⁹ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.5.

¹⁸⁰ A “pessoa X” é qualquer pessoa em qualquer tempo e lugar.

2ª objeção: Pelo fato de muitos textos bíblicos terem sido escritos há cerca de dois mil e quinhentos anos atrás, alguns acham que eles não podem servir mais para encontrar soluções aos inúmeros problemas morais da atualidade, tais como: terrorismo, imigração, sexualidade, bioética e família, dentre outros.

Resposta à 2ª objeção: Em primeiro lugar, é importante destacar que quando investigamos os seres humanos, devemos nos deter tanto no aspecto cultural quanto no aspecto *essencial*. O aspecto cultural é específico da humanidade em uma determinada época e lugar aparece nas dimensões histórico-sociais, política e econômica. O aspecto essencial brilha na trama existencial/ontológica, na tessitura da vida individual, onde surge a necessidade de se viver buscando a si mesmo. Sendo assim, apesar do tempo cronológico que nos distancia da redação final dos escritos bíblicos, ainda assim é possível lê-los levando em consideração o clamor presente neles, que silenciosamente nos convida a buscar somente aquilo que é essencial para a vida humana e que nos foi revelado por Deus.

Além disso, apesar de a Escritura não poder oferecer soluções diretas e eficazes acerca de uma série de problemas específicos do século XXI, ainda assim pode-se aprender com os autores bíblicos não só a viver uma vida de intimidade com o Deus vivo e verdadeiro, como também a exercitar-se na escuta da sua vontade em cada época histórica, tal como Eduardo Arens explica-nos ao afirmar a importância de se buscar referências nos escritos bíblicos, ainda que nem sempre elas tenham um valor absoluto. Ademais, buscar orientações indispensáveis, que nos auxiliem a compreender o olhar de Deus em torno da conduta humana atual, a fim de refletirmos sobre a melhor maneira de conduzir o agir moral em conformidade com o plano salvífico de Deus. O estudo bíblico, ao buscar referências e orientações, pode ajudar-nos a consolidar o dom do discernimento.¹⁸¹

Os problemas e inquietudes dos tempos bíblicos não são idênticos aos nossos, e os nossos exigem orientação concreta. Não somente isso, mas as respostas a problemas semelhantes aos nossos correspondem *ao grau de compreensão* da Revelação que tinha o autor que a dá. É assim que, por exemplo, o problema do divórcio recebeu diferentes respostas em diferentes escritos da Bíblia (veja Dt

¹⁸¹ ARENS, E. **A Bíblia sem Mitos**. Uma introdução Crítica. 5ª edição. São Paulo: Paulus, 2018, p.233-234.

22,13-29; 24,1-4; Mc 10,1-12; Mt 19,3-9; 1Cor 7,12-15). A vontade de Deus para nosso momento histórico atual deve ser buscada tal como os autores fizeram nos tempos bíblicos. Com seus testemunhos de fé, com suas respostas a situações concretas, os escritores bíblicos, nos oferecem *referências* e *orientações* indispensáveis (mas nem sempre respostas inalteráveis). Os compositores dos escritos da Bíblia foram inspirados pelo mesmo espírito de Deus que *continua* presente em nosso mundo: é o mesmo Espírito que guiou o povo de Israel, os profetas, Jesus e as primeiras comunidades cristãs, o qual *continua guiando* o povo de Deus hoje.

3.1.2

Parte 1: a moral revelada¹⁸²

Segundo a Escritura, a moral é secundária, já que ela é oriunda da experiência de Deus.¹⁸³ Primeiro é a relação do ser humano com Deus, na qual Ele se dá a si mesmo, se revela e se autocomunica de forma totalmente gratuita. Ele o faz como um dom. A partir daí, surge a moral revelada como uma interpelação de Deus para que os seres humanos conformem “seu pensamento e sua ação ao modelo divino: sejais santos, porque eu, o SENHOR vosso Deus, sou santo”¹⁸⁴.

O documento *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão* gestado pela Pontifícia Comissão Bíblica¹⁸⁵ e que aduziremos, em parte, neste capítulo, tem início ao estabelecer como critério fundamental, para qualquer análise do agir moral na Bíblia, tanto a antropologia bíblica, quanto a pessoa de *Jesus* como modelo e parâmetro de reflexão e ação. A partir deste critério fundamental, o documento supracitado apresenta o entendimento moral que podemos depreender de vários escritos bíblicos e que passamos a apresentar em forma de resumo.

3.1.2.1

Gênesis

O primeiro aspecto a ser destacado diz respeito ao fato de Deus ter criado o ser humano à sua imagem: “Façamos o ser humano à nossa imagem e segundo a nossa semelhança” (Gn 1,26). Segundo o documento da PCB, aqui já aparece de modo claro a concepção da antropologia teológica a nós revelada: o ser humano

¹⁸² Baseado no documento elaborado pela PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**. Vaticano: Roma, 2008.

¹⁸³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.8.

¹⁸⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.8.

¹⁸⁵ Usaremos a abreviatura PCB neste trabalho.

imagem de Deus, fator fundamental para o início de qualquer reflexão moral cristã que deve ter como fundamento a semelhança com Deus. Além disso, porque o ser humano e o mundo foram criados por Deus, ambos nada são sem Ele. Daí a necessidade do reconhecimento da total dependência Dele e de assumir que não é possível uma compreensão verdadeira do mundo e de si mesmo alienada de Deus¹⁸⁶.

Mais do que isso, o texto bíblico ainda afirma que Deus disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gn 1,28). Este relato corrobora não só o ser humano como criatura de Deus, mas lhe traz de modo categorial, no mesmo instante, a necessidade de uma ação moral responsável¹⁸⁷, já que é dom de Deus que o ser humano governe sobre a Terra.

3.1.2.2 Êxodo

Aqui aparece a “fórmula da Aliança”: “Eu serei o teu Deus e tu serás o meu povo¹⁸⁸”. A PCB afirma que, neste contexto, nasce a “moral revelada” em “situação de aliança” como um dom gratuito de Deus e que interpela o ser humano ao conclamá-lo por um sim pleno, um sim integral, transformando a moral revelada num caminho revelado e presenteado aos seres humanos.¹⁸⁹ Destaca-se, ainda, que esse caminho moral diz respeito à história da salvação, por esta razão, em primeiro lugar, vem o encontro, a relação entre Deus e o ser humano para, em seguida, o ser humano dar os primeiros passos e desdobrar-se nesse caminho salvífico-moral, pois ele esse caminho visa a conversão.

O decálogo, por sua vez, é iniciado descrevendo a ação libertadora de Deus: “Eu sou IHWI teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2). Por isso, a PCB afirma que o “decálogo abre largamente o caminho a

¹⁸⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.11,§10.

¹⁸⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.15, §18.

¹⁸⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.15, §20.

¹⁸⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.20, §29.

uma moral de libertação social”¹⁹⁰, além do fato de o decálogo ter um alcance universal porque sua formulação é apodítica, isto é, universal e necessária, num programa de dez pontos decrescentes, sendo Deus em primeiro lugar e as coisas materiais em último.¹⁹¹ Contudo, na moral revelada, os direitos humanos estão subordinados à soberania universal de Deus, bem como existe um equilíbrio entre direitos e deveres relacionados à pessoa humana.

3.1.2.3 Códigos legislativos

O Código da Aliança (Ex 21,1-23,33) retoma a intuição profética da proximidade de Deus em relação aos mais pobres, a fim de combater e vencer a pobreza¹⁹²; a Lei de Santidade (Lv 17,1-26,46) formula leis levando em consideração os estrangeiros, posto que tanto os habitantes como os estrangeiros têm uma responsabilidade comum estabelecida pelo vínculo do amor¹⁹³; e o Código Deuterônomico (Dt 4,44-26,19), que insiste sobre o estatuto particular da terra confiada por Deus aos israelitas. Israel usufrui da terra confiada por Deus aos israelitas. Assim, a justiça social aparece como a resposta do povo de Israel à ação do dom de Deus.¹⁹⁴

3.1.2.4 Salmos

Eles traduzem o louvor e a adoração frutos do reconhecimento do mistério, da grandeza e da soberania de Deus. O louvor e a gratidão ocorrem no saltério ainda mesmo diante da incerteza, da ameaça e do sofrimento, já que a confiança

¹⁹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.21, §30.

¹⁹¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.23, §33.

¹⁹² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.23, §33.

¹⁹³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.23, §34.

¹⁹⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.12, §12.

do salmista está no “Criador benévolo que continuamente cuida de suas criaturas”¹⁹⁵.

3.1.2.5 Profetismo

Baseia-se nos dez mandamentos presentes em Dt 5,1-6.28-33¹⁹⁶ em respeito à ação de Deus na história do povo de Israel, principalmente a partir do êxodo. Daí a importância espiritual dos profetas para o povo de Israel, pelo fato de o lembrarem e de o confrontarem continuamente diante da atitude desse mesmo povo junto às nações estrangeiras que se esquece da Lei de Deus. Por outro lado, a pregação moral dos profetas:

Põe o acento sobre o conceito social de justiça (*mishpath – tsedaqah*) na corrupção das classes dirigentes, nos direitos das classes sociais e dos indivíduos marginalizados, a crescente fenda entre os latifundiários e os lavradores agrícolas empobrecidos e até na degradação da moralidade pública.¹⁹⁷

Destaque é dado ao texto de Jr 31,31-34, que afirma a presença de uma “Nova Aliança” a partir da qual a Lei de Deus não estará mais escrita em pedra, mas, sim, inscrita e gravada no coração dos seres humanos, já que a Torá será ensinada pelo próprio Deus ao seu povo e não mais por mediadores humanos, o que segundo os cristãos aconteceu por meio da morte salvífica de Jesus de Nazaré em Mt 26,28¹⁹⁸.

¹⁹⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.24, §36.

¹⁹⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.24-25, §36.

¹⁹⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.26, §38.

¹⁹⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.26, §39.

3.1.2.6 Os Livros Sapienciais

Um dos aspectos mais interessantes dos Livros Sapienciais, e que nunca foi aproveitado com vistas à formação moral do Novo Povo de Deus, é o fato de que a sua função principal é ensinar o justo comportamento às pessoas.¹⁹⁹

O texto da Pontifícia Comissão Bíblica acentua a importância do livro *Eclesiastes* por ele frisar que a vida humana está em constante transformação, lançada na temporalidade fugaz e, por isso mesmo, o ser humano não é capaz de ter controle de nada, apesar de ambicionar arduamente esse poder. Ao fim e ao cabo, tudo é *hebel*, ou seja, vazio, vão (...) e, portanto, *vanitas*, vaidade. A falsa sensação de controle e de poder, por parte do ser humano, seria então pura vaidade e apenas um pensar subjetivo e mental, posto que não há qualquer tipo de possibilidade humana de dominar a realidade que é objetiva e cheia de inconsistências e contradições. O autor relembra ao povo de Israel que ele deve “temer a Deus” porque esse sim é o princípio da sabedoria (Eclo 3,14). Outro texto sapiencial que recebe destaque da Comissão é o livro *Eclesiástico*, porque ele une a vertente experiencial própria do sábio²⁰⁰ com a observância da Torá, sendo que o autor bíblico afirmou veementemente: “Toda sabedoria vem do Senhor” (Eclo 1,1) e “O temor do Senhor é glória e honra, alegria e coroa de exultação” (Eclo 1,11).

3.1.2.7 Reino de Deus nos Sinóticos e em João

O principal tema do Novo Testamento é a pessoa de Jesus de Nazaré, seus gestos, palavras e ações.²⁰¹ Neste sentido, Jesus aponta sempre para o Pai e faz da expressão “Reino de Deus” o seu conceito fundamental, pois é a boa notícia que Ele veio nos dar: a de proclamar a presença já presente do Reino de Deus no meio de nós, ainda que a plenitude desse reino só venha ocorrer plenamente na

¹⁹⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.26, §39.

²⁰⁰ O sábio vive e reflete constantemente sobre aquilo que vive.

²⁰¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.28, §41.

eternidade. Essa expressão significa que Deus é rei e senhor²⁰² e que, por esta razão, o definitivo destino da humanidade está nas mãos de Deus. Cabe ao cristão confirmar, por meio de suas ações, o querer de Deus, mesmo que no momento atual o mal ainda atue dificultando o discernimento, trazendo sofrimentos, injustiças, discórdias e, principalmente, perseguições para o seio da vida cristã.

Além disso, nos evangelhos sinóticos, Jesus acentua o aspecto de sua missão relativa aos pecadores, àqueles que desconhecem Deus, confirmando as promessas da Nova Aliança e de que todos o conhecerão, conforme presentes em Jr 31,34b. O papel central de Jesus Cristo como modelo de relacionamento com o Pai e, conseqüentemente, como modelo de ação moral para os cristãos também aparece nos sinóticos.²⁰³ Jesus de Nazaré vem a ser o guia para mostrar o caminho justo²⁰⁴ a ser seguido pela humanidade. Não só o caminho justo, mas também o caminho da misericórdia²⁰⁵, próprio do Pai, e que aparece especialmente representado nas Bem-aventuranças (Mt 5,3-10 e Lc 6,20-22).

Enquanto nos sinóticos o Reino de Deus é conceito central, em João, Jesus de Nazaré anuncia o “amor”, porque “Deus amou tanto o mundo, que lhe deu o seu Filho único” (Jo 3,16), introduzindo assim, na vida humana, um novo modo de vivê-la e que tem na soberania amorosa de Deus o seu fundamento. Esse novo modo de viver baseia-se na imitação de Cristo e na ação gratuita, porque foi assim que Jesus viveu. Os sinais que Ele realizou comunicam a presença de Deus no mundo e o apelo para a conversão, para a adesão a Deus por meio de sua pessoa.

3.1.2.8 Escritos paulinos

O discernimento consiste em examinar, sob a guia do Espírito, o que é melhor e perfeito em cada circunstância (...) pois Paulo está convencido de que o Espírito está vivo nos cristãos e lhes dará a capacidade de decidir o mais conveniente em cada ocasião.²⁰⁶

²⁰² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.28, §42.

²⁰³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.30, §45.

²⁰⁴ Justiça é dar a cada um aquilo que lhe é devido.

²⁰⁵ Dar muito além do que a pessoa merece receber.

²⁰⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.37, §59.

Paulo escreve suas cartas para as comunidades que estão com problemas reais, que precisam ser resolvidos. Contudo, ele não alude diretamente aos problemas, ele procura apresentar as linhas fundamentais de sua compreensão do Evangelho em Rm 1-8 a fim de que os destinatários de suas epístolas possam meditar e escutar o Espírito Santo que neles habita.²⁰⁷ Para ele, é a experiência do amor infinito de Deus a base da moral, e não as normas externas.²⁰⁸ Sendo assim, a moral é consequência do relacionamento pessoal com Cristo que nos fez morrer para o pecado junto com Ele.²⁰⁹

3.1.2.9. Cartas católicas

Tiago é um autor ocupado com a vida moral das comunidades e, por isso, distingue a sabedoria do alto revelada, que é obra de Deus, da sabedoria terrena, produto da mente humana, a que ele denomina de “diabólica”.²¹⁰ Em sua carta, ele também destaca a importância da “justiça social”, principalmente em relação ao pobre como uma forma de respeito à dignidade humana.²¹¹

A primeira carta de Pedro apresenta normas de conduta a serem seguidas pela comunidade cristã, dentre elas, a principal está no fato que, como os cristãos são migrantes e forasteiros (1Pd 2,11), eles não devem de modo algum viver sob as normas das sociedades pagãs; também devem buscar encorajar uns aos outros nos momentos de perseguição.²¹²

²⁰⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.35, §55.

²⁰⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.35, §55.

²⁰⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.36, §56.

²¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.37, §60.

²¹¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.37, §60.

²¹² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.38, §61.

3.1.2.10 Apocalipse

Aqui o tema da aliança é retomado com configurações próprias e de modo mais alargado a partir dos livros Êxodo, Jeremias e Ezequiel e a referência presente é aquela do Cristo-Cordeiro e esposo, tendo Jerusalém como noiva (Ap 21,9).

A tenda que Deus armaria em Jerusalém na “arca da aliança”, agora é compreendida como o ser humano fiel a Deus (Jerusalém) e o coração do fiel (a arca da aliança). Neste sentido, os cristãos, a partir do batismo, são transformados em pedras vivas do reino de Deus. Logo, o empenho do cristão deve estar voltado para a concretude da história e ser desenvolvido no confronto dialético entre o bem e o mal. Por isso, a tensão moral vivida pelo cristão deve ser dada como “uma oblação pela vinda do reino de Deus e deve comportar um permanente estado de conversão”²¹³.

Contudo, essa interpretação moral do livro do Apocalipse, se a confrontarmos com a compreensão moral de Paulo, poderá confundir o fiel cristão que permanecerá sem saber se ele deve 1) olhar somente para a eternidade; ou 2) se ele pode e deve olhar para o presente, empenhando-se em auxiliar no predomínio do reino de Deus neste mundo.

3.1.3 Parte 2: critérios bíblicos para a reflexão moral

3.1.3.1 Critérios gerais

3.1.3.1.1 Antropologia teológica

O primeiro aspecto a ser levado em consideração é que a antropologia teológica é a parte da teologia que estuda não só o ser humano como criatura de Deus, mas também como aquele ser que, desde o momento da criação, já possui uma abertura essencial para relacionar-se com Deus e com sua Palavra. Segundo

²¹³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p. 42.

Karl Rahner, ele é o “ouvinte da Palavra”²¹⁴. Desta feita, Rahner apresenta-nos, com muita clareza, que a relação do ser humano com Deus ocorre apenas no mais profundo nível ontológico-existencial²¹⁵: “A mensagem cristã age no sentido de situar o homem perante a verdade real e profunda do seu ser, verdade à qual ele permanece inevitavelmente preso, ainda que tal prisão seja, em última análise, a infinita amplidão do incompreensível mistério de Deus”²¹⁶.

Por outro lado, o ser humano também é objeto de outras ciências ditas humanas, tais como: sociologia, antropologia cultural, psicologia, filosofia, direito, psicanálise, ciência política, dentre outras. Todavia, a antropologia teológica procura explicar a complexidade do ser humano assim como sua abrangência e profundidade a partir do sentido de sua existência. O pressuposto do qual a antropologia teológica parte é que Jesus de Nazaré representa o modelo humano, por excelência, alguém aberto a Deus e aos homens, vivendo em plenitude constante o amor a Deus e ao próximo. Por isso, o ser humano só é quem ele é enquanto se humaniza por meio da vivência do amor, da liberdade e do respeito ao outro, ao diferente. Jesus viveu a serviço de Deus, como alguém que se envolve com o projeto do Pai até o fim, olhando sempre para os mais pobres e enfraquecidos, incluindo-os em sua dinâmica de acolhimento da alteridade.

Além disso, a antropologia teológica é apodítica porque pensa a partir do que é universal e necessário em relação ao humano. Procura pensar o seu sentido independente de características históricas, geográficas e culturais, ainda que as levem todas em consideração. Porém, o que lhe interessa mesmo é o drama

²¹⁴ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**, p. 37-59.

²¹⁵ Entender a diferença entre os conceitos “ôntico” e “ontológico” é fundamental para compreendermos o que Karl Rahner afirma. Tanto a realidade como o ser humano, possuem uma duplicidade própria chamada de “ôntico-ontológica”. A dimensão ôntica é captada pelos cinco sentidos, ela pode ser *sentida*. É a dimensão dos entes, das coisas singulares e individuais. Convive-se com ela sempre e para captá-la basta-se olhar para fora, para aquilo que é diferente de nós. Por outro lado, quase nunca percebemos a dimensão ontológica, apesar de convivemos sempre com ela. Porque o ser é uma *presença* que se faz presente, mas não é um ente. Não é acessível aos cinco sentidos. Contudo, ela pode ser *pressentida*. Um ótimo exemplo é a vigência do “tempo”. Percebemos posteriormente que ele passou, mas, no momento imediato, não conseguimos percebê-lo. Ainda assim, o tempo é algo real, não é um sonho, nem uma ilusão, tampouco uma fantasia. Ele tem o mais profundo impacto na realidade e em nossas vidas, apesar de não ser acessível pelos cinco sentidos. O ser humano é capaz de *pressentir* o ser de modo existencial, ou seja, levando a sério a si mesmo e ao seu entorno procurando pensar tudo isso de modo profundo e perseverante, como um exercício constante. A oração silenciosa e a adoração contemplativa também são excelentes meios.

²¹⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p. 37.

humano do afastamento de Deus, que leva ao pecado e ao sofrimento contumaz, porque a proximidade de Deus é sempre assintótica, por isso deve ser perseverada e insistida, posto que o ser humano nunca pode tocá-lo completamente. Deste modo, o ser humano está envolto em um círculo hermenêutico: a reabertura do coração, o recomeço do pensar, o revisitar as fontes bíblicas, a oração, a adoração, a vida comunitária, o louvor, o silêncio, a escuta e a doação da vida em missão.

O segundo aspecto a ser considerado é o fato que nem sempre o ser humano pensa, sente e age como gostaria de pensar, de sentir e de agir. Para Paulo, nós não nos vendemos ao pecado, mas fomos e estamos vendidos. Somos, portanto, passivos nessa situação estrutural. Em Rm 7,14-25 afirma:

Sabemos, pois, que a lei é pneumática, mas eu sou carnal vendido ao pecado. Pois não me alcança entender: não cumpro algo que quero, mas produzo algo que odeio. Mas se produzo algo que não quero, estou de acordo que a lei é bela. Mas agora eu não provoço algo, e sim o pecado que habita em mim. Eu sei que não habita em mim, algo está na minha carne, pois querer ao bem está em minhas mãos, mas alcançar o belo, não. Pois, não produzo o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Mas se eu produzo algo que não quero, não sou mais eu que o provoço, mas o pecado que habita em mim. Deparo, pois, com esta lei: em mim, querente de fazer o bem, só o mal está ao meu alcance. Concordo com a lei de Deus segundo o homem de dentro (interior). Mas vejo outra lei em meus membros que estão em guerra com a lei da minha inteligência e que me deixa preso à lei do pecado que está em meus membros. Desgraçado eu, homem: quem me libertará deste corpo de morte? Mas graças a Deus por Nosso Senhor Jesus Cristo. Então, eu mesmo pela inteligência sirvo à lei de Deus, mas pela carne sirvo a lei do pecado²¹⁷.

Os termos gregos σάρξ, ψυχή e πνεύμα que aparecem na perícopé podem ser traduzidos por carne, alma e espírito. Qual a diferenciação que podemos estabelecer entre eles? A carne é a parte do ser humano que além de sentir o mundo externo, ela pode produzir e atuar nele. Já a psiquê ou alma é aquela parte do intelecto, a parte que possibilita o refletir e o pensar humano. A parte psíquica é aquela incapaz de chegar ao conhecimento de Deus²¹⁸, uma vez que ela é aquela capaz de perceber todas as coisas que estão no mundo real – as visíveis, materiais e passíveis de serem apreendidas pelos cinco sentidos (olfato, visão, paladar, tato e audição). Deus é invisível, portanto, não pode ser captado pelos olhos, apenas pela fé. Conforme Ratzinger:

²¹⁷ Tradução nossa.

²¹⁸ MAZZAROLO, I. **Primeira Carta aos Coríntios**: Exegese e Comentário. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2008, p. 68.

Fé, uma forma básica de relacionar-se com o ser, com a existência, com o próprio e com o total da realidade. É a opção de não considerar irreal o que não se pode ver e o que de modo algum pode ser colocado no campo visual (...). Ela representa em qualquer época o risco de aceitar como verdadeira realidade e fundamento aquilo que é invisível por natureza²¹⁹.

A dimensão pneumática que traduzimos por “espiritual” não é nenhuma capacidade para se perceber o sobrenatural, de modo algum, mas aquela que está aberta à escuta de Deus, aquela que é capaz de amar, de agir desinteressadamente. O amor não é um sentimento²²⁰, mas uma decisão, de uma forma deliberada. Por essa razão, alguém que é espiritual permite que o pneumático que habita em si opere no mundo, e opta pela ação gratuita, porque imita o Pai. Na verdade, quem possui o Espírito não julga, mas engaja-se, solidariza-se e compromete-se com o outro e com a comunidade.

Paulo, em 1Cor 2,14, descreve que para o homem psíquico as coisas do espírito são loucuras, porque não seguem a lógica humana, já que estão voltadas à relação com o Pai. Esse horizonte de prévia compreensão pode ser entendido em sua máxima amplitude como um “horizonte transcendental da transcendência”, a abertura a priori do homem para o ser, para a vigência da verdade, a condição de tornar possível ao ser humano ganhar o seu ser mais próprio na concretude de sua existência. Trata-se daquilo que é mais constitutivo ao ser humano, aquilo que lhe é primeiro, ou, conforme Karl Rahner, seu *a priori*.²²¹

Outra questão importante na perícopé é a diferença entre θέλω (querer) e ἐπιθυμῶς (desejar). O termo grego θυμός quer dizer “ímpeto, impulso, tónus, vigor, vitalidade”. A preposição ἐπι quer dizer “sobre” e serve de prefixo ao termo, demonstrando assim que o desejo ocorre quando uma força maior se sobrepõe ao ímpeto, ao vigor natural de cada ser humano, cegando o portador de tal disposição de humor. Muitas vezes, devido à intensidade, ele pode desviar completamente uma pessoa de seu rumo anterior. Por outro lado, o querer está relacionado à vontade que, segundo Kant, é uma faculdade de autodeterminação. Ora quem se autodetermina é porque faz uso da reflexão, então, dialoga com a

²¹⁹ RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**, p. 39.

²²⁰ O “sentir” humano depende tanto da estrutura psíquico-afetiva, como também das circunstâncias externas, tal como o “tempo” segundo a meteorologia. É algo que pode mudar devido ao contexto. Daí falar-se em “mudanças de humor”. Já o amor cristão não está restrito apenas às demonstrações de carinho, ternura e afeto. Ele provém da decisão fundamental do ser humano de optar conscientemente por Jesus Cristo, por escolher o amor gratuito, haja o que houver.

²²¹ RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**, p. 46.

racionalidade. O desejar, ao contrário, é uma faculdade própria e independente da racionalidade.²²² Provavelmente, é por este motivo que Paulo usa o verbo querer – θέλω –, pois a tese que defende é a de que o querer humano está sempre voltado para o bem. Outra coisa completamente distinta é praticar o querer, isto é, trazê-lo à cena, fazê-lo sair da interioridade, da dimensão da subjetividade para a dimensão da objetividade.

Além disso, a oposição entre carnal e espiritual (Rm 7,14-25) foi tema de grandes discussões ao longo da história, levando à interpretação dualista de corpo e alma, em que a alma era compreendida a partir do primado ontológico sobre o corpo. Pesquisas exegéticas atuais demonstram que esta interpretação provém de um movimento gnóstico onde o corpo é desprezado, considerado uma espécie de cárcere da alma. Os gnósticos eram seguidores de uma variedade de movimentos religiosos que ressaltavam a salvação por meio da gnose, isto é, por meio do conhecimento, da faculdade intelectual.

Acrescente-se a isso o fato que Paulo afirma, em 2Cor 4,7-11, que carregamos, pois, esse tesouro em vasos de argila a fim de que a superabundância do poder seja de Deus e não nossa. Há ainda outras referências, afirmando que “a centelha divina e eterna em nós está num vaso de barro” (Gn 2,7). O problema reaparece em Rm 7,14-25, em que Paulo deixa claro que não produzimos o que queremos, mas sim o que não queremos, pois, apesar de querermos a lei pneumática – a lei de Deus –, por fim provocamos o pecado, e mais, estamos submetidos a ele, somos escravos dele.

A tensão entre homem interior e homem exterior não deve ser vista aqui como um dualismo, mas como uma tensão dialética, e dialética não como um mero intercâmbio argumentativo, mas um intercâmbio ontológico,²²³ uma vez que há uma integração dinâmica entre σάρξ (carne) e πνεύμα (espírito). A dialética contrapõe o espírito à carne, mas sem desprezar a carne, posto que Deus fez-se carne e habitou entre nós. A luta do homem interior com o exterior começa com o nascimento e finda com a morte. Neste sentido, a dialética da carne e do espírito perpassa a história dinamicamente, não com o dualismo fixista da gnose. Além

²²² CANTO-SPERBER, M. Vontade. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Volume 2. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2007, p.778.

²²³ AUDI, R. **Dicionário de Filosofia de Cambridge**, p.231-232.

disso, cabe ao homem assumir a nova condição humana, que está a serviço da Boa Nova.

Juan Luís Segundo surpreende por sua capacidade reflexiva ao se aprofundar em questões que aparecem na perícopes paulina, principalmente por haver desenvolvido o conceito paulino de “lei dos membros” e por haver pensado com profundidade quem é o ser humano segundo Paulo.

Com clareza antropológica e eclesiológica, Juan Luís Segundo reafirma, a partir da perícopes paulina, o quão pouco pode a condição humana, e a consciência, o saber que com o batismo não estamos, automaticamente, livres da lei, do pecado e da morte, que o batismo não é algo mágico. Eis aqui a maturidade antropológica: o reconhecimento da fraqueza humana.²²⁴ Ainda segundo o autor, o anseio maior de Paulo ao escrever esta perícopes era o de, tão somente, levar o ser humano a se humanizar, a compreender suas próprias idiossincrasias, a, enfim, amadurecer.²²⁵

Outra constatação extremamente importante do autor é aquela de que o cristão é um ser dividido²²⁶, pois a existência humana é regida por dois mecanismos opostos, por duas leis, pelas dicotomias abaixo:

- Entre o eu e o que habita em mim, o pecado, o mal;
- Entre o querer e o realizar, ou praticar;
- Entre a lei espiritual – o bem –, e o pecado – o mal; e, por fim
- Entre o homem interior e a Lei dos Membros.

Basicamente, essa realidade humana dividida está centrada no fato de que, na intimidade do homem, em seu centro mais autêntico, ele quer se manter no seguimento de Jesus, quer realizar o plano de amor do Pai para toda a criação. Porém, no momento do obrar, no momento da ação, forças impessoais se apoderam da atuação humana.²²⁷ Trata-se da distância que há entre a intenção e a realização, ou seja, a consecução, que é arrastada pelos grilhões da impessoalidade que se antepõem ao querer pneumático do homem. Juan Luís

²²⁴ SEGUNDO, J. L. **EL Hombre de Hoy ante Jesus de Nazaret**. Vol II/1 Sinópticos y Pablo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p.476-477.

²²⁵ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p. 478.

²²⁶ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p. 479.

²²⁷ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p. 481.

Segundo interpreta como estrutural essa condição humana –homem dividido –, e se detém no exame da Lei dos Membros:

Lei dos Membros é a condição humana de renunciar, sem se dar conta, enganando a si mesmo, em seus projetos mais íntimos, e justificando-se diante de si mesmo e diante dos outros e deixando-se levar pela lei do menor esforço. Nossa psiquê, com seus mecanismos congênitos e adquiridos, nossa sociedade com suas ideologias, prejuízos e costumes; mesmo a Lei revelada como autoridade psicossocial, exterior, tudo isso vige na mesma categoria da Lei dos Membros²²⁸.

Não há como escapar da Lei dos Membros e dessa estrutura antropológica dividida, diz Paulo; mas Juan Luís Segundo realiza o projeto de explicitar e, também, de explicar o que tais membros significam atualmente. Assim, os cristãos e todo e qualquer ser humano podem vir a ganhar em maturidade.

Então, conforme Segundo, o que são os membros? Eles são parte de um corpo impessoal. Mas o que é o impessoal? O impessoal apresenta uma totalidade indiferenciada. É o “a gente” – todos e ninguém ao mesmo tempo. Trata-se do “senso comum”, de uma impessoalidade em que ocorre uma despersonalização da pessoa, ou seja, uma perda do vigor inicial. Isto ocorre por não sermos únicos no mundo. Somos sempre um, envolvidos por todos.

Quando Juan Luís Segundo interpreta e afirma que a consecução do querer espiritual se perde na realização por causa da Lei dos Membros, elaboramos a hipótese que isto ocorre exatamente pelo fato de sermos influenciados pelas pessoas com as quais convivemos. Mas não é somente isso; Heidegger afirma que essa impessoalidade está fora do humano, mas também dentro, já que se trata da estrutura mais fundamental do ser humano, tal como afirmam também Segundo e Paulo (Rm 7,20-23), pelo simples fato que a Lei dos Membros está inscrita em nossa carne. Por isso, em termos paulinos, nos deixamos influenciar e não produzimos o bem que queremos: porque o todo impessoal não está apenas fora de nós, mas também está inscrito em nós. Esta é a Lei dos Membros.

São estes os membros elencados por Juan Luís Segundo em sua hermenêutica: a) a lei do menor esforço, porque somos um lutando com o todo dentro de nós; b) a nossa vida psíquica, seja de origem hereditária ou adquirida, abarcando toda a série de problemas de estrutura psíquica (neurótica, psicótica,

²²⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p. 490-491.

perversa), tais como bipolaridade, depressão, psicopatia, TDAH, entre outros; c) a ideologia, visão de mundo de um grupo específico que tenta impô-la aos outros visando um fim específico, quase sempre o benefício de grupos sociais específicos; d) a visão de mundo, produção de ideias resultante da convivência social, que varia de tempo e lugar; nela estão presentes as interpretações da vida e da realidade, o dever ser, o moralismo em todos os níveis, econômico, social, sexual; e, por fim; e) a Lei, revelada como autoridade exterior psicossocial, que diz respeito às estruturas de poder que visam a manutenção do *status quo* dominante. A Lei dos Membros é, então, a diminuição da liberdade de realização humana nos vários níveis.

Pelo fato de a divisão entre “querer” e “agir” ser algo estrutural no ser humano, e, portanto, ontológica, a maturidade antropológica à qual somos chamados a partir da conscientização do conteúdo desta perícopa nos ajuda a optar preferencialmente pela misericórdia, em detrimento do ajuizamento dos outros. A misericórdia supõe um amor esclarecido, proveniente de um ser humano maduro. Conforme Segundo:

Somente os projetos que assumam em sua realização a resistência própria do amor, constituirão um serviço definitivo ao plano de Deus. Só um amor criador, que luta de maneira realista, esperando contra toda esperança, terá acesso definitivo.²²⁹

Por outro lado, o reconhecimento da nossa fragilidade, de que não somos capazes de realizar o que queremos, é exatamente a porta de entrada para que o homem entregue os resultados de sua obra ao querer de Deus - o ser útil para. Ainda que nossas obras sejam diminutas, é necessário que elas estejam em comunhão com toda a Igreja e com o projeto de Deus para a humanidade.

3.1.3.1.2 Jesus e a chave de inclusão

A revelação cristã não é arbitrária e, sim, salvífica, pois é saída da vida sedentária²³⁰ para o ingresso na vida nômade²³¹. Assim, podemos nos perguntar:

²²⁹ SEGUNDO, J. L. **EL Hombre de Hoy ante Jesus de Nazaret**, p. 497.

²³⁰ O sedentarismo tem a sua base teórica centrada no domínio e controle do ser humano sobre os objetos. Procura-se suplantar o medo e a insegurança de se viver o incerto amanhã, colocando a segurança na posse de objetos e coisas, a ponto de transformar pessoas e acontecimentos em meras coisas. Trata-se da dinâmica da coisificação. Aqui importa aquilo que se tem.

como teve início a experiência bíblica do povo de Israel, do povo de Deus? Ela nasceu no mistério do nomadismo e Jesus de Nazaré estava sempre a caminho. O sedentarismo é estático e acomodado, estabelece-se com a relação de domínio material e espacial do homem sobre as coisas. As coisas e os lugares são mais importantes do que a vida, do que as pessoas. O importante é manter o território que se domina, ao invés de cativar o povo que se governa. Este sempre foi o modo de pensar de monarcas e imperadores: valorizar mais a nação como sendo o somatório de coisas do que uma coletividade de pessoas.

Neste sentido, a Revelação jamais poderia ter ocorrido numa nação imperial controlada por um monarca, mas sim em meio a um povo nômade, desprovido de bens e que se põe em constante movimento²³². Um povo cujo valor está fundamentado na relação familiar da tribo, do clã, em que o medo maior, de qualquer integrante, é ser excluído do grupo. Por esta razão, é fundamental reler o Novo Testamento a partir da dinâmica do nomadismo, na qual não só se estabelece um processo de construção de relações interpessoais, como, também, se destrói toda e qualquer forma de exclusão. O povo de Deus, proveniente das Doze tribos de Israel, foi amadurecendo e descobrindo progressivamente, na sua relação com Deus, o modo de ser de Deus, a ponto de sair da monolatria, passar pelo monoteísmo até chegar à experiência e à consciência trinitária.

Por outro lado, a revelação aconteceu, primeiramente, dentro de um grupo de pastores, que por atividade e cultura eram nômades; viviam na provisoriedade, no movimento e andavam em grupo. A segurança e o bem-estar deles dependiam de todos. Eles tornavam-se um clã e desempenhavam funções complementares e integradas, de modo a um depender do outro para sobreviver. Sua maior punição era ir para o exílio, ser banido do grupo. O povo de Deus, desde os seus primórdios, tem uma identidade nômade, peregrina. Além de basear-se na relação interpessoal como outro e com Deus.

Exemplo disso é a atitude de Jesus, que logo formou um grupo de discípulos. Além disso, o processo pós-pascal tratou de recompor aquilo que, com

²³¹ O nomadismo, ao contrário, não se fundamenta nas coisas, antes sim, nas relações com as pessoas. O que importa é a pessoa em sua relação comunitária, já que se tem clareza de que não se sabe o que irá nos acontecer amanhã. Trata-se da dinâmica da relação. Aqui não importa o quê, mas, sim, o modo como nos relacionamos. Importa a medida do envolvimento, da entrega, do serviço e da doação. Importa viver na abertura e hermenêutica do outro.

²³² IHWH disse a Abrão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; seja uma bênção!” (Ex 12,1-2).

a paixão e morte, havia sido desfeito: o grupo, a comunidade de discípulos. Podemos então afirmar que a principal característica de Jesus de Nazaré era aquela de chamar e acolher aqueles que estavam de fora: os excluídos, que sua maior preocupação era quebrar todas as formas de exclusão.

A experiência cristã mostra-nos o que acontece entre as duas maneiras de viver: sedentarismo e nomadismo, já que o cristianismo não é uma experiência individual, mas comunitária. As leis são, apenas, normas de comportamento coletivo; no entanto, não podem ser excludentes, tais como a lei de Esdras que tratava do puro e do impuro. Jesus vai combater firmemente o fechamento dos judeus que excluem os estrangeiros, os diferentes. O judeu, no plano ideal, valoriza os laços de sangue, enquanto que, para o cristão, o que importa é a vivência comunitária baseada no amor gratuito e na fé.

A lógica da exclusão é sustentada pelo ímpeto humano de se tornar aquele que é. Fundamenta-se no elitismo intelectual grego do “rei-filósofo” e, para alcançar tal intento, o ser humano precisa se diferenciar, se separar e se destacar. Para um grego, se tornar si mesmo significa tornar-se um herói, alguém que permanecerá para sempre na memória histórica dos seres humanos. Aqui está o fundamento da segregação, da separação; ele se nutre de uma necessidade demasiadamente humana, mas que compreende o ser humano não como alguém relacional, mas, sim, como alguém dotado de razão e que merece ser “individualmente” feliz.

Bem outra é a compreensão semítica de se tornar si mesmo. Para o povo hebreu – forjado pelo êxodo – a identidade está na vida comunitária, na saída de si e na relação com os outros. É exatamente aí que advém o eixo central e determinante da Revelação bíblica: a salvação; já que salvar-se quer dizer sair de si, quer dizer entrar no processo de envolvimento. Podemos dizer que nos humanizamos no que nos integramos. Sendo assim, foi desde a saída da mensagem salvífica do mundo semítico para o mundo helenizado que tornou possível tanto a vigência do dualismo quanto o reinado da lógica da exclusão, porque antepõe um muro de separação perante o diferente.

Como síntese, poderíamos dizer que a lógica da inclusão é a lógica da Revelação, que atua na chave de leitura “e”, enquanto que a lógica da exclusão é a lógica humana, que atua na chave de leitura “ou”, que antepõe um muro diante do

outro. Deus nos pede para que sejamos como Ele é e que atuemos no seu “elemento” e modo de ser, que é a ação envolvente e gratuita: o Amor.

Além disso, as tradições denominadas de javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista são verbalizações do dado de fé e, por isso, estão eivadas também com dados culturais. No caso da noção de criação, a tradição sacerdotal e javista sobressaem pelo fato de narrarem uma experiência primordial. Trata-se de narrativas que expressam a mesma experiência, mas em contextos diferentes. A narrativa sacerdotal é mais recente e destaca o fato que *Deus viu que isso era bom* (Gn 1,10). Por outro lado, a narrativa javista, mais antiga, destaca o fato que o ser humano foi modelado do pó da terra, porém com o sopro divino, o “divino *Rûah*” (Gn 2,7); além de afirmar que “(...) não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18).

Estas duas narrativas trazem, em essência, a compreensão fundamental de que o ser humano é frágil (argila do solo), de que não é bom que ele viva sozinho, mas sim em comunidade – tal como acontece na vida Trinitária. A noção de “criatura” entende que o ser humano não é fechado em si mesmo, e que ele é dotado do “divino *Rûah*”. Pelo fato de o ser humano ser criatura, ele está sempre se remetendo para fora de si; por isso, não pode viver ensimesmado. A humanidade não pode prescindir da dinâmica do encontro. Outrossim, a criatura existirá sempre no movimento de referência ao criador. Existe criatura porque há o criador. Essa referência é basilar. Neste movimento relacional, permanece o processo de criação que é amoroso e que convida a criatura a viver esta dinâmica do encontro, a dinâmica da identidade e da diferença.

Por outro lado, o conceito de pessoa é o grande contributo cristão à humanidade, em se tratando de antropologia. Trata-se de um patrimônio e de um legado eclesial. Apesar do conceito de “pessoa” ser oriundo do termo grego πρόσωπον²³³, quando ele foi apropriado pelo cristianismo manteve seu significado semita. Afirmamos isso porque os gregos, através de Platão²³⁴, procuraram elaborar uma didática antropológica ao dividir o ser humano em corpo (sensibilidade – sentidos, sensação e sentimentos), alma ou mente (intelectualidade, vontade e imaginação) e espírito (ânimo). O conceito de pessoa

²³³ Esse termo grego significa “máscara” – era a máscara usada pelo ator da tragédia para vivenciar vários personagens distintos. Ele foi traduzido para o latim como *persona* e, na tradução portuguesa, pessoa.

²³⁴ PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1995, p.227.

é uma invenção cristã porque ele está fundamentado na relação dialógica entre criatura e criador. É um conceito relacional, não é um conceito que individualiza, ao contrário, em seu cerne habita o valor e a dignidade da pessoa, pelo simples fato dela existir, de ser o ouvinte da Palavra e de responder ou não ao apelo do criador.

Como o critério fundamental para se realizar o estudo bíblico com vistas à teologia moral é a antropologia bíblico-teológica, faremos um breve resumo do que foi descrito acima e que o teólogo moral deverá levar em consideração em sua análise ao refletir acerca do agir humano na contemporaneidade:

1) O ser humano é uma criatura de Deus, por isso seu agir necessita estar pautado mais na proximidade de Deus do que em seu afastamento. O ser humano desconsiderar que é uma criatura dependente de Deus traduzir-se-á em uma vida arruinada e em escombros;

2) O ser humano é o “ouvinte da Palavra”. Portanto é um ser transcendente, aberto ao outro, ao diferente. Neste sentido, seu primado ontológico está em ser uma criatura aberta à relação e à cultura do encontro, dependente da vida comunitária, muito mais do que um ente intelectual, cognitivo e isolado. Isolamento social é sintoma de transtorno psíquico;

3) As ações humanas guiadas pela dimensão pneumática são as mais benéficas porque gratuitas e agradam a Deus. A vida pneumática não obedece nem ao desejo carnal, nem à subjetividade psíquica, antes, sim, ao Espírito Santo;

4) Por ser o “ouvinte da Palavra”, Deus dá, continuamente, ao ser humano a capacidade de ele se situar diante da verdade mais real e profunda do seu ser;

5) Segundo Paulo, não há como fugir da “Lei dos Membros” a não ser por meio de uma via pneumática. Neste sentido, é próprio do ser humano errar mais do que acertar. Sendo assim, mais importante do que se escandalizar, ajuizar e criticar negativamente uma pessoa, é acolhê-la, escutá-la, ajudá-la a pensar no que reflete com ela acerca da sua realidade, além de aconselhá-la e recomendá-la;

6) Pautar-se mais pelo querer, pela vontade, do que pelo desejar que quase sempre é ilusório e inconstante;

7) A vida, do princípio ao fim, tem prioridade ontológica; e

8) Jesus de Nazaré representa o único modelo humano a ser seguido. Daí, ao tratar-se de seres vivos e, principalmente de seres humanos, a chave de inclusão é sempre preferencial.

3.1.3.2 Critérios Particulares

3.1.3.2.1 A convergência ou o universalismo ético

É importante levar em consideração o fato que há, eventualmente, uma convergência entre a moral presente nos escritos bíblicos e aquela ensinada por alguns povos vizinhos. Provavelmente esse fato ocorre em vistas à lei natural que pode ser descoberta racionalmente, sem que seja necessária a revelação de Deus para que se lhe compreenda. A Comissão Pontifícia apresenta vários exemplos que demonstram a tese da convergência. Contudo, exemplifiquemos apenas com a origem do pecado e do mal e da relação que ela faz entre o poema épico mesopotâmico *Enuma Elish* e os primeiros capítulos do *Gênesis*.

O poema épico babilônico da criação constitui a celebração mitológica da chegada da primavera na Babilônia, quando o deus solar vencida a grande serpente ou dragão. O deus encarnava as forças da criação e a deusa serpente, as forças da destruição. O poema *Enuma Elish* significa “quando no alto” e era recitado anualmente a fim de conclamar a vitória do senhor deus *Marduk* a derrotar a grande serpente *Tiamat*.²³⁵ Esse poema também celebra a criação do universo por meio de uma divindade, *Marduk*. Na Babilônia, os seres humanos deveriam apenas apresentar oferendas e proclamar o poema em louvor a ele. Já no *Gênesis*, o ser humano é chamado também a se responsabilizar pela continuidade da criação, por causa da criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus.²³⁶

3.1.3.2.2 A contraposição ou a firme tomada de posição

Este critério diz respeito ao fato que, apesar de existir similitude entre alguns ensinamentos morais do povo de Israel e de povos circunvizinhos, por outro lado, há, na Bíblia, no Antigo Testamento, o elemento da aliança entre Deus e o seu povo, que exige fidelidade desse povo e, portanto, uma firme tomada de

²³⁵ CASHFORD, A. B. J. *El Mito de la Diosa*: Evolución de una imagen. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p.323.

²³⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p. 60, § 106.

decisão. No Novo Testamento, a fé na pessoa de Jesus Cristo, o Deus encarnado, é indiscutível e tem de ser assumida pelos cristãos.²³⁷ É exigida do cristão uma firme contraposição em relação ao pecado²³⁸ que aparece no Antigo Testamento por meio do Decálogo²³⁹ e no Novo Testamento pela luta contra a negação de Deus e pelo seguimento de Jesus.

¹Eu sou IHWH teu Deus que te fez sair da terra do Egito.

²Não terás outros deuses diante de mim.

⁴Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que está nos céus ou debaixo da terra.

⁵Não te prostrarás diante desses deuses e não o servirás.

⁷Não pronunciarás em falso o nome de IHWH teu Deus.

⁸Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo.

¹²Honra teu pai e tua mãe.

¹³Não matarás.

¹⁴Não cometerás adultério.

¹⁵Não roubarás.

¹⁶Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo.

¹⁷Não cobiçarás a casa (...) nem a mulher (...) nem o escravo (...) nem coisa alguma que pertença a teu próximo. (Ex 20,1-17)

Tu conheces os mandamentos: não mates; não cometas adultério; não roubes; não levantes falso testemunho; não defraudes ninguém; honra teu pai e tua mãe (...) e uma coisa só te falta: vai, vende o que tens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me. (Mc 10,19-21)

Além disso, a Pontifícia Comissão Bíblica cita, no documento, alguns pecados referidos, principalmente, pelos profetas, por Paulo e pelo livro do *Apocalipse*. São eles: a) profetas: violência, furto, injustiça, exploração, fraude, calúnia, idolatria e culto pagão; b) literatura paulina: mentira, avidez, ciúmes, brigas, embriaguez, luxúria, inveja, culto pagão e a ilusória autossuficiência. São

²³⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.63, §111.

²³⁸ Não há em hebraico um único termo que designe “pecado”, que é a omissão de um súdito no cumprimento de suas obrigações (Gn 31,36; 42,22). Há o termo “*awon*” traduzido por “iniquidade” e significa desvio, falha, distorção. A palavra “iniquidade” exprime que a realidade se tornou algo diferente do que ela devia ser, e traz consigo o sentido de “culpa”. No grego da *koiné*, o termo *ἁμαρτία*, *hamartía*, traduzido por “pecado”, torna-se um conceito teológico no Novo Testamento e apresenta três aspectos principais: o pecado como um ato singular; o pecado como um estado ou condição de vida em Paulo e João; e o pecado como uma força, uma dinâmica que impulsiona o ser humano a partir do pecado original. No AT, somente Deus pode livrar o ser humano do pecado, enquanto a originalidade presente no NT é que Jesus é o vencedor do pecado. Por essa razão, Jesus se fez amigos de pecadores, a fim de libertá-los do pecado.

²³⁹ O Decálogo é o cerne da lei mosaica, enquanto Cristo relembra-o por meio dos Conselhos evangélicos.

vícios ligados à corrupção tanto individual quanto social²⁴⁰; e c) Apocalipse: o antirreino de Satanás, o regime demoníaco do mundo com suas seduções, tais como riqueza, luxo, poder, escravidão, agressão, luxúria, consumismo, individualismo, hedonismo, materialismo, imanentismo e totalitarismo.²⁴¹

3.1.3.2.3

A progressão ou o refinamento da consciência moral

Do mesmo modo que a revelação de Deus foi gradual e histórica, também a compreensão do povo de Deus acerca da moral bíblica é paulatina e depende da temporalidade de cada cultura e época. A percepção da moral sempre dependeu do grau de maturidade e aprofundamento que o autor bíblico tem da revelação, bem como de sua relação pessoal e íntima com Deus:

O ensinamento moral da Bíblia não pode ser reduzido unicamente a uma série de princípios ou a um código de leis casuísticas. Os textos bíblicos não podem ser tratados como páginas de um sistema moral. Devem ser vistos de modo dinâmico, à luz da revelação. Deus entra no mundo e se revela sempre mais e desafia as pessoas a entenderem mais profundamente a sua vontade e as prepara a segui-lo mais de perto.²⁴²

Exemplos de mudança na compreensão moral e, portanto, de incoerência em matéria de “entendimento da revelação”: a) Deus ordena “não matarás”, mas o mesmo Deus ordenou a Josué matar os habitantes de Maquedá e de Jasor (Js 10, 28ss; 11,10ss); b) no Levítico, Deus decreta que se pague com “olho por olho e dente por dente”. No entanto, posteriormente, Jesus considerou essa lei inaceitável (Mt 5,38ss), demonstrando assim, que ele não considerava o Antigo Testamento infalível; c) Em Ez 20,25, Deus afirma que, durante o êxodo, ele chegou a dar, ao seu povo, normas que não eram as melhores; e d) no que tange à questão do divórcio, podemos citar diferenças em: Dt 24,1ss; Gn 1,27. 2,24 e Mt 19,3-9.²⁴³

²⁴⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.64, §112.

²⁴¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.65, §116.

²⁴² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.67, §121.

²⁴³ ARENS, E. **A Bíblia sem Mitos**, p.223.

3.1.3.2.4

A dimensão comunitária ou retificação da tendência subjetiva

É da natureza de Deus, na tradição cristã, perpassada pelo monoteísmo trinitário, a vida comunitária. O próprio Deus vive em unidade, na pluralidade, como Pai, com o Filho e com o Espírito Santo. Por outro lado, como o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27), a antropologia teológica afirma tanto a essência relacional do ser humano, quanto sua capacidade de transcendência a fim de que possa ir ao encontro do outro e relacionar-se com o diferente, com o não eu. Por essa razão, a visão bíblica da pessoa humana é assaz distinta da compreensão ocidental herdada da Filosofia:

A pessoa humana não é um indivíduo isolado e autônomo, mas é essencialmente membro de uma comunidade, isto é, faz parte da comunidade da aliança, do povo de Deus, que no Novo Testamento é concebido também como o corpo de Cristo (...) desse fundamental quadro de relações segue que o objetivo da aventura humana não é a formação da personalidade distinta e em si perfeita, mas a formação do membro que vive de modo perfeito as relações nas quais está inserido. Segue daí que as normas dessa convivência (...) constituem o patrimônio da comunidade e devem ser guardadas e desenvolvidas por ela. Isso não tira a responsabilidade da consciência de cada um no seu próprio agir.²⁴⁴

Outro aspecto fundamental e que ratifica a vida comunitária cristã é a presença do Espírito Santo, enviado em nome de Jesus Cristo e que torna os fiéis capazes de formar uma comunidade que reflita a vida missionária de Jesus Cristo. A Pontifícia Comissão cita traços de uma comunidade cristã ideal: a) atenção ao ensinamento apostólico; b) o profundo vínculo da fé; c) a eucaristia como culto comum; d) a partilha dos bens para que nenhum membro sofra algum tipo de necessidade material; e) a comunhão de espírito entre os membros, mais forte do que a amizade; e f) seguimento e continuação da missão de Jesus.

Além disso, Paulo, em Gl 5,22, cita os frutos provenientes da presença do Espírito Santo na comunidade cristã. São eles: amor, alegria, paz, paciência, benevolência, bondade, fidelidade, mansidão e domínio de si, demonstrando assim que essas “aparentes virtudes” são o resultado da ação pneumatológica na comunidade cristã, e não o fruto da conquista humana pelo cultivo do hábito. O

²⁴⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.71, §127.

Espírito Santo atua na comunidade tendo em vista o principal mandamento de Deus conforme nos relatam Mt 22,37-40 e Mc 12,29-31:

Qual é o primeiro de todos os mandamentos? Jesus respondeu: O primeiro é: *Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor; e tu amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento, e com toda a tua força.* O segundo é este: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Não existe mandamento maior do que este. (Mc 12,28-31)

3.1.3.2.5 A finalidade ou a motivação do agir moral

A motivação do agir moral, segundo a PCB, diz respeito à esperança na vida futura com Deus, fundamentada na ressurreição de Jesus e a sua presença dentre os “Doze” num corpo “glorioso”, ontologicamente restaurado,²⁴⁵ pois há no Antigo Testamento testemunhos que afirmam a continuidade da amizade entre Deus e os seres humanos após a morte:

- 1) Sl 63,4– “Valendo teu amor mais que a vida, meus lábios te glorificarão;
- 2) Jó 19,26 – “Quando tiverem arrancado esta minha pele, fora da minha carne, verei a Deus”;
- 3) Dn 12,2 – “E muitos dos que dormem no solo poeirente acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno”;
- 4) Sb 3,1-3 – “A vida dos justos está nas mãos de Deus, nenhum tormento os atingirá. Aos olhos dos insensatos pareceram mortos; sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz”.

Como também há no Novo Testamento passagens que confirmam a vida futura e a convicção da presença de Deus junto àqueles que se lhe confiam:

- 1) Jo 4,34 – “Jesus lhes disse: ‘Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra’”;
- 2) Lc 12,4 – “Meus amigos, eu vos digo: não tendes medo dos que matam o corpo e depois disso nada mais podem fazer”;

²⁴⁵ RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: Da Entrada em Jerusalém até a Ressurreição.** Cascais-Portugal: Principia, 2011, p. 223.

3) Mc 8,34-35 – “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, ele a perderá. Mas aquele que perder sua vida por causa de mim e do Evangelho, ele a salvará”;

4) Rm 10,9 – “Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo”;

5) Gl 1,1 – “Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos”;

6) Cl 3,1-4 – “Se, pois, ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus: quando Cristo, que é a vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória”.

A Comissão Bíblica finaliza esse critério afirmando que a esperança e o “esperar” podem equilibrar o fiel cristão na aparente aporia que aparece nos textos bíblicos, como por exemplo: entre os evangelhos sinóticos, embalados pela proclamação do reino de Deus; as cartas de Paulo e a insistência dele “nas coisas do alto”. Também na aporia entre o agir humano no tempo presente, seguindo as pegadas do mestre Jesus; e a plenitude do reino na eternidade, ambas garantidas pela promessa de Deus. A isso denominamos de *escatologia realizada*²⁴⁶.

3.1.3.2.6

O discernimento ou a determinação atenta

As informações provenientes tanto da análise bíblica por meio do método histórico-crítico, quanto pelo método linguístico (a crítica textual; o gênero literário; a análise do discurso; e a retórica bíblica), têm papel fundamental na correta avaliação moral do teólogo bíblico voltado para a teologia moral, mais do que pelo exegeta, haja vista que o teólogo bíblico é capaz de ter uma visão de conjunto tanto do Antigo, quanto do Novo Testamento. O papel da exegese bíblica é aquele de deixar luzir, no texto, apenas o seu fundo, o sentido mais humano e transcultural, em lugar de permitir aplicar um preconceito cultural de uma época como se fosse um princípio moral. Para nós, o teólogo deverá ter

²⁴⁶ A escatologia realizada imbrica o agir presente enquanto se aguarda a ressurreição.

sólida formação tanto na área bíblica, como também na área sistemática, especificamente em teologia moral.

Além da exegese bíblica e da compreensão do teólogo bíblico, devemos levar em consideração alguns aspectos na análise moral de um texto bíblico:

1) Levar em consideração o lugar que o escrito bíblico e a perícopes ocupam no cânon da Escritura, a fim de saber o seu nível de reelaboração até chegar à redação final;

2) Ter atenção particular diante das prescrições morais, com o intuito de descobrir se elas vêm acompanhadas de fundamento teológico ou se elas são apenas prescrições casuísticas;

3) Ocupar-se também dos modelos sociológicos que subjazem ao texto bíblico. Em caso de obsolescência, o discernimento espiritual comunitário é assaz pertinente;²⁴⁷

4) Extrair sempre e apenas o sentido transcultural da moralidade vigente no texto bíblico;

5) Observar atentamente e comparar se há continuidade entre as questões apresentadas no texto bíblico investigado, isto é, se essas mesmas questões aparecem também em outras perícopes, tanto do Antigo como do Novo Testamento. A recorrência de questões ao longo da Bíblia demonstra que elas tocam temas estruturantes e essenciais.

6) Inquirir-se acerca do sopro do Espírito Santo, na atualidade, por meio do discernimento espiritual comunitário, bem como perguntar-se qual é o discernimento espiritual da pessoa. Contudo, o discernimento comunitário tem primado espiritual sobre o discernimento pessoal, apesar da “consciência” ser o locus principal da moralidade, por ser a última instância de decisão;²⁴⁸

7) Ter clareza que a Igreja católica desaprova qualquer leitura fundamentalista da Bíblia;²⁴⁹

8) Levar em consideração o refinamento da consciência moral inspirado na “justiça do reino”;²⁵⁰

²⁴⁷ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p. 85, §150.

²⁴⁸ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.89, §154.

²⁴⁹ PONTIFICIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão*, p.88, §154.

9) Se capaz de conciliar os direitos e as aspirações da pessoa, mas fincados no discernimento espiritual comunitário; e

10) Abordar questões difíceis usando o tríplice recurso: a) os métodos exegéticos em constante progresso; b) a autoridade eclesial e magisterial; e c) a consciência governada pelo Espírito Santo.

²⁵⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**, p.90, §158.

4 Ética e hermenêutica de 1Jo 2,15-17

4.1 Cartas Católicas

Muitos especialistas sustentam que dentro do Novo Testamento, há somente quatro gêneros literários: evangelho, atos, cartas e apocalipse²⁵¹. Evangelho e Os Atos seriam uma produção dos cristãos, cartas e apocalipse já estariam presentes na literatura extrabíblica, além de serem gêneros literários²⁵² anteriores ao NT.

Há certas características fixas que denotam o gênero literário “cartas” e que podem ser encontradas nos textos bíblicos. São elas: a) saudação inicial e b) saudação final. Porém, a assinatura final não foi uma presença constante tanto nas cartas judaicas, quanto nas cartas gregas²⁵³, até porque muitos eram os secretários que as escreviam, já que nem todos os autores as escreviam pessoalmente.

A maioria das cartas no Novo Testamento termina seja com uma bênção seja com uma doxologia, pois boa parte delas era escrita com cunho doutrinário (1Pe 5,14). Geralmente há uma parte doutrinal na carta, cujo fim é orientar os fiéis, expondo o pensamento do autor e finalizando com admoestações parenéticas. Isso é bastante presente nas epístolas paulinas, mas também nas cartas católicas. Neste sentido, as cartas católicas se parecem com uma pregação oral que foi posta por escrito²⁵⁴ e cujo caráter apostólico está dirigido à Igreja Universal, daí a expressão “católica” que provém da palavra grega καθολική, que diz respeito ao geral, ao universal.

4.2 Epístolas joaninas

As cartas joaninas são três documentos que foram transmitidos sob a autoria de São João e alocados nas Cartas Católicas²⁵⁵. A primeira carta tem um apelo

²⁵¹ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**. Biblioteca Bíblica Básica 21. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 29.

²⁵² Gêneros literários são normas de expressão que caracterizam uma maneira específica de escrever.

²⁵³ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**, p. 31.

²⁵⁴ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**, p. 32.

²⁵⁵ GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. In: **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 2, 2017, p. 421-444.

mais universal e nem poderia ser considerada propriamente uma carta, posto que lhe faltam as características específicas que dizem respeito ao “gênero literário” que denominamos de “cartas”, devido à sua extensão e ao seu conteúdo. A 2Jo e a 3Jo têm destinatários mais precisos, são cartas menores e dão respostas a determinados problemas vigentes nas comunidades. Sendo que em 2Jo, o autor adverte os irmãos da comunidade eclesial sobre o perigo existente quando alguns mestres falseiam a doutrina cristológica, levando-a para uma interpretação docetista.

A maioria dos estudiosos prefere falar de uma escola do círculo joanino, na qual os ensinamentos do “Ancião” (Jo 21,24) teriam sido postos por escrito. Mas apesar de inúmeras contradições existentes entre as três cartas, a 1Jo sempre gozou de ampla aceitação da autoria, enquanto 2Jo e 3Jo são considerados livros controversos.²⁵⁶ As três epístolas supõem que as comunidades joaninas vivessem num tempo de crise. Seja como for, houve uma interação entre as epístolas e a redação do quarto evangelho, principalmente no que diz respeito a algumas passagens da 1ª epístola com relação à teologia do evangelho, que seria de redação posterior.

Qual a ordem em que as cartas joaninas foram escritas? Preferimos seguir a solução que parte do particular e vai em direção à temática geral.²⁵⁷ Logo, teríamos a composição da terceira epístola que seria um bilhete do ancião a uma pessoa determinada, em que ele fala de um conflito de pessoas a respeito de uma atitude de falta de hospitalidade; em seguida, viria a segunda epístola, na qual o ancião se dirige a uma comunidade, pois pretende pô-la em guarda contra um adversário já qualificado e denominado de sedutor e de anticristo; e, por fim, a primeira epístola, em que, apesar de não apresentar uma forma clássica de carta, está presente, de modo sistematizado, a polêmica pela qual os adversários são denunciados explicitamente.

Parece que o grupo joanino teve início na Síria e foi se constituindo em comunidade na Ásia Menor²⁵⁸: a tradição situou a figura de João em Éfeso. Trata-se da escola joanina que teria redigido as epístolas, o evangelho e o apocalipse. Os diferentes redatores desses textos se inscrevem nessa linha teológica fortemente

²⁵⁶ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**, p. 207.

²⁵⁷ MORGEN, M. **As Epístolas de João**. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 7.

²⁵⁸ MORGEN, M. **As Epístolas de João**, p. 8.

enraizada na tradição do começo, mas, ao mesmo tempo, muito aberta e ocupada em aprofundar o conhecimento de Cristo pela elaboração do discurso teológico.²⁵⁹

Mesmo usando a linguagem religiosa do ambiente, a escola joanina, e especialmente o autor da 1ª epístola, considera seu dever determinar os elementos fundamentais da fé cristã, já que nas comunidades joaninas aparecem divisões e paulatinamente caminham para um cisma.²⁶⁰ O autor das epístolas, por sua vez, reage com vivacidade e apresenta a exegese autêntica do dossiê joanino face aos grupos dissidentes e às heresias.

4.3 Primeira Epístola de João

A 1ª epístola com o seu estilo abstrato, ao lado de inúmeras variações do mesmo pensamento, parece dificultar uma penetração mais profunda ou demover-nos de um estudo mais especializado. Contudo, ela possui grande valor teológico e foi considerada como o ponto culminante do NT.²⁶¹ A leitura e a reflexão de 1Jo é mais difícil do que a do evangelho joanino e do que as epístolas paulinas. Por quê? Em 1Jo falta o elemento concreto da narrativa, nem mesmo aparece uma saudação da qual pudéssemos deduzir para qual comunidade o autor se dirige.

Sem dúvida alguma, podemos inferir que o autor tem o conceito teológico bem definido.²⁶² Segundo a sua convicção, disse aquilo que a Igreja necessitava ouvir. A luta da Igreja contra as tendências heréticas (gnósticos primitivos) deve ter alcançado o auge no final do século I d.C. Neste sentido, 1Jo desempenha um papel de destaque nessa luta: ele estabelece de um modo novo a linha divisória entre cristianismo e gnose de tal modo que deva ter criado um impacto entre os cristãos, já que a epístola acentua com toda clareza que Jesus veio na carne (1Jo 4,2). Ele o faz tendo em vista as tendências que pretendiam separar o “Jesus glorioso” do “Jesus crucificado”. O autor insiste que Jesus não veio apenas pela “água”, mas também pelo “sangue”, já que o tema da fé em Cristo está ligado ao

²⁵⁹ MORGEN, M. *As Epístolas de João*, p. 9.

²⁶⁰ MORGEN, M. *As Epístolas de João*, p. 9.

²⁶¹ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 8.

²⁶² THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p. 8.

tema do amor de Deus e, com isso, a epístola ajudou a Igreja a manter-se fiel à sua essência e ao seu espírito.²⁶³

Apesar de ser sucinta, a epístola consegue apresentar um pensamento teológico profundo, em que tenta apresentar a essência do cristianismo em poucos traços. O pensamento teológico em 1Jo movimentava-se em círculos concêntricos. Não há um esquema de diálogo como em Paulo²⁶⁴. O esquema joanino está voltado para a reflexão meditativa, é um pensamento mais especulativo, voltado à contemplação. Suas ideias giram em torno de um centro que é a realidade da fé: o amor de Deus manifestado em Jesus. Não há uma progressão do pensamento, mas sim um convite ao aprofundamento dessa verdade da fé. Um convite para que essa verdade penetre fundo no coração humano.²⁶⁵

A sua mensagem gira em torno de duas afirmações sobre Deus: “Deus é luz” (1Jo 1,5) e “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Para o autor, a síntese de toda a vida cristã gira em torno do amor e da fé em Cristo, posto que, Jesus de Nazaré é a única resposta ao mandamento que nos foi dado desde os primórdios da terra. Chega-se à fé no “amor”, amor esse que é o próprio Deus, porque Deus, Ele se nos revelou na morte de seu Filho. E pelo Espírito Santo Ele implantou em nosso coração esse mesmo amor, fruto da vida intratrinitária. Por esta razão, esse “amor” continua a atuar por meio dos cristãos como amor a Deus e ao próximo. Se o cristão age com amor é porque Deus age nele. Sozinho, o ser humano não é capaz de amar e, portanto, de agir e ser movido com o intuito de doar-se gratuitamente, ainda que resulte em perda, renúncia e sofrimento para si próprio.

4.3.1 Situação por detrás da Carta

A província romana da Ásia, também conhecida como antigo Império Anatoliano, denominada atualmente de Turquia ou Ásia menor, foi um grande ponto de encontro cultural. Os conquistadores gregos levaram a sua linguagem, filosofia, arte e religião do ocidente, enquanto imigrantes do Egito, Pérsia e da Síria levaram seus costumes do oriente, formando assim um caldo de cultura. O

²⁶³ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p. 11.

²⁶⁴ Paulo escreve suas epístolas dentro do roteiro do judeu rabino, que expõe o seu ensinamento de modo a desenvolver linearmente o seu pensamento.

²⁶⁵ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p.14.

conceito de verdade era pensado de vários modos, tanto a partir de Platão, como a partir do dualismo persa. A esse encontro de culturas os estudiosos denominaram de “sincretismo cultural”.

Dentro do sincretismo, judeus e cristãos eram considerados indivíduos de mentalidade estreita por eles prestarem culto a um único Deus. A maioria das pessoas, naquela época, conhecia mais de cem divindades, sendo que algumas estavam relacionadas aos cultos místéricos²⁶⁶ com ritos secretos de iniciação que prometiam ao crente um encontro com a divindade após a morte. Havia também seitas que juntavam platonismo, astrologia, judaísmo e revelação secreta. Esses tentaram adicionar também o cristianismo ao culto persa.²⁶⁷ Por esta razão, boa parte do sincretismo, já presente no final do séc. I e que perdura ao longo do século II d.C., recebe a denominação ampla de “gnosticismo”.

Gnosticismo é uma religião cuja salvação acontece por meio do conhecimento e o conhecimento é essencialmente um autoconhecimento e reconhecimento do elemento divino que constitui o self verdadeiro.²⁶⁸ Os gnósticos eram dualistas por acreditarem que a matéria era má e o espírito, bom. Além disso, o mundo e o corpo eram maus pelo simples fato de terem sido criados por um espírito mau. Os seres humanos eram, originalmente, seres espirituais sublimes, mas, ao cair em pecado, tornaram-se prisioneiros de seus corpos físicos no mundo material e, por isso, ignoram a perda da felicidade. Sendo assim, a única esperança de redenção para o ser humano é trazer de volta aquele conhecimento esquecido.²⁶⁹ Contudo, alguns gnósticos identificaram a redenção com Jesus, mas não como o messias dos judeus, mas sim como um “aeon”, uma espécie de espírito emanado do “divino absoluto”.

Por outro lado, conforme 1Jo 2,18-26 parece que houve cisma na comunidade joanina por causa das diferenças na compreensão cristológica. Diante do sincretismo vigente e das disputas teóricas intracomunitárias, o autor teria

²⁶⁶ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God's Word*. 1,2 & 3 John. NavPress, 2011, p.12.

²⁶⁷ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God's Word*, p.13.

²⁶⁸ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God's Word*, p.14.

²⁶⁹ REEDER, J. A. **Definitive Sanctification**: a needed component in resolving the Johannine Perfectionism. Puzzle of 1 John. Degree: Doctor of Philosophy. Theology Department Ausburn University, December, 2009, p.85.

escrito a carta a fim de refutar os erros dos separatistas e fortalecer não só a vida comunitária, como também solidificar a convicção dos fiéis.

4.3.2

Autoria, data e lugar

Um dos contínuos debates acerca da carta de 1Jo diz respeito à sua autoria. A obra de Raymond Brown tem sido considerada, até agora, um dos melhores estudos sobre essa epístola. Essa parte da autoria é a mais debatida e questionada no debate acadêmico com Brown, por causa da formulação da hipótese teórica da “comunidade joanina” ou da “comunidade do discípulo amado”.²⁷⁰

Há quatro posicionamentos básicos acerca da autoria: a) alguns autores negam a autoria comum dos escritos joaninos e afirmam que nenhum deles foi escrito pelo apóstolo João; b) outra posição defendida por um pequeno grupo, D.M. Smith e outros, afirma que a autoria é um mistério que nunca será solucionado; c) a posição dominante, por causa da obra de Raymond Brown, considera que um ou alguns discípulos de João dentro da comunidade joanina redigiu ou redigiram os escritos joaninos. Adeptos dessa teoria são: Brooke, Brown, Bultmann, Culpepper, Dodd, Grayston, Smalley, entre outros; d) a última corrente teórica, também importante, sustenta que o apóstolo João escreveu os escritos bíblicos. Compõe essa corrente Akin, Alford, Bruce, Kruse, Marshall, Kistemaker, Stott, Westcott, dentre outros.²⁷¹

Brown notou similaridades, em torno de oitenta por cento, entre o vocabulário e o estilo das epístolas e do quarto evangelho, principalmente dentre os capítulos 14 a 17.²⁷² Por causa disso, Brown aceitou a hipótese que as três epístolas foram escritas pela mesma pessoa, na mesma época, embora não coadune com a hipótese de que o autor tenha sido o apóstolo João. Além disso, ele defende a teoria de que o evangelho também não foi escrito pelo apóstolo, mas inferiu que o redator fez do apóstolo a maior fonte de sua obra. Segundo Brown, havia uma escola joanina de escritores que dividia o mesmo estilo e

²⁷⁰ AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**: Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. The New American Commentary. USA: Broadman & Holman Publishers, 2001, p.27.

²⁷¹ BROWN, R. E. **The Epistles of John**. Garden City: Doubleday, 1982, p. 16-30.

²⁷² BROWN, R. E. **The Community of the Beloved Disciple**: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York: Paulist Press, 1971, p.93-99.

posicionamento teológico e que incluía o apóstolo João, o redator do evangelho e o autor das epístolas.

Já Smalley²⁷³ assume uma posição diferente da de Raymond Brown, pois ele aposta na autoria distinta de 2Jo e 3Jo. Para ele, ambos os autores eram líderes na comunidade joanina e provavelmente eles tenham sido ordenados pelo apóstolo João. Ele afirma que o evangelho foi baseado nos ensinamentos de João, mas ele considera que alguns dos seus seguidores publicaram a cópia final do evangelho na cidade de Éfeso após a morte de João em 80 d.C.

Segundo Smalley, aqueles que auxiliaram na confecção do evangelho não estiveram diretamente envolvidos na produção das epístolas, que foram escritas mais tarde, em torno de 90 d.C. Todavia, ele concorda com Brown que a cidade de Éfeso era o centro da comunidade joanina e o local da divisão da comunidade em dois grupos. Por questões de razoabilidade temporal, defendemos a hipótese teórica de Smalley quanto à autoria das epístolas joaninas, que, na verdade, em se tratando de 1Jo é exatamente a mesma de Raymond Brown: o autor era um dos líderes da comunidade joanina, porém não era o apóstolo, já que a primeira epístola foi escrita, provavelmente, em torno de 90 d.C. e o apóstolo amado faleceu em 80 d.C.

É importante ressaltar que Éfeso era um importante porto comercial, financeiro e administrativo na costa ocidental da península da Anatólia (Turquia) e capital da província da Ásia. Possuía ruas pavimentadas, ágoras, templos, teatros, banhos, ginásios, estádios, bibliotecas, fontes e estátuas. Era uma das cidades gregas da costa asiática e onde nasceu Heráclito. Logo, era uma cidade helênica desde os primórdios, com uma rica vida social, cultural e religiosa. Os *Atos dos Apóstolos* narra, do capítulo 18 ao capítulo 20, o ministério de Paulo nessa cidade. Havia lá, também, muitos judeus – com suas sinagogas e sua vida ritualística. Por causa de sua localização estratégica, Éfeso tornou-se um centro de expansão evangelizadora até Laodiceia, Colosso, Pérgamo, Halicarnasso e Sardes, dentre outras cidades do entorno.

²⁷³ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**. Word Biblical Commentary. Volume 51. Michigan: Zondervan Editor, 2015, p. x-xxi.

4.3.3 Oponentes

A mais notável e aceita teoria é a de Raymond Brown, apresentada em seu comentário sobre as epístolas joaninas na coleção *Anchor Bible*²⁷⁴, na qual ele afirma que os separatistas em 1Jo são “ultrajoaninos” ou progressistas. Esse termo foi cunhado por Philipp Vielhauer em 1975²⁷⁵ e, em 2005, Van der Watt²⁷⁶ os denominou “extremistas”. O termo “progressista” tornou-se popular, baseado na palavra grega que aparece em 2Jo 9: (o que avança, o que está avançando) προάγων.

Três passagens são fundamentais em 1Jo para a compreensão de quem são os oponentes separatistas. São elas: 2,18-27; 4,1-6; 5,6-11. Contudo, muitos estudiosos incluem uma parte da segunda epístola de João (2Jo 7-11) a fim de suplementar a imagem dos separatistas e enfatizar a confissão em Jesus como a linha divisória entre a amizade e a inimizade com o ancião.²⁷⁷

Como o material em 2Jo é muito similar ao que aparece em 1Jo, os pesquisadores têm identificado os “anticristos” de 2Jo com aqueles de 1Jo: os docetistas, os discípulos de Cerinto ou a desvalorização da vida de Jesus. Em 2Jo 7 está explícito que os oponentes são como οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενοι ἐν σαρκί (aqueles que não reconhecem Jesus Cristo como vindo na carne). A pessoa que não rememora o ensinamento de Jesus Cristo é chamada em 2Jo 9 de προάγων²⁷⁸, aquele que conduz adiante, também no sentido do crescimento. Esse é o termo para retratar os oponentes joaninos que “avançam”, “prosseguem” ou “vão demasiado longe”.

Sendo assim, os progressistas, em linguagem joanina, são aqueles que deixaram para trás o ensinamento de Jesus de Nazaré e passaram a mover-se em novas crenças e formulações que o autor depreende como abandono e também

²⁷⁴ BROWN, R. *A Commentary on the Johannine Epistles*. Anchor Bible. New York: Harper and Row, 1973, pp. 69-115.

²⁷⁵ VIELHAUER, P. *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin: de Gruyter, 1975, p. 472.

²⁷⁶ VAN DER WATT, J. G. Ethics in First John: a Literary and Socioscientific Perspective. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 61, 1999, p. 491.

²⁷⁷ STRETT, D. R. *They Went out from Us: the Identity of the Opponents in First John*. Berlin: de Gruyter, 2011, p. 338.

²⁷⁸ O verbo προάγω é a junção da preposição πρό, que quer dizer: diante de, por, em favor de, em vez de, por causa de, antes de, com o verbo άγω, que significa levar, conduzir, formar, educar, empurrar. Aqui o verbo está no particípio presente, cujo aspecto durativo demonstra que a ação está ocorrendo naquele instante. Sendo assim, para nós, Strett quer frisar que os oponentes tinham uma visão de si mesmos como aqueles que têm um ensinamento que está a frente dos outros ensinamentos e que é capaz de educar e de formar a comunidade cristã.

como traição à comunidade joanina.²⁷⁹ Também são denominados por João de “anticristos, farsantes e falsos profetas” (1Jo 4,1-2): aqueles que saíram “da comunidade” para ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον (adentrar o mundo), isto é, aqueles que falharam em confessar que Jesus Cristo veio na carne.

Por outro lado, o sentido do verbo προάγω como conduzir e/ou ir adiante, segundo Streett, foi uma maneira encontrada pela comunidade joanina para demarcar o fato que os oponentes pensavam ensinar uma forma cristológica superior, cuja reivindicação pode muito bem ter sido demandada tanto pelos docetistas como pelos gnósticos. O importante é destacar o propósito desses oponentes, que era o de moverem-se para além do apego à carne de Jesus e “progredir” para a interpretação que enfatiza a natureza espiritual de Cristo e da salvação.

Os oponentes, portanto, pensaram estar “avançando” em relação à tradição joanina. Todavia, o autor da epístola acusa-os de “progressistas” por tentarem ir além do ensinamento joanino, abandonando a doutrina crucial da comunidade e deixando de rememorar a vida e o ensinamento de Jesus de Nazaré.²⁸⁰

4.3.4 Destinatários

Robert Kysar identifica quatro eventos que ele denomina de “eventos originais”, a fim de explicar o surgimento do conceito acadêmico de “comunidade joanina”.²⁸¹ São eles: a) o comentário de Raymond Brown sobre o quarto evangelho (1966), a sua monografia sobre a comunidade joanina (1979), e o seu comentário às epístolas joaninas (1982), que acabaram por traçar a história da comunidade e da composição do evangelho ao longo da linha do tempo, e com isso, providenciaram a teoria mais bem elaborada acerca da comunidade joanina; b) a hipótese formulada por J.L. Martyn’s em dois níveis (1968), na qual ele afirmou, não só, que a expulsão da comunidade da sinagoga foi o momento decisivo na história da comunidade, mas, também, usou esse evento para mostrar como a história da comunidade foi transferida de volta para a narrativa de

²⁷⁹ STREETT, D. R. *They Went out from Us*, p. 339.

²⁸⁰ STREETT, D. R. *They Went out from Us*, p. 350.

²⁸¹ KYSAR, R. The Whence and Whither of the Johannine Scholarship. In: *Life in Abundance: Studies of John’s Gospel in Tribute to Raymond E. Brown*. Collegeville, Minn: Liturgical, 2005, pp.67-70.

Jesus;²⁸² c) a análise sóciocientífica da comunidade joanina realizada por Wayne Meeks²⁸³, que alegou que a comunidade foi entendida como uma seita minoritária ou um grupo sectário de contracultura; d) por fim, as descobertas de Qumran que deram suporte à hipótese da comunidade pelo fato de prover um paralelo histórico. Qumran, do mesmo modo que a comunidade joanina, foi um grupo sectário que produziu literatura para a sua comunidade e que acabou por refletir em sua própria história.

Por outro lado, Streett afirma²⁸⁴ que a hipótese da comunidade joanina já é bem conhecida e se caracteriza pelos seguintes aspectos: a) o quarto evangelho resulta de um processo com múltiplas fases de composição, incluindo vários autores ou grupo; b) a comunidade, que produziu o evangelho, ela é melhor caracterizada como uma seita ou um grupo sectário separado do cristianismo inicial e que possui sua própria tradição. O paralelo mais próximo pode ser a comunidade de Qumran; c) a história da comunidade corresponde ao processo de composição do evangelho, pois os estágios da história da comunidade são paralelos aos estágios da composição do evangelho. Como a comunidade deparou-se com novos desafios, a tradição cresceu para refletir e enfrentar esses desafios; d) o quarto evangelho foi escrito para a comunidade e aborda questões da comunidade, a história da comunidade pode ser lida a partir da história de Jesus no quarto evangelho.

Martyn argumenta que o quarto evangelho testemunha um evento único durante a vida terrena de Jesus e também testemunha a presença poderosa de Jesus nos eventos experienciados pela igreja joanina.²⁸⁵ De acordo com Martyn, o evangelho herdou o esquema dos dois níveis do apocalipticismo judeu que compreende a história como um drama em dois níveis que é levado à cena tanto no céu como na terra.²⁸⁶ O quarto evangelho haveria modificado esse esquema, de modo que ambos os níveis ocorressem na terra, sendo que um nível estaria temporariamente no passado e o outro seria o tempo atual da comunidade. Exemplo disso seria a vinda do Paráclito, pelo fato de continuar o trabalho de

²⁸² MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**. 3rd Ed. Louisville: Westminster, 2003, p. 39.

²⁸³ MEEKS, W. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. In: **Journal of Biblical Literature**, 91 (1972), p. 44-72.

²⁸⁴ STREETT, D. R. **They Went out from Us**, p.11.

²⁸⁵ MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.40.

²⁸⁶ MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.130-132.

Jesus, Ele recria as experiências jesuânicas na comunidade. Seria, portanto, o Paráclito que recriaria o segundo nível do drama.²⁸⁷

Além disso, os estudiosos, na tentativa de refazer a história da comunidade, reconstruíram-na em quatro estágios básicos, que são: a) Estágio anterior à redação do Evangelho. Durante esse período, a comunidade joanina, liderada pelo discípulo amado, era uma seita judeu-messiânica que incluía samaritanos e seguidores de João Batista; ao surgirem tensões com os judeus, por causa do aumento de grupos da cristologia do alto, ocorreu a sua expulsão da sinagoga. Possivelmente esse evento tenha ocorrido em torno de 85 d.C. com o *Birkhat Haminin*²⁸⁸; b) Estágio do evangelho. Provavelmente escrito em 90 d.C., como uma resposta à expulsão da sinagoga, está baseado no testemunho do discípulo amado; c) Estágio das cartas. Após à saída da sinagoga, surgiram interpretações divergentes da tradição joanina e, com isso, surgiram tensões dentro da comunidade e que eventualmente levaram ao cisma quando o grupo, mais progressivo, separou-se da comunidade. As epístolas paulinas seriam uma resposta a essa separação; d) Estágio posterior às cartas. No despertar do cisma, aqueles que rememoraram a comunidade joanina editaram o quarto evangelho, adicionando elementos para clarificar o sentido e resguardar-se dos erros dos oponentes sectaristas.

Hans-Josef Klauck chega a afirmar que os separatistas, livres da influência da comunidade conservadora, puderam tornar-se progressivamente cada vez mais gnósticos e docetistas, eventualmente mesclando-se com os montanistas e valentianos.²⁸⁹

4.3.5 Estrutura e argumento

A estrutura e o argumento de 1João são como um enigma. Enquanto muitos consideram que há uma introdução (1,1-4) e uma conclusão (5,13-21), há muita discussão, porém, em torno da subdivisão interna do texto.²⁹⁰

²⁸⁷ MARTYN'S, J. L. . **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.131.

²⁸⁸ Verificar Jo 9, 22; 12,42; 16, 2 onde aparece o termo ἀποσυνάγωγος. MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.56.

²⁸⁹ KLAUCK, H-J. **Der erste Johannesbrief**. EKKNT. Zürich: Benziger, 1991, p.32-33.

²⁹⁰ JHENSEN, M. The Structure and Argument of 1 John. In: **Journal for the Study of the New Testament**, 35 (1), 2012, p.54.

Também a questão do gênero desta carta é muito debatida. Alguns defendem a hipótese que seja uma carta, outros classificam como um tratado religioso redigido para um grupo específico, outros a definem como uma epístola circular que aprofunda os pontos teológicos não de forma linear, mas a partir de centros concêntricos.²⁹¹ Há ainda alguns outros que a interpretam como uma homilia, um diatribe, um tratado informal ou uma carta pastoral. A maioria dos estudiosos, porém, defendem a hipótese do gênero “carta”, escrita para um grupo específico de pessoas com o intuito de esclarecer o problema da divisão interna que ocorria naquela comunidade.²⁹²

Raymond Brown propôs a estrutura da carta baseada na mesma estrutura do quarto evangelho: prólogo (1,1-5); Deus é luz (1,5 - 3,10); Deus é amor (3,11 - 5,12) e a conclusão (5,13-21).²⁹³ Outros estudiosos dividiram a carta em três partes, como o caso de Schnackenburg, e alguns em até sete partes.²⁹⁴ Outra subdivisão baseou-se na “análise do discurso” de Ferdinand de Saussure, que leva em consideração o ato discursivo e as estratégias retóricas da carta. Há também uma subdivisão fundamentada na análise retórico-linguística que subdividiu a 1Jo da seguinte forma: “Prólogo ou a Palavra de vida” (1,1-4); “Luz e escuridão” (1,5-2,17); “Privilégios e responsabilidades dos filhinhos de Deus” (2,28-4,6); “Fé em Deus e amor recíproco” (4,7-5,12); e “Epílogo” (5,13-21)²⁹⁵.

Sendo assim, a falta de consenso quanto à estrutura da carta leva-nos a optar por um método de análise. Neste sentido, optamos pela análise dos possíveis argumentos existentes na 1Jo. Quais seriam realmente os argumentos presentes em 1Jo? Somente a partir dessa análise se poderia estabelecer a subdivisão dessa carta. Contudo, como não é o nosso objetivo, nesta dissertação, aprofundar esse tópico, nós faremos uso da pesquisa avançada de Matthew Jensen, não só quanto aos argumentos e à subdivisão da carta, mas também no que diz respeito aos seus pontos teológicos mais importantes.²⁹⁶

Jensen subdivide a primeira carta da seguinte maneira:

Introdução: 1,1 – 2,11.

²⁹¹ REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.98.

²⁹² REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.98.

²⁹³ BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p.87-90.

²⁹⁴ REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.9.

²⁹⁵ AKIN, D. L. *1, 2, 3 John*, p.39-42.

²⁹⁶ JHENSEN, M. *The Structure and Argument of 1 John*, p.54-73.

Transição: 2,12-14.

Corpo da carta: 2,15 – 5,21.

Conclusão: 5,16-21.

No corpo da carta, propriamente falando, é o lugar em que aparecem os principais pontos teológicos:

Corpo da carta: 2,15 – 5,21.

O mundo: 2,15-17

Os dois aspectos do mundo:

O anticristo existe: 2,18-27

Os leitores são as criancinhas de Deus: 2,28 – 3,12

Ordens concernentes ao mundo:

Não se surpreenda, mas ame: 3,13-24

Não confie, mas teste os espíritos: 4,1-6

Ame um ao outro: 4,7 – 5,4a

Condições epocais: 5,4b-15

Conclusão: 5,16-21

Portanto, a parte específica a ser analisada nesta dissertação é exatamente aquela que trata do conceito de mundo e é o primeiro discurso do corpo da carta. Segundo Jensen, esta primeira unidade (2,15-17) começa com o imperativo negativo $M\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon$ (não ameis), que é o vocabulário usado para identificar a unidade.²⁹⁷ Levando em consideração a unidade como um todo, o argumento principal diz respeito ao “mundo” e como o autor entende esse termo.

4.3.6 Pontos teológicos

4.3.6.1 Vida

O ponto central da teologia de 1Jo é a relação do fiel com Deus. Essa comunhão é tratada concretamente a partir das ameaças enfrentadas pela comunidade eclesial. A permanência ou não do fiel na relação com Deus é

²⁹⁷ JHENSEN, M. The Structure and Argument of 1 John, p. 66.

verificada a partir da “inhabitação mística”²⁹⁸ e pelo comportamento ético do cristão, desviando-se assim o autor de qualquer propósito voluntarista humano, dando lugar à vontade de Deus.²⁹⁹

O valor expresso pela palavra grega ζωή quer dizer “vida”, não como vida biológica, mas como vida plena, força, vitalidade e vigor existente no ser humano. A ζωή é a vida interminável e indestrutível que o Pai e o Filho têm neles mesmos e que os define (1Jo 5,20). Enquanto as pessoas tentam possuir a ψυχή (psiquê) que é transitória e destrutível, os filhinhos de Deus que entram na vida intratrinitária participam dessa vida sem fim. Neste sentido, a vida é uma categoria moral porque ela representa a contínua existência na vida moral de Deus, ela é a última que o cristão atinge.³⁰⁰

4.3.6.2 Amor

O autor afirma, em 1Jo 4,8-10, que *Deus é amor*. Neste sentido, há uma injunção entre os termos gregos ἀγάπη (amor gratuito) e φιλία (amizade). O amor é a marca de Deus e de Jesus, aquilo que os define. O amor mútuo entre Pai e Filho é dividido também com o fiel. O amor é a marca da “família de Deus”, o amor demarca aqueles que pertencem à sua família. Por isso, o amor pode ser correspondido e percebido somente na medida em que somos generosos com o pobre e com aquele que sofre e necessita de acolhimento e partilha. Exemplo disso aparece em 1Jo 3,16-20, quando o autor exorta os fiéis a serem solidários com os membros da comunidade que passam por problemas, posto que a comunidade eclesial é uma comunidade de irmãos e, portanto, deve agir como uma família.³⁰¹ Neste sentido, o amor é uma categoria moral porque nos convida a agir moralmente.

²⁹⁸ Como somente Deus pode sondar o coração e os rins do fiel, a vida de oração não pode ser o elemento central para detectar a relação entre Deus e o ser humano. Para o autor de 1Jo, somente a atitude ética do fiel pode demonstrá-la.

²⁹⁹ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. *Hebreos y Cartas Católicas*, p.211.

³⁰⁰ BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: *In die Skriflig*, 51 (3), 2017, p.03.

³⁰¹ Se a união com Deus acontece no interior do ser humano, no lugar da “consciência”, conhecer Deus, isto é, conviver com Ele, conduz, como consequência dessa relação, a um saber operativo do ser humano, a um saber prático, qual seja? O comportamento ético e nenhum outro.

4.3.6.3 Luz

Outro ponto teológico importante diz respeito à afirmação, em 1Jo 1,5, que *Deus é luz*. Portanto, em Deus não há engano. O ser humano equivoca-se, constantemente, mas Deus, não. Por essa razão é fundamental que o fiel tenha diante de si o reconhecimento do próprio pecado, uma vez que a condição pecadora da humanidade é um dado bíblico (Sl 51,7). Não reconhecer em nós a possibilidade do erro obstaculiza a vida em comunidade.

Luz é a qualidade moral do Pai e do Filho porque está associada à ζωή (vida) e contrapõe-se à escuridão que é uma vida vivida na busca pela felicidade individual, porém dissociada da justiça. Aqueles que vivem “na luz” devem buscar refletir o comportamento próprio do reino moral da luz:

Algumas pessoas sentem-se iluminadas pela divindade, sem necessidade de diretriz ética, nem de intercessor, porque seriam impecáveis já que conduzidas pelo Espírito Santo. O autor, ao contrário, exorta paternalmente a confiança, por contarmos com um “advogado” (...) Jesus Cristo, o Justo, o Intercessor do pecador que reconhece as suas faltas (...) somente uma pessoa perdoada ou reconciliada pode viver em união com Deus e com os irmãos³⁰².

O caminhar na luz leva ao reconhecimento de Jesus como o paradigma ético da união com Deus. Em contraposição, os gnósticos privilegiavam, na “salvação”, o conhecimento teórico-abstrato em lugar da ação ética, tanto individual quanto social, já que não tinham a menor relevância.

É importante destacar que, no quarto evangelho, é afirmado que *Jesus é a luz do mundo* (Jo 8,12; 9,5), mas aqui em 1Jo 1,5 a afirmação dirige-se diretamente a Deus (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν - Deus é luz). Essa declaração aparece para dizer-nos algo sobre a natureza de Deus somada às passagens de 1Jo 4,8 (*Deus é amor*) e Jo 4,24 (*Deus é espírito*). Steven Hunt aposta na hipótese que as três afirmações predicativas querem levar às consequências morais em Deus. Segundo ele, deve-se interpretar *Deus é luz* de modo ético, no sentido que clareia, ilumina os passos dados, o caminho a seguir.³⁰³

³⁰² RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. *Hebreos y Cartas Católicas*, p.237.

³⁰³ STEVEN, B. W. Light and Darkness. In: *The Dictionary of the later New Testament and its Development*. Illinois: InterVarsity, 1997, p.657-659.

4.3.6.4 Verdade

O tema da verdade e da mentira também são temas importantes, posto que a verdade, na Bíblia, significa algo que é sólido, firme, que fica em pé. Verbo hebraico *aman*, de onde vem o amém. Verdadeiro é aquilo com que se pode contar – em primeiro lugar, Deus! Verdadeiro é o ser humano que cumpre o que diz. Biblicamente falando, verdade e fidelidade querem dizer, mais ou menos, a mesma coisa. Podem significar autenticidade, veracidade etc. Deus é cheio de verdade (fidelidade) e misericórdia (graça - Ex 34,6). João diz a mesma coisa de Jesus, a palavra que nos faz conhecer Deus. Mentira é uma palavra inverídica, além de uma coisa que não é confiável. Neste sentido, os profetas do AT chamam os ídolos de mentira, falsidade (Jr 5,31).

Devemos caminhar, proceder nessa luz em que Deus e Jesus estão. Este proceder é a prática do amor fraterno. Se o seguimos, temos comunhão uns com os outros e o sangue de Cristo nos lava do pecado. Se nós reconhecemos nossos pecados, então ele é fidedigno para conosco e nós podemos contar com ele.

Outro ponto esclarecedor que aparece na carta são os critérios que devemos sobrepesar para saber se estamos no seguimento de Jesus de Nazaré ou não. Os gnósticos estavam muito preocupados se estavam na luz. A preocupação do cristão é saber se ele está em Cristo, já que um grande tema de 1Jo é a comunhão com Deus em Jesus, o “permanecer nele”, unido a ele e assim ao Pai (Jo 15,1-17). O critério positivo diz respeito a: 1) Agir com justiça (1Jo 3,8) de uma maneira que aguenta a luz do dia e a luz que é Deus mesmo (1Jo 2,11). O reto agir, a prática do mandamento de Jesus que se resume no amor fraterno; 2) Confessar a nossa fé em Jesus Cristo, filho de Deus que veio na carne, e agir segundo a sua palavra. Discernir as inspirações a partir daí. Por outro lado, o critério negativo aparece para que nos abstenhamos das obras das trevas e do pecado: qualquer forma de agir que contrarie o amor de Deus (1Jo 3,8).³⁰⁴

³⁰⁴ KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**. A Bíblia Passo a Passo. São Paulo: Loyola, 1995, p.62.

4.4 Segunda parte da parênese: 1Jo 2,15-17

4.4.1 Tradução e aspectos linguísticos³⁰⁵

▪ Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον

Não ameis o mundo.

Aqui aparece o verbo contrato ἀγαπάω no presente do imperativo. Ora todo verbo grego conjugado no tempo presente apresenta o aspecto “durativo” do verbo. O aspecto durativo nos traz a informação que a ação está acontecendo “naquele momento” e que ela perdura. O fato de estar no modo imperativo, que é o modo da “ordem”, significa o mesmo que um mandamento, uma admoestação, uma advertência a ser seguida. Podemos afirmar que o autor desta frase está dizendo: “Para que vós não estejais amando o mundo”, “não permaneçam amando o mundo”.

▪ μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.

Nem as coisas do mundo.

A expressão grega “μή (...) μηδὲ” quer dizer “nem (...) nem”, isto é, nem ameis o mundo, nem as coisas que estão no mundo.

▪ ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,

Se tu amas o mundo.

Nesta frase, o autor já muda da segunda pessoa do plural para a segunda pessoa do singular. Nesse sentido, ele não está mais se dirigindo à comunidade, mas, sim, a cada fiel, a cada indivíduo da comunidade.

▪ οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

O amor do pai não está em si.

Esse “em si” também pode ser compreendido como “em si próprio”, “em si mesmo”, ou seja, se o amor do pai não está em si próprio, é porque não está em ti.

³⁰⁵ Os comentários dos versículos nesta seção são exclusivamente gramaticais. Por essa razão, nem todos trazem comentários explicativos, uma vez que a análise gramatical não é decisiva para a compreensão teológica do versículo. A abordagem teológica dos versículos é realizada ao longo deste capítulo.

Como o autor fez uso da segunda pessoa do singular, o correto gramaticalmente era ele usar o pronome pessoal da segunda pessoa do singular, mas ele usa o pronome da terceira pessoa.

▪ ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,

pois tudo no mundo

É como se o autor bíblico quisesse afirmar tudo que há no mundo, tudo aquilo que pertence ao mundo e que ele descreve já a seguir...

▪ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς

a concupiscência da carne

É importante estabelecermos aqui uma explicação não só linguística como também filosófica, uma vez que esse termo é difícilimo de compreender. Esse termo provém da composição da preposição “ἐπι” que quer dizer “sobre”, “acima”, e do substantivo masculino “θυμός” (vontade) que foi utilizado por Platão na *República IV*³⁰⁶, a fim de designar a faculdade da alma que não pertence nem à parte racional da alma, nem à parte irracional de sua tripartição da alma, mas que pode ser dominada por ambas. Na tripartição da alma³⁰⁷, Platão explica que há três “faculdades” da alma ou “capacidades” humanas. A **primeira** é intelectual ou **noética**; a **segunda** é a faculdade do θυμός, responsável pelo vigor, pela vitalidade, pela força de vida que habita em nós, é a **faculdade da vontade**. Essa faculdade é como que “cega”, pois ela dirige a vontade humana que pode ser dominada tanto pelo desejo, quanto pela racionalidade. Ela pode ser dominada tanto pela faculdade intelectual como pela **terceira** faculdade: a faculdade da concupiscência que é a ἐπιθυμία (**desejo**), a faculdade que quando realizada, produz deleite e do prazer, experiências humanas difíceis de serem abandonadas. Quando a faculdade da ἐπιθυμία (**desejo**) controla a vida de um ser humano, a vida dessa pessoa rapidamente cairá em desgraça por viver na completa irracionalidade.

▪ καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν

e a concupiscência dos olhos

³⁰⁶ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p.161-208.

³⁰⁷ WOODS, M. Plato’s Division of the Soul. In: IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy 3: Plato’s Ethics*. New York-London, 1995, p.117-141.

Como foi explicado no versículo anterior, aqui a ἐπιθυμία diz respeito ao desejo suscitado a partir daquilo que é captado por meio do sentido da visão.

▪ καὶ ἡ **ἀλαζονεία** τοῦ βίου,

e o orgulho da vida

A palavra grega ἀλαζονεία pode ser traduzida como “soberba” ou “orgulho”. O aspecto interessante aqui diz respeito à palavra grega βίος. A língua grega da koiné tinha duas palavras que podemos traduzir como vida: βίος e ζωή. Aqui a tradução mais correta é “vida biológica”. Sendo assim, o orgulho da vida é aquela constante soberba que advém ao ser humano por tudo aquilo que ele possui na vida, seja riqueza, poder, dinheiro, ou seja, biologicamente falando: beleza, juventude e saúde³⁰⁸.

▪ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ **πατρὸς**

não provém do pai

A preposição “ἐκ” seguida de genitivo significa proveniência, origem, sair de.

▪ ἀλλ’ ἐκ τοῦ **κόσμου** ἐστίν.

mas provém do mundo

▪ καὶ ὁ **κόσμος** παράγεται καὶ ἡ **ἐπιθυμία** αὐτοῦ,

E o mundo e sua concupiscência pervertem

O verbo, neste versículo, é o verbo παράγω, composto pela preposição “para” que quer dizer “ao lado de”, mais o verbo ἄγω, que significa levar, conduzir. Ora aquele que conduz, não para o caminho, mas para o caminho que está ao lado, “perverte”, retira do caminho, cria a sua própria lei para perfazer o caminho.

▪ ὁ δὲ ποιῶν τὸ **θέλημα** τοῦ **θεοῦ** μένει εἰς τὸν **αἰῶνα**.

mas o que faz a vontade de Deus, permanece na eternidade

³⁰⁸ Mais explicações sobre a diferença entre os dois termos encontra-se nesta dissertação na página 101.

4.4.2 Teologia bíblica

Os versículos 12 a 17 constituem uma parênese, com demandas éticas bem concretas, nada abstratas. Há duas partes nessa parênese. A primeira vai de 12 a 14, marcada pela tríplice repetição de γράφω (v.12 e 13), seguida de tríplice ἔγραψα (v.14) e a segunda parte da parênese é aquela que nos cabe analisar aqui.

Os versículos 12 a 14 são constituídos por declarações doutrinárias e implicações práticas que não são ignoradas, pois elas descrevem as características do verdadeiro crente e do herético. Os versículos 15 a 16 continuam a parênese, porém agora na forma de uma advertência direta. A vitória sobre o mal no versículo 14 é a mesma sobre o mundo. Tanto o mal como o mundo são poderes inimigos de Deus que obstaculizam a fé. Sob as circunstâncias do mal e do mundo, a admoestação de não amar o mundo e as coisas que há nele expressam uma necessidade intrínseca à vida cristã, que deve ser aceita pelo crente,³⁰⁹ pois:

Se o amor de Deus é o cuidado que Deus tem pelo ser humano e o amor do ser humano por Deus, e se isso implica numa vida em comunidade, então o amor de Deus descreve a orientação do ser humano em direção ao mundo, ao mesmo tempo que descreve a orientação natural entre ser humano e mundo. Porque o mundo é definido pelo mal, que exclui a comunidade com o Pai (v. 15b). Isto é especialmente aparente no comportamento antiético do ser humano³¹⁰.

Já no v.17, o contraste entre “mundo e Deus” aparece por meio da explanação da transitoriedade das coisas que compõem o mundo e o eterno que há no querer de Deus, pois a transitoriedade do mundo só pode ser entendida à luz do fim do mundo, quando o que há de duradouro na fé será, então, revelado. O horizonte apocalíptico não é rejeitado em 1Jo (2, 8.28), mas sim motivado, devido à admoestação para o fiel manter-se distante do mundo. Porém, o foco do argumento no versículo dispõe sobre a absoluta e imediata necessidade da separação entre Deus e o mundo.³¹¹

Aqui, o amor pelo mundo é considerado irreconciliável com o amor do Pai. Além disso, a declaração se aplica às coisas que estão no mundo, compreendendo tudo aquilo que faz parte dele, representadas, especialmente, por três categorias:

³⁰⁹ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1996, p.58.

³¹⁰ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia, p.58.

³¹¹ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia, p.60.

a) a cobiça da carne; b) a cobiça dos olhos; e c) o orgulho da vida. Neste sentido, o v.16 explica não só o sentido do mandato presente no v.15, mas também a natureza do que quer dizer κόσμος, apresentando, assim, o contraste existente e implícito entre o Pai e o mundo. O autor apresenta, de modo evidente, que o “mundo” diz respeito a tudo aquilo que é próprio, autônomo e autossuficiente, prescindindo completamente da presença e atuação de Deus. O “mundo” é, pois, autorreferencial.

O termo “mundo”, aqui, pode indicar aqueles que se fecham diante da oferta da vida eterna e preferem o poder e os bens que eles possuem aqui e agora. Eles são “esse mundo”, em oposição ao mundo novo e à vida de eternidade que Deus oferece em Jesus (1Jo 2,25).³¹² São os que podem conhecer Jesus como Palavra de Deus, mas não querem: Ele veio ao mundo, e o mundo não o conheceu (porque não quis – Jo 1,10). Não são aqueles que não têm oportunidade de conhecer Jesus de verdade, aqueles a quem Jesus não é apresentado do modo como deveria. São os que rejeitam Jesus conscientemente e “odeiam” também seus discípulos (Jo 15, 18ss).

O que ocupa este mundo é a cobiça daquilo que é meramente humano: a cobiça proveniente a partir do ver; a cobiça de transformar o outro ser humano em um bem de consumo, a apologia do acúmulo de bens de capital. Tudo isso não provém de Deus. Tal mundanidade passa e quem a cobiça também, mas quem faz a vontade de Deus, esse permanece para sempre, pois a vontade de Deus é que vivamos como irmãos, que é antípoda da cobiça. Por isso, em 1Jo 3,7 o autor adverte: “Filhinhos, ninguém vos seduza, pois há gente chamando de preto o que é branco e o contrário. Quem faz o que é justo, é justo, como Jesus é justo”. E, depois, ele ratifica em 1Jo 3,8: “E quem pratica o que é pecado pertence à raça do diabo, pois este comete o pecado desde o início”.

Em completa contraposição está o conceito de “justiça”. Justiça é agir buscando a felicidade pessoal³¹³, porém sem deixar de lado, por um único instante, o bem de todos. A língua hebraica usa a mesma palavra para dizer justiça

³¹² KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**, p.64.

³¹³ Buscar a felicidade pessoal é condição *sine qua non* da vida humana. É natural o ser humano como qualquer outro ser vivente buscar sua autopreservação. Agora, fazê-lo ao preço da infelicidade, sofrimento e submissão de outrem, já não compõe a vida própria de um ser vivente social. E o ser humano é um ser social e político. Neste caso, trata-se de desordem e desvio individual. Entra no nível patológico. Exemplo contrário são todas as espécies sociais, tais como as formigas e as abelhas. É exatamente o que Tomás de Aquino demonstra em sua Suma Teológica ao argumentar acerca das consequências provenientes do pecado.

e boa ação: *sedaqái*, esmola. Neste sentido, ajudar os indigentes é uma ação justa e não uma coisa que dependa do nosso bom ou mau humor. Agir com justiça é fazer o bem, indistintamente. Assim faz Deus conosco. Sua justiça não consiste em cobrar e castigar tudo o que lhe ficamos devendo. Consiste em reparar-nos (como o mecânico ajusta a peça). Injustiça não é apenas roubar, ou mesmo sonegar imposto. É contrariar o plano de Deus de agir levando em consideração todos os irmãos que afinal são filhinhos do Pai.³¹⁴

O que é o pecado? É desobedecer à única ordem que Deus nos dá: amá-lo sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Todos os outros mandamentos originam-se dessa máxima. Por essa razão, o pecado é sinônimo de injustiça, posto que ele põe-se em contradição com aquilo que Deus anseia para a humanidade. Logo, o pecado é injustiça e iniquidade e, por isso mesmo, patologia, já que Deus nos criou à sua imagem e semelhança.

A palavra grega *ἀμαρτία* é um substantivo bastante comum no NT e é traduzido por “pecado”. Além disso, ocorre 60 vezes nas cartas de Paulo. No grego clássico, esse termo significa “fracasso”. O verbo *ἀμαρτάνω* no grego clássico quer dizer “errar o alvo”. Pode ser entendido também como fracassar em seus planos e propósitos. O termo está relacionado ao erro, ao fracasso, a tomadas de decisões e, portanto, de ações errôneas que ocasionam o erro e o fracasso. Porém, no NT o mesmo termo possui um vínculo mais grave, já que o pecado é algo universal:

O pecado não é como uma infecção que alguns contraem e outros não. É algo que todos os seres humanos, sem exceção, estão envolvidos, e de que todos são culpados. O pecado não é simplesmente uma erupção esporádica e espasmódica. É o estado universal do Homem. O pecado é um poder que prende o homem em suas garras.³¹⁵

A exortação dos versículos 15-17 pode ser apresentada em três estrofes:

v.15 – Ama o mundo	X	Ama o Pai
v.16 – Provém do mundo	X	Provém do Pai
v.17 – Morre	X	Permanece para sempre

³¹⁴ KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**, p.65.

³¹⁵ BARCLAY, W. **Palavras Chaves do Novo Testamento**, Vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2010, p.82-83.

A primeira admoestação é “não amar o mundo”. O termo κόσμος aqui usado aparece nas cartas e no evangelho de João com dois significados básicos: o universo criado ou a vida na terra (cf. 3,17; 4,17; Jo 1,10) e a sociedade humana, controlada temporalmente pelo poder do mal, organizada em oposição a Deus (cf. 5,19; 4, 3-5; Jo 16,11).³¹⁶ É exatamente esse último sentido que aparece nos versículos 15 a 17, em que a palavra κόσμος aparece seis vezes. De acordo com o testemunho bíblico, não há nada de errado com a natureza (Gn 1,31), pois Deus viu que ela era muito boa.

Parece-nos que o que a comunidade joanina entende como “atitude mundana” do ser humano – e essa atitude seria essencialmente o sentido de κόσμος (mundo) em 1Jo 2,15-17 – seria não só a determinação de estar ancorada na ilusória “segurança” que a humanidade é capaz de produzir, em lugar de estar ancorada em Deus e na vida peregrina para a qual Ele convida a todos, mas, também, aquela atitude desprovida das características mais singularmente humanas e que provêm do corpo, da σάρξ, tais como: o toque, o desvelo, a atenção, o olhar, a sensibilidade, a empatia, a presença carinhosa e gratuita que são próprias dos nascidos de Deus.

Para ratificar a nossa afirmativa, alguns comentadores como Bultmann³¹⁷ e Marshall³¹⁸ argumentam que o verbo contrato ἀγαπάω (amar) é usado no sentido de *appetitus*, de “dar maior valor a”, valorar. Em distinção ao “amar” dos cristãos que passa pela noção de doação gratuita, inventividade, criatividade e presença.

A advertência para resistir à mundanidade³¹⁹ pressupõe o entendimento da existência prévia do dualismo helenismo gnóstico. O domínio grego, que se deu a partir de 323 a.C., exerceu uma forte pressão cultural no mundo oriental que sinalizava uma tendência a globalização social e econômica por uma imposição geral de costumes e tradições, difundida a partir da criação do Império Grego, por Alexandre Magno. “As transformações políticas, sociais e econômicas do mundo oriental apresentam, como se pode supor, profundas repercussões na vida religiosa.”³²⁰

³¹⁶ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**, p.81.

³¹⁷ BULTMANN, R. **The Johannine Epistles**. Philadelphia: Fortress, 1973, p.33.

³¹⁸ MARSHALL, I. H. **The Epistles of John**. The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Eerdmans Publishing, 1978, p. 43.

³¹⁹ Denominamos aqui de mundanidade a atitude mundana expressa pelo termo grego κόσμος em 1Jo 2,15-17.

³²⁰ PETIT, P. A. **Civilização Helenística**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987, p.63.

Nos anos que sucederam o retorno dos judeus do exílio, tanto o pensamento quanto o comportamento social desse povo foram influenciados pela Grécia, particularmente nas classes mais altas, que passaram a adotar atitudes helenizadas visando se colocar acima das massas. Ao que parece, a princípio, o helenismo estivera bem difundido entre as elites.

Era um fenômeno que se manifestou também muito mais nas metrópoles do que no interior (...) mas, com o tempo, ninguém podia se subtrair à influência de uma helenização generalizada. (...) Em toda parte viviam judeus na tensão causada pela ligação ao Deus *único* e à Torá, de um lado, e pelo ambiente não judeu politeísta, de outro.³²¹

O desenvolvimento religioso no quadro social do povo judaico neste período é marcado pela formação dessas tendências partidárias. “No todo, sobrepõem-se aqui tendências de delimitação para preservação da identidade e de renovação religiosa da sociedade judaica àquelas de retirada frente às suas crises.”³²²

As especulações escatológicas e apocalípticas desenvolvem-se sob o impulso da observação da oscilação dos astros. Um fatalismo astral torna-se instrumento para explicar o destino. “O homem não apenas se sente solidário dos ritmos cósmicos, mas também descobre que é *determinado* pelos movimentos das estrelas.”³²³

Somente alguns que possuíam a convicção de que certos seres divinos são independentes do destino e de que lhe são mesmo superiores escapavam dessa concepção pessimista. Uma coletânea de textos denominada “literatura hermética”, que reflete o sincretismo judeu-egípcio, constitui uma importante fonte de informação acerca da religiosidade no mundo helenista.

Esses textos foram redigidos entre o século III a.C. e o século III d.C. e distinguem-se duas categorias: o chamado *hermetismo popular* (astrologia, magia, ciências ocultas, alquimia) e a literatura hermética erudita, o *Corpus Hermeticum* (17 tratados). Ambos são tidos como revelados por Hermes Trismegisto³²⁴ e,

³²¹ TILLY, M. **Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: Cotidiano e Religiosidade no judaísmo Antigo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.16.

³²² STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo**. São Paulo: Paulus, 2004, p.165.

³²³ ELIADE, M. **História das Crenças e das Idéias Religiosas – Tomo II – Vol. 2**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p.43.

³²⁴ ELIADE, M. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**, p.161.

cronologicamente, os textos do hermetismo popular são mais antigos e exerceram um papel importante na época imperial, pois em meio ao terror da onipotência do destino, esses textos revelavam os “segredos da natureza”, graças ao qual o mago se apropriava de suas forças secretas. Contudo, segundo Smalley, o dualismo em 1Jo não é cosmológico, e sim, ético. João está atento à inclinação para o mal a qual o ser humano pode se submeter, em oposição à inclinação para o Pai e o afastamento dos falsos ídolos (1Jo 5,21).³²⁵

O primeiro exemplo de mundanidade, que aparece no v.16, diz respeito à frase ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός (a concupiscência da carne). Não se pode deixar de ressaltar que o entorno histórico que a gerou deve estar relacionado ao comportamento sensual típico da Ásia Menor durante o séc. I d.C. Porém, o autor também está em dívida com a noção judaica de σάρξ (carne), que quer dizer a natureza do ser humano como um todo (Gn 8,21; Sl 51,5; Is 31,3). A σάρξ (carne) denota a humanidade em termos físicos (1Jo 4,2; 2Jo 7; Jo 1,14. 6,51-55. 17,2). Por outro lado, o termo ἡ ἐπιθυμία (a concupiscência) é um termo moralmente neutro,³²⁶ já que descreve o ímpeto desejante, a fonte dos desejos existente no ser humano. Logo, o desejo a que João se refere é aquele que é eticamente errôneo por ferir a humanidade de outrem. Não haveria, portanto, nada de mau ligado intrinsecamente à carne, mas apenas a aceitação do ímpeto desejante. O impulso do desejo é algo que o ser humano não pode refrear, pois não escolhe a sua vinda. Contudo, cabe ao ser humano não permitir que o impulso o tome e o leve a agir cegamente, posto que a ação, sim, é de âmbito ético-moral.

O segundo exemplo de mundanidade é relativo à expressão ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν (a concupiscência dos olhos). É óbvio que os olhos não são os responsáveis pela ação cega do desejo, mas os olhos são a porta de abertura para a visualização do belo, do atrativo e, por isso mesmo, daquilo que é desejável.

O terceiro exemplo diz respeito à frase ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου (o orgulho da vida). Podemos dizer que é o orgulho do estilo de vida³²⁷, já que o termo ἀλαζονεία significa arrogância, pretensão. Mas trata-se de uma jactância tola, uma frágil pretensão, uma vez que o ser humano não tem o menor controle nem

³²⁵ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**, p.83.

³²⁶ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**, p.84.

³²⁷ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**, p.85.

sobre o seu nascimento, nem sobre a sua morte. O fato é que a jactância provém dos bens capitais e de consumo obtidos na vida e que podem nortear o comportamento humano de modo a pessoa achar-se especial por isso.

Alguns estudiosos entendem essas três mundanidades em paralelo com Gn 3,6 e com as três tentações de Jesus em Lc 4,1-12. Em Gênesis, quando Eva desobedeceu a Deus, ela viu que o fruto proibido era:

- a) bom para comer;
- b) aprazível aos olhos; e
- c) desejável a fim de ser o próprio suporte natural da vida.³²⁸

No evangelho de Lucas, o diabo tenta Jesus da seguinte forma:

a) que a pedra se transforme em pão (bom para comer)

X

Nem só de pão viverá, mas de toda a palavra de Deus;

b) dar-te-ei todo o poder e glória (aprazível aos olhos)

X

Adorarás o Senhor teu Deus, e só a ele tu servirás;

c) se tu és o filho de Deus, lança-te daqui a baixo (ser o próprio suporte natural da vida)

X

Tu não tentarás o Senhor, teu Deus.

Na Idade Média, essas três mundanidades eram chamadas de vícios: a) φιληδονία, *voluptas*, luxúria ou cobiça; b) πλεόεξία, *avaritia*, avareza; e c) φιλοδοξία, *superbia*, soberba ou orgulho. Para Raymond Brown, a cobiça ou a “arrogância dos olhos” é uma expressão comum em Is 5,15; Pr 6,17 e Sl 101,5 e que combina com o coração orgulhoso.³²⁹ A avareza diz respeito aos “olhos dirigidos diretamente para a riqueza”, como também em Ecl 5,10-11. Já a soberba cobre uma gama enorme de orgulho, arrogância e jactância e são os “olhos

³²⁸ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**, p.86.

³²⁹ BROWN, R. E. **The Epistles of John**, p.310.

voltados à vida”³³⁰ Segundo Brown, o termo ἀλαζονεία no grego clássico significava “pretensão”, enquanto no período helenístico queria dizer “ostentação”. Já na LXX, aparece com o sentido de “poder e sucesso”.³³¹

A nosso ver, a grande contribuição de Raymond Brown está no fato de ele haver pensado os três vícios ou tentações³³² que rondam o ser humano, aprofundando-os a partir do “olhar”. Por quê? Porque os olhos são uma grande abertura para o exterior, para os outros, para tudo aquilo que existe fora de nós. E é essa dica que ele nos dá que indicou os passos seguintes a serem perpassados na hermenêutica.

4.5 Hermenêutica filosófica de 1Jo 2,15-17

Martin Heidegger, ao analisar as três “mundanidades” supracitadas, as compreende como possíveis modos de ser na vida fática,³³³ uma vez que é própria da vida humana a “dispersão da vida”.³³⁴ O interessante nessa interpretação é que as mundanidades perdem completamente o cunho “moralista”³³⁵, reconquistando o cunho ontológico da vida humana que se desdobra na temporalidade e, por essa razão, tende tanto a concentrar-se na contemplação interior, como dispersar-se para fora, a fim de dar conta de viver sua unidade em meio à multiplicidade.

O jogo de palavras existentes nesses versículos pode ser compreendido a partir da dualidade intrínseca da vida: a possibilidade de se concentrar ou de se dispersar dentre vários afazeres, isto é, um deixar-se conduzir pelo “deleite” proveniente dos olhos que a vida no mundo, em meio à coletividade, nos proporciona. Na verdade, trata-se de movimentos existenciais vivenciados por todo e qualquer ser humano e que Heidegger denominou de vida na autenticidade e/ou na inautenticidade.³³⁶ Nesse sentido, “temor” e “desejo” compõe o desdobrar

³³⁰ BROWN, R. E. **The Epistles of John**, p.311.

³³¹ BROWN, R. E. **The Epistles of John**, p.312.

³³² Nesta dissertação nomeamos de mundanidade.

³³³ HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010, p.188-288.

³³⁴ HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p.188.

³³⁵ O moralismo é uma postura escrupulosa que parte do pressuposto que a realidade é medida pela lógica humana e, por isso mesmo, “aquele ou aquela” que está sendo ajuizado poderia agir de modo diferente do qual vem agindo. O moralismo incorpora um dever ser abstrato e totalmente desconectado da vida fática, tal como ela é em si mesma, distanciando-se, pois, do sentido vivencial e existencial daquela pessoa que está sob o juízo do moralista.

³³⁶ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, p.68.

existencial de cada ser humano na temporalidade, acarretando modos de realização tanto autênticos, quanto inautênticos.

Heidegger interpreta as “mundanidades” ou “concupiscências”³³⁷ como “tentações”, mas as entende como modos possíveis de se experimentar a realidade. Um modo mais superficial, mais disperso de si e jogado no meio da multidão, do senso comum, contudo um modo, como segue:

A tentação não é um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência. Em relação a quê? Ao sentido que vai ao encontro do experimentar. Experimenta-se uma “possibilidade”, que tem significado em relação ao conteúdo do que se vive.³³⁸

Por um acaso não é a vida uma tentação – sem intermissão alguma? Encontrar-se entre essas duas possibilidades que concorrem entre si, das quais não se é dono. O acomodado não vê isso, mas vê uma como substituição da outra; ele se deixa levar pela facilidade passageira e pela indolência. Contudo, quem experimenta isso *procura* colocar fim com toda firmeza, procura alcançar ocasião e oportunidade.³³⁹

Sendo assim, a primeira forma de “mundanidade” ou “tentação” é a concupiscência da carne, o agir agradável. A carne descreve o aspecto físico da corporalidade humana, que envolve o comer, o beber e o sexo. Todavia, não se trata apenas de um prazer sensual seja pelo paladar, pelo tato ou pelo sexo, mas consiste em querer usar aquilo que se deve gozar e gozar aquilo que se deve usar. Até porque só se conhece um ser humano desde a tentação, do modo que ela provenha, seja pelo engano, pela provação ou pela tribulação.³⁴⁰ Epicuro explicou muito bem essa tentação ao diferenciar os prazeres necessários daqueles não necessários. Por exemplo, comer e beber são prazeres necessários. Agora, o alimento do qual iremos nos nutrir abre espaço para tentação. Suponhamos que uma pessoa diga: “estou com desejo de comer uma deliciosa massa italiana com um apetitoso vinho tinto”. Neste sentido, aqui já entraria a mundanidade ou a tentação.

A segunda forma de “mundanidade” ou “tentação” é aquela da concupiscência dos olhos, o curioso olhar em volta. Trata-se da curiosidade

³³⁷ A palavra concupiscência resulta do somatório de “com” e “prazer”. Logo, a concupiscência é um comprar-se, se e somente se aceitamos a vigência desse modo de experimentar a realidade, e dirigimo-nos, por meio do “sim” da vontade, para a sua consecução, para o deleite efetivo, ainda que ele nos faça padecer ou produza sofrimento na existência de outrem.

³³⁸ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.235.

³³⁹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.236.

³⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.259.

frívola do saber. O saber pelo simples saber, sem nenhum impacto existencial e sem nenhum compromisso ético. É a curiosidade passageira e a fofoca que ocupam o tempo destinado ao relacionamento consigo mesmo, que não traz nenhum aprofundamento no modo de experimentar a realidade. É o modo próprio de saborear a vida do gozador, do paquerador que não se envolve com nada, nem consigo mesmo. É a vida na dispersão exterior propriamente dita. Aqui, o desejo de acumular “o experimentar” nutre a vida da escuridão de sentido, pois basta o “ocupar-se” para fugir da dor de ter de viver e ter de realizar algo quer se queira ou não, pois o ser humano não é um vegetal que possa dispender o seu tempo com as funções fisiológicas básicas. Viver exige o lançar-se no porvir. Essas ocupações casadoiras camuflam o fazer, o produzir, o realizar.

Por último, advém a terceira forma de “mundanidade” ou “tentação” que é o orgulho da vida ou a ambição secular, pois aqui é na pessoa mesma que a tentação se concentra. A pessoa está em jogo, é ela quem deve ser levada em consideração e alçada a um grau de importância e significância próprias. Heidegger descreve essa tentação da seguinte maneira:

Trata-se da vigência de si mesmo no experimentar fático, isto é, nos nexos da vida mundana na qual convivemos, mas finalmente também nos nexos com o mundo próprio. A referência ao mundo e a relação com ele diz respeito aqui ao mundo que compartilhamos, mas é fruto, em termos absolutos, de uma relação mundana com a qual o essencial é o próprio indivíduo desvinculado dos outros³⁴¹.

Em sua obra *Confissões*, Agostinho de Hipona denomina esse tipo de vida de “vida miserável”, de jactância própria do puro egoísta, ao afirmar que essa tentação é o desejo de ser temido e amado pelos homens³⁴². O indivíduo se autoafirma e dá um valor absoluto à sua subjetividade própria e específica. Ele anseia por ser reconhecido em condição superior e quer se impor aos demais na convivência cotidiana. Segundo sua autoavaliação, ele merece o apreço e a valorização positiva dos outros membros da sociedade. É como se fosse uma veemência interna, e, ao mesmo tempo uma insegurança patética, que leva a pessoa a precaver-se de qualquer crítica negativa ou oposição. Sendo assim, neste tipo de tentação, há a possibilidade de se envaidecer, de se preencher a vaidade e, em seguida, decair e perder-se no vazio do nada de sentido.

³⁴¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.214.

³⁴² AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Porto Alegre: Minha Biblioteca Católica, 2018, p. 318.

4.6 Ética teológica em 1Jo 2,15-17

A ética teológica em 1Jo vai diretamente ao ponto. Não aparecem questões externas ao círculo da comunidade joanina. Isso já frustrou muitos intérpretes e deixou outros em dúvida acerca do significado da ética em 1Jo.³⁴³ Reconhece-se que a questão que originou a problemática dentro da carta foi de natureza ética, que está refletida em algumas referências na carta, tais como: amor, pecado, mundo, responsabilidade, andar na luz ou na verdade, dentre outras.

Van der Watt defende a hipótese de que o pensamento ético da comunidade joanina advém de um nexos de metáforas provenientes da vida familiar vigente no século I d.C. Ele argumenta a partir da utilização das ideias familiares aceitas por convenção e presentes no cotidiano das famílias, a fim de compreender e explicar os eventos éticos e espirituais. Por esta razão, a ética em 1Jo é parte integrante de sua estrutura teológica.³⁴⁴

É importante ressaltar que a família era vista como a base da estrutura social na vida do Mediterrâneo Antigo,³⁴⁵ lugar de onde a comunidade joanina extraiu essa noção. Neste sentido, a terminologia “nascido de Deus” (1Jo 2,29; 3,10; 4,7; 5,1-2.18) sugere a relação entre Deus e o fiel, constituindo na fé Deus como Pai e o fiel como “criança” ou “filhinho(a). Logo, “nascido de Deus” quer dizer, nascido dentro de uma família, da qual faz parte e a qual pertence.³⁴⁶

O autor parece querer criar uma relação íntima e confidente com o Pai usando termos do imaginário familiar. Nas sociedades do Antigo Mediterrâneo, a interação social e o estilo de comunicação entre pai e filho eram usualmente muito relaxados. Aristóteles, por exemplo, descreve na *Política*³⁴⁷ que a relação entre o pai e a criança é uma das três relações básicas com forte papel da proteção e do amor. O pai geralmente acompanhava seu filho em seus compromissos, e o filho era educado trabalhando com o seu pai.

³⁴³ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quartely*, 61, p.491.

³⁴⁴ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quartely*, p.492.

³⁴⁵ STAMBAUGH, J.; BALCH, D. *The Social World of the First Christians*. SPCK. London, 1986, p.123.

³⁴⁶ Relembrando que o Pai era entendido como a “cabeça” da família. VAN DER WATT, J.G. *The Catholic Biblical Quartely*, p.495.

³⁴⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Juan José Moralejo Alvarez. Santiago de Compostela: Fundación BBVA, 2003, p.115.

Neste sentido, a relação expressa entre Pai e Filho em 1Jo é bastante aberta e há a necessidade de sincronia entre o Filho e o Pai. Por esta razão, em Cristo o crente experiencia o amor de Deus, que é ativo. Por isso, a criança ou o filhinho deve amar não somente o pai, mas também os outros membros da família. Van der Watt afirma:

No nível das relações interpessoais, o amor funciona como um benefício dos membros da família. Isso coloca a ética num nível diferente de uma simples lista de tarefas. Não importa o que aconteça, aquele que crê deve atuar em benefício de sua família. O autor de 1Jo, ao descrever o amor desta forma, cobre *todas* as situações possíveis, uma vez que a simples questão que determina o que é a ação amorosa é a pergunta: como posso ajudar o meu irmão? Assim, o amor é a conduta ética que resulta do fato de ter nascido na família de Deus com todas as suas implicações³⁴⁸.

No caso específico de 1Jo 2,15-17, a única conduta possível do crente é a de tentar negociar com o κόσμος, já que amar o “mundo” está em clara oposição a Deus. Amar o mundo inclui a cobiça ou o desejo da carne, a cobiça daquilo que os olhos podem ver e o orgulho (ἀλαζονεία) da vida. O foco demarcado pelo autor joanino está na pessoa que busca o seu próprio benefício (a sua própria cobiça) no mundo temporal e material, muito mais do que naquilo que Deus oferece. Ao seguir o seu próprio desejo, a sua própria cobiça, a pessoa se individualiza. Por isso, o autor afirma que o crente não deveria ser seduzido pela cobiça, desejo ou orgulho, já que esses modos de ser humano arrancam-nos do querer de Deus. Assim, seguimos o caminho diametralmente oposto ao da vontade de Deus que está no amor. Pois Ele próprio é o amor.

Judith Lieu escreve que a passagem 1Jo 2,15-17 provém de uma tradição ética separada, que não diz respeito ao resto da carta,³⁴⁹ mas que está conectada com o uso dos termos: carne, olhos e vida (βίος). Já Anderson e Culpepper sugerem que exista uma conexão entre uma falsa cristologia e o conceito de “mundo”. Argumentam que uma falsa cristologia, e um forte apelo ético diriam respeito à negação da humanidade plena de Jesus e, com isso, viria tanto a negação, quanto a negligência com o outro.³⁵⁰ Neste percurso hermenêutico, o fiel estaria mais ocupado com a vida de oração do que encarnar-se na terra em meio às

³⁴⁸ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quarterly*, p.507.

³⁴⁹ LIEU, J. I, II and III John: a commentary. NTL. Louisville: Westminster, 2008, p.94.

³⁵⁰ ANDERSON, P. N.; CULPEPPER, R. A. (ed). *Early Christianity and its Literature*. Society of Biblical Literature. Number 13. Atlanta: Sbl Press, 2014, p.233.

dificuldades e problemas, pois o Cristo agora é apenas o “Jesus glorioso e desencarnado”.

Maarten Menken também entende os separatistas como um grupo que havia compreendido Jesus como um “super-homem” e via a comunidade como já tendo alcançado toda a salvação e, portanto, não considerava relevante verificar a fé da comunidade na facticidade do real.³⁵¹ Ele também pensa que, em 1Jo 2,15-17, o autor joanino não está descrevendo os vícios dos oponentes, mas relaciona esse trecho em conexão com 1Jo 3,17, implicando que esses vícios não expressariam o amor pelos irmãos, mas somente o desejo pelo deleite em si mesmo.

Bennema, um importante investigador, apresenta outra hermenêutica para esse trecho bíblico. Ele compreende que nele há uma solicitação implícita para uma transformação moral nos seguidores de Jesus, que iniciaria com o renascer do Espírito.³⁵² Essa transformação moral ou renovação do comportamento ocorreria pela mudança da conduta, que passaria a estar baseado no que Jesus de Nazaré ensinou e, principalmente, exemplificou:

Espera-se que crentes ou membros da família de Deus alinhem o seu novo modo de pensar ao seu entorno, ao mundo, e seu novo modo de pensar deveria estar expresso no seu comportamento. Pensar “para além” é pensar em consonância com o modo de ser de Deus e com seus projetos (...) apesar de João não mencionar explicitamente o conceito de razão moral, há numerosas referências implícitas.³⁵³

³⁵¹ MENKEN, M. J. J. The Opponents in the Johannine Epistles. **Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity**, Leiden: Brill, 2008, p.205-206.

³⁵² BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriflig**, p.2.

³⁵³ BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriflig**, p.3.

5 Considerações finais

O nosso objetivo nesta dissertação era não só apresentar o *Status Questionis* da teologia moral católica, como também, e principalmente, demonstrar a importância do seu papel na contemporaneidade junto às outras áreas da Teologia, tais como: cristologia, escatologia e teologia trinitária. Infelizmente, ainda hoje, para muitos, a teologia moral fundamenta-se num “dever ser” que mais julga a pessoa humana do que a compreende, mais a afasta do que a aproxima.

Sabe-se que um dos motivos principais do afastamento de muitos cristãos da Igreja católica diz respeito à moral católica. Por essa razão, procuramos demonstrar, na segunda seção do segundo capítulo, a história da teologia moral, o fato que ela estava mais a reboque da realidade do que mostrou sendas a serem percorridas. A moral católica tem sobreposto mais peso sobre os católicos do que aliviado suas dores e tristezas. E por quê? Porque ela permaneceu mais tempo sustentada teoricamente por premissas universais, até mesmo ideológicas, do que buscou fundamentar-se no texto bíblico e acompanhar os passos de Jesus de Nazaré, seu modo de agir e de se relacionar com as pessoas de sua época. Houve uma demora, pois a teologia moral foi uma das últimas áreas da Teologia a aderir à proposta do Concílio Vaticano II de voltar à fonte bíblica.

Por isso, esperamos que a breve incursão que realizamos ao adentrarmos a parêntese de 1Jo 2,15-17 tenha sido exemplar no sentido de demonstrar que o papel da teologia moral católica na contemporaneidade é o de “humanizar” o ser humano, no que ela torna explícito o grau de fragilidade próprio da humanidade sobre a Terra. Nós procuramos seguir o conselho de Bernard Häring, que, ao vivenciar os horrores do holocausto, afirmou que não há outro modelo a ser seguido pela humanidade a não ser Jesus Cristo.

Como breve conclusão, podemos afirmar a partir de 1Jo 4,8-10 que *Deus é amor*. Ora, se Deus é amor e *Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou, homem e mulher ele os criou* (Gn 1,27), é fato que o ser humano é criatura, dependente do “amor” de seu criador que é fonte de sua vida.

Desde o momento do nosso nascimento, para viver, dependemos de uma fonte de vida e de amor, já que essa é nossa condição estrutural, é a nossa natureza.

Geralmente, e de modo inconsciente, buscamos essa fonte de amor inesgotável e incondicional em nossos predecessores, seja nos genitores ou nos cuidadores. A partir daí surgem os primeiros problemas emocionais no recém-nascido e que irão paulatinamente formar a estrutura psíquica, mental e emocional desse ser humano. Por quê? Porque para o ser humano é assaz difícil amar o outro de modo gratuito, doar-se sem esperar nada em troca, agir na misericórdia como Deus age, dando-nos muito mais do que merecemos. Já é difícil ser justo, dar o que o outro merece. Muito mais difícil é perdoar e devolver ao outro muito mais amor do que ele mesmo foi capaz de dar.

Neste sentido, o ser humano acaba por voltar-se para fora, para os outros, na expectativa de receber amor, carinho, aprovação e reconhecimento que somente Deus pode nos dar. As mazelas emocionais, os sofrimentos, o mal que produzimos, as atitudes que nem sempre tomamos, são produto desta nossa constante fragilidade, como diz Paulo: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero”(Rm 7,19).

Essa debilidade demasiadamente humana pode levar-nos, no cotidiano, ao âmagô da parênese que procuramos interpretar nesta dissertação. As três mundanidades, ou as três tentações ou os três perigos – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da vida – são *ações compensatórias* que visam a adquirir o amor e a vitalidade que somente Deus, o criador, pode dar a todos nós. Essas ações compensatórias, inconscientes, resultam do distanciamento de Deus, seja por total desconhecimento de que Ele é o “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14), seja por desistirmos de buscá-lo, por estarmos buscando sempre fora e nunca dentro de nós, como afirmou Agostinho:³⁵⁴

Vós, Senhor, podeis julgar-me porque ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito que nele reside (1Cor 2,11). Há, porém, coisas no Homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas (...) nós agora vemos por um espelho, em enigma e não ainda face a face (1Cor 13,12). Por isso, enquanto peregrino longe de Vós, estou mais presente a mim do que a Vós.

³⁵⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, p.277-278.

6

Referências bibliográficas

AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**: Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. The New American Commentary. USA: Broadman & Holman Publishers, 2001.

AKIN, D. L. **Exalting Jesus in 1, 2, 3 John**. Christ-Centered Exposition Commentary (CCEC). USA: Holman Bible Publishers, 2014.

ALLEN, D. **1-3 John**: Fellowship in God's Family. Illinois: Crossway, 2013.

ANDERSON, P. N.; CULPEPPER, R. A. (Ed). **Early Christianity and its Literature**. Society of Biblical Literature. Number 13. Atlanta: Sbl Press, 2014.

AQUINO, T. **Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ARENS, E. **A Bíblia sem Mitos**. Uma introdução Crítica. 5ª edição. São Paulo: Paulus, 2018.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Vol. I. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Juan José Moralejo Alvarez. Santiago de Compostela: Fundación BBVA, 2003.

ARRIANO F. **O Encheirídion de Epicteto**. Edição Bilíngue. São Cristóvão: UFS, 2012.

AUDI, R. (dir). Teoria do Valor. In: **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. Paulus, São Paulo, 2006.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1996.

BARCLAY, W. **1, 2, 3ª Juan y Judas**. Comentario al Nuevo Testamento. Madrid: Editorial Clie, 2008.

BARCLAY, W. **Palavras Chaves do Novo Testamento**, Vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2010.

BASS, C. D. **The Nature of believer's Assurance of Eternal Life in 1 John**. Degree: Doctor of Philosophy. The Soutern Baptist Theological Seminary. December, 2006, 244p.

BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriftlig**, 51 (3), 2017, p. 1-7.

BERGANT, D.; KARPIS, R. J. (org). Cartas. **Comentário Bíblico**. São Paulo: Loyola, 2001.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BIANCHINI, F. 1 Giovanni e la Retorica: l'argomentazion e di 1Gv 1,4-2,28. In: **Biblica**, Vol 99, Issue 2, 2018, p. 265-280.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 1997.
- BÍBLIA TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BLANCHARD, Y-M. Los Escritos Joánicos: una Comunidad atestigua su fe. **Cuadernos Bíblicos**, Vol 138. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988.
- BONJOUR, L.; BAKER, A. **Filosofia: Textos Fundamentais Comentados**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BRETZKE, J. T. **Handbook of Roman Catholic Moral Terms**. Washington: Georgetown University Press, 2013.
- BROWN, R. E. **Introducción al Nuevo Testamento II: Cartas y otros escritos**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- BROWN, R. E. **The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times**. New York: Paulist Press, 1971.
- BROWN, R. E. **The Epistles of John**. Garden City: Doubleday, 1982.
- BULTMANN, R. **The Johannine Epistles**. Philadelphia: Fortress, 1973.
- BURGE, G. M. **The Letters of John**. The NIV Application Commentary. Michigan: Zondervan Editor, 1996.
- CAHILL, L. S. Foreword. In: **The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II**. Washington: Georgetown University Press, 2006.
- CAMPBELL, C. R. **1, 2 and 3 John**. The Story of God Bible Commentary. Michigan: Zondervan Editors, 2017.
- CANTO-SPERBER, M. Ética. **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Volume 1. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2007.
- CASHFORD, A. B. J. **El Mito de la Diosa: Evolución de una imagen**. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- CHAN, Y. S. L. **Biblical Ethics in the 21st Century: Developments, Emerging Consensus, and Future Directions**. New York: Paulist Press, 2013.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Klincksieck, Paris, 1999.
- COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. (Vols. I e II). São Paulo: Editora Vida Nova, 2000.
- CORTINA, A. **El que hacer Ético: guía para la educación moral**. Madrid: Santillana, 1996.
- CORTINA, A. **Ética Civil e Religião**. 2ª. Edição. Madrid: PPC, 2002.
- CORTINA, A. **Ética sem moral**. 4ª Edição. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.
- CORTINA, A. **Para que serve realmente a Ética?** Barcelona: Paidós, 2013.
- CULPEPPER, A. **1John, 2John, and 3John**. Atlanta: John Knox, 1973.
- CURRAN, C. E. **The Origins of Moral Theology in the United States**. Washington: Georgetown University Press, 1997, p.14.

- DAVIS, H. **Moral and Pastoral Theology**. Vol IV. New York: Sheed & Ward, 1952.
- DENZINGER, H. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2006.
- DESCARTES, R. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- DILLMAN, R.; GRILLI, M. **Lectura Pragmalingüística de la Bíblia: Teoría y Aplicación**. Madrid: Editorial Verbo Divino, 2000.
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos**. São Paulo: Loyola, 2005.
- FERREIRA, A. G. *Mos, moris*. In: **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Editora Porto, 1988.
- FORD, J. O conceito de lei natural. In: **Moral Theologian at the End of Manualist Era**. Washington: Georgetown University Press, 2007.
- FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**, vol. IX. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. **A Bíblia como Literatura**. São Paulo: Loyola, 1993.
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. In: **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 2, 2017, p. 421-444.
- GRIFFITH, T. Keep yourselves from Idols: a new look at 1 John. In: **Journal for the Study of the New Testament**, 56 (B) 233. London: Sheffield Academic Press, 2002, p. 213-225.
- GROSVENOR, M. A. **Grammatical Analysis of the Greek New Testament**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.
- HÄRING, B. **La Ley de Cristo**. Tomo Segundo. Barcelona: Editorial Herder, 196.
- HAVELOCK, E. A. **A Musa aprende a escrever**. Lisboa: Gradiva, 1996.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HEIL, J. P. **1-3 John: Worship by Loving God and one another to live eternally**. Oakville: James Clarke; Co, 2015.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. 3ª Edição. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HICKS, D. La Dignidad en el Perdón: Caminos hacia el Desarrollo emocional. In: **Cultura política de Perdón y Reconciliación**. Fundación para La Reconciliación, Bogotá, 2009.
- HODGES, Z. **1-3 John**. Grace New Testament Commentary. Grace Evangelical Society, 2013.
- HOMERO. **Íliada**: Canto I. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2005.
- JHENSEN, M. The Structure and Argument of 1 John. In: **Journal for the Study of the New Testament**, 35 (1), 2012, pp. 54-73.

- JOBES, K. H. **1, 2 and 3 John**. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (ZECN). Michigan: Zondervan Editors, 2014.
- JONE, H. **Moral Theology**. North Carolina: Tan Books and Publishers, 2009.
- JONSEN, A. R.; TOULMIN, S. **The Abuse of Casuistry: a history of Moral Reasoning**. Oakland: California University Press, 1992.
- KANT, I. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KEENAN, J. F. "Fundamental Moral Theology: Tradition". In: **Theological Studies**: Volume 70, Issue 1, February 2009, p. 140-158.
- KEENAN, J. F. "Vatican II and Theological Ethics". In: **Theological Studies**. Volume 74, Issue 1, February 2013, p. 162-190.
- KEENAN, J. F. **A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences**. New York: Bloomsbury, 2010.
- KEENAN, J. F. Forward. **Biblical Ethics in the 21st Century: Developments, Emerging Consensus and Future Directions**. New York: Paulist Press, 2013.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-socráticos**. 7^a Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KITTEL, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. VII. Brescia: Paideia, 1971.
- KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Vol IV. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- KLAUCK, H-J. **Der erste Johannesbrief**. EKKNT. Zürich: Benziger, 1991.
- KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**. A Bíblia Passo a Passo. São Paulo: Loyola, 1995.
- KRUSE, C. G. **The Letters of John**. The Pillar New Testament Commentary (PNTC). Michigan: Grand Rapids, 2000.
- KYMLICKA, W. **Filosofía Política Contemporánea: una introducción**. Barcelona: Editorial Ariel, 1995.
- KYSAR, R. The Whence and Whiter of the Johannine Scholarship. In: **Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown**. Collegeville: Minn Liturgical, 2005.
- LAMB, D. A. **Text, Context and the Johannine Community: a sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings**. The Library of New Testament Studies. Bloomsbury, 2013.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. Greek. **English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- LIEU, J. M. Us or You? Persuasion and Identity in 1 John. In: **Journal of Biblical Literature**, 127, n^o 4, 2008, pp. 804-819.
- LIEU, J. I, II and III John: a commentary. NTL. Louisville: Westminster, 2008.

- LIGHTNER, R. **The Books of 1, 2, 3 John and Jude: Forgiveness, Love and Courage.** 21st Century Biblical Commentary Series. Book Company, 2003.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática.** São Paulo: Paulinas, 2014.
- LLOYD-JONES, M. **Studies in 1 John.** Life in Christ (The Original Five Volumes in One). Illinois: Crossway Books, 2002.
- LONERGAN, B. J. F. **Method in Theology.** London: Longman, 1971.
- LONERGAN, B. J. F. The Dehellenization of dogma. In: **Theological Studies**, 28, 1967, pp. 336-352.
- LOTTIN, O. **Morale Fondamentale.** Paris: Desclée & Cie, 1954.
- MaCARTHUR, J. **1-3 John.** MacArthur New Testament Commentary (MNTC). Chicago: Moody Publishers, 2007.
- MARSHALL, I. H. **The Epistles of John.** The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Eerdmans Publishing, 1978.
- MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel.** 3rd Ed. Louisville: Westminster, 2003.
- MAZZAROLO, I. **Primeira Carta aos Coríntios: Exegese e Comentário.** 2^a Edição. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2008.
- McCORMICK, R. A. **The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II.** Washington; Georgetown University Press, 2006.
- McKENZIE, J. **Dicionário Bíblico.** São Paulo: Paulus, 2011.
- MEEKS, W. A. **El Mundo Moral de los Primeros Cristianos.** Bilbao: Desclée de Brower, 1992.
- MENKEN, M. J. J. The Opponents in the Johannine Epistles. **Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity,** Leiden: Brill, 2008.
- METZGER, B. M. **Um Comentario Textual al Nuevo Testamento.** Madrid: Ediciones Científicas de la Deutsche Biblegesellschaft, 2006.
- MEYNET, R. La Rétorique Biblique et Sémitique: État de la Question. In: **Rhetorica**, 28, 2010, p. 290-312.
- MORGEN, M. **Las Cartas de Juan.** Cuadernos Biblicos. Vol 62. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988.
- MORGEN, M. **Les Épîtres de Jean.** Commentaire Biblique Nouveau Testament. Vol 19, 2005.
- NESTLE, E.; ALAND. K. **Novum Testamentum Graece** 28^a. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- O'CALLAGHAN, J. **Introducción a la Crítica Textual del Nuevo Testamento.** Madrid: Editorial Verbo Divino, 1999.
- O'DONNELL, D. S. **1-3 John.** Reformed Expository Commentary. New Jersey: Publishing, 2015.

- OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- ORTBERG, J. **1 John: Love each other**. New Community Bible Study Series. Michigan: Zondervan Editors, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, J. **En torno a Galileo: Esquema de la crisis**. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.
- OSBORNE, G. R. **1, 2 & 3 John**. Life Application Bible Commentary (LABC). Illinois: Tyndale House Publishers, 1998.
- PAINTER, J. **1, 2 and 3 John**. Sacra Pagina Series. Vol 18. Collegeville: The Liturgical Press, 2002.
- PAULO II, J. **Encíclica Fides et Ratio**. Roma: Vaticano, 14 de setembro de 1998.
- PERKINS, P. Koinonia in 1 John 1, 3-7: the social Context of Division in the Johannine Letters. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, 45, 1983, pp. 631-641.
- PETIT, P. **A Civilização Helenística**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987.
- PIEPER, A. **Ética y Moral. Una introducción a la filosofía práctica**. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- PIÑERO, A. **Guía para entender el Nuevo Testamento**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- PIROT, L.; ROBERT, A. **Dictionnaire de la Bible**. Supplément, Tome X, Paris: Letouzey & Ané, 1985.
- PLATÃO. A Apologia de Sócrates. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e Moral: Raízes Bíblicas do Agir Cristão**. Vaticano: Roma, 2008.
- PRODI, P. Fourteen Theses on the Legacy of Trento. In: **Catholic Theological Ethics Past, Present and Future: The Trento Conference**. New York: Orbis Books, 2011.
- RACHEL, J.; RACHEL, S. **A Coisa Certa a Fazer: leituras básicas sobre filosofia moral**. Porto Alegre: Mc Graw Hill Education e Penso, 2014.
- RACHEL, J.; RACHEL, S. **Os Elementos da Filosofia Moral**. Porto Alegre: McGraw Hill Education e Penso, 2013.
- RACHEL, J. **Introducción a la Filosofía Moral**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- RATZINGER, J. (Bento XVI). **Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Loyola, 2005.
- RATZINGER, J. A Relação entre o Magistério da Igreja e a Exegese a cem anos da Constituição Pontifícia Comissão Bíblica. In: **Congregação para a Doutrina da Fé**. Roma: Vaticano, 2013.
- RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: Da Entrada em Jerusalém até a Ressurreição**. Cascais-Portugal: Principia, 2011.

- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume II. São Paulo: Loyola, 1994.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume IV. São Paulo: Loyola, 1996.
- REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Volume V. São Paulo: Loyola, 2005, pp.124-125.
- REEDER, J. A. **Definitive Sanctification: a needed component in resolving the Johannine Perfectionism. Puzzle of 1 John**. Degree: Doctor of Philosophy. Theology Department Ausburn University, December, 2009, 228p.
- RENSBERGER, D. K. **1 John, 2 John, 3 John**. Abingdon New Testament Commentaries (ANTC). Nashville: Abingdon Press, 1997.
- REYNIER, I. R. C. **Les Épîtres Catholiques**. Paris: Éditions du Cerf, 2018.
- RICOEUR, P. **Soi-même comme un Autre**. Paris: Éditions Du Seuil, 1990.
- RODELAS, J. M. D. Ética Cristiana y Nuevo Testamento. *Reseña Bíblica*, 73, 2012.
- SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SEGUNDO, J. L. **EL Hombre de Hoy ante Jesus de Nazaret**. Vol II/1 Sinópticos y Pablo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- SLATER, T. **A Manual of Moral Theology: for English-Speaking countries**. Vol I. London: Burns Oates & Washbourne, 1925.
- SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**. Word Biblical Commentary. Volume 51. Michigan: Zondervan Editor, 2015.
- SMITH, D. M. **First, Second, and Third John**. Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching (BCTP). Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012.
- SPOHN, W. C. **Go and do Likewise: Jesus and ethics**. New York: Continuum, 1999.
- SPOHN, W. C. **What are they saying about Scripture and Ethics**. New York: Paulist Press, 1995.
- STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo**. São Paulo: Paulus, 2004.
- STEVEN, B. W. Light and Darkness. In: **The Dictionary of the later New Testament and its Development**. Illinois: InterVarsity, 1997.
- STOTT, J. R. W. **The Letters of John**. Tyndale New Testament Commentaries (TNTC). Michigan: Grand Rapids, 2009.
- STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
- STREET, D. R. B. **The Went Out from Us: The Identity of the Opponents in First John**. New York: De Gruyter, 2011.

- SWINDOLL C. R. **Insights on 1, 2, & 3 John, Jude**. Swindoll's Living Insights New Testament Commentary, Volume 14. Illinois: Tyndale House Publishers, 2018.
- THOMPSON, M. M. **1-3 John**. The IVP New Testament Commentary. Illinois, InterVarsity Press, 2011.
- THORP, K. L. (ed). **A Life changing encounter with God's Word**. 1,2 & 3 John. NavPress, 2011.
- THÜSING, W. **As Epístolas de São João**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- TILLY, M. **Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: Cotidiano e Religiosidade no judaísmo Antigo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- TORRES-QUEIRUGA, A. **Repensar el Mal: de la ponerología a la teodiceia**. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- TUÑI, J-O.; ALEGRE, X. **Escritos Joánicos y Cartas Católicas**. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1997.
- VAN DER WATT, J. G. Ethics in First John: a literary and socioscientific Perspective. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, 61, 1999, pp. 491-511.
- VATICANO II. **Decreto Optatum Totius: Sobre a Formação Sacerdotal**. Roma: Vaticano, 1965.
- VATICANO II. **Gaudium et Spes**. Roma: Vaticano, 1965.
- VEREECKE, L. **De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori: Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787**. Perugia: Collegium S. Alfonsi de Urbe.
- VIELHAUER, P. **Geschichte der urchristlichen Literatur**. Berlin: de Gruyter, 1975.
- VON WAHLDE, U. C. **The Gospel and Letters of John**. The Eerdmans Critical Commentary. Vol 15. Cambridge: Eerdmans, 2010.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de Metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- WOODS, M. Plato's Division of the Soul. In: IRWIN, T (ed). **Classical Philosophy 3: Plato's Ethics**. New York-London, 1995, p. 117-141.
- YARBROUGH, R. W. **1, 2 and 3 John**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament (ECNT). Michigan; Grand Rapids, 2008.