

# *A vida nova em Cristo*

## A identidade da ética cristã à luz da moral de São Paulo

Vitor Coutinho

A importância que os escritos paulinos têm na transmissão da fé cristã exige que nos interroguemos sobre as implicações da sua mensagem para o comportamento moral dos cristãos e que analisemos as consequências do seu anúncio para uma reflexão cristã sobre a ética. Numa investigação sobre a ética destes textos não nos move, em primeiro lugar, o propósito de procurar neles orientações morais concretas, considerando-os textos normativos de aplicação imediata. Mais significativo do que este nível normativo será, certamente, perceber em que medida e em que perspectiva a nossa reflexão moral, ou ética, é condicionada pela fé cristã, passando assim do discurso normativo prático para o discurso da fundamentação cristã da ética.

A reflexão que aqui propomos situa-se ao nível de uma fundamentação cristã da ética. Entre as diversas perspectivas possíveis de abordagem e os muitos aspectos com interesse para reflexão, optámos pela perspectiva da ética fundamental, centrando a nossa atenção na relação que se estabelece entre o anúncio da salvação em Jesus Cristo e a proposta de uma moral para os cristãos, isto é, entre a fé e a ética. Ainda que seja uma questão que não gera respostas consensuais no âmbito da ética teológica, não deixa de ser uma temática de importância fundamental, tanto para a concepção da própria ética cristã como para o processo de identificação de normas morais concretas. Sem pretender

fazer neste espaço uma apresentação do debate sobre a relação entre fé e ética, não deixaremos de o ter presente e de assumir os resultados que nos parecem mais plausíveis.

Esta abordagem do pensamento paulino tem subjacente a função que a Sagrada Escritura desempenha na reflexão ética dos crentes e no seu agir moral. Os pressupostos e as conclusões gerais são, naturalmente, comuns aos dois âmbitos: ao da relevância ética da mensagem paulina e ao do papel dos textos bíblicos na reflexão moral dos cristãos. Neste trabalho, somos motivados por duas questões principais: saber se existe uma "ética paulina"; e compreender em que medida a ética de São Paulo é vinculativa para nós, hoje.<sup>1</sup> As tentativas de resposta a estes quesitos requerem questões adicionais, que enfrentaremos a fim de sugerir perspectivas de compreensão. Das conclusões que nos forem sendo proporcionadas procuraremos retirar algumas ilacções para pensar uma ética cristã.

## 1. A questão de uma moral bíblica

Não é preciso ser bom conhecedor das cartas de São Paulo para saber que nelas não se encontram apenas textos sobre a fé, mas também muitas passagens de carácter claramente moral. O Apóstolo dá orientações quanto ao agir das comunidades, exorta a determinados comportamentos, recomenda hábitos, indica virtudes a cultivar, propõe soluções para problemas de decisão concreta.

A abundância de referências deste tipo leva muitos a ver em São Paulo um zeloso moralista. Manda ter "sentimentos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de paciência" (Cl 3,12), diz às mulheres que sejam submissas (cf. Cl 3,18), recomenda aos escravos que obedeçam (cf. Cl 3, 22), prefere que as viúvas jovens se casem (cf. 1Tm 5,14) e que as outras fiquem por casar (cf. 1Cor 7,8), diz que as mulheres devem estar caladas nas assembleias (cf. 1Cor 14,34) e até recomenda a Timóteo que não beba só água, mas também um pouco de vinho (cf. 1Tm 5,23). É conhecido de todos que Paulo não se limita a anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, mas reflecte também sobre questões de ordem moral.

Este tipo de orientações aponta para uma convicção, partilhada por diversas religiões, segundo a qual um sistema religioso contém também elementos de carácter moral. A inserção num determinado contexto de fé leva a adoptar determinados parâmetros morais. Isto é evidente na fé cristã, que desde os

<sup>1</sup> Uma vez que o objectivo e o âmbito deste trabalho não incluem uma investigação histórico-crítica dos textos bíblicos, assumimos como referência para esta reflexão os livros neotestamentários canonicamente considerados "paulinos". O uso indiscriminado de "São Paulo", ou equivalente, indica genericamente o Autor destes textos.

inícios se mostra inconciliável com certo tipo de comportamentos e condena determinadas atitudes. Verificamos que as comunidades cristãs desde o início rejeitam alguns comportamentos considerados “imorais”, e notamos que as conversões à fé são habitualmente acompanhadas de mudanças na vida. Deste ponto de vista, parece-nos ser correcto afirmar que o agir moral dos cristãos tem exigências próprias, é marcado por determinadas características, o que nos leva a considerar legítima uma ética teológica, uma moral religiosa. Caso contrário, teríamos de admitir uma irrelevância prática da fé cristã, ficando a fé reduzida a um elemento sentimental, de carácter intimista.

O que acabamos de dizer é, contudo, confrontado com uma outra verificação, aparentemente contraditória, e que podemos encontrar reflectida num conhecido texto da *Carta a Diogneto*, de finais do século II. Aqui, o Autor afirma explicitamente que “os cristãos não se distinguem dos demais homens [...] pelos costumes”. Sugere que, exteriormente, não há um comportamento distintivo dos cristãos: vivem segundo os usos e costumes da cultura em que estão inseridos. Explica ainda: “Habitando em cidades gregas e bárbaras, conforme coube em sorte a cada um, e seguindo os usos e costumes das regiões, no vestuário, no regime alimentar e no resto da vida, revelam unanimemente uma maravilhosa e paradoxal constituição no seu regime de vida político-social [...]. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam à violência os neonatos. Servem-se da mesma mesa, mas não do mesmo leito. [...] Obedecem às leis estabelecidas e superam as leis com as próprias vidas.”<sup>2</sup>

Neste texto parece estar implícita uma convicção que, actualmente, é amplamente partilhada no âmbito da ética teológica católica: a de que no campo das exigências morais concretas não existe diferença significativa entre cristãos e não-cristãos. Se admitíssemos existir uma moral própria dos cristãos, teríamos de aceitar que a fé leva os crentes a conclusões de ordem moral que não seriam válidas para os não crentes. Isto iria contradizer a autonomia própria da racionalidade ética, que reconhece um carácter racional a toda a realidade, exigindo que as conclusões do âmbito moral sejam de tipo argumentativo, já que a moralidade é de acordo com a razão.

Esta perspectiva leva-nos necessariamente a interrogarmo-nos tanto sobre o carácter e o valor das afirmações de ordem moral dos textos bíblicos, como sobre o alcance normativo dos seus preceitos morais. No caso concreto dos textos paulinos, trata-se de saber se as suas orientações e prescrições éticas têm um valor semelhante às afirmações de fé, e até que ponto são vinculativas para os cristãos de outros tempos e lugares.

A resposta não pode ser apressada nem simplista, uma vez que encontramos nos textos paulinos afirmações de âmbito distinto. Vemos que o autor bíblico

<sup>2</sup> *Carta a Diogneto*, Alcalá, Lisboa 2001, V, 1-2.6.10.

invoca algumas vezes a sua qualidade de Apóstolo para conferir autoridade às posições que apresenta. Alguns trechos dos escritos paulinos são usados como fundamento de diversas posições morais dos cristãos. E, apesar de tudo isto, são conhecidas afirmações suas a que dificilmente reconheceremos validade para orientar o nosso comportamento.

O que está em causa é saber se São Paulo propõe uma ética própria aos cristãos e, em caso afirmativo, quais são as marcas distintivas da referência cristã da moral proposta. O núcleo da questão coincide em parte com aquilo que ocupa a discussão da teologia moral relativamente à definição de uma especificidade da moral cristã. A aceitação de uma autonomia da moral no contexto da fé cristã exige que identifiquemos a função que a religião e a fé podem desempenhar na reflexão ética. Se introduzimos a fé no processo argumentativo da ética, para dela extrair directamente decisões concretas, estaremos a torná-la intrusa de um espaço na ética que não lhe pertence, já que estaria a desempenhar um papel que não lhe compete. No extremo oposto, iríamos considerar que a fé não tem qualquer influência nas decisões morais, sendo assim irrelevante e incapaz de ter qualquer efeito determinante. A reflexão ética terá de incluir a fé de tal forma que esta não seja nem invasiva nem insignificante. Tal como a religião na sociedade, a fé em relação à moral terá de ter uma função significativa, sem que a sua presença ponha em risco as exigências da racionalidade humana inerentes ao processo de reflexão ética. Será de grande utilidade ver como isso acontece em São Paulo.

## 2. Ética paulina?

### 2.1. Indicadores da existência de uma ética paulina

Apesar de serem conhecidas as numerosas indicações de carácter moral nos textos paulinos, devemos começar por perguntar se as cartas de São Paulo apresentam elementos suficientes para podermos falar de uma "ética paulina". A primeira questão que devemos abordar é, portanto, saber se o que está subjacente às indicações morais de Paulo corresponde àquilo que entendemos ser uma concepção de moral, ou pode constituir uma ética.

Sem entrar em complexas análises metaéticas nem no terreno árido de definições e conceitos, recordamos que a ética tem a ver com a dimensão moral do ser humano, isto é, com o agir humano na sua relação com o bem e o mal, com o certo e o errado. A ética é, portanto, a reflexão sobre a condução da vida, na sua dimensão moral, sobre a conduta humana.

As diversas acepções de ética e moral convergem para incluir no seu âmbito uma compreensão global da vida.<sup>3</sup> A ética não se reduz aos juízos morais

<sup>3</sup> Este pressuposto pode encontrar-se tanto em abordagens filosóficas como teológicas; veja-se, a

concretos, às normas do agir, mas supõe também uma reflexão sobre a nossa concepção de uma vida boa e de um agir correcto. Ela exige uma referência ao universo dos valores, já que se refere directamente à realização da pessoa, ao ser bom do homem.<sup>4</sup> Dissemos, por isso, que o agir humano se realiza na procura de um sentido, requer ser dotado de sentido. Assim, Klaus Demmer define a ética como “ciência do sentido orientadora do agir”<sup>5</sup>.

De acordo com esta concepção do agir moral e da ética, habitualmente as pessoas não vivem com a preocupação de cumprir normas e prescrições, mas comportam-se orientadas por projectos de vida; as acções humanas são sobretudo motivadas por objectivos e finalidades, mais do que pelo cumprimento de preceitos. Deste modo, uma ética pressupõe, de forma implícita ou explícita, a existência de um conjunto de convicções, de valores, uma concepção de vida, uma mundivisão. A reflexão ética e o nosso agir moral é impensável sem uma concepção global e abrangente da vida. É esta a linha do pensamento de Tomás de Aquino, segundo o qual é próprio do ser humano buscar o bem e viver orientado para ele, podendo este bem ser também designado por felicidade, ou realização pessoal.<sup>6</sup>

É importante ter presente esta dimensão da ética e da moral para reconhecer a validade de uma concepção ética nos escritos paulinos. As referências de Paulo a questões de ordem moral têm sempre subjacente a totalidade das expressões da vida. As opções morais do Apóstolo são integradas na sua nova concepção da vida, do mundo e do homem, decorrente da sua fé em Jesus Cristo e da forma como reconhece a acção salvífica de Deus.

A reflexão ética inclui diversos níveis: um descritivo ou narrativo, outro normativo ou prescritivo, e também um nível de fundamentação, que serve de base às prescrições, que inclui os valores e as referências que integram as concepções básicas da pessoa. Por outras palavras, um sistema ético inclui, entre outros elementos, afirmações relativas ao ser e afirmações relativas ao dever. A consideração das nossas obrigações, parte sempre da concepção que temos de nós próprios, da forma como entendemos a vida humana e do que entendemos por realização pessoal.

É suficiente esta inclusão de elementos relativos às concepções fundamentais para reconhecermos que os escritos paulinos incluem uma dimensão

título exemplificativo: M. DÜWELL et al., *Handbuch Ethik*, Metzler, Stuttgart 2002, 2; E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder, Freiburg 2007, 17.

<sup>4</sup> Cf. K. DEMMER, *Das Selbstverständnis der Moralthologie*, in: Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie (Ed. W. Ernst), Echter, Würzburg 1989, 9-25, 17.

<sup>5</sup> “Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft”: cf. K. DEMMER, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral* (=SthE; 15), Herder, Freiburg 1985, 14-16; K. DEMMER, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, in: Heilsgeschichte und ethische Normen (Ed. H. Rotter), Herder, Freiburg 1984, 64-98, 64 e 67.

<sup>6</sup> “Omne agens agit propter bonum.” Cf. Tomás de Aquino, STh I q 105,5, c; I-II 8,1; I Sent. D. 39 q. 2,1.

ética. Contudo, para além disso, encontramos nas suas cartas também apresentações argumentativas de determinadas normas morais, propostas como regras de comportamento (por ex., 1Cor 7), com uma certa fundamentação moral do agir. Parece, portanto, legítimo falar de uma “ética implícita”<sup>7</sup> dos escritos paulinos. Pode ser considerada uma ética prática integrativa, que se situa entre uma ética normativa de princípios e uma pura ética consequencialista de situação. Este pensamento ético, em determinadas situações, recorre a normas concretas, ainda que as sujeite habitualmente a determinadas finalidades.

Falamos de ética implícita precisamente porque São Paulo não apresenta nas suas cartas um sistema ético estruturado, pois não é essa a função dos seus escritos, nem a fé cristã é detentora de um determinado sistema moral. O cristianismo não é essencialmente uma moral e a fé não se reduz a um empenho ético, nem a dimensão moral é exclusiva ou própria dos crentes. No entanto, uma vez que não existe cristianismo sem um compromisso moral, a apresentação que São Paulo faz da fé em Jesus Cristo é acompanhada tanto de elementos de ordem moral, como de uma autêntica concepção moral. Parece-nos, portanto, que se pode falar legitimamente de uma “ética paulina”. O conjunto de elementos exortativos, bem como aquilo que os sustenta, isto é, as referências que o Apóstolo propõe para fundamentar a vida dos cristãos constituem uma autêntica ética implícita de Paulo.

As advertências práticas de Paulo, as suas prescrições morais e as suas referências éticas pretendem orientar o agir no sentido de o integrar na nova relação com o Deus de Jesus Cristo e de encontrar expressões da nova identidade dos baptizados, procurando deste modo, apresentar uma “vida nova em Cristo”.

## 2.2. Carácter do discurso moral de São Paulo

Outro acesso importante para analisarmos e compreendermos a ética paulina são os meios retóricos a que Paulo recorre na sua proposta de uma moral de baptizados. Os resultados dos estudos bíblicos são aqui imprescindíveis para valorizarmos correctamente as orientações morais das cartas paulinas. A maior parte dos especialistas concorda em atribuir-lhes o estatuto de discurso parenético ou paraclético.<sup>8</sup> Enquanto o termo “parenese” designa genericamente

<sup>7</sup> Esta é a posição de R. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ: Entwurf einer «impliziten Ethik» des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 132 (2007), 259-284.

<sup>8</sup> Cf. J. GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998, 160; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Vol. 2: *Lo primeros predicadores cristianos*, Herder, Barcelona 1991, 10; G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1987, 261-265; F. BLISCHKE, *Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus* (= *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*; 25), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 14-19. A atribuição do género

todo o discurso exortativo, o vocábulo "paraclese" põe em relevo a relação estreita entre o anúncio da salvação e as exigências morais.<sup>9</sup> A "parenese" é uma exortação benevolente, que pretende recordar as práticas morais a serem seguidas ou a serem evitadas, de acordo com as concepções comumente partilhadas. A "paraclese" indica não apenas exortações de orientação prática, mas também motivações fundamentais e esclarecimentos teológicos. A paraclese tem em vista fomentar a decisão pessoal e apoiar os destinatários.<sup>10</sup>

O discurso moral exortativo é resultado de um esforço dos primeiros cristãos por aplicar à práxis da vida a experiência de salvação fundada e realizada por Cristo, contribuindo desse modo para uma autêntica inserção dos cristãos na sociedade.<sup>11</sup> Trata-se de exortações, sem pretensão de originalidade nem de estrutura argumentativa, sobre questões de conduta, de comportamento. As advertências, exortações ou admoestações do Apóstolo são motivadas certamente pela sua fé, mas serve-se dos conceitos e valores morais disponíveis para os homens e mulheres daquele tempo e lugar.

A análise histórico-literária dos textos neotestamentários, e concretamente das cartas paulinas, mostra que, nas suas exortações morais, Paulo recorre aos conceitos e valores geralmente válidos e compartilhados pela generalidade das pessoas. A sua preocupação não é, portanto, estabelecer uma nova escala de valores morais especificamente cristãos, nem elaborar um sistema ético acabado.<sup>12</sup> Facilmente se percebe a falta de uma estruturação coerente e de uma sistematização. Sabemos também que essas orientações éticas eram comuns a diversos meios culturais do tempo do Apóstolo.

De forma muito sintética e abreviada, devemos concluir, tal como mostram os estudos de Werner Wolbert, que as orientações paulinas de carácter moral não devem ser consideradas "ética normativa", mas "parenese com motivação cristã".<sup>13</sup> É precisamente a motivação, e não a fundamentação, que determina a bondade do agente moral. Uma boa fundamentação é condição apenas para que uma acção seja correcta, o que não é suficiente para a vida moral. No discurso parenético transparece claramente qual a motivação que deve animar o crente justificado por Jesus Cristo, enquanto agente moral. Reconhecemos,

de parenese a alguns textos neotestamentários foi proposta por M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 16-17.

<sup>9</sup> Cf. Th. SÖDING, *Paraklese*, in LThK, 1371; Th. SCHMELLER, *Paränese*, in: LThK, 1373. Para os textos neotestamentários prefere-se o termo "paraclese", por exprimir melhor o sentido das exortações apostólicas. Cf. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 10.

<sup>10</sup> Cf. BLISCHKE, *Die Begründung*, 15-16.

<sup>11</sup> Cf. W. POPKES, *Paränese und Neues Testament* (= Stuttgarter Bibelstudien; 168), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1996, 51.

<sup>12</sup> Esta é uma conclusão amplamente partilhada pelos investigadores e que pode ser encontrada, por exemplo, em: BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 263.

<sup>13</sup> Cf. a tese de doutoramento: W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7*, Patmos, Düsseldorf 1981, 59-60.

deste modo, uma relevância ético-teológica à distinção entre motivos parenéticos e argumentos de ética normativa.

### 3. Ética e identidade cristã

Ao analisar atentamente as características das reflexões morais de São Paulo, e a função que as referências éticas assumem em toda a sua mensagem, damo-nos conta de que a identidade da ética paulina é, em grande parte, determinada pelo papel que ela desempenha na constituição da identidade crente dos cristãos. A forma como ela condiciona a definição da identidade das comunidades cristãs remete-nos para um modo específico de entender a ética cristã e a relação da fé com a moral. Em síntese, e assumindo os resultados da exegese bíblica, podemos dizer que, ao propor uma ética, São Paulo tem como objectivo levar as suas comunidades a definir uma identidade própria.

#### 3.1. A ética ao serviço da identidade cristã

É significativo que, ao estudar o mundo moral dos primeiros cristãos, Wayne Meeks considere que “a história do movimento primitivo cristão se pode descrever como o desenvolvimento de comunidades de discurso moral”<sup>14</sup>. Parte da convicção de que a constituição da identidade cristã dos crentes é feita em grande parte por uma identidade moral. Está em causa modelar, numa dialéctica própria, a conduta e o carácter constitutivos de uma identidade. O desenvolvimento de uma moral própria torna-se impulsionador da formação das comunidades cristãs primitivas.

Das ciências psicológicas e sociológicas, a ética assumiu um conceito de identidade que inclui uma dimensão de continuidade, mas também referências de concepções próprias e projectos de vida. Os elementos existenciais de uma identidade revelam-se determinantes na condução do agir e nas opções morais.<sup>15</sup> Daí que todas as comunidades humanas incluam um determinado ethos, cuja exigência vinculativa marca a pertença dos membros dessa comunidade. É num ethos comum a um grupo que se objectiva e se torna perceptível a sua identidade. É neste sentido, que se afirma que um ethos cria coesão social, pois confirma em cada indivíduo a sua pertença a uma comunidade.<sup>16</sup> Um

<sup>14</sup> W. MEEKS, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1992, 12.

<sup>15</sup> Sobre a discussão e desenvolvimento do conceito de identidade pode ver-se H. HAKER, *Zentrale Begriffe der Ethik: Identität*, in: Handbuch Ethik (Ed. M. Düwell), Metzler, Stuttgart 2002, 394-399; BLISCHKE, *Die Begründung*, 19.

<sup>16</sup> Cf. M. WOLTER, *Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden*, in: *New Testament Studies* 43 (1997), 430-444. Neste contexto, o autor assume um conceito alargado de ethos, como um cânon de acções habituais, válidas no seio de um determinado sistema social (cf. pg. 430). Distingue ainda

determinado ethos aponta, portanto, para além de si mesmo, representa uma identidade comunitária.

De modo semelhante, também a identidade cristã das comunidades paulinas, bem como a identidade de cada um dos baptizados, determina e é determinada por um ethos, por elementos específicos da sua moral. Vemos, assim, que o perfil ético dos crentes é marcado pelas suas referências religiosas, pela fé, e, por outro lado, também o seu perfil de crentes é modelado pelas suas referências morais.

Ora, aquilo que no ethos cristão é exclusivo, e, portanto, com função delimitadora relativamente ao ethos da sociedade geral em que vivem os cristãos, é precisamente a referência à fé, que constitui a identidade exclusiva dos cristãos. Quanto à conduta concreta da sua vida, São Paulo admite para as suas comunidades uma pluralidade no comportamento dos crentes. Também aqui ressalta a importância da relação entre soteriologia e ética. Porque a identidade exclusiva das comunidades cristãs encontra a sua expressão apenas no ethos da fé, a sua conduta de vida não tem que se demarcar exteriormente através de acções habituais.<sup>17</sup> Tudo isto sem prejuízo da constatação de que Paulo não deixa de exortar a uma vida recta (cf. 1Cor 5). Encontramos, portanto, uma identidade exclusiva e um ethos inclusivo.

Na relação que estabelece com as comunidades cristãs, o Apóstolo Paulo procura reforçar nelas uma identidade, pondo a parentese ao serviço desta intenção. Por um lado, admite um ethos inclusivo e aberto, do ponto de vista da materialidade dos comportamentos. Fazendo uso de recursos comuns, indica que há modelos incompatíveis com a nova realidade dos crentes. Por outro lado, não deixa de afirmar um elemento exclusivo do ethos cristão, atribuindo à fé em Jesus Cristo a função delimitadora.

Os elementos determinantes desta identidade são os que decorrem da relação com Cristo, traduzindo-se, por isso, num viver em Cristo. A comunidade cristã distingue-se da sociedade em geral sobretudo pela sua marca escatológica de homens e mulheres justificados pela fé. São diversificadas as referências de Paulo a esta dimensão: por ex., Fl 2,5; 3,20; 1Cor 3,16; 1Ts 5,5-8.

Um aspecto significativo do ethos das comunidades cristãs são as reuniões litúrgicas, cujo centro é a celebração da Ceia do Senhor (cf. 1Cor 11,17-22). É nas assembleias celebrativas que a "Igreja de Deus" experimenta um dos momentos constitutivos da sua identidade, não sendo irrelevante o facto de o nome das comunidades cristãs (Igreja – "ekklesia") provir precisamente destas

entre "ethos inclusivo" e "ethos exclusivo" (pg. 431), correspondendo ao primeiro as acções que indicam uma integração na sociedade geral da maioria, enquanto o segundo corresponde a demarcação de minorias, ou sub-sociedades, representando a sua identidade específica e constituindo-as como realidade social.

<sup>17</sup> É este o resultado da análise de WOLTER, *Ethos und Identität*, 443.

reuniões. Pode-se reconhecer aqui um ethos com uma diferença social significativa que concretiza uma exclusividade da identidade cristã.<sup>18</sup> Também aqui é interessante notar como esta interação entre ethos e identidade mantém a necessária distinção. O carácter peculiar e exclusivo das celebrações cristãs não anula os costumes, os comportamentos habituais e o que é tido como conveniente ou desejável. Por isso, Paulo não deixa de recomendar às mulheres que rezem de cabeça coberta (cf. 1Cor 11,13). Aquilo que pertence aos hábitos quotidianos e depende dos critérios sociais é tratado a partir de uma perspectiva ética contextualizada, com os instrumentos da reflexão moral comum. Neste âmbito, Paulo argumenta de forma pragmática, assumindo como critério de comportamento aquilo que melhor serve a comunidade (cf. 1Cor 6,12; 10,23; 8,1).

Temos nos escritos paulinos, portanto, a indicação de exigências que se situam ao nível da fé, distintas das referências ao nível do comportamento. As indicações do âmbito da fé são determinantes da identidade cristã dos baptizados, mas não têm relação directa com um determinado modelo concreto de vida. Podem ser integradas em diferentes modelos morais. Em São Paulo há uma interação entre ethos e identidade que lhe permite apresentar uma mesma identidade para cristãos provenientes do paganismo e do judaísmo, sem com isso ter necessidade de anular as diferenças de ethos próprias dos diferentes meios sociais. A demarcação dos cristãos relativamente às sociedades em que vivem é feita pela referência à fé, assumindo deste modo um ethos da fé, que representa a exclusividade da sua identidade. É justamente a fé que constitui um contexto propiciador de sentido, que supera as diferenças entre judeus e pagãos. Este contexto de referências, ou perspectiva de sentido, que brota da soteriologia cristã, permite a Paulo recorrer aos elementos disponibilizados pela reflexão ética comum para apresentar critérios de comportamento, que objectivem a identidade cristã dos baptizados.

A ética e a moral são factores determinantes da identidade cristã, não sendo, por isso, compreensível que Paulo se limitasse a anunciar a salvação de Cristo, deixando de lado as implicações morais da nova realidade anunciada. As orientações éticas prestam um contributo importante para a constituição de uma identidade, pois esta objectiva-se precisamente na conduta dos indivíduos e das sociedades. Todavia, a fonte de toda a identidade, e também da identidade cristã, situa-se sobretudo ao nível das concepções fundamentais geradoras de sentido, das coordenadas interpretativas do mundo e da vida humana. É aqui que entra a fé como elemento determinante de uma identidade própria do agir moral dos cristãos.

<sup>18</sup> Cf. WOLTER, *Ethos und Identität*, 434.

### 3.2. Diluição da fé na moral ?

O modelo explicativo que propomos para a “ética paulina” pode prestar-se legitimamente a algumas objecções. A mais importante seria ver nesta explicação a possibilidade de uma relativização de todas as propostas éticas bem como um enfraquecimento do vínculo entre fé e moral.<sup>19</sup> Quando dizemos que as afirmações éticas têm um valor parenético, ou exortativo, não estamos a enfraquecer a sua capacidade vinculativa nem a desvalorizar a importância fundamental da fé. Dizemos, pelo contrário, que a fé deve procurar sempre, de forma renovada e criativa, as melhores expressões de um ethos próprio de crentes, concretizando uma ética que traduza as suas concepções teológicas do homem e da vida humana.

Mais do que favorecer qualquer forma de relativismo, este modelo aponta sobretudo para a exigência de um processo dinâmico, que procura sempre na experiência da fé a motivação e o fundamento de uma revisão constante dos modelos morais adoptados.

É visível na “ética paulina” uma tensão permanente: ela é escatológica e, simultaneamente, partilha os melhores valores e princípios que podem ser encontrados no mundo em que se quer implantar.<sup>20</sup> A moralidade dos cristãos é determinada por essas duas realidades: escatologia e encarnação histórica, experiência de salvação e tarefa de construção do humano, fé e racionalidade ética.

O recurso de São Paulo, e de todos os autores bíblicos, aos ideais morais das culturas em que se inserem não são indicadores de uma adaptação acrítica ao espírito do seu tempo. Não é um conformismo com o mundo que o Apóstolo advoga, mas uma transformação: “Não vos acomodeis a este mundo. Pelo contrário, deixai-vos transformar, adquirindo uma nova mentalidade, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito” (Rm 12,2). Ao socorrer-se da reflexão moral disponível nas culturas envolventes, mostra apenas que a fé não dispensa os crentes de fazer o mesmo percurso de procura que é comum a todos os homens e mulheres, sejam eles religiosos ou descrentes. A fidelidade primordial e última dos cristãos é, no entanto, sempre ao Evangelho de Jesus Cristo.

## 4. Elementos da ética paulina

Neste esforço por conhecer as características do ensino moral que encontramos nas cartas paulinas do Novo Testamento, move-nos também o propósito de reter as devidas implicações para uma reflexão cristã da ética. A intenção aqui

<sup>19</sup> Esta objecção é enfrentada por SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 11.

<sup>20</sup> Cf. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 263.

não é tanto elencar as opções morais concretas, nos diversos campos abordados por São Paulo, mas sobretudo caracterizar o paradigma subjacente à sua reflexão ética. Propomo-nos, por isso, abordar os elementos que constituem a reflexão moral de São Paulo, a fim de contribuirmos para uma adequada compreensão da ética paulina e de identificarmos aquilo que possa ser assumido num modelo de ética em contexto cristão.

#### 4.1. O fundamento antropológico: O homem novo em Cristo

Dada a complexidade e vastidão dos textos que temos por referência, não é possível neste espaço fazer uma apresentação da antropologia cristã dos escritos paulinos. Importa, antes de mais, compreender que, tal como em toda a reflexão ética, também nos escritos do Apóstolo esta conexão entre antropologia e ética é determinante e necessária. Fica desprovido de sentido e de fundamento qualquer discurso sobre moral cristã que não inclua como horizonte interpretativo os dados de uma antropologia teológica.

Também no corpus paulino, o Autor entende o agir moral a partir da sua visão antropológica, da sua concepção do homem transformado pela salvação em Jesus Cristo. Na antropologia paulina, o homem é visto na sua relação com Cristo. Paulo salienta a situação trágica do homem radicalmente dividido entre querer e poder (cf. Rm 7,19; Gl 5,17). É na salvação em Cristo que o homem é libertado dos poderes do mal e capacitado para uma vida nova (cf. Rm 6,4). O agir do cristão é, por isso mesmo, marcado pela liberdade, já que Cristo o libertou das prisões mais importantes: da lei, do pecado e da morte. A integração do homem neste novo dinamismo existencial faz-se através da adesão da fé e do baptismo. É uma integração que configura o homem, abrange a totalidade do seu ser e da sua existência, determina o seu agir.

Na referência a Jesus Cristo descobre-se a novidade do homem. Esta novidade, ou originalidade, é característica daquele que é renovado, ou recriado pela graça de Deus. É o homem salvo em Cristo. É sobre estes pressupostos fundamentais que deve assentar toda a reflexão antropológica cristã.

Embora a ética não se confunda com a antropologia, a verdade ética refere-se directamente à realização do homem, ao ser bom do homem.<sup>21</sup> Nenhum sistema ético existe desligado de uma concepção antropológica de base, nem dum sistema de valores de referência ou duma concepção de vida boa. Com mais razão, uma moral reflectida e vivida em contexto crente não fará sentido desligada de um sistema fundamental de referências básicas.

As concepções antropológicas remetem também para a questão do sentido. Sendo a ética “a ciência do sentido”<sup>22</sup>, e dado que o agir humano requer ser

<sup>21</sup> Cf. DEMMER, *Das Selbstverständnis*, 17.

<sup>22</sup> DEMMER, *Deuten und handeln*, 14-16.

dotado de sentido, a ética cristã não pode dispensar uma antropologia teológica. Por outras palavras, não há comportamento moral se não soubermos o que caracteriza o homem, se não temos uma ideia do que é ser boa pessoa e viver bem. Só é possível falar adequadamente de sentido quando nos referimos a uma determinada imagem de homem; por isso, a ética parte e reenvia necessariamente a uma certa concepção do humano, que está subjacente não só às elaborações científicas da ética, mas também às opções morais concretas dos indivíduos e das sociedades.<sup>23</sup> A busca de sentido refere-se imediatamente às concepções antropológicas que estão na base de toda a ética e dos diversos comportamentos. Com efeito, a exigência ética não visa meramente a realização de bens, mas o bem da pessoa e dos valores relevantes para uma realização humana.

#### 4.2. As referências de reflexão ética

Um dos elementos fundamentais para compreender a ética paulina é, sem dúvida, o conjunto de referências que o Autor assume na sua reflexão moral e também o papel que essas referências assumem na elaboração da argumentação. Torna-se imprescindível aqui socorrer-nos das investigações exegéticas, que, na perspectiva da história das tradições, procuram um acesso às origens das influências e aos contextos condicionantes da reflexão ética de Paulo e das primeiras comunidades cristãs. O enraizamento da parênese paulina no seu contexto histórico não é, actualmente, posto em causa.<sup>24</sup> As divergências encontram-se sobretudo no peso a atribuir às diferentes influências, como veremos.

Uma corrente da investigação bíblica acentua a ligação da ética paulina à ética judaica, identificando as influências da tradição sapiencial, ou as dependências da Torá.<sup>25</sup> Na argumentação moral, Paulo apela à Torá porque nela se revela aquilo que é uma conduta recta, válida para Judeus e pagãos, para cristãos oriundos de qualquer tradição. É interessante que mesmo ao apelar para o cumprimento do mandamento do amor, o Apóstolo invoca a Lei (cf. Gl 5,14; Rm 13, 8-10) e sublinha que este mandamento não torna supérfluos os restantes mandamentos da Torá. De facto, Paulo faz acompanhar as suas exortações de palavras da Escritura (cf. Rm 12,19s; 1Cor 6,16; 2Cor 8,15; 9,9). Encontra-

<sup>23</sup> Cf. DEMMER, *Deuten*, 15. Cf. também DEMMER, *Sittlicher Anspruch*, 67: "O sentido armazena opções antropológicas."

<sup>24</sup> Cf. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, 266.

<sup>25</sup> Cf. K. FINSTERBUSCH, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 20) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. Nesta tese de doutoramento, a Autora defende, com base na análise de Rm 2, 12-16, que Paulo exige de todos os cristãos, Judeus ou não, o cumprimento da Torá, ainda que cada um a seu modo (cf. 185). Afirma que, em certo sentido, a Torá é apresentada por Paulo com um carácter vinculativo para o agir moral (cf. 186-187).

mos referências ao plano criador de Deus, relativamente ao exercício da sexualidade (cf. Rm 1,26) e também em exortações relativas ao trabalho, ao casamento e à relação com a autoridade política (cf. 1Ts 5,14; 1Cor 7; Rm 13). Verificamos, no entanto, que os preceitos do Antigo Testamento não surgem habitualmente como instância única e última. Ao abordar algumas questões que estavam reguladas pelos preceitos veterotestamentários, Paulo não recorre a eles e chega mesmo a decidir em sentido divergente, servindo-se de princípios comuns às filosofias da época.<sup>26</sup> Esta opção deve-se ao facto de, para Paulo, o código moral judaico ser um entre outros, já que não é um meio necessário para obter a salvação em Cristo.

Outra linha de investigação prefere situar a ética paulina no contexto de influências da filosofia moral da cultura helenística, com elementos estoicos e epicuristas, entre outros. De um ponto de vista redaccional, é inegável que as culturas do seu tempo são referências frequentes na reflexão ética de São Paulo. Ao nível dos conteúdos encontramos transferências de elementos das culturas envolventes para as exortações paulinas. Um exemplo disto são os catálogos de vícios e de virtudes (cf. Fl 4,8; Gl 5,19-23; 1Cor 5,10). Estes catálogos, ou elencos, são instrumentos pré-paulinos, provavelmente resultado da influência de escritos filosóficos helenísticos e de textos hebraicos.<sup>27</sup> É consensual que os vícios e virtudes enumerados, apesar de alguns elementos peculiares, não podem ser considerados especificamente cristãos. Como demonstram diversos investigadores,<sup>28</sup> as listas usadas pelos cristãos são intercambiáveis com as dos judeus e as de outros grupos da época.

Também aqui é válido o que já dissemos sobre a função que as exortações paulinas assumem relativamente à constituição de uma identidade cristã. Estes catálogos não são sistemáticos, nem têm qualquer pretensão de ser exaustivos. Não pretendem identificar tudo aquilo que é moralmente ilícito ou todas as virtudes que se devem adquirir. Nem sequer se vislumbra a intenção de encontrar um fio condutor, ou princípios unificadores dos diversos vícios e virtudes. O objectivo destas indicações é apresentar a oposição entre uma vida virtuosa e uma vida viciosa. Trata-se de mostrar que existe um modo de viver segundo "as obras da carne" e outro de acordo com "os frutos do Espírito" (Gl 5,19-23). É clara a intenção de demarcar limites entre a vida dos que vivem em Cristo e a vida dos não convertidos. Notamos com facilidade uma proximidade com a metáfora dos "dois caminhos", comum na Antiguidade, e que surge em escritos cristãos de relevo, como, por exemplo, na *Didaqué* e na *Carta de Barnabé*.

<sup>26</sup> Exemplos e comentários a diversas situações deste tipo são apresentadas por U. SCHNELLE, *Die Begründung und die Gestaltung der Ethik bei Paulus*, in: *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums* (Ed. R. Gebauer – M. Meiser), Marburg 2003, 109-131, sobretudo 122-130.

<sup>27</sup> Sobre estas influências e sobre a *Haustafel*, cf. FITZMYER, *Paolo*, 214.

<sup>28</sup> Cf., por exemplo, W. MEEKS, *As origens da moralidade cristã*, Paulus, São Paulo 1997, 72.

As listas de vícios e de virtudes são apenas um dos elementos reveladores de que Paulo assume a reflexão moral das culturas com as quais está em contacto. O facto de recorrer às concepções morais tidas geralmente como boas nos contextos dos destinatários das cartas mostra-nos que os cristãos não podem prescindir dos juízos morais dos outros homens, sejam pagãos ou judeus. É neste sentido, que podemos afirmar que nos escritos paulinos encontramos uma fundamentação racional das orientações morais, naturalmente sujeita às regras próprias da racionalidade humana e dos processos discursivos.

Não é consensual o grau de influência de qualquer uma das tradições. Revelam esses elementos apenas uma assimilação do que era comum, ou são indício de uma proximidade ideológica a uma determinada corrente, por exemplo estóica? Trata-se de uma recepção crítica por parte do Autor dos textos bíblicos, ou de uma influência marcada por parte de determinadas escolas de pensamento? O facto de podermos encontrar nos escritos paulinos referências tanto da cultura e da religião judaica como das filosofias helenísticas permite-nos aceitar a conclusão de Gerd Theißen<sup>29</sup>, segundo a qual é mais apropriado reconhecer neles uma síntese entre a moral grega e a moral judaica. Esta é, segundo o Autor, uma característica comum da ética das primeiras comunidades cristãs.

As diversas investigações no campo da exegese bíblica mostram-nos que o Apóstolo usa as diferentes referências éticas de acordo com os seus destinatários. Situa as exigências da fé no ethos da própria comunidade e adapta os elementos argumentativos da ética que propõe às referências próprias da identidade de cada comunidade. Isto é visível em diversas situações. As listas de vícios e virtudes que aparecem em várias ocasiões, bem como conceitos de ordem moral, (cf. Rm 1,29-31; 12,8-21; 1Cor 5,10; Gl 5,19; Rm 12,3; Fl 4,8, entre outras) provêm da tradição proverbial judaica e da ética helenística.

O facto de recorrer às categorias éticas e às referências morais das culturas envolventes não impede Paulo de se distanciar de alguns critérios da sociedade do seu tempo: "Não vos acomodeis a este mundo" (Rm 12,2). Também em relação à Lei do Primeiro Testamento e aos preceitos judaicos em geral, o Apóstolo não se coíbe de trazer à colação as prescrições relevantes para argumentação e deixar de lado as que são desprovidas de plausibilidade ética para as situações em causa. Distingue aquilo que na Torá tem validade para todos, daquilo que não tem aplicação geral, como a circuncisão, ou os preceitos relativos às refeições.

Este procedimento é indiciador, certamente, de que o Apóstolo reconhece ser imprescindível pressupor o património moral da humanidade, integrar as

<sup>29</sup> Cf. G. THEISSEN, *Urchristliches Ethos. Eine Synthese aus biblischer und griechischer Tradition*, in: Kontexte der Schrift II: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text (Ed. Ch. Strecker), Kohlhammer, Stuttgart 2005, 209-222, 211.

melhores orientações éticas a que podemos ter acesso. Na realidade, a fé não antecipa respostas nem dispensa dos instrumentos da racionalidade ética comuns aos homens e mulheres de boa vontade, não põe de lado os resultados positivos das diversas tradições culturais em matéria de moralidade. Esta exigência de discernimento daquilo que é a vontade de Deus encontra-se explícita nos textos: "Deixai-vos transformar, adquirindo uma nova mentalidade, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito" (Rm 12,2). É uma exigência que vai para além do mero conhecimento da Lei ou das tradições éticas.

Contudo, este procedimento paulino é também revelador de que a aceitação de uma moral comum não dispensa de recorrer às inspirações que a fé sugere para realizar um processo crítico de reformulação, para integrar de modo diferente orientações recebidas, para ousar propostas normativas mais consonantes com novas percepções de valores e com exigências morais mais elevadas. Reconhecer na ética paulina, e de um modo geral na ética bíblica, este carácter de síntese da Lei judaica e da moral grega não é apenas sugerir uma junção e selecção de conteúdos, mas também um encontro e convivência de atitudes imprescindíveis. A ética cristã é, por um lado, busca da vontade de Deus e, simultaneamente, procura de compreensão racional do que é bom e correcto. Este é o caminho de toda a ética em contexto de fé cristã, tal como sugerimos em diversos momentos desta reflexão.

### 4.3. Os conteúdos da moral como marcadores de identidade

Como já referimos, a identidade cristã encontra a sua objectivação em conteúdos concretos de comportamento. Quem tem convicções acaba por agir de acordo com elas. Os conteúdos da ética paulina são definidos tanto de forma negativa como de forma positiva.<sup>30</sup>

Negativamente, Paulo recorre àquilo que se pode designar por marcos indicadores de limites. Os textos paulinos apresentam com frequência aqueles comportamentos e atitudes que não correspondem à vida nova em Cristo. Esta era uma forma de as comunidades destinatárias das cartas perceberem claramente quais os modos de comportamento ultrapassavam os limites da vida em Cristo.

Paulo também apresenta conteúdos de forma positiva, remetendo para intenções e orientações fundamentais que possam exprimir a vida nova em Cristo. Indica a caridade como critério do agir, a atitude orientada para os irmãos, a gratidão.

<sup>30</sup> Seguimos a interpretação de BLISCHKE, *Die Begründung*, 465-466. Outras interpretações não se identificam com esta perspectiva: WOLTER, *Ethos und Identität*, 438.

A preocupação dominante de São Paulo não é apresentar normas claramente definidas e definitivas para orientar o agir em situações concretas. Isso deve brotar da nova situação em que se encontra o baptizado. Em decisões éticas específicas cabe àqueles que vivem em Cristo preencher com opções morais concretas as atitudes fundamentais que caracterizam a vida nova em Cristo.

Esta identidade da moral cristã, objectivada por indicadores que a negam ou por atitudes que a concretizam, pode incluir diferentes formas do ethos, que Paulo recolhe do meio envolvente e estrutura cristologicamente. Deste modo, vemos que ele remete para mandamentos éticos genéricos, que são aceites pelos cristãos como mandamentos de Deus. Também assume conceitos helénicos e transmite concepções éticas comuns a outros meios filosóficos e religiosos.

#### 4.4. Elementos para uma reflexão cristã da moral

Como já referimos, a afirmação de que Paulo argumenta no âmbito da ética a partir dos pressupostos comuns às culturas em que vive, não pretende excluir a inserção de referências exclusivamente cristãs no processo argumentativo da ética. Sem pretender aqui debater se estas categorias proporcionadas pela fé são simplesmente de carácter formal ou se indicam conteúdos normativos determinados, podemos aceitá-las como referências orientadoras da reflexão ética. Em todo o caso, é claro que não substituem os passos necessários a um desenvolvimento racional da argumentação ética. Na elaboração de uma moral cristã, não se trata de optar entre princípios de uma ética racional ou princípios de uma fé religiosa. Os dois tipos de referências são diferentes vertentes de uma mesma ética que não prescinde de um momento racional e tem um nível próprio para introduzir os dados de carácter religioso. Ainda que de forma sumária, é importante, por isso, fazer alusão às referências especificamente cristãs que encontramos na reflexão ética dos textos paulinos, sem a preocupação de ser exaustivos, mas apenas de ilustrar exemplificativamente. Pressupomos, naturalmente, o que já dissemos sobre a relevância dos postulados de fé e das asserções teológicas na constituição de uma base e de um contexto para a reflexão ética, enquanto propiciadoras da mundividência crente, das perspectivas de sentido, das motivações do sujeito, do horizonte de valores. Indicamos três referências especificamente cristãs no ensino moral do Apóstolo.

- A.) As palavras do Senhor: São poucos os textos em que Paulo apela às palavras do Senhor. No entanto, quando o faz, deixa transparecer uma consciência da autoridade que estas palavras merecem (cf. 1Cor 7,10.12-25). Outras vezes, sem citar directamente palavras do Senhor,

alguns textos paulinos apresentam grande proximidade com as tradições jesuânicas dos Sinópticos (cf. Rm 12,14 – Lc 6,28; Rm 12,17 – Mt 5,38s; Rm 13,8 – Mc 12,31; Rm 14,14 – Mc 7,15).

B.) A lei de Cristo é apresentada por Paulo como um imperativo para o cristão (cf. Gl 6,2; 1Cor 9,21). Recorremos à investigação de L. Álvarez Verdes, para uma interpretação da lei de Cristo como mediação hermenêutica da ética cristã.<sup>31</sup> Partindo do paralelismo entre "lei de Cristo" (*nómos tou Christou*) e "espírito de Cristo" (*nous tou Christou*), este Autor considera que, nos textos paulinos, "estar identificados com a lei de Cristo" (1Cor 9,21) é equivalente a "ter a mesma atitude" de Cristo (Fl 2,5). Nesta base, considera que a lei de Cristo, ou o espírito de Cristo, é "a constelação de princípios e critérios de valor que serviram a Jesus de base axiológica da sua práxis messiânica"<sup>32</sup>. A lei de Cristo é, assim, compatível com outras "leis", com diversos códigos morais que não contradigam o Evangelho. Por isso se percebe que, na consciência de Paulo e das primeiras comunidades cristãs, haja a convicção de que Jesus Cristo não tenha vindo simplesmente substituir a Lei de Moisés por um outro código legal ou moral.

C.) O mandamento do amor surge em Paulo como a referência subjacente a todos os critérios éticos, ou princípio fundamental, que deve orientar criticamente toda a acção do cristão, visto que o amor é também a meta de todo o agir (cf. 2Ts 3,5). O novo ser em Cristo só é possível em quem faz do amor o modo de existência (cf. 1Cor 16,14; cl 3,14). O amor, enquanto princípio ético, é abrangente, pois o mandamento do amor ao próximo resume toda a Lei (cf. Rm 13,8-10; Gl 5,14) e é a plenitude da exigência moral. Deste modo, exprime e possibilita uma universalização da ética cristã, integrando não só a Lei veterotestamentária, mas também os diversos códigos morais. O amor é o princípio que integra e supera todos os outros (cf. 1Cor 12,31b; 1Cor 13). Não é de estranhar, por isso, que Paulo justifique orientações morais concretas a partir do mandamento do amor (cf. Rm 12,9-21; 14,15). O amor torna-se a autêntica "lei de Cristo" (Gl 6,2) e é o critério decisivo do agir moral dos cristãos. Tem uma referência cristológica directa, na medida em que a entrega de Jesus Cristo é vista como medida do amor cristão. Faz, pois, todo o sentido a proposta interpretativa de Thomas Söding quando

<sup>31</sup> Cf. L. ÁLVAREZ VERDES, *La centralidad de la Sagrada Escritura en la reflexión teológico-moral postconciliar. Criterios hermenéuticos*, in: *Studia Moralia* 42 (2004), 63-98; L. ÁLVAREZ VERDES, *La función de la "razón" en el pensamiento ético de S. Pablo*, in: *Studia Moralia* 34 (1996), 7-42.

<sup>32</sup> ÁLVAREZ VERDES, *La centralidad*, 90.

sugere que o mandamento do amor proporciona um fundamento teocêntrico para a ética cristã. O amor a que faz referência brota da acção salvífica de Deus realizada em Jesus Cristo. Desta perspectiva teocêntrica pode resultar uma concepção abrangente do amor, na qual é entendido como uma "aceitação sem reservas, que brota do coração, de uma outra pessoa, da qual decorre uma entrega total a essa pessoa, sustentada pelo desejo de uma comunhão o mais abrangente possível com ela"<sup>33</sup>.

#### 4.5. Um modelo para a inclusão da fé na reflexão ética

A aproximação aos diversos elementos da ética paulina mostra-nos que o modelo adoptado aponta para uma possibilidade criativa da interacção entre fé e moral, ainda que apresente referências marcantes de uma identidade específica.

Por um lado, verificamos que a base da reflexão ética tem dependência directa dos conteúdos da mensagem cristã no que diz respeito a uma determinada mundividência, à concepção global da vida, à antropologia adoptada, ao reconhecimento de valores fundamentais. A este nível não é indiferente a perspectiva que se adopta nem são irrelevantes determinados elementos constitutivos, como por exemplo a visão da pessoa humana e a sua compreensão à luz da doutrina da criação e da redenção.

Por outro lado, ao nível da argumentação, os escritos paulinos não apresentam uma uniformidade nem uma estrutura rígida. Deparamo-nos com uma argumentação diferenciada, de acordo com as características e referências de cada comunidade.<sup>34</sup> Nas exortações morais, o Autor não se centra no seu próprio universo de conceitos e modelos, mas assume o dos seus destinatários. Nas argumentações éticas inclui conceitos, imagens e concepções dos meios culturais judaicos ou helenísticos, consoante os destinatários. Mas integra tudo isso no contexto do anúncio do Evangelho de Cristo, estruturando a exortação numa perspectiva cristológica. Isto é indicador de que não está em causa propor ou impor um sistema ético único, mas assegurar que a referência ao Evangelho de Jesus tenha lugar em qualquer reflexão moral.

Nos textos de carácter moral, encontramos, portanto, firmeza quanto à referência iluminadora (a salvação em Cristo), quanto à concepção de vida humana (o homem novo em Cristo), quanto à motivação (a realização da vida nova em Cristo), quanto à intencionalidade (a transformação escatológica do mundo). Mas não detectamos rigidez relativamente aos elementos a que recorre

<sup>33</sup> Th. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (Neutestamentliche Abhandlungen, 26), Aschendorff, Münster 1995, 270.

<sup>34</sup> Cf. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 264; BLISCHKE, *Die Begründung*, 18 e 463-465.

a argumentação ética, ou quanto aos modelos de comportamento moral, nem em relação à forma como se chega a conclusões para o comportamento. É neste sentido que consideramos o modelo da ética paulina como criativo e flexível na inclusão dos instrumentos de reflexão ética que não contrariem os fundamentos da identidade cristã.

### 5. Recursos discursivos da paraclese paulina

Para uma caracterização da ética paulina tem interesse assinalar os recursos paracleticos a que recorre o Apóstolo, a fim de solidificar o ethos cristão das comunidades a que se dirige.<sup>35</sup> O uso dos diversos meios discursivos tem por objectivo tornar plausível e persuasiva a exortação a uma vida moral conforme com o Evangelho anunciado.

Antes de mais, destaca-se o emprego de diversas formas de retórica, que procuram, de algum modo, contribuir para que os destinatários das exortações assumam um agir moral integrado na experiência de fé que vivem. Enquanto elemento central da cultura greco-romana, a retórica representava um meio de persuasão dos ouvintes. Obedecia a um conjunto de regras e prescrições que estavam na base do discurso público, da arte de bem dizer. As epístolas paulinas integram naturalmente os elementos retóricos da cultura em que se inserem.<sup>36</sup> Também a este nível formal é evidente que o Autor não dispensa os meios comuns discursivos que possam sustentar e reforçar a comunicação de um ensino moral. Os textos apresentam diversos géneros: deliberativo, consultivo, imperativo, oficioso, proclamatório. É multifacetada a diversidade de figuras retóricas usadas: diatribe, narração, comprovação, recomendação, defesa judicial, proposição, exortação, deliberação, confirmação. Os vários meios retóricos têm como finalidade levar os destinatários a configurar um ethos compatível com a fé a que aderiram, mostrar que a atitude crente tem implicações na vida moral e que a opção por Jesus Cristo não dispensa de uma reflexão ética. Neste sentido, as formas retóricas usadas contribuem, antes de mais, para a motivação, o estímulo, a persuasão, enquanto dimensões integrantes da moral.

Na apresentação das exigências morais da vida cristã, Paulo recorre também à memória. Traz à recordação das comunidades os diversos momentos fundacionais, as experiências significativas da sua adesão ao Evangelho de Cristo. Este processo é operado através de epístolas, de visitas do Apóstolo, do envio de colaboradores. Através da memória, Paulo procura formar o ethos dos

<sup>35</sup> Na identificação das formas paulinas usadas no ensinamento moral assumimos os resultados de BLISCHKE, *Die Begründung*, 466-469; as ilacções de carácter ético são nossas.

<sup>36</sup> Cf. O. WISCHMEYER, *Paulus. Leben - Umwelt - Werk - Briefe*, Francke, Tübingen 2006, 148.173.199-200.

cristãos de uma forma permanente e consensual.<sup>37</sup> Para isso, evoca experiências passadas, de modo a criar referências comuns, elementos interpretativos partilháveis (cf. 1Ts 1,5.9). Lembra também conteúdos já conhecidos e aos quais os ouvintes já aderiram no passado (cf. Rm 15,15), para fortalecer a motivação e pôr em evidência a sua exequibilidade. É relevante que a memória seja feita tanto através de repetição do já conhecido, ou evocação, como através de actualização, isto é, aplicação do já vivido ou sabido a novas situações. Assim, vemos que a memória não encerra as possibilidades do agir nas soluções do passado.

É extremamente significativa esta ligação da memória ao discurso ético, já que a memória é constitutiva de uma identidade e, por isso, fundamental na configuração de um determinado ethos. Na medida em que nos liga a eventos fundantes, indica-nos as raízes do presente e proporciona-nos elementos essenciais para elaborar aquele horizonte de sentido necessário à interpretação da realidade e ao fundamento das opções. Deste modo, a memória é imprescindível para dar razão das escolhas e das atitudes. Ela permite ainda garantir a continuidade sem a qual nenhuma identidade é possível, já que qualquer presente isolado de um passado e sem nada que o ligue ao futuro deixa de ter a consistência que o torna significativo para a compreensão de qualquer sujeito, individual ou comunitário.

Outro elemento discursivo que encontramos é a provocação de decisões próprias por parte dos destinatários, colocando-os perante situações em que é necessário optar. Muitas exortações imperativas pretendem levar a um assentimento consciente dos cristãos (cf. 1Cor 7,23; 10,14; Gl 5,26; Rm 13,13). O objectivo é estimular um recurso à consciência na base de uma motivação crente e no âmbito das referências que o contexto da fé proporciona. A exigência de decidir põe em relevo opções, atitudes, valores, concepções globais inspiradoras do agir. Mais do que vinculativos quanto à solução indicada, os imperativos são relevantes quanto ao processo indiciado.

Os textos paulinos de carácter moral apelam à implicação e ao envolvimento de toda a comunidade. Trata-se de uma forma indirecta de vincular mais fortemente os indivíduos, já que o sentimento de pertença a uma nova comunidade marcada pela fé leva naturalmente a adoptar padrões comuns, critérios partilhados, estilos de comportamento. Mesmo em questões morais que dizem respeito apenas a alguns membros, o Apóstolo dirige-se à comunidade (cf. 1Cor 1,11; 5,1). Não só porque, de acordo com a eclesiologia paulina, todos os membros da comunidade cristã estão interligados (cf. 1Cor 12,26; Ef 4,25), mas também porque o Autor pretende estimular um processo comunitário de discernimento moral. A vivência comunitária da fé não dispensa alguma forma de reflexão eclesial da ética. A vantagem prática deste instrumento de exortação

<sup>37</sup> Cf. BLISCHKE, *Die Begründung*, 461.

moral é que as orientações do Apóstolo, na medida em que são aceites pela comunidade, ganham uma autoridade adicional, com a qual mais facilmente se impõem. Esta estratégia oferece-nos diversos motivos de reflexão para uma ética cristã pensada em contexto eclesial: o envolvimento da comunidade enquanto tal no discernimento moral, a necessidade de referências comuns na reflexão ética, a indispensável ligação entre anúncio da fé e exortação moral, a identificação de marcas características de um ethos cristão.

Nas observações éticas dos textos paulinos é também frequente o uso de concretizações, alusões a casos, julgamentos morais de situações específicas. Não vislumbramos aqui qualquer intenção de estabelecer códigos casuísticos ou posições definitivas sobre temas de moral. Como já vimos, nas argumentações éticas específicas o Apóstolo socorre-se dos instrumentos conceptuais e das concepções morais vigentes na cultura em que se situa. A utilização destas concretizações no discurso pretende, por um lado, mostrar que a preocupação por viver moralmente bem tem de ter implicações práticas e levar a um comportamento real; por outro lado, a indicação de situações inaceitáveis e a condenação de determinados comportamentos servem como delimitação entre uma vida cristã e uma vida não cristã, marcam os limites entre a imoralidade e o que pode ser aceite como agir de um cristão.

Para dar força às exortações morais, Paulo recorre ainda à perspectiva escatológica partilhada pelos crentes, mencionando a recompensa eterna, ou o castigo futuro (cf. Gl 5,21; 1Ts 1,10; Rm 2,15-16 Fl 3,20). Procura desta forma motivar para um agir moral adequado e incentivar a um empenho sério na procura de uma vida irrepreensível. Deste elemento discursivo parece-nos relevante a importância de apelar para a seriedade do compromisso pela excelência do agir moral, para o carácter decisivo da dimensão moral da existência humana e para a centralidade da reflexão ética. É também fundamental a insistência no facto de a moralidade da vida estar relacionada com a realização última da pessoa e com a plenitude salvífica do crente.

Em termos globais, podemos afirmar, com F. Blischke, que os diversos meios de ensino moral nos textos paulinos têm como finalidade sustentar a vida em Cristo, apoiando um comportamento compatível com a fé cristã e corrigindo os comportamentos indignos de um baptizado.<sup>38</sup> Ao apresentar a vida moral como um "estar em Cristo" (2Cor 5,17), Paulo faz com que o compromisso de fé seja concretizado e actualizado permanentemente nas diversas circunstâncias da existência humana e nas mais variadas situações da comunidade cristã.

<sup>38</sup> Cf. BLISCHKE, *Die Begründung*, 461-462.

## 6. A raiz da ética paulina: a unidade entre fé e moral

Depois de verificarmos a legitimidade de falar de uma “ética paulina”, dos seus elementos e formas, do papel dos seus conteúdos e dos recursos adoptados, é importante percebermos como é que se estabelece a relação entre a fé e a moral. Está em causa saber como é que na ética cristã sugerida nestes textos bíblicos a fé constitui referência fundamental da ética. Para além de sabermos qual a influência que a fé tem na moral, é importante esclarecermos como é que o Apóstolo coloca as duas em relação. Este problema da fundamentação da ética paulina é uma questão que tem ocupado os exegetas e os teólogos ao longo do último século.

É manifesto que em São Paulo a ética se alimenta da fé. Não podemos falar de uma “ética paulina” desligada de uma “teologia paulina”. Em Paulo, a ética não é um corpo doutrinal próprio ou paralelo ao do anúncio da fé, mas é a consequência, ou expressão, da experiência da salvação. A moral cristã é efeito da transformação operada pela fé, uma vez que a acção salvífica de Deus, em Jesus Cristo, é o fundamento e o pressuposto de toda a acção cristã. Esta relação entre fé e moral, entre dogmática e ética, entre salvação e vida cristã, é apresentada mediante a estrutura dialéctica do binómio “indicativo–imperativo”.<sup>39</sup>

### 6.1. A questão do “indicativo-imperativo”

A questão do “indicativo–imperativo” parte da constatação da coexistência de dois tipos de proposições nos escritos paulinos: proposições indicativas e proposições imperativas, com o mesmo conteúdo. O Apóstolo afirma como já realizado o que também exorta a que se realize.

Muitas afirmações anunciam a salvação do crente (cf. 1Cor 1,30), a sua libertação do poder do pecado (cf. Rm 6,2.6), a sua justificação e purificação (cf. Rm 6,7; 1Cor 6,11), a nova criação (cf. Gl 6,15), a sua nova vida em Cristo, ou no Espírito (cf. Rm 7,6). Paulo anuncia que quem está “em Cristo é uma nova criação” (2Cor 5,17). No entanto, a par destas afirmações, encontramos também textos do Apóstolo que exortam os cristãos a libertar-se do pecado (cf. Rm 6,12), a viver como homens novos (cf. Ef 4,24), a viver uma vida nova (cf. Rm 6,4). São muitos os trechos que confrontam os crentes com exigências éticas (cf. 1Ts 4,3; Gl 5,13-25; 1Cor 6,9-11; Rm 8,1-17), com exortações a viver moralmente como filhos de Deus, “irrepreensíveis e íntegros, filhos de Deus sem mancha” (Fl 2,15).

Há textos em que as duas formas aparecem muito unidas: “Se vivemos no Espírito, sigamos também o Espírito” (Gl 5,25); “Mas agora, que estais libertos

<sup>39</sup> Cf. W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 200-207; SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 33-36; J. ECKERT, *Indikativ und Imperativ bei Paulus*, in: *Ethik im Neuen Testament* (Ed. K. Kertelge), Herder, Freiburg 1984, 168-189.

do pecado e vos tornastes servos de Deus, produzis frutos que levam à santificação" (Rm 6,22). Nem sempre isso acontece na mesma frase, como, por exemplo, no 6º capítulo da Carta aos Romanos: "Nós, que morremos para o pecado" (Rm 6,2); "que o pecado não reine mais no vosso corpo mortal" (Rm 6,12). O binómio pode ser encontrado também na macro-estrutura de algumas cartas paulinas (cf. Rm, Gal, 1Ts), em que se diferencia uma parte mais extensa de carácter dogmático, explicativa da fé, seguida de uma parte parenética, um conjunto de exortações morais. Este binómio pode ser encontrado também em passos paralelos de diferentes cartas. Os cristãos são considerados filhos da luz, mas também exortados a viver como filhos da luz: "Na verdade, todos vós sois filhos da luz" (1Ts 5,5); "Despojemo-nos, por isso, das obras das trevas e revistamo-nos das armas da luz" (Rm 13,12). Por um lado, diz-se que os cristãos estão revestidos de Cristo (cf. Gl 3,27), e, por outro, exorta-se os mesmos cristãos a revestirem-se de Cristo (cf. Rm 13,14).

O contraste é mais visível quando as mesmas proposições aparecem formuladas de um modo e de outro: "Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos" (1Cor 5,7); "Se vivemos no Espírito, andemos no Espírito" (Gl 5,25). A mesma expressão é usada para fazer uma constatação, indicar uma realidade, e é proposta como orientação normativa. A promessa do agir de Deus é apresentada juntamente com o apelo à acção do crente, isto é, o que já é realidade deve ser vivido.

Além de verificarmos a existência destes dois tipos de proposições nos escritos paulinos, notamos também que se estabelece uma relação entre as duas. Uma partícula conclusiva, "portanto" ou "por isso" (*oun*), dá início à proposição imperativa: "Por isso, vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo" (Rm 12,1; cf. 1Ts 4,1, Gl 6,10).

A investigação exegética tem procurado encontrar uma explicação para a relação entre as afirmações que anunciam a nova realidade salva em Cristo (o indicativo) e as exortações a uma vida moralmente boa (o imperativo). Como se podem compaginar o indicativo da declaração salvífica e o imperativo da exortação moral? Se a promessa de salvação é incondicional e a afirmação de um novo estado do baptizado é real, que sentido têm as exigências éticas? A santificação é um dom de Deus (cf. 1Cor 6,11) ou uma tarefa pedida ao homem (cf. 1Ts 4,3ss)? É clara, nos escritos paulinos, a tensão entre afirmações soteriológicas e exigências morais, entre dogmática e ética.

## 6.2. Interpretações do binómio paulino

A existência deste binómio levantou muitas questões interpretativas, sobre o sentido de cada uma das proposições e sobre a harmonização de umas com outras, sobre o facto de aparentemente um indicativo não dar lugar a um

imperativo. Para este problema, as ciências bíblicas foram propondo diversas interpretações.<sup>40</sup>

Antes do desenvolvimento dos estudos de crítica textual no âmbito bíblico, a tensão entre estes dois tipos de textos era vista como uma contradição, sendo dadas explicações que procuravam superar a aparente antinomia. Via-se o indicativo como a expressão mais genuína do pensamento paulino e considerava-se o imperativo uma influência da antiga mentalidade. Noutra tipo de interpretações, o indicativo era visto como uma forma de exortação indirecta (como um imperativo), ou o imperativo era considerado uma forma de proclamar a nova realidade (como um indicativo). Outros autores viam neste binómio o resultado da tensão entre o ideal e a realidade, sendo o indicativo expressão do ideal, e o imperativo a referência à realidade. Alguns exegetas entendiam que o indicativo representava aquilo que Paulo verdadeiramente queria anunciar, enquanto o imperativo era uma condescendência tolerante às comunidades que ainda não estavam transformadas pela graça.

Foi Rudolf Bultmann que, em 1924, inaugurou, com os seus estudos sobre São Paulo, uma “nova época”<sup>41</sup> na interpretação do binómio indicativo–imperativo, usando precisamente estes termos.<sup>42</sup> Nas suas investigações, chega à conclusão de que as duas formas, indicativa e imperativa, constituem uma antinomia necessária, isto é, trata-se de expressões formalmente contraditórias, mas objectivamente complementares, devendo esta coexistência ser considerada uma unidade paradoxal. Depois de Bultmann, generaliza-se, tanto nos meios protestantes como católicos, esta linha interpretativa, apesar de se desenvolverem diferentes formas de entender a interacção das duas expressões.

Na interpretação de Bultmann, o paradoxo paulino do indicativo e imperativo é uma antinomia necessária para descrever o modo de ser daquele que é salvo. “A justificação, ou a libertação do pecado não significa nenhuma alteração da qualidade moral do homem, não é perceptível nele nem experimentável no sentido místico; pode ser apenas acreditada.”<sup>43</sup> O indicativo descreve uma realidade que brota da graça, fundada na acção de Deus, um modo de ser do cristão. Não é, contudo, nem uma modalidade comportamental do baptizado, nem uma idealização a esperar para o futuro. Explicando, Bultmann diz que o

<sup>40</sup> A apresentação do panorama das diversas interpretações exige um estudo aprofundado e abrangente, que ultrapassaria em muito o âmbito deste trabalho. Aqui indicamos sumariamente apenas algumas propostas, exemplificativas dessa diversidade e relevantes para os objectivos desta reflexão. Encontram-se apresentações dos diversos modelos interpretativos em: SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, 202; BLISCHKE, *Die Begründung*, 23-25; L. ALVAREZ VERDES, *La Moral del indicativo en Pablo*, in: *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Ed. M. Vidal), Trotta, Madrid 1992, 89-103, 90-95.

<sup>41</sup> SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, 203.

<sup>42</sup> Cf. R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23 (1924), 123-140.

<sup>43</sup> BULTMANN, *Das Problem der Ethik*, 136.

homem novo, "o renascido, não é, na verdade, de forma alguma o homem concreto, mas algo que está nele"<sup>44</sup>. Por isso, nesta leitura, também a concepção paulina do pecado "não é algo perceptível no homem empírico, já que ele subsiste apenas na medida em que o homem é olhado a partir de Deus"<sup>45</sup>. Não podemos esquecer que, para este Autor, "cada afirmação sobre Deus é ao mesmo tempo uma afirmação sobre o homem e vice-versa; [...] a teologia paulina é ao mesmo tempo antropologia"<sup>46</sup>. Daí que fundamento o imperativo na realidade da justificação, considerando-o uma consequência necessária do indicativo. Uma vez que a graça também é real para o imperativo, este não é apenas tarefa do homem, mas também dom de Deus. O imperativo é deduzido do indicativo. Recorrendo a termos menos precisos, mas que talvez ajudem a compreender esta interpretação, diríamos que este binómio é uma expressão do conhecido aforisma de Píndaro: "sê o que és". A interpretação de Bultmann dá lugar à seguinte conclusão: "A exigência moral não adquire para ele [Paulo] qualquer conteúdo novo, e o seu comportamento moral distingue-se de outros apenas por trazer em si o carácter da obediência."<sup>47</sup>

Ainda que propondo correcções e desenvolvimentos à interpretação de Bultmann, a generalidade dos biblistas não deixa de assumir o fundamental do seu modelo, procurando uma adequada interpretação da tensão indicativo–imperativo. Poucos meses depois da publicação do artigo de Bultmann, Hans Windisch critica o pouco relevo que aquele Autor dá à dimensão pneumatológica e baptismal.<sup>48</sup> Sublinha também que Paulo exige uma vida nova que seja perceptível, não se podendo, por isso, reduzir a libertação do pecado a uma convicção de fé simplesmente interior.

Ernst Käsemann propõe-se corrigir aquilo que considera um estreitamento antropológico da interpretação bultmanniana. Sustenta que não se pode interpretar o indicativo no sentido do dom, em oposição ao imperativo como tarefa, uma vez que na teologia paulina, dom e doador são inseparáveis.<sup>49</sup> Esta interpretação pode indicar, segundo ele, que o imperativo seria um chamamento a realizar ou a actualizar o que Deus concedeu como uma mera possibilidade. Para este Autor, o indicativo não é apenas o fundamento do imperativo, nem o imperativo é algo adicional ao indicativo, já que a exigência é um aspecto inerente ao próprio dom de Deus. Há que ver a relação como dialéctica: o imperativo está já implícito e integrado no indicativo, não é um mero chamamento

<sup>44</sup> BULTMANN, *Das Problem der Ethik*, 133; cf. também 132.

<sup>45</sup> BULTMANN, *Das Problem der Ethik*, 136.

<sup>46</sup> BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1984, 192.

<sup>47</sup> BULTMANN, *Das Problem der Ethik*, 138.

<sup>48</sup> Cf. H. WINDISCH, *Das Problem des paulinischen Imperativs*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23 (1924), 265-281.

<sup>49</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Mohr, Tübingen 1974, 167.

a realizar o que Deus concedeu como possibilidade. O imperativo é um poder, uma vez que os batizados, na sua existência concreta, estão marcados pelo poder salvífico que transforma o mundo. Quem permanece no poder de Deus pode dar frutos de justiça (cf. Fl 1, 11). A nova realidade doada ao crente consiste em tornar possível a exigência moral. Para Käsemann, a ética paulina é anúncio do poder do Ressuscitado, sendo deste modo uma parte da escatologia e da cristologia.

Interpretações numa linha mais escatológica são comuns a diversos autores. Para Werner G. Kümmel<sup>50</sup>, o indicativo descreve a salvação escatológica, da qual o batizado participa na fé, enquanto o imperativo exprime a realidade do cristão ameaçado pelas forças do mal. A realidade salvífica antecipada por Cristo é ameaçada continuamente, daí a necessidade de apresentar o mesmo conteúdo na forma indicativa e imperativa. Giuseppe Barbaglio considera também que “o imperativo corrige uma avaliação estática e abstracta do indicativo”<sup>51</sup>, já que a nova realidade do crente não é algo adquirido para sempre, mas um processo em realização permanente. O imperativo mostra a necessidade de ir traduzindo em actos a salvação operada por Cristo.

Também numa perspectiva escatológica, Günther Bornkamm<sup>52</sup> acentua que as intervenções exortativas resultam da reduzida visibilidade da nova vida inaugurada no baptismo. Há uma correlação entre a promessa da salvação e o chamamento. O imperativo seria, assim, uma realidade, mais do que uma simples possibilidade. É interessante notar que a paraclese paulina não exorta ou admoesta os pecadores e os que rejeitam a salvação, mas os santos, os justificados, os renovados em Cristo. Nesta linha o imperativo aparece como um convite a tornar mais visível a realidade escatológica anunciada no indicativo.

Nos seus estudos sobre a ética do Novo Testamento, Wolfgang Schrager<sup>53</sup> tenta superar a tensão entre acção salvífica de Deus e comportamento moral dos crentes. Dado que o imperativo se refere ao indicativo, é necessário concluir que, para Paulo, a ética é consequência do kerigma exposto. Não no sentido em que ela é uma mera reacção humana à acção divina, como se fosse um complemento da acção de Deus. Segundo este Autor, há que evitar a sugestão de que só o indicativo corresponde à acção divina, enquanto o imperativo corresponderia à tarefa dos homens. Uma vez que também a acção dos cristãos está fundamentada na acção de Deus, e é possibilitada por ela, a ética não pode ser vista como algo exterior à obra salvífica, a parte do homem frente à tarefa de Deus. A ética paulina

<sup>50</sup> Cf. W. G. KÜMMEL, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

<sup>51</sup> G. BARBAGLIO, *As Cartas de Paulo I*, Loyola, São Paulo 1989, 239.

<sup>52</sup> Cf. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 261-263. Neste sentido interpreta também J. Gnilka ao considerar que o carácter geral das instruções morais de Paulo está relacionado com a espera da parusia: GNILKA, *Pablo de Tarso*, 161.

<sup>53</sup> Cf. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, 206.

tem uma fundamentação cristológica, no sentido em que a obra salvífica de Deus em Jesus Cristo é também o ponto de partida e a raiz dessa ética.

Relativamente a este aspecto dos textos paulinos, a maior parte dos estudos bíblicos tem assumido o modelo do "indicativo-imperativo". Vantagens desta opção são, por um lado, estabelecer uma relação entre o agir de Deus no homem e o agir do próprio homem, e, por outro, realçar a obrigação que resulta da nova condição de existência cristã. A generalidade das interpretações deste binómio converge, portanto, no sentido de afirmar uma relação entre dom e exigência, entre salvação gratuita e obrigação moral.<sup>54</sup> Em Paulo, é patente essa tensão entre o que somos pela graça de Deus e o que devemos ser na nossa história. Visto que o agir é entendido como consequência da fé, como algo que brota dela, a ética é considerada como consequência do kerigma. Assumindo que a tensão entre teologia e ética é um aspecto central da mensagem paulina, Joseph Fitzmyer<sup>55</sup> considera que a ética é uma explicação concreta do amor, que é a modalidade com a qual se manifesta a fé cristã. "A fé opera por meio da caridade" (Gl 5,6). De acordo com esta perspectiva, o amor é a união entre a teologia e a ética paulinas.

Para a ética cristã isto significa que toda a capacidade de conduta moral procede de Deus, o que não dispensa o homem de se empenhar e de se esforçar no seu agir.<sup>56</sup> A acção salvífica de Deus, em Jesus Cristo, é a base, o fundamento e o pressuposto de toda a acção cristã. A acção dos cristãos acontece graças à acção de Deus, como consequência dela. Por isso, pode-se considerar a ética paulina como uma "ética consecutiva", e não tanto finalística.<sup>57</sup> Na interpretação do binómio indicativo-imperativo será importante ultrapassar o reducionismo que marcou algumas fases da exegese, sobretudo protestante, em que o relevo dado à acção justificadora de Deus levava a considerar sem relevância na vida concreta o imperativo. Sabemos que o indicativo, isto é, a condição de redimido, é real, mas ainda não realizado plenamente. Daí a necessidade de um imperativo que não seja exclusivamente dirigido à acção da graça, mas também implique os sujeitos humanos. O cristão está morto para o pecado, para que o pecado não viva nele (cf. Rm 6,11-12).

### 6.3. Novas interpretações da fundamentação da ética paulina

Estudos mais recentes procuram uma nova abordagem hermenêutica aos textos de São Paulo, pondo em causa a validade do esquema "indicativo-imperativo" como adequado para explicar a ética paulina.<sup>58</sup> A preocupação das

<sup>54</sup> Cf. SCHNELLE, *Die Begründung*, 114 e Nota 24, também 116.

<sup>55</sup> Cf. J. FITZMYER, *Paolo. Vita, viaggi, teologia*, Queriniana, Brescia 2008, 208-213.

<sup>56</sup> Neste sentido conclui SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 36.

<sup>57</sup> Cf. W. NAUCK, *Das oun-paràneticum*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49 (1958), 134-135.

<sup>58</sup> O esquema "indicativo-imperativo" é questionado e abandonado por diversos autores: R.

novas investigações é encontrar uma chave interpretativa que exprima melhor a unidade entre fé e vida, propondo uma fundamentação da ética paulina que não se limite ao recurso a uma única categoria, como baptismo, Espírito ou escatologia.

Uma alternativa, apresentada por Ch. Landmesser<sup>59</sup>, indica uma interpretação diferente dos dois tipos de expressões. O imperativo não é visto como um apelativo, mas como uma expressão performativa orientada cristologicamente. A acção salvífica de Deus, que é descrita no indicativo, é concretizada numa determinada realidade. Do "indicativo salvífico" brota, por um lado, o dom da fé e, por outro, o dom do novo agir. Esta proposta de interpretação do binómio como "performativo cristológico" pretende indicar, portanto, uma estreita unidade entre o dom da fé e a vida. O agir é resultado do indicativo e não do imperativo, dado que, para Paulo, a concretização da vida dos cristãos está envolvida pelo agir salvífico de Deus.

A proposta hermenêutica de R. Zimmermann<sup>60</sup> defende que o esquema "indicativo-imperativo", demasiado simplista, não faz jus à complexidade e diversidade da fundação paulina da moral, devendo, por isso, ser abandonado. O Autor considera que a "ética implícita" de Paulo deve ser considerada uma "ética prática, integrativa", distinta de uma ética normativa de princípios, mas também distinta de uma ética teleológica da situação. Encontramos normas específicas válidas para determinados âmbitos, permanecendo, contudo, sujeitas a determinados fins últimos. Os textos de Paulo, neste modelo interpretativo, não pretendem, no entanto, apresentar uma moral prescritiva com orientações morais universalmente válidas. Também não se podem considerar eticamente irrelevantes, já que nos servem de apoio para uma correcta fundamentação teológica de questões éticas actuais.

A análise que Folker Blischke<sup>61</sup> faz das cartas paulinas também o leva a concluir que o esquema "indicativo-imperativo" não exprime adequadamente a fundamentação da ética paulina. Entre a nova relação que o baptizado vive e o novo agir moral não existe, segundo ele, nenhuma antinomia ou dialéctica, mas uma correspondência dinâmica. O crente conduz a sua vida a partir da nova relação que Deus lhe proporciona em Cristo. As exortações de Paulo têm por finalidade possibilitar um permanecer contínuo em Cristo. Através de uma

ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ: Entwurf einer «impliziten Ethik» des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes*, in: Theologische Literaturzeitung 132 (2007), 259-284; BLISCHKE, *Die Begründung*, 23-25; SCHNELLE, *Die Begründung*.

<sup>59</sup> Ch. LANDMESSER, *Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glaube und Leben im Anschluß an Phil 1,27 – 2,18*, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (Ed. Ch. Landmesser), BZNW 86, W. Gruyter, Berlin 1997, 543-577.

<sup>60</sup> Cf. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*.

<sup>61</sup> É o resultado da sua tese de doutoramento: BLISCHKE, *Die Begründung*.

investigação comparativa da história religiosa, o Autor mostra que Paulo recorre conscientemente a diferentes elementos de argumentação ética para transmitir a sua proposta moral.

#### **6.4. Do binómio ao fundamento da ética paulina**

Dos complexos debates exegéticos, podemos reter alguns contributos da frutuosa investigação dos últimos decénios.

O pensamento de São Paulo aponta para uma unidade forte entre a experiência religiosa e o comportamento humano, entre fé e moral, entre ética e reflexão teológica. Não parecem legítimas dicotomias que separem convicções de fé e opções morais. A identidade cristã realiza-se numa globalidade e numa abrangência que integram as diferentes dimensões da vida.

O núcleo originário desta identidade cristã situa-se a um nível fundamental, integrador dos diversos aspectos da vida humana e inspirador de um sentido, que proporciona um instrumento interpretativo de toda a realidade. A acção salvífica de Deus é o ponto de partida para uma concepção do próprio homem e do seu agir. Há uma relação inevitável entre cristologia e antropologia, entre soteriologia e ética. O novo ser em Cristo é mostrado numa correspondente conduta de vida.

O agir de Deus e o do homem são distintos, mas relacionados. A gratuidade da acção de Deus não depende da aceitação do homem, mas na acção do homem continua a realizar-se a acção salvífica de Deus. Também o agir humano é resultado da graça divina. O fundamento da ética paulina, e de toda a ética cristã, é a relação nova e dinâmica entre Cristo e o homem. Parte integrante desta relação é a nova determinação ética do crente. É a graça divina que nos salva, mas isto não nos dispensa de a fazer frutificar na nossa vida. Em termos mais concretos, poderíamos dizer que o Evangelho não exige previamente um esforço moral do qual dependa uma promessa salvífica. Na oferta de salvação que Deus, no acontecimento de Jesus Cristo, faz ao homem, está fundada a exigência para um determinado agir.

### **7. A fé numa ética cristã**

O que dissemos sobre a verificabilidade de uma ética paulina levou-nos já a perceber que o novo em São Paulo não é tanto o conteúdo das suas exortações éticas, como sobretudo o contexto e a fundamentação dessa ética: a origem e a meta do caminho que os cristãos percorrem, a graça de que vivem e em virtude da qual são chamados a um serviço novo, bem como o encontro final com Cristo.<sup>62</sup> As diversas análises dos textos bíblicos, incluídos os de São Paulo,

revelaram que a originalidade das normas éticas neles apresentadas não está no seu conteúdo, mas na integração, que é feita no contexto de fé, no seu redimensionamento perante uma atitude crente. A fé em Deus, na relação com Jesus Cristo, constitui o horizonte perante o qual são vividas as normas éticas comuns a todos os homens.

Esta perspectiva remete-nos para uma questão, já antes referida, que constitui um importante capítulo da teologia moral católica, objecto de intenso debate e profundas divisões. É o problema relacionado com a definição de uma especificidade da ética cristã, de saber o que é próprio da moral dos crentes.<sup>63</sup>

### 7.1. Uma ética humana

O ponto de partida na abordagem desta questão é o carácter racional da realidade, que permite considerar a razão humana como lugar da percepção e obrigação das exigências morais. Ou seja, o homem tem capacidade para conhecer o bem e o mal. Alfons Auer explica da seguinte forma: "A realidade na qual o homem está inserido e envolvido é uma realidade finalizada para um sentido e uma ordem, isto é, possui uma racionalidade essencial."<sup>64</sup> A interpretação desta realidade é exercida de forma dinâmica e em diálogo com os condicionalismos históricos; por isso, a racionalidade da moral não se revela tanto na especulação abstracta, como sobretudo na reflexão das experiências históricas da humanidade.

Josef Fuchs explicita de forma mais precisa que a moral cristã é a moral do ser humano, que, como tal, não é propriedade exclusiva de ninguém.<sup>65</sup> Este Autor mostra como os diversos preceitos da moral cristã correspondem a exigências plenamente humanas de realização e são, por isso mesmo, princípios de qualquer ética humana. No mesmo sentido argumenta Franz Böckle quando considera que a moral cristã é uma moral do autêntico ser homem: isto exige que os conhecimentos resultantes de uma reflexão teológica sejam apresentados na sua relevância humana geral.<sup>66</sup> O conteúdo material de uma ética cristã será, portanto, idêntico ao de uma ética secular. Ambas terão de ser éticas do ser humano. As questões éticas são essencialmente questões humanas, que dizem respeito à humanidade e que são, por isso, da competência da comunidade humana.

<sup>62</sup> Assim explica BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 264.

<sup>63</sup> Cf. V. COUTINHO, *Bioética e Teologia: que paradigma de interacção?*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2005, 209-225.

<sup>64</sup> A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1995, 22.

<sup>65</sup> Cf. J. FUCHS, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, in: *Stimmen der Zeit* 185 (1970), 99-112.

<sup>66</sup> Cf. F. BÖCKLE, *Glaube und Handeln*, in: *Concilium* 12 (1976), 641-647, 644.

Esta perspectiva é apoiada pela teologia de S. Tomás de Aquino, que, sem neutralizar a fé, sustenta que a fonte do conhecimento ético é a razão humana. Isto permite-nos conciliar uma autonomia moral do ser humano com um pensamento religioso e teológico. Agir eticamente é agir segundo a razão e desenvolver as potencialidades da realidade.<sup>67</sup> A tese de uma autonomia moral, assim entendida, não só é compatível com um discurso teológico, como é, no sistema tomista, querida por Deus. A redenção do homem não dissolve o humano, mas leva-o à sua plenitude. Não é, portanto, legítimo em nome da vida nova em Cristo, excluir aquilo que caracteriza e constitui o ser humano.

Dado que o agir tem de ser guiado pela razão, uma ética teológica só é possível de forma argumentativa. Este procedimento da razão ética engloba toda a família humana, de forma solidária com todas as gerações. O carácter ético do discurso teológico não dispensa, pois, um procedimento argumentativo, nem esta racionalidade argumentativa significa um isolamento do indivíduo. Pelo contrário, trata-se de uma autonomia relacional, ou "autonomia solidária"<sup>68</sup>, no sentido de uma ampliação das capacidades argumentativas.

A centralidade da razão humana que aqui é admitida não dá lugar a um antropocentrismo radical. O homem verdadeiramente autónomo é aquele que capta os seus limites, que vê e respeita as suas fronteiras, que reconhece não poder impor-se como absoluto.<sup>69</sup> Precisamente porque o ser humano, imagem divina, se encontra numa atitude relacional com Deus, a sua autonomia é responsável perante o Criador, ou seja, é teónoma. Procurar e descobrir uma forma ética do agir é uma capacidade que o homem crente considera criatural, ou seja, é concedida como um dom do Deus Criador e, também à luz da revelação, é uma tarefa, ou desafio.

Aceitar uma autonomia da moral não significa ceder ao absolutismo do sujeito individual, já que a autonomia supõe uma abertura ao outro e, portanto, a comunicação. "Na sua busca do bem e na sua não-possessão da verdade, a autonomia lança precisamente um apelo ao reencontro."<sup>70</sup> A afirmação de uma autonomia moral do homem é, portanto, compatível com um discurso teológico,

<sup>67</sup> São estas as duas referências tomistas do agir ético, de acordo com a interpretação proposta na tese de doutoramento: E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1987, 573-575.

<sup>68</sup> Cf. A. AUTIERO, *Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation*, in: *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch* (Ed. K. Arntz – P. Schallenberg), Herder, Freiburg 1996, 35-53, 50.

<sup>69</sup> Cf. F. BÖCKLE, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen* (Ed. J. Gründel), Patmos, Düsseldorf 1972, 17-46, 26.

<sup>70</sup> E. GAZIAUX, *Le débat sur l'autonomie en morale: approche philosophique et théologique*, in: *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche* (Ed. A. Holderegger), Herder, Freiburg 2001, 53-74, 71.

dados que, para o teólogo, Deus é o fundamento último dessa autonomia. "A fé não dispensa do reconhecimento racional da verdade moral. A exigência moral deve ser fundamentalmente captada pela razão e igualmente compreendida por ela: caso contrário, não pode obter uma resposta do homem."<sup>71</sup> O contributo teológico no discurso ético não entra em concorrência com o carácter argumentativo da fundamentação de juízos morais, mas incrementa o seu crescimento.<sup>72</sup> Condição indispensável para que isto suceda é que Deus não seja concebido como depósito das normas morais, mas como horizonte de sentido que nos capacita para as decisões certas.

Esta ideia de que todos os homens têm acesso à racionalidade moral parece encontrar apoio nos escritos paulinos (cf. Rm 2,14s; 1,19). A vontade de Deus aponta para aquilo que a consciência identifica como bom e válido. E o caminho para chegar ao que "é bom, agradável e perfeito" (Rm 12,2), isto é, o caminho para conhecer o bem moral é o da razão humana. Paulo fala da "lei da mente" (Rm 7,23). Afirmar uma autonomia da razão moral não é o mesmo que postular uma absoluta independência da moral em relação à fé. O Apóstolo, recorrendo ao indicativo salvífico, mostra-nos claramente uma interdependência necessária entre ética e fé.

## 7.2. O papel da fé na ética cristã

Permanece ainda a questão de saber que função pode desempenhar a fé na reflexão ética. Talvez nos ajude a clarificar esta questão recordarmos que a ética, ou moral, tem dois níveis distintos. Um, é o nível normativo, aquele em que decidimos que esta decisão concreta é correcta, que determinada opção é melhor que outra; é o momento em que realizamos juízos morais práticos. Outro, é o nível fundamental, que é prévio ao normativo, no qual fazemos as nossas opções de fundo, identificamo-nos com valores, assumimos objectivos, vamos elaborando as nossas concepções de vida, de bem e de mal. É deste âmbito fundamental e fundante da existência humana que brotam opções morais concretas.

Damo-nos conta desta realidade na nossa vida quotidiana. Podemos partilhar os mesmos fundamentos, a mesma fé, com determinadas pessoas, e, apesar disso, não estar de acordo com elas quando se trata de considerar uma determinada acção como boa ou como má. Partilhamos a mesma fé e podemos estar igualmente convictos e com as mesmas boas razões em partidos opostos, em projectos sociais diferentes, em juízos éticos divergentes. O inverso

<sup>71</sup> F. BÖCKLE, *El Magisterio de la Iglesia en materia moral*, in: *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas* (Ed. F. Abel), Comillas, Madrid 1989, 263-274, 270.

<sup>72</sup> Cf. A. AUTIERO, *Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation*, in: *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch* (Ed. K. Arntz), Herder, Freiburg 1996, 35-53, 52.

também é possível: estarmos de acordo em opções concretas com pessoas que têm concepções de vida muito diferentes das nossas. Podemos estar empenhados nos mesmos projectos ou partilhar as mesmas opções morais, mas por razões e motivações diferentes.

As normas e os princípios morais, bem como os juízos concretos, são resultado de concepções mais globais, de valores fundamentais, de perspectivas de sentido e de objectivos de vida. A distinção destes dois níveis é importante para percebermos que há uma relação entre as concepções fundamentais e as decisões concretas, mas não há uma correspondência directa.

Para pessoas crentes, a fé desempenha uma função dominante precisamente nas concepções globais, ao nível da fundamentação da vida e da compreensão de toda a realidade, num contexto próprio que confere sentido e é fonte de motivação. O papel determinante e principal da fé revela-se sobretudo neste nível fundamental, pois o âmbito normativo está sujeito às leis da razão humana, segue as vias argumentativas comuns a todos os homens, crentes e não crentes.

Esta forma de entender a relação entre fé e ética não pretende diluir os traços característicos de uma moral cristã, nem reduzir a especificidade da ética cristã apenas ao nível da motivação do agir. Com este modelo explicativo, procuramos, por um lado, preservar a autonomia própria da racionalidade ética e, por outro, assegurar um papel determinante para a fé, no discurso moral.

Há, sem dúvida, um carácter próprio da moral cristã, e é consensual que a ética pode ser pensada teologicamente com os dados da fé cristã. O que não é tão evidente é o tipo de papel que a fé pode desempenhar, a delimitação dos âmbitos em que ela pode introduzir-se no discurso ético. São muitas e diversificadas as propostas dos teólogos para concretizar aquilo que determina uma especificidade cristã da ética.<sup>73</sup> Dentro da perspectiva que assumimos, parece-nos ter toda a plausibilidade afirmar que o verdadeiro contributo que a fé oferece à moral, a teologia à ética, é proporcionar concepções fundamentais e globais, uma mundividência, uma visão da pessoa humana, uma concepção do bem, um novo horizonte de sentido (F. Böckle), uma nova motivação ao agir moral (A. Auer), uma nova intencionalidade (J. Fuchs).

No mesmo sentido, vários modelos explicativos da teologia moral concordam em identificar alguns elementos característicos da ética cristã neotestamentária: a centralidade de Deus, o primado do "indicativo" salvífico, a integração do "imperativo" moral no anúncio salvífico, o carácter paraclético da ética neotestamentária, a estreita relação entre soteriologia e ética, a dependência da moral relativamente à fé, a orientação para Jesus Cristo, a proposta do mandamento do amor como forma fundamental da vida.

<sup>73</sup> Cf. Th. SÖDING, *Ethik. Im Neuen Testament*, in: LThK, 909-911; COUTINHO, *Bioética e Teologia*, 222.

Independentemente do que assumirmos como categoria compreensiva da ética neotestamentária, o facto de admitirmos que, ao nível da sua fundamentação, ela é condicionada pelas concepções religiosas leva-nos a reconhecer que a presença da fé cristã no âmbito da moralidade humana tem alguns efeitos, ou funções.<sup>74</sup>

A fé e o discurso teológico assumem uma função crítica. Para o crente, a realidade histórica não coincide ainda com o projecto de Jesus Cristo. Há, portanto, que confrontar os modelos presentes com o juízo da Palavra de Deus, rejeitar os projectos de existência humana que estejam em contradição com a imagem do homem e do mundo proposta na revelação. Positivamente esta função concretiza-se num contributo construtivo para uma melhor compreensão da existência humana. A fé impede a absolutização de qualquer bem criado ou de dimensões específicas do homem.

A outra função, ou tarefa, é de estímulo na procura de concretizações morais mais humanas e humanizantes; a fé capacita o sujeito com uma responsabilidade por encontrar as melhores respostas aos problemas morais que enfrenta. As instâncias religiosas não são meras guardiãs das fórmulas recebidas, ou conservadoras dos códigos morais estabelecidos. O seu papel determinante revela-se, justamente, na medida em que contribuem positivamente para uma procura de soluções normativas que melhor protejam os valores morais.

Por fim, referimos o papel de integração que a fé pode desempenhar na ética. A teologia, assumindo as suas referências transcendentais, que conferem um sentido determinado à existência humana, integra no dinamismo da fé os elementos das diversas éticas humanas.

### 7.3. Da fé ao agir

Com este modelo explicativo da interacção entre fé e moral não estamos a reduzir o específico da ética cristã a uma mera intencionalidade formal, sem ligação às decisões concretas. É importante sublinhar que há uma ligação entre motivação e compromisso, que garante que o distintivo de uma moral cristã não fique apenas num nível motivacional desligado do agir. Oportunamente K. Demmer<sup>75</sup> adverte contra uma concepção simplista da moral cristã que não tenha qualquer ligação com os conteúdos da acção. No agir moral une-se forma e conteúdo: agindo de forma diferente acaba-se por fazer coisas diferentes.

Neste sentido, não parece oportuna a crítica de alguns representantes da chamada "ética da fé"<sup>76</sup>. Temem que a proposta de uma "ética autónoma"<sup>77</sup> esvazie

<sup>74</sup> Segundo a proposta de AUER, *Autonome Moral*, 189-197; e de BÖCKLE, *Glaube und Handeln*, 641.

<sup>75</sup> Cf. K. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre* (=SthE; 27), Herder, Freiburg 1989, 28.

de conteúdo toda a moral cristã, diluindo, assim, a novidade da mensagem evangélica, por não se concretizar em elementos concretos. O modelo que defendem afirma que existem conteúdos éticos acessíveis apenas pela fé e não disponíveis à capacidade heurística da razão. Teríamos assim uma moral própria de cristãos, mas sem qualquer força vinculativa fora do contexto da fé. Ora, como afirma F. Böckle, "existem mistérios da fé, mas não podem existir normas éticas misteriosas, cujos conteúdos e exigências relativos às relações inter-humanas não sejam perceptíveis e claramente determináveis."<sup>76</sup> Em si mesma uma acção moral tem de ter plausibilidade argumentativa, deve ser compreensível e razoável, tem de ser explicável racionalmente. Se excluíssemos da ética a autonomia própria da razão, perderíamos a possibilidade de diálogo com as perspectivas não cristãs. Certamente que estamos conscientes da insuficiência de um modelo de "moral autónoma" que limitasse o específico cristão da ética a uma motivação ou intencionalidade. Todavia, não nos parece que se possa legitimamente acusar todos os autores da "moral autónoma" de ceder a este reducionismo.

Também neste debate específico podemos encontrar na "ética paulina" elementos que permitem superar ou evitar as posições extremas que aqui se defrontam. Como observa L. Álvarez Verdes<sup>79</sup>, algumas soluções explicativas são insuficientes: no campo da "ética da fé", por não diferenciarem os níveis; em certas propostas da "moral autónoma", por acentuarem exclusivamente o âmbito da vontade, deixando de lado o da possibilidade.

É precisamente neste campo que o indicativo cristão, na perspectiva paulina, é determinante. "O verdadeiramente específico na ética paulina é o indicativo cristão, que regenera a pessoa enquanto sujeito de possibilidades."<sup>80</sup> O homem novo refere-se à introdução de uma nova "casa do ser" (ethos). "Este êthos, de natureza primariamente religiosa, faz referência imediata à pessoa enquanto tal; daí o seu carácter englobante."<sup>81</sup> Mantém-se desta forma a necessária distinção de níveis, com a introdução de elementos eticamente relevantes. Os juízos morais concretos e o discernimento moral serão sempre resultado de processos discursivos, racionalmente argumentativos, por isso, plausíveis a todos os homens. A fé, no entanto, não deixa de introduzir categorias de referência significativa e determinante, de carácter axiológico, que surgem com parâmetros orientadores do processo racional.

<sup>76</sup> Exemplo da perspectiva de uma "Glaubensethik": B. STOECKLE, *Grenzen der autonomen Moral*, Kösel, München 1974.

<sup>77</sup> Este modelo explicativo deve-se inicialmente sobretudo às investigações e reflexão dos seguintes autores: A. Auer, J. Fuchs, F. Böckle.

<sup>78</sup> BÖCKLE, *Glaube und Handeln*, 643.

<sup>79</sup> Cf. L. ALVAREZ VERDES, *La Moral del indicativo en Pablo*, in: *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Ed. M. Vidal), Trotta, Madrid 1992, 89-103, 101.

<sup>80</sup> ALVAREZ VERDES, *La Moral del indicativo*, 101.

<sup>81</sup> ALVAREZ VERDES, *La Moral del indicativo*, 101.

## 8. Da salvação a uma vida nova em Cristo

A ética de São Paulo não parte de qualquer princípio filosófico, nem abstracção intelectual. Tem raízes numa determinada realidade que origina uma nova perspectiva e concepção, na qual são inseridos os princípios, as normas e orientações morais. Nos escritos paulinos, como vimos, a ética fundamenta-se numa teologia. Assim explica Rudolf Schnackenburg a interconexão entre a mensagem salvífica e a moral: "Segundo Paulo, toda a capacidade de conduta moral procede de Deus; isto, contudo, exorta os homens à acção. Exclui tudo o que seja um perigoso construir sobre as próprias forças, mas desperta, ao mesmo tempo, as forças mais íntimas do homem. Não procura esclarecer o mistério último e impenetrável da cooperação de Deus e do homem, mas ensina e pede aos homens um comportamento verdadeiramente ético perante Deus. Descobre-se assim a íntima conexão entre a religião e a moralidade: a fé pede imperiosamente a confirmação moral, sobretudo no âmbito do amor, e o esforço ético não é nada se não se apoia no poder salvífico de Deus. Há aqui algo mais do que uma simples motivação religiosa da ética: trata-se de uma orientação nova, fundamentada na acção divina, que ao fracasso do homem no âmbito natural contrapõe um novo começo cheio de esperança, uma nova existência em Cristo"<sup>82</sup>. Nesta perspectiva parece-nos desprovida de fundamento a objecção de que o modelo de uma autonomia da ética, no qual baseamos a nossa análise, deixa de lado a possibilidade de uma relação entre a fé e a ética. De facto, a moral de um sujeito cristão brota sempre das suas convicções e vivências crentes, o seu agir é vivido como resposta às interpelações que o Evangelho de Jesus Cristo apresenta.

A mensagem moral do Apóstolo tem origem na sua proclamação da fé, no anúncio do "Evangelho de Deus" (Rm 1,1), que é o "Evangelho do seu Filho" Jesus (Rm 1,9), que "é força de Deus para a salvação de todo o que acredita" (Rm 1,16). Anuncia a obra redentora de Jesus Cristo e a salvação da humanidade: "Jesus, Senhor nosso, foi entregue por causa das nossas faltas e ressuscitado para nossa justificação" (Rm 4,25). Acreditar no Senhor e no anúncio da sua acção salvífica permite participar da salvação (cf. Rm 10,9). A salvação do homem tem o seu único fundamento na acção salvífica de Deus operada por Jesus Cristo (cf. Gl 1,4; Rm 5,10). O caminho da salvação passa necessariamente pela aceitação na fé desse dom gratuito de Deus. É a graça divina que justifica o homem, e não a sua adesão à lei ou o seu bom comportamento moral.

É deste anúncio que Paulo faz derivar a sua reflexão moral. Já que, pelo baptismo, nos libertámos do homem velho, só nos resta viver para Deus em Jesus Cristo (cf. Rm 6, 6-11). Da nova realidade não se extrai simplesmente

<sup>82</sup> SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 36.

um conjunto de comportamentos melhores, mas é uma nova forma de existência que está em causa, uma vida nova: "Pelo baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova" (Rm 6,4).

O que Paulo anuncia não é uma alternativa ética para melhorar moralmente o mundo, mas uma condição nova da existência humana. Está em causa algo mais profundo, mais abrangente e mais radical do que meras alternativas morais de comportamento. Os comentários aos textos paulinos, ainda que numa diversidade de acentuações e perspectivas, convergem ao reconhecer que a questão central da ética paulina é uma correspondência entre a existência humana e o novo modo de ser em Cristo: "O caminho de Jesus para a cruz fundamenta a existência cristã e é simultaneamente critério essencial desta existência"<sup>83</sup>. Para Paulo, o fundamento e a motivação da moral do cristão "é a vida nova em Cristo, a sua união e identificação com o Senhor Jesus, o que leva a um comportamento concreto, que não difere da ética humana pelos seus conteúdos, mas sim pelo seu sentido, origem e finalidade."<sup>84</sup> A fonte originante da vida moral do crente é a vida em Cristo, que é uma vida nova (cf. Rm 6,4). É a fé e o baptismo que conduzem ao "ser em Cristo" (Gl 3,27), a colocar o agir sob a acção do Espírito (cf. Rm 8,9; 1Cor 15,45; 2Cor 3,17). É justamente o ser em Cristo, ou "com Cristo", cuja plenitude se alcançará na ressurreição, que determina já no presente a existência humana actual. Quem está "em Cristo", está marcado por Cristo e pelo Espírito, e age de uma forma nova.

Para Paulo, o imperativo moral brota precisamente da justificação concedida por Deus e tem uma referência a Cristo: "Se vivemos, é para o Senhor que vivemos; e se morremos, é para o Senhor que morremos. Ou seja, quer vivamos quer morramos, é ao Senhor que pertencemos" (Rm 14,8). É precisamente aqui que a *paraclese* e a ética paulinas encontram a sua mais profunda motivação.<sup>85</sup> Uma boa parte dos especialistas em exegese neotestamentária está de acordo em reconhecer na relação com Cristo a base paulina da fundamentação do agir.<sup>86</sup> Jesus Cristo torna-se a referência global da vida do crente: é o fundamento vital, na medida em que o crente vive na e da comunhão com Jesus Cristo; é a meta da vida, na medida em que Cristo é determinante da finalidade do agir moral do crente; é a medida da vida do crente uma vez que o agir moral se confronta permanentemente com Jesus Cristo.

A referência da vida moral do cristão a Jesus Cristo é teologicamente necessária, uma vez que a vida do baptizado é totalmente marcada por aquilo

<sup>83</sup> SCHNELLE, *Die Begründung*, 119; cf. também 120.

<sup>84</sup> PASTOR RAMOS F., *La ética paulina. El fundamento de la vida cristiana según San Pablo*, in: *Perspectivas de Moral Bíblica*, E.P.S., Madrid 1984, 129-144, 144.

<sup>85</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 38.

<sup>86</sup> Cf. ZIMMERMANN, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, 268.

que se realizou em Jesus Cristo, pela salvação nele operada. É neste sentido específico que Cristo é considerado a imagem, a origem e o exemplo ("Urbild und Vorbild"<sup>87</sup>) daquele que vive da fé. Não é simplesmente imagem e modelo no sentido de um desafio ou de uma interpelação a realizar uma tarefa. É sobretudo participação, através do dom do Espírito no baptismo, na salvação operada por Jesus Cristo. A fundamentação da ética caracteriza-se, assim, por uma correspondência a Cristo, que se realiza por estar em sintonia com o Espírito. No pensamento paulino, a especificidade da ética cristã é o próprio Cristo, uma vez que a moral, nesta perspectiva, engloba as diversas dimensões do agir que concretizam e exprimem a participação em Cristo: "O ponto de partida e a fundamentação da ética, em Paulo, é a unidade entre a vida e o agir do novo ser como participação no acontecimento de Cristo."<sup>88</sup>

Uma vez que a relação é uma categoria privilegiada para exprimir a nova situação em que se encontra o cristão<sup>89</sup>, a fundamentação da ética cristã inclui necessariamente uma perspectiva relacional. Na relação com Deus vivida pelo crente verifica-se uma autêntica transformação ontológica, soteriológica, que o liberta do poder do pecado e lhe possibilita um novo agir. É necessariamente uma relação pessoal, que marca a pessoa no seu todo e a abre aos outros, dado que a relação com Cristo não acontece individualmente. Por isso, aquele que vive em Cristo está também orientado para os irmãos.

O imperativo moral não brota apenas do acontecimento salvífico já experimentado, mas também da salvação futura, ou seja da visão da consumação esperada (cf. 1Cor 13,12). Não se trata da espera de algo que se realizará num futuro temporal diante de nós, mas de uma realidade escatológica, isto é, de um acontecimento definitivo e irreversível já em acção, mas cuja plenitude só se verificará quando Deus for "tudo em todos" (1Cor 15,28). A fundamentação escatológica da moral cristã, em Paulo, recorre, por isso, tanto à salvação já realizada em Cristo (cf. 2Cor 5,14; Fl 2,5-8), como à salvação ainda esperada (cf. Rm 13,11; Fl 1,9-11).

Fica claro que na escatologia paulina a vida cristã é um processo, que tem início com a justificação, actualiza-se com a santificação e consuma-se com a salvação: "apesar da certeza crente de ter sido justificado por Deus e da esperança viva de ter recebido a salvação definitiva em virtude do poder da graça de Deus, o cristão encontra-se neste mundo numa situação de luta, porque é ameaçado e pressionado com as tentações da força do mal."<sup>90</sup> Na perspectiva de Paulo não há, portanto, lugar para um optimismo ingénuo. O cristão, justificado pela graça de Deus, continua a viver num mundo marcado pelo pecado, por

<sup>87</sup> Cf. SCHNELLE, *Die Begründung*, 118.

<sup>88</sup> SCHNELLE, *Die Begründung*, 122.

<sup>89</sup> Cf. BLISCHKE, *Die Begründung*, 456-458.

<sup>90</sup> SCHNACKENBURG, *El mensaje moral*, Vol. 2, 42.

sufrimentos e males diversos, e é afectado por esse mal. O acolhimento da salvação é resposta ao dom gratuito de Deus e, enquanto resposta livre, depende também do agir moral humano. Além disso, a própria capacidade de conhecer o bem moral é limitada pelas circunstâncias da existência humana (cf. Rm 1,21; 2,16; 7,25). Dado que a vida nova em Cristo está em processo, isto é, ainda não no estado da plenitude escatológica, verificam-se comportamentos errados na relação com Cristo e na correspondente conduta de vida. É para corrigir estes erros de comportamento que Paulo recorre a advertências éticas, com argumentações teológicas.<sup>91</sup>

## 9. Desafios para a reflexão ética cristã

A tentação de manipular os textos da Escritura em função de interesses específicos é constante. Queríamos, por isso, evitar aqui uma instrumentalização e vulgarização da mensagem paulina. Seria redutor extrair da reflexão ética de São Paulo conclusões orientadas para uma solução vantajosa dos problemas morais com que nos deparamos, ou das perspectivas éticas que assumimos. Apesar de tudo isto, parece-nos que não cedemos a esta tentação se procurarmos na reflexão moral dos textos paulinos alguns desafios para a nossa própria reflexão moral. Não pretendemos aqui fazer uma síntese da moral paulina ou uma sistematização da sua ética, mas deixar que o modelo da ética paulina possa questionar e estimular a nossa reflexão de uma ética cristã. As indicações, ou conclusões, apresentadas não obedecem a nenhuma criteriologia rígida nem pretendem exaustivamente apresentar um quadro sistemático de referências. São apenas alguns aspectos que resultam da análise pessoal do pensamento moral nos escritos paulinos.

1. O primeiro e fundamental desafio para uma ética cristã é deixar que a experiência da fé seja relevante e significativa para a vida moral. Por outras palavras, a fé deve marcar uma diferença e constituir um valor acrescentado, tanto à reflexão ética, como à própria vida moral. Além disso, deve ser fonte de significado, recurso hermenêutico, horizonte de sentido, estímulo de motivação, referência fundamental de objectivos e de concepções abrangentes. É certo que a fé e a ética são realidades de âmbitos distintos, mas nem por isso incomunicáveis. O crente não pode, por isso, ter opções morais impermeáveis à sua experiência de fé, nem pode deixar de recorrer aos elementos da sua vida religiosa para a sua reflexão ética. A inclusão das referências de fé não descaracteriza a racionalidade ética nem a isola no campo das opções

<sup>91</sup> É esta a proposta hermenêutica da investigação de BLISCHKE, *Die Begründung*, 456-465

confessionais, pois, como vimos, uma correcta interacção dos dois âmbitos não exclui as categorias de ordem teológica nem retira à ética a sua componente racional.

Isto deve poder concretizar-se, tanto ao nível pessoal como social. Tal como reconhecemos que pessoas com fé têm à disposição uma riqueza adicional de recursos inspiradores da reflexão ética, também defendemos que uma sociedade sem as vozes religiosas, sem as intuições da fé e sem o contributo da experiência das comunidades crentes fica com um debate mais pobre e com uma reflexão mais limitada. A experiência de Paulo e das primeiras comunidades cristãs mostra-nos que respeitar a pluralidade das sociedades não significa anular as diferenças nem nivelar os valores. A concretização do pluralismo e da tolerância só é possível na aceitação de identidades diferentes.

2. Os diversos elementos da "ética paulina", independentemente do modelo hermenêutico adoptado, apontam para uma centralidade da relação com Jesus Cristo, inerente a toda a ética cristã. O determinante de uma fundamentação cristã da moral não está tanto na elaboração teórica de determinados pressupostos, como sobretudo no estabelecimento de uma determinada relação. Esta afirmação tem consequências a diversos níveis.

Em primeiro lugar, leva-nos a reconhecer uma diferenciação no compromisso moral de cada cristão, decorrente do modo e da profundidade da sua relação com Cristo. Um determinado desenvolvimento da relação do crente com Cristo levará certamente a assumir exigências próprias e formas diversificadas da exigência moral e das referências éticas relevantes.

Sendo necessariamente relacional, a ética cristã supõe uma actualização permanente para ser fiel aos dinamismos da relação de fé. A autenticidade cristã de uma ética deve demonstrar-se na capacidade de assumir a novidade das exigências decorrentes de uma relação vivida em circunstâncias específicas. Esta dimensão da ética cristã impede que ela se torne uma ideologia e que se encerre num determinado sistema ético.

A centralidade da relação com Jesus Cristo, própria da vida moral do crente, introduz na ética cristã a dimensão da sacramentalidade, unindo moral e liturgia. Por um lado, a vivência litúrgica é determinante na configuração de uma identidade, que serve de base à fundamentação ética e estimula a vida moral. Por outro lado, a reflexão ética e a própria vida moral confluem na experiência sacramental dos crentes. A expressão cultural da fé não pode ser separada da responsabilidade moral da vida. Na medida em que a liturgia exprime a interiorização da relação com Deus, ela encontra o seu critério de verificação de autenticidade num comportamento moral segundo a vontade do Senhor.

Afirmar que a moral cristã é essencialmente relacional implica também reconhecer a eclesialidade da ética cristã. Vimos como São Paulo, na sua reflexão

ética, faz referência directa aos marcos identificadores de identidade das comunidades. É essencial a uma ética cristã confrontar-se e pôr-se à prova tanto com a experiência de vida dos crentes, como com as suas referências teológicas fundamentais. Não pode ser cristã uma ética que seja elaborada e vivida fora dos marcos identificadores da comunidade eclesial.

3. Uma fundação crente da moral, pode ajudar-nos a assumir uma ética orientada por *valores* e não apenas por normas, centrada nas atitudes e não só nos actos, fundamentada em concepções do bem da pessoa e não apenas na utilidade. Esta perspectiva leva-nos a superar uma simples ética de princípios e a não argumentar com mentalidade legalista. Centra-se não tanto nas características dos actos, mas sobretudo naquilo que os motiva e nas qualidades da pessoa que os realiza.

A fé cristã e a teologia assumem um papel de relevo precisamente na sensibilização para determinados valores humanos, na criação de quadros de referência fundamentais, na constituição do carácter e numa concepção de realização da pessoa humana. Nos escritos paulinos percebemos que a ética cristã não tem como primeira preocupação definir normas e princípios, mas inserir as normas e os princípios num contexto interpretativo que lhes confere sentido.

4. A fé cristã leva a uma ética profética. Com São Paulo, reforçamos a convicção de que a fé proporciona sempre uma crise, purificação, do mundo e dos homens onde ela se concretiza. A moral cristã não pode, por isso, deixar de rejeitar as opções éticas e as soluções morais que estejam em contradição com os modelos decorrentes da experiência da fé. De certa forma, a fé assume uma função protectora dos ideais de vida, que nos impede de baixar o nível moral das dimensões humanas mais significativas e impele-nos a ir para além de uma moral minimalista.

Uma ética profética tem de abordar temas esquecidos, integrar dimensões desvalorizadas e trazer para as agendas de debate social questões que não seguem as tendências da oportunidade mediática ou a conveniência das instâncias sócio-políticas. Em São Paulo e em muitas outras vozes proféticas das comunidades cristãs encontramos propostas morais que põem em causa os sistemas estabelecidos, trazem à luz do dia interesses menosprezados, clamam por direitos alienados, contrariam convenções oportunistas e dão voz a causas esquecidas.

Esta vertente crítica da ética leva a integrar no debate sujeitos excluídos, a questionar os consensos gerados e a ter uma agenda de reflexão não marcada pelo politicamente correcto. O seu objectivo é ajudar a ir mais longe na construção de um mundo onde o homem se possa realizar em todas as

dimensões constitutivas da sua existência, a integrar todos os elementos indispensáveis a um desenvolvimento orientado para a plenitude, a criar espaços de justiça onde o viver de alguns não seja pelo preço da dignidade de outros.

5. A ética cristã pode também ser considerada uma ética integrativa. Ao nível das perspectivas assumidas isto significa a procura de abordagens globais, holísticas, que ponham de lado reducionismos de qualquer tipo e ao mesmo tempo previnam qualquer absolutismo de dimensões parciais e de aspectos específicos. Trata-se de evitar todas as formas de reducionismo antropológico: reduzir a natureza humana à componente biológica, considerar o indivíduo isolado das suas relações, ver a pessoa apenas como uma parte da sociedade, pressupor concepções dualistas que destroem a unidade do ser humano, não considerar a unicidade de cada indivíduo, ver o bem da sociedade só na perspectiva financeira, entre outras possibilidades.

Ao nível das referências, significa que a ética cristã não pode ser exclusivista, no sentido de se fechar no seu sistema de referências próprias, criando assim uma ética hermética e irrelevante para quem não partilha a sua fé. Deve procurar a comunicabilidade das suas convicções, partindo do princípio da universalidade dos valores morais, e apresentando a plausibilidade das causas em que se empenha. Para isso tem de recorrer a referências compreensíveis pelos homens e mulheres de boa vontade, captar a historicidade da sensibilidade moral, identificar os acessos ao coração das pessoas do seu tempo e os pontos sensíveis das consciências hodiernas.

6. A ética cristã é realista. A perspectivação escatológica de toda a teologia e ética paulinas aponta também para um determinado realismo na avaliação dos empreendimentos humanos. Por um lado, a leitura crente da história leva a uma desmitificação das capacidades do progresso e da técnica. Por outro lado, partindo desta perspectiva, a ética teológica procura um equilíbrio entre uma fé absoluta no progresso técnico-científico, suscitador de expectativas desproporcionadas, e um pessimismo céptico perante todas as possibilidades de inovação. O realismo antropológico-cristão, que tem em conta as capacidades de realização e de destruição do homem é, desta forma, uma presença indispensável junto das tecnociências para uma equilibrada ponderação das suas capacidades e projectos. No campo, das possibilidades técnicas e biomédicas, este realismo crente impede-nos a ilusão perfeccionista de seres humanos sem defeitos e de sonhos sem limites.

7. A fé cristã confere um potencial de criatividade à ética. A abordagem que fizemos à ética paulina mostrou-nos que ela é marcada por um carácter de novidade que radica nos seus pressupostos fundacionais. Situando-se a novidade

ao nível do indicativo salvífico, sem se identificar com nenhum sistema moral concreto, a ética cristã permanece uma ética aberta, com uma capacidade ilimitada de desenvolvimento. Com Paulo vimos que pode haver uma moral cristã no seio de diferentes referências culturais e filosóficas, os cristãos podem encarnar a sua fé e viver os seus ideais de fé nos contextos mais diversificados. Revelou-se possível encarnar o espírito do Evangelho em diferentes concepções éticas. Podemos, neste sentido, considerar que a ética cristã tem capacidade universalista e integradora.

Dado que a fé cristã tem como meta a plenitude da salvação em Cristo, ela é animada por uma esperança forte e activa, desempenhando um papel de estímulo na busca de formas mais humanas, que sejam imagem do fim último esperado. As concepções e convicções cristãs acerca da dignidade do homem perante Deus foram, no passado, um impulso para repensar questões como a escravatura e outros direitos humanos fundamentais. A mensagem evangélica vai mais no sentido de dinamização da responsabilidade, de procura de novas formas, e menos no sentido de absolutização das formas histórias concretas. A ética cristã não é, portanto, uma ética fechada e acabada. É uma ética criativa na procura das melhores respostas aos problemas morais que enfrentamos. Os cristãos devem estar sempre na disposição de rever as posições adquiridas e os consensos gerados.

## 10. Conclusão

A questão inicial que conduziu esta reflexão foi a de saber se é apropriado, e em que medida o é, falar de uma "ética paulina". Concordamos que as cartas paulinas não nos apresentam um código moral sistematicamente elaborado, e é desadequado tentar encontrar nelas respostas acabadas e definitivas aos diversos problemas morais. No entanto, parece insustentável negar toda a originalidade cristã à reflexão ética de São Paulo. Assim, é legítimo falar de uma "ética paulina", seja pela determinação fundamental que a perspectiva teológica assume ao nível moral, seja porque a vida cristã, ao nível existencial, não pode deixar de se concretizar em comportamentos orientados pela fé.

Damo-nos conta ainda de que um estudo sobre a ética em São Paulo não só nos aproxima da sua rica mensagem, como também nos pode dizer algo sobre o papel que a Sagrada Escritura desempenha para a ética teológica e para a moral dos crentes, bem como sobre o lugar da moral na vida dos cristãos. Tornou-se quase um lugar-comum afirmar que o Evangelho não é nem pode usar-se como um sistema moral, ou legislativo. Não é um entre outros, mas é o princípio de conversão de todos e de cada um. Na realidade, o Evangelho foi para Paulo o princípio de discernimento de todos os códigos e princípios.

Como acontece para toda a teologia e para todos os aspectos da vida de fé, também para a reflexão ética e para a vida moral a Bíblia é a referência fundamental, é a "norma normans". A já longínqua recomendação do Concílio Vaticano II, segundo a qual a teologia moral deve ser alimentada pela Sagrada Escritura (cf. OT 16), necessita de ser constantemente reflectida. Os textos bíblicos têm de proporcionar à teologia moral a sua inspiração e uma concepção da vida moral, isto é, a sua visão de Deus, do homem e das relações que os unem. Não podem ser usados numa perspectiva "positivista" que procure neles as normas do agir concreto.

Podemos, com razão, dizer que a Bíblia tem uma função normativa para toda a reflexão ético-teológica. Não no sentido em que ela apresenta soluções normativas acabadas para o agir moral, mas porque nos proporciona paradigmas da integração da fé na vida moral e modelos autorizados de um pensar crente sobre as questões éticas. É evidente que a Bíblia não pode ser vista como um manual de moral, porque não tem a preocupação nem a finalidade de apresentar sistemas éticos vinculativos. No entanto, a mensagem bíblica não pode deixar de ser considerada uma mensagem ética, no sentido em que a visão crente que apresenta tem necessariamente implicações morais, como vimos no caso das cartas paulinas. Mais do que a solução para problemas éticos concretos, a mensagem bíblica proporciona a transformação dos pressupostos para pensar os problemas éticos.

A afirmação de que a Sagrada Escritura é uma referência imprescindível da moral cristã e da ética teológica não nos dispensa de procurar os critérios e as condições em que se verifica a validade desse mesmo postulado. Nem todo o uso da Bíblia é legítimo para fundamentar a reflexão ética. Para ser aceitável deve incluir todos os pressupostos que as ciências da exegese bíblica nos proporcionam. Deste modo, é de excluir qualquer uso fundamentalista de textos bíblicos, baseado em leituras acríticas.

Ao caracterizarmos a ética paulina como uma ética do indicativo salvífico, percebemos também que na vida cristã o decisivo não é, certamente, o comportamento. Não somos salvos pela moral, nem a ética é a solução dos problemas do homem ou o acesso para a felicidade. A moral não é nem a primeira nem a última palavra da mensagem cristã. Está algures lá pelo meio, entre as muitas expressões do essencial: a experiência da gratuidade da salvação de Deus. "Porque é pela graça que estais salvos, por meio da fé. E isto não vem de vós; é dom de Deus" (Ef 2,8). Esta sim, é a palavra decisiva da mensagem cristã – salvação.

O que é o Evangelho senão o anúncio disto mesmo? O próprio Jesus, que "passou fazendo o bem", não se dedicou a propor códigos morais, ou padrões elevados de conduta. Com a sua vida, com o seu anúncio e com o bem que fez, anunciou um acontecimento, mostrou algo que é realidade: a presença da

imensa bondade de Deus no meio de nós, a realidade da misericórdia do Pai dirigida a todos, sem exclusões.

A missão de Jesus não consistiu em apresentar novas normas e novas morais. Não se empenhou em propor um código mais perfeito, ou uma religião mais pura. Seria muito pouco dizer que Jesus veio para nos convidar a ser melhores, a viver bem comportados, a ter códigos elevados de conduta ou uma moral superior. Isso podemos fazer nós próprios, transformados pelo amor de Deus.

A proposta de Jesus é algo bem mais decisivo e radicalmente novo, algo a que não chegaríamos por nós próprios. Anuncia e mostra o dom da salvação, de uma forma, poderíamos dizer, escandalosa. "O Reino de Deus está próximo", está aqui no meio de nós. Só nos resta acolher o amor, a misericórdia, o perdão de Deus. O anúncio de Jesus consiste em mostrar como age Deus. E esta é a grande boa nova.

Naturalmente que quem fica impressionado por este anúncio e tocado pela bondade de Deus, que Jesus Cristo nos faz experimentar, sente-se impelido a agir de outra forma e a procurar ideais éticos superiores, sente a exigência de procurar a perfeição moral e de assumir um comportamento irrepreensível. Quem age com novas motivações também procurará novos comportamentos; quem foi verdadeiramente tocado pelo amor, sente-se impelido a amar.

Contudo, temos de ter sempre a humildade de reconhecer que este desejo nem sempre se traduz no melhor comportamento, na melhor decisão, na melhor opção moral. Porque quem ama, ainda que tudo faça por amor, também se engana na percepção daquilo que é bom, erra nas análises que faz, é falível nas opções que toma.

Por outro lado, também outros homens e mulheres, qualquer que seja o seu credo ou filosofia de vida, sentem a autêntica exigência moral, encontram meios de a viver e identificam correctamente o que é moralmente bom e eticamente correcto.

Por isso, mesmo a melhor motivação, que é o amor de Deus, e as melhores inspirações, que são as da mensagem cristã, não são garantia de que as conclusões morais a que chegamos são acabadas, definitivas, perfeitas e sempre as melhores. Também aqui somos peregrinos da verdade. E, enquanto peregrinos da verdade moral, somos companheiros de todos os homens e mulheres de boa vontade. Há dogmas de fé, mas não há dogmas de moral. Neste campo não nos resta outra coisa, senão dialogar, escutar, buscar juntamente com todos os que procuram a excelência da vida humana. Com São Paulo, podemos aprender isto mesmo: a colocar no devido lugar a experiência da salvação e a vida moral. Sabemo-nos transformados pela graça para sermos peregrinos da verdade moral.