

## LA TEOLOGIA MORAL EN FRANCIA A PARTIR DE 1945

*(continuación)*

EPOCA 1961 - 1965

Línea de los escritores :

- Tránsito hacia una moral más social que individual.
- Hacia la *especificidad* en teología moral cristiana.
- *Desmitización* y moral.
- Una moral nueva: Mc. Oraison.
- Estudios sobre la ley. (Interior al hombre).
- Moral cristiana: transformante de la moral humana.
- Vaticano II: Moral-Valores de este mundo.

Entramos en la época del Vaticano II. Comprobaremos que progresivamente la caridad será considerada como base de vida moral. Al mismo tiempo, sobre todo con la *Gaudium et Spes*, la moral se va caracterizando por su aspecto humano y social.

Veamos las principales contribuciones francófonas en esta época.

Entre los trabajos que podemos calificar de *generalizados* es preciso reseñar la participación de J. Tonneau en la *Iniciación teológica*<sup>145</sup>. Su exposición sigue, en su cuadro general, el plan de Sto. Tomás (*2.ª Pars*). Es reedición de un libro analizado anteriormente. Su idea de base es la ya recordada del *hombre hacia la Bienaventuranza*.

Veremos posteriormente que esta forma de ver las cosas en moral, de carácter individualista, se va a transformar en una moral más social y comunitaria.

Cito también a O. Lottin con un nuevo trabajo sobre la moral y que lleva por título: *Moral para cristianos y moral para confesores*<sup>146</sup>, en el que explica cómo la moral para cristianos concierne a aquellos que viven en una fe adulta y exigente. Más que presentar una moral del Decálogo, (un punto de vista discutido y discutible), la moral del cristiano que quiere ser responsable debe ser la de Cristo y los Apóstoles; es ahí donde nace la auténtica fuente de moral. La moral de los confesores, por el contrario, concierne a los cristianos mediocres, quienes se contentan con el *minimum* para seguir permaneciendo en el ámbito de la Iglesia. El confesor es pen-

<sup>145</sup> J. Tonneau, 'Morale et théologie', *Initiation théologique* 3 ed. Vol. 3 (Paris 1961).

<sup>146</sup> O. Lottin, 'Morale pour chrétiens et morale pour confesseurs', *ETHL (Ephemerides theologicae Lovanienses)* 35, fasc. 2 (1959).

sado por Lottin como un director de conciencia que ha de saber manejar el tuciorismo y el probabilismo, animando hacia el amor y el bien.

No cabe duda que en este aspecto, aceptando sus buenas intenciones pastorales, Lottin está muy lejos de su altura como moralista. Aunque no lo pretenda reduce en gran manera el sacramento de la penitencia y sigue un método inaceptable: el evaluar y clasificar a los cristianos.

Como resumen de todas las ideas renovadoras que ha ido sembrando en todos sus libros, hay que señalar ahora otra colaboración de J. Leclercq: *Acoger la vida a manos llenas*<sup>147</sup>. Es como una síntesis de más de treinta años de trabajo como moralista. No hace exclusivamente un tratado de moral cristiana, sino que ésta se va comprendiendo una vez unidos los fundamentos naturales y filosóficos de la moral. Algunos temas de su trabajo nos dan cierta idea de lo que pretende: *Cómo se plantea hoy día el problema moral, Moral-sabiduría y moral-código, Los caminos de la moral, Moral y sociedad, Los valores morales*. Leclercq, bajo todos estos aspectos, da a Cristo una plaza única como complemento y horizonte de todas las aspiraciones humanas.

Importante también se puede considerar la contribución de P. Anciaux con dos artículos que responden a las inquietudes de nuestra época<sup>148</sup>. Por una parte, analiza la moral cristiana en el medio ambiente actual<sup>149</sup>. A partir de lo que él califica como crisis de crecimiento, (cisma entre el mensaje moral y el hombre concreto), Anciaux trata de determinar las dificultades principales y las resume con el término de *negatividad en la presentación de la moral*. Un ejemplo: a) Moral conyugal: oposición cuerpo-alma; desvalorización de la sexualidad. b) Conjunto de la moral: muy negativa por sus perspectivas dualistas. Existencia de una escisión entre la moral evangélica y las aspiraciones profundas del hombre, por una parte, y entre los manuales y la predicación de la moral, por otra.

En cuanto al sentido de esta crisis de crecimiento llega hasta el fondo del problema y responde al interrogante sobre el sentido de la moral en la línea de Leclercq, Häring, etc.: más que presentarla como un fin para *ganar el cielo* (fin último) hay que considerarla como una llamada-respuesta. "La respuesta a la llamada de Dios supone un *comprometerse* siempre más auténtico y más profundo en la comunidad cristiana para participar en la obra de la redención que recapitula la obra de la creación"<sup>150</sup>. Esta respuesta tuvo y sigue teniendo dos formas principales: vida religiosa por una parte, compromiso temporal por otra.

Otro artículo de Anciaux es más positivo: *Sobre las perspectivas de la moral cristiana*.

La verdadera crisis de crecimiento de la moral se explica, por una parte, por la rápida y profunda evolución de la imagen del hombre en el curso

<sup>147</sup> J. Leclercq, *Saisir la vie à pleines mains. Un traité de morale* (1959).

<sup>148</sup> P. Anciaux, 'Région et morale. Les vraies perspectives de la morale chrétienne', *COLLMECH (Collectanea Mechlinensia)* 49 (1964) 409-30.

'Morale chrétienne et monde contemporaine', *COLLMECH* 49 (1964) 323-40.

<sup>149</sup> P. Anciaux, 'Morale chrétienne...' 323-40.

<sup>150</sup> El mismo, 330.

de los últimos años y también por el hecho de haber presentado una moral separada de la fe en el Dios vivo y del diálogo con los hombres. La moral, según Anciaux, "es la reflexión, siempre renovada y profunda, sobre el sentido (significación y orientación) de la vida humana a la luz de la llamada de Dios que se revela dándose a los hombres"<sup>151</sup>.

La relación religión-moral, fe en Dios y amor a los hombres, es necesaria en moral cristiana, "pero no se comprende sino en la perspectiva de la redención y a la luz del amor de Dios manifestado y realizado en Jesús. Esta relación se presenta y se vive en forma de tensión, puesto que el hombre pecador debe pasar de la muerte a la vida nueva y porque su vida no encuentra su verdadero sentido más que en unión con el Señor Jesús que nos revela al Padre y nos une a los otros"<sup>152</sup>.

En nuestros días, concluye el autor, cuando esta tensión se manifiesta en forma de crisis y oposición, es más necesario que nunca salvaguardar las dos dimensiones fundamentales: la fe en Dios y resurgimiento del mensaje cristiano por una parte; apertura al mundo y plena transformación y responsabilidad ante las tareas temporales por otra.

En línea de diálogo —uno de los signos de nuestra época—, cito la contribución de J. Dijian<sup>153</sup> en la que el autor estudia la moral judía, casi exclusivamente, a pesar de ciertas aproximaciones y comparaciones con la moral cristiana y marxista, pero siempre con vistas a una mejor comprensión de aquella. Como apuntamos antes, este trabajo es más bien sintomático de una tendencia, (de diálogo), que interesante en cuanto a su aportación.

Después de señalar estas contribuciones que podemos calificar de puntos de vista *generales* es preciso, a continuación, citar las que enfocan la moral bajo un aspecto determinado y más concreto.

Es, por ejemplo, lo escrito por D. Danet<sup>154</sup>, en que el autor identifica la moral cristiana como moral de los misterios de Cristo, tratando de alcanzar una mayor autenticidad. Es de notar el interés manifiesto de los autores por encontrar los puntos de identificación de la verdadera moral cristiana en reacción contra una presentación legalista, muy lejos de manifestar la fuerza del Espíritu.

Por otra parte, M. Zundel<sup>155</sup> nos ofrece un magnífico estudio sobre la moral cristiana, caracterizada por su profundidad mística de frente a una *teocracia*, a veces aplastante, del pueblo judío y de un ansia de liberación humana según la visión marxista. Merece la pena citar un trozo del prólogo que resume la tendencia del autor: "la novedad del Evangelio, que felizmente anula la teocracia, (en su sentido extremo), ocurre esencialmente en la concepción de la transcendencia divina. Mientras que antes llegaba al aplastamiento del hombre bajo el peso del misterio y del poder de 'Aquel

<sup>151</sup> P. Anciaux, 'Religion et morale...' 410.

<sup>152</sup> El mismo, 426.

<sup>153</sup> J. Dijian, *Précis de morale juive et ses rapports doctrinaux avec les morales chrétiennes et marxistes* (Neuchâtel 1962).

<sup>154</sup> D. Danet, *La morale chrétienne, morale des mystères du Christ* (Lille 1961).

<sup>155</sup> M. Zundel, *Morale et mystique* (Paris 1962).

que reina en los cielos', en una cierta perspectiva vétero-testamentaria, implica, en el Nuevo Testamento, una exigencia indescriptible de grandeza humana mostrándonos claramente la antropología que estamos llamados a construir. Se revela en Jesús como tal interioridad y suprema generosidad y en contraste absoluto con nuestra exterioridad pasional y nuestro espíritu de posesión. Ya no es para nosotros una amenaza, un poder aplastante, un despotismo absoluto, sino que no cesa de imantar hacia ese interior en que seremos *nosotros mismos*, identificándonos con Dios en una reciprocidad nupcial, tema central de los escritos místicos. Ello comporta, con toda seguridad, infinitas exigencias, todas ellas creadoras. La moral es colmada pero superada" <sup>156</sup>.

Notemos que, más tarde, algunos autores criticarán esta forma de enfocar el Antiguo Testamento, casi como antítesis del Nuevo, y se intentará más una aproximación que un antagonismo.

Además de esta reflexión sobre lo específico de la moral de Cristo, recordemos una vez más el interés por lo histórico para actualizar la moral y al mismo tiempo comprenderla. He aquí algunos ejemplos de la acentuación de esta tendencia: O. Lottin presenta una síntesis de su investigación anterior sobre la moral en la Edad Media. Todas las materias estudiadas por el autor tienen gran importancia para la historia de la teología moral. Cuestiones de historia doctrinal por una parte; cuestiones de moral general y religiosa por otra, constituyen a Lottin como uno de los personajes que más ha contribuido a la renovación moral en los últimos años <sup>157</sup>.

Bajo la misma rúbrica de *histórico* podemos considerar el trabajo de S. Pinckaers a propósito de la renovación de la moral <sup>158</sup>. Al mismo tiempo notemos el interés de este autor, como tantos otros, por poner al día las intuiciones tomistas y *justificarlas* en cierto modo.

Su contribución trata ante todo de darnos algunas directrices antes de comenzar a leer a Sto. Tomás, al mismo tiempo que sitúa la caridad y la fe como fundamentos de toda actividad moral. Posteriormente crea los jalones esenciales del análisis del dinamismo moral como búsqueda de Dios: la felicidad, la verdad, etc. El autor estudia también de forma particular la virtud de la esperanza y es así como traza un panorama de teología moral basado en las virtudes teologales. A la moral de obligación opone otro tipo de moral basada en la amistad, restituyendo a la *finalidad* a un primer plano y a la virtud su *misión* de fermento de un constante progreso. En síntesis, método histórico; más dentro de las preocupaciones de hoy día.

Un punto importante que comprobamos al mirar la bibliografía es el estudio sobre ciertos autores antiguos con el deseo de encontrar en ellos puntos de contacto con las aspiraciones del hombre actual. He aquí dos ejemplos: estudios realizados por R. Pirenne <sup>159</sup> sobre la moral de Pelagio;

<sup>156</sup> El mismo, 10-11.

<sup>157</sup> O. Lottin, *Etudes de morale. Histoire et doctrine* (Grenbloux 1961).

<sup>158</sup> S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale* (Tournai 1964).

<sup>159</sup> R. Pirenne, *La morale de Pélagie. Essai historique sur le rôle principal de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale* (Rome Acad. Alphons. 1961).

y de Ph. Delhaye sobre P. Lombardo<sup>160</sup>. Si queremos hacer una síntesis del primero diremos que su intención se resume así: "Este trabajo no tiene otra pretensión que la de añadir un pequeño argumento en favor de quienes últimamente trabajan por restablecer la primacía de la caridad en teología moral, no sólo como principio sino también como método"<sup>161</sup>.

Estudiando a Pelagio quiere poner en primer término la aportación esencialmente nueva de Cristo para la vida moral de los hombres: la gracia, principio de nueva vida, y la ley nueva, a partir del análisis de la moral pelagiana y de la reacción que suscitó en la Iglesia de su tiempo.

Ph. Delhaye, que alterna sus trabajos históricos y analíticos en teología moral, estudia ahora a P. Lombardo. Veamos los principales puntos de vista en que concluye su estudio:

En P. Lombardo hay: 1) Una moral doctrinal. Integración del dogma y de la moral: las *Sentencias* son un ejemplo. La moral, para Lombardo, es una consecuencia del dogma, siendo la situación de hombre valorado por la gracia el primer fundamento de obligación. (Delhaye muestra a este nivel las conveniencias e inconveniencias de una tal postura). 2) Una moral centrada en los valores positivos. No centrada en el pecado, que aparece como desobediencia, lejanía de Dios, etc. Moral más vital y ontológica que legalista.

La tesis que de todo ello extrae Delhaye es ésta: en los manuales de la Edad Media existía ya una tradición más positiva de lo que creemos comúnmente. Lombardo es un ejemplo de ello; pone en primer plano de la moral la idea de dignidad cristiana y el dinamismo de las virtudes teológicas. Nos ayuda al mismo tiempo a comprender mejor a Sto. Tomás.

Hemos apuntado, en diversos momentos, que los estudios sobre la caridad (*agape*, amor cristiano), están al día en cuanto a la concreción de los fundamentos de la moral. Veamos los estudios que sobre tal tema salen a la luz por este tiempo.

J. Colson<sup>162</sup> estudia la caridad en los escritos de S. Ignacio de Antioquía, sobre todo en sus cartas. De ello se deduce un testimonio: cómo se vive la caridad hacia el año 100. Es un análisis de la palabra *agape* en sus distintas dimensiones: amor a Dios, a Cristo, a los demás hombres; ideas que se encuentran en expresiones de S. Ignacio con las consecuencias que ello implica.

M. Riquet y R. Hermann estudian asimismo la caridad, pero no precisamente centrados en un autor concreto sino en dos épocas distintas.

M. Riquet<sup>163</sup> hace un estudio sobre la manifestación del amor cristiano hasta S. Vicente Paúl, con la intención de exponer una historia de las realizaciones caritativas en el mundo originadas y nacidas del cristianismo. El autor trata de hacer una evaluación de toda conciencia humana que aspira a la virtud y al bien independientemente de la manifestación judeo-

<sup>160</sup> Ph. Delhaye, *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale* (Montréal 1961).

<sup>161</sup> R. Pirenne, *La moral de Pélage... 2*.

<sup>162</sup> J. Colson, *Agapè, charité, chez St. Ignace d'Antioche* (Paris 1961).

<sup>163</sup> M. Riquet, *La charité du Christ en action* (Paris 1963).

cristiana. Riquet expresa la novedad del amor de Cristo en estos términos: "La obra del cristianismo es transformar, ampliar, supervalorar los primitivos intentos de una filantropía a menudo cargada de egoísmo o vanidad y que no excluye ni la violencia, ni la crueldad hacia el enemigo, el esclavo, la mujer, los débiles" <sup>164</sup>.

Y concluye su estudio con estos dos puntos: 1) las múltiples iniciativas caritativas cristianas nacen de la fe en Cristo, una fe que fructifica en un amor actuante; 2) esta caridad de Cristo tiende siempre a constituir comunidades fraternas que se mueven en un mismo corazón y una misma alma.

R. Hermann, por su parte, amplía su estudio sobre la caridad desde sus orígenes hasta nuestros días <sup>165</sup>. Me parece interesante el reseñarlo dado que la Iglesia debe responder de modo diferente, según las épocas, las circunstancias y los hombres pero siempre movida por el mismo Espíritu. De ello nace la importancia de los estudios históricos.

Hermann analiza las obras de misericordia de la Iglesia a través de las diversas épocas. Su finalidad la describe el autor de esta forma: "Esta aportación ilumina las coyunturas morales de cada época y el modo como la acción caritativa de los cristianos ha sabido adaptarse en cada tiempo" <sup>166</sup>. Es un trabajo interesante a pesar de esta adaptación de una caridad pesimista, es decir el deseo de la Iglesia por acoger a los *inadaptados* de la sociedad en que viven pobres, desheredados, etc. No hay que olvidar, al mismo tiempo, las otras dimensiones de la caridad y especialmente ir introduciendo la tendencia tan común hoy día de hablar de justicia-caridad en la acción del cristiano, sobre todo a partir de las encíclicas sociales y de la *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

Además de estos aspectos históricos que hemos visto, el análisis de la caridad se vuelve cada vez más insistente. He aquí algunos ejemplos: R. Carpentier, siguiendo las ideas de Guilleman y de tantos otros, sitúa la caridad en el centro de la vida cristiana como primicia y como metodología. Lo hace en un conjunto de tres artículos <sup>167</sup>, aparecidos en la *Nouvelle Revue Théologique*. El autor roza todos los problemas que hoy afectan a la moral y piensa, siguiendo la tendencia de los últimos años, que sólo bajo la influencia del amor-caridad como principio fundamental se podrán definir las virtudes como cristianas.

La caridad, según el pensar tomista, informa y da un nuevo sentido a las virtudes humanas y abre, al tiempo, grandes perspectivas y posibilidades para la comprensión de la actual tendencia social y del nuevo aspecto de la virtud de la justicia. Así se expresa Carpentier al respecto: "La justicia cristiana describe la tendencia a la perfección personal y social

<sup>164</sup> El mismo, 218.

<sup>165</sup> R. Hermann, *La charité de l'Eglise de ses origines jusqu'à nos jours* (Mulhouse 1961).

<sup>166</sup> ETHL 37 (1961) 633, según la recensión de A. Janssen.

<sup>167</sup> R. Carpentier, 'Le primat de l'amour dans la vie', NRTH 83 (1961) 1-24. E. mismo, 'Le primat de la charité en morale surnaturelle', id. 255-70. El mismo, 'Primat de la charité comme méthode de théologie morale', id. 492-509.

pero permitiendo, a veces como *minimum* posible, el orden terrestre dictado por los estrictos derechos. Como ideal social igualmente, cada virtud cristiana representa una tendencia, una aspiración, un paso desde la comunidad pecadora a la comunidad de salvados. Es esta aspiración pascual lo que el cristiano debe testimoniar en todo su vivir en el mundo actual”<sup>168</sup>. Dimensión específica, por tanto, del comportamiento moral del cristiano en el mundo.

J. Isaac<sup>169</sup>, por su parte, quiere inculcar toda la fuerza del amor fraterno en el Espíritu que a todos nos hace iguales. Pero no existe verdadera fraternidad si no se vive en comunión con Dios, dado que la caridad no se inspira en la sensibilidad ni en los deseos bienhechores de la vida fraternal sino en la comunidad de destino de quienes participan en la intimidad de Dios.

J. M. Perrin<sup>170</sup> estudia por su parte, con un estilo inactual para los hombres de hoy, el amor de Dios y sus diversas manifestaciones a través de toda la historia de la humanidad. Ante todo parte de Dios, no del hombre. Desde ese punto indaga las posibles respuestas que pueden darse en quienes creen en este amor de Dios. Veremos que esta tendencia es superada por otra que parte del más próximo: el hombre, imagen de Dios. Lo importante será encontrar un punto medio entre las dos posturas extremas<sup>171</sup>.

Una vez analizada someramente la historia de la caridad cristiana, creo llegado el momento de reseñar el trabajo de Eggermann que investiga los fundamentos de la caridad en la Biblia<sup>172</sup>. Importante estudio, casi exhaustivo, sobre la manifestación de la caridad de Dios en el A.T., en Cristo y en la comunidad cristiana primitiva. La intención del autor es, podemos decir, “internacionalizar” la caridad. No considerarla sólo a nivel reducido, sino como intensidad que se ofrece a todo el mundo. Al mismo tiempo, el autor analiza todos los aspectos del amor en la Biblia y, bajo este aspecto, su libro se aproxima a la tendencia que busca la profundización en la vida cristiana apoyada en la Palabra de Dios y ofrecida al mundo entero.

La renovación teológica nos ha dado, entre otras aportaciones, la de G. Lefebvre<sup>173</sup> que nos presenta la fe como algo para la vida. Por otra parte, la virtud de la esperanza es muy estudiada en este tiem-

<sup>168</sup> R. Carpentier, 'Primat de la charité...' 509.

<sup>169</sup> J. Isaac, *Aux sources de la charité fraternelle* (Paris 1961).

<sup>170</sup> J. M. Perrin, *Le mystère de la charité* (Paris 1961).

<sup>171</sup> He aquí otras aportaciones literarias sobre la caridad en esta época que estamos analizando. L. Bertsche, *La charité, source de vie* (Tournai 1962). X. De Chalendar, *Tu cimeras* (Paris 1962). C. De Koninck, *Tout homme est mon prochain* (Québec 1964). M. Lafon, *Ton prochain comme toi-même* (Paris 1964). M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien* (Paris 1962). El mismo, *Le commandement nouveau* (Montréal 1963).

<sup>172</sup> J. Eggermann, *La charité dans la Bible* (Bruges 1962).

<sup>173</sup> G. Lefebvre, *La foi dans les oeuvres* (Bruges 1962). Es importante, también, a propósito de lo escrito sobre la fe, el trabajo de H. Bars, *Introduction à la foi* (Paris 1963). Del mismo autor: *Trois vertus clefs: foi, espérance, charité* (Paris 1960) calificada como *obra maestra* en RTHOM 62, 271.

po. ¿Acaso como consecuencia de un estado de la Iglesia que se autoexamina y a veces, como actualmente, sufre una cierta crisis de identidad? Es precisamente en los momentos difíciles cuando se hace, de forma especial, referencia a la esperanza como punto de apoyo y de visión <sup>174</sup>.

Desde otro punto de vista podemos hacer notar aquí a aquellos autores que han reflexionado sobre la moral enfocándola desde un punto de vista aparentemente menos espiritualista.

Son, pongamos por caso, los trabajos psicológicos.

G. Vogel <sup>175</sup> nos valora la aportación de la *sicología de lo profundo* para comprender mejor el amor al prójimo. La *sicología de lo profundo* nos ayuda a comprender mejor al otro, a conocerle más, a excusarle. Nos permite corregir bastantes malentendidos suscitados por el comportamiento, a veces extraño, del otro. Facilita y hace comprender mejor incluso al enemigo de quien no comprendemos su forma de comportarse. "Incluso en este tiempo de *sicología de lo profundo*, la caridad cristiana no es ni minimizada ni destronada; por el contrario la *sicología de lo profundo*, que representa una misión divina confiada a los hombres y que debe servir para conducir el mundo a Dios, tiene por finalidad el demostrar que todo esfuerzo humano, por muy buena que sea la intención que le inspire, queda fragmentario; el deseo de perfección es indispensable a la acción humana" <sup>176</sup>.

I. Lepp, por su parte, reanuda una controversia denunciada ya por varios autores que es el problema de la moral y el hombre, el juego entre lo universal y lo concreto <sup>177</sup>. El autor constata, como punto de partida, el abismo que separa la realidad concreta del mundo y los principios morales tal como los profesa casi todo el mundo. He ahí la causa principal de la crisis de la moral. En consecuencia, Lepp trata de encontrar una *ciencia de costumbres* más bien que una moral normativa.

La novedad de la moral nueva no consiste precisamente en una transposición de valores morales, tentación frecuente cuando se trata de renovar, sino el buscar una moral que no sea sublime en sus teorías, sino eficaz. Ante todo, es preciso algo permanente en moral que debe mantenerse intacto.

Lo que debe cambiar son las aplicaciones, las añadiduras históricas y psicológicas. Aquí está la diferencia entre la moral nueva y la antigua. Hay que buscar al mismo tiempo una moral universal pero concreta, teniendo en cuenta los particularismos. Es la condición humana en su totalidad lo que debe promover la moral.

<sup>174</sup> Entre los trabajos más representativos cito los siguientes: H. Bars, *Marche de l'espérance* (Paris 1963). J. Mousse, *L'espérance des hommes* (Paris 1963). J. G. Ranquet, *J'espère en Jésus-Christ* (Paris 1964). Del mismo autor: *L'espérance, vertu de route* (Montréal 1964). Desde un punto de vista histórico tenemos la aportación de: A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon St. Thomas d'Aquin* (Paris 1961).

<sup>175</sup> G. Vogel, *Psychologie des profondeurs et amour du prochain* (Paris 1961).

<sup>176</sup> El mismo, 90-91.

<sup>177</sup> I. Lepp. *La morale nouvelle. Psychosynthèse de la vie morale* (Paris 1963).



¿Qué piensa Lepp de la moral cristiana?... "La moral cristiana (...) ha de proponerse estimular, purificar y elevar todas las morales que la humanidad va creando a lo largo de un lento proceso de maduración espiritual"<sup>178</sup>. Es decir, que la moral cristiana no destruye las morales que crean los hombres sino que las transfigura cualitativamente. Y "la naturaleza humana es más una tarea que algo inamovible; hay que buscarla más en el porvenir que en el pasado"<sup>179</sup>. Por consiguiente, no hay que anclarse en los valores sin vida del ayer sino estar constantemente avanzando. Es una tendencia de nuestro tiempo: crear una moral como proyecto más que una moral como repetición

En esta misma línea y a partir de la psicología moderna, reseñamos una vez más a un autor discutido, sobre todo en tiempo de la *moral de situación*. Lo que pretende ahora es presentar una nueva forma de moral<sup>180</sup>. Mc. Oraison parte de la aparición de la psicología en el siglo XX y, en su opinión, todos estamos implicados en este acontecimiento. El pensamiento evoluciona también por influencias filosóficas y fenomenológicas. Todo ello nos hace, queramos o no, tomar conciencia de nuestro misterio personal. Tal movimiento pone en tela de juicio la seguridad racionalista en que hasta hoy hemos vivido. Nos obliga a repensar todo, a reemprender todo, teniendo en cuenta a la ciencia y a la Palabra de Dios.

Todo ello crea un conflicto intenso en el campo de la moral. Se da un choque entre la moral racionalista (pasada) y la psicología (actual). La principal acusación hecha a esta nueva moral es que suprime el pecado. Pero se puede decir, por parte de los psicólogos, que los *moralistas* no tienen más criterio que la ley; los psicólogos, por su parte, buscan otro criterio en nombre de sus constataciones clínicas. El autor pretende establecer este criterio. Es porque la psicología moderna (nacida de las aportaciones de Freud) clarifica y transforma todo el ámbito de las relaciones humanas, por lo que el choque con la moral es evidente. Sólo la moral cristiana se salva del debate porque sólo ella clarifica y vivifica, a condición de que sea de verdad cristiana. Pero poco a poco ha dejado de ser cristiana. Y aquí está el punto positivo de la crisis: el choque con la psicología permite tomar conciencia del mensaje que es necesario proclamar. Se da una revolución no de la moral cristiana, sino de una cierta construcción conceptual y expresión verbal. Los hombres del siglo XX necesitan tomar conciencia más clara de su continuidad histórica y de su significación.

El desarrollo de las ciencias históricas y los descubrimientos del psicoanálisis son las causas de todos los cambios bruscos que percibimos hoy. Se da una nueva forma de tomar conciencia del misterio de nuestro propio destino. Los hombres han *sufrido* siempre una cierta ruptura. Siempre han intentado responder a este interrogante: ¿Qué ha pasado en los orígenes, para que todo marche tan mal? La respuesta más común es que existió la falta.

<sup>178</sup> El mismo, 131.

<sup>179</sup> El mismo, 127.

<sup>180</sup> Mc. Oraison, *Une morale pour notre temps* (Paris 1964).

La revelación bíblica le da el verdadero sentido: algo sucede, en un presente inaugural e histórico, entre la conciencia humana y Alguien existente que es Dios. En el fondo, es un ofrecimiento de amor: la llamada, la negación por parte del hombre y la reconciliación. Este es, en síntesis, el problema cristiano. Pero últimamente, las nuevas ciencias han aportado una conciencia más profunda sobre el hombre, de su misterio y de su angustia, en tanto que la teología y el anuncio de la Palabra de Dios siguen con un lenguaje de hace varios siglos, con la cristalización de esta ruptura en el Vaticano II.

Un nuevo movimiento se hace necesario para ser fieles al Espíritu. La prueba es que la inadecuación surge sobre todo en la teología moral, desligada de una teología cristiana auténtica. Pero el pensamiento moderno ya no puede admitir como moral más que la expresión de la exigencia de la coexistencia intersubjetiva. Tal es la revolución psicológica de la moral.

Exigencias a nivel de las relaciones interhumanas y con el Dios viviente. Exigencia siempre de amar, como Cristo lo ha hecho. El término de la relación vivida será siempre el Otro, en una irreductible existencia como otro distinto.

Pero toda relación, sea cual fuere, exige por nuestra parte un compromiso total, una disponibilidad total para que sea una relación intersubjetiva auténtica en función de quien es el Otro. Es el misterio de lo real vivido. Ante estas exigencias, muchos moralistas se refugian en una reglamentación de lo *permitido* y lo *prohibido*, es decir, en una regresión a lo puramente racional, a lo filosófico. Allí donde podemos sentirnos maestros, se elimina la angustia de las existencias personales, se poseen ideas claras en los silogismos. En definitiva, será la huida de la responsabilidad, la caída en la moral de situación. Quien ha basado toda su vida en la Palabra de Dios no puede más que agradecer el que la psicología, con su cruda lucidez, haya destrozado sus ilusiones racionalistas.

Mc. Oraison, en el fondo, nos sitúa ante la exigencia de ponernos en postura de respuesta a la llamada de la caridad siempre nueva, dinámica, que exige disponibilidad, que en todo momento compromete y molesta pero que es la única perspectiva aceptable de presencia en el mundo. Con este autor, como se puede comprobar, notamos el tránsito de una moral conceptualizada, de lo *todo hecho*, a una moral vivida, de lo *todo por hacer*. Esta *moral para nuestro tiempo* es símbolo de toda una época de cambios, pero marcada por una profunda esperanza.

En una línea parecida se sitúa J. Goffinet<sup>181</sup> que reemprende el problema de la moral situacionista para comprender mejor la moral cristiana. Veamos sus líneas generales:

1) Exponer los diversos factores doctrinales y prácticos que han engendrado las desviaciones de la moral de situación y las formas más o menos radicales que han tomado cuerpo en la Iglesia católica.

<sup>181</sup> J. Goffinet, *Morale de situation et morale chrétienne* (Bruxelles 1964).

2) Es un esfuerzo de valoración positiva de una tal moral. Quiere iluminar la situación concreta como llamada de Dios; mostrar que, en el interior mismo de las leyes generales, queda abierto un amplio campo para la iniciativa personal en búsqueda de la voluntad divina y de una decisión libre ante Dios.

Un punto de vista positivo que es interesante señalar es el acento que pone el autor en la llamada de Dios, en el carácter religioso, en el aspecto personal y único de cada situación y el carácter personalista, propio e irremplazable de cada cristiano. La disponibilidad ante las exigencias del acontecimiento favorece una moral comprometida, una moral como *misión* y como honradez con el mundo. A pesar de la visión positiva del autor se nota que deja un poco en abstracto al cristiano, sin la consistencia del compromiso social en el pensamiento de Oraison.

Dentro de esta nueva línea de la moral creo interesante señalar el libro del protestante francés J. Ellul<sup>182</sup> que provoca un problema mucho más profundo como es el poner en cuestión la existencia de una moral cristiana (moral que, según la tradición protestante, se denomina *ética*). La existencia de una ética especificante cristiana suscita recientemente varias aportaciones, que analizaremos más tarde.

Basado sobre todo en K. Barth y en D. Bonhoeffer<sup>183</sup>, Ellul se opone a la existencia de una ética cristiana y afirma incluso que toda la Revelación apoya su punto de vista. Veamos las razones aducidas por Ellul:

a) Se apoya en la concepción bíblica del Bien, que no es otra cosa que la voluntad de Dios. La ética nos da pistas para realizar el bien en nuestro actuar, en nuestra búsqueda fundamental del Absoluto. La cuestión que se plantea aquí es si se puede *recluir* la voluntad de Dios en líneas y esquemas creados por los hombres.

b) Toda ética es una definición del Bien. Y *definir* quiere decir aprehender, posesionarse. Se supone, que en ese caso, el Bien puede ser conocido, analizado, catalogado. Si el hombre es capaz de vivir o de formular una ética de la voluntad de Dios, es superior a Dios; y Dios se transforma en cosa, en objeto capaz de ser comprendido; ya no es el totalmente Otro, el Absoluto. De ahí se deduce la imposibilidad de una ética.

Pero, por el contrario, Ellul afirma algo que parece ilógico como es la *necesidad* de una ética cristiana: a) la conducta individual; b) y la necesidad de una formulación de la voluntad de Dios la están exigiendo.

La formulación de una ética en la Iglesia es indispensable, precisamente para mantener su carácter relativo y para que sea posible en cada época una reflexión sobre la misma ética. Si no se realiza esta formulación se corre el riesgo de quedarse sin apoyo, con la sola referencia a la gracia y al Espíritu y con el peligro de un refugio espiritual, olvidándose del mundo concreto; o bien de inclinarse de tal forma sobre los problemas del mundo que se olvide la referencia a lo espiritual.

<sup>182</sup> J. Ellul, *Le vouloir et le faire* (Genève 1964).

<sup>183</sup> D. Bonhoeffer, *Ethique* (Paris 1965)

Esta posición de Ellul me parece susceptible de una doble crítica:

a) Negativa: la conclusión ingenua de que la Palabra de Dios es *inasible* implica que se imagina a un Dios fuera de este mundo y alejado de la comprensión humana.

b) Positiva: la afirmación de una formulación relativa de la moral. Esta relatividad nos llevará hacia una Palabra de Dios siempre nueva que exige y denuncia en cada momento concreto de la historia.

Entre las dos críticas se puede comprobar, al mismo tiempo, la contradicción del autor. Por un parte, imposibilidad; por la otra, necesidad. Y, en cada caso, imaginación de un Dios alejado, solitario; de un hombre sin valorarle en su justa medida, incapaz de formular la Palabra en una ética.

Los trabajos de hermenéutica se han aproximado también al problema moral. Tal es, por ejemplo, el libro aparecido en Roma, con ocasión del Congreso organizado por Castelli, sobre el tema de la *desmitificación*<sup>184</sup>, con sede en el *Centro internacional de estudios humanistas*. Este libro resume perfectamente la tendencia actual ya generalizada hacia una mayor autenticidad de la moral; es un esfuerzo por comprender, en su verdadero sentido, el porqué del obrar humano; análisis de muchos mitos que influyen la actuación del hombre: la acusación, el paraíso perdido, la naturaleza, etc.

Al mismo tiempo nos encontramos en una época en que se multiplican los estudios sobre el sentido de la ley. Notemos, en primer lugar, dos autores que, en colaboración<sup>185</sup>, quieren completar el trabajo de Häring en forma de lecciones de moral fundamental.

J. Bordeau y A. Danet, sintetizando las tendencias de hoy día, trazan los primeros esquemas de una organización más sacramental de la teología moral. El misterio de la ley de Cristo es intrínseco a los misterios de las relaciones intratrinitarias y de las misiones divinas en el mundo. La ley de Cristo es la realidad interior para quien dice *sí* al don de Dios.

Los autores de esta época vuelven sus ojos hacia los Padres de la Iglesia para conseguir que la moral sea la *tonalidad* de la Buena Nueva del Misterio Pascual. La comunidad de gracia debe llevarnos a vivir como pueblo cristiano, unidos a Cristo, preparándonos en un mismo espíritu al festín mesiánico del final de los tiempos.

Por su parte, Ph. Delhaye<sup>186</sup> publica en segunda edición su estudio sobre el Decálogo, frente a todas las críticas de que ha sido objeto durante los últimos años a causa de la reacción contra una moral casuística.

A partir del Nuevo Testamento, el autor afirma que el amor y los mandamientos se identifican, de tal forma que el amor inspira los mandamientos: "sin el amor, los mandamientos y las virtudes no son nada, como

<sup>184</sup> *Démythisation et morale* (Actos del coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios humanistas, Roma 7-12 enero 1965) (Paris 1965).

<sup>185</sup> F. Bordeau, A. Danet, *Introduction à la loi du Christ* (Paris 1962).

<sup>186</sup> Ph. Delhaye, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne* 2 ed. (Bruxelles 1963).

dice S. Pablo en *Cor.* 13; pero sin los mandamientos, el amor de Dios y del prójimo corre peligro de no ser más que palabras"<sup>187</sup>. Trabajo bíblico e histórico con las conclusiones teológicas y las repercusiones pastorales que resultan de ello.

He aquí algunas de sus ideas: no es verdad que la tradición haya presentado la moral cristiana con el modelo del Decálogo. Es en dependencia de la caridad como se presenta el Decálogo y como guarda su valor. La mayor parte de los preceptos del Decálogo hay que comprenderles como ligados al derecho natural. No existe oposición entre la caridad y el Decálogo: lo han mostrado Cristo y S. Pablo. Las *diez palabras* son expresión de la alianza del Sinaí, asumida y sublimada por la nueva y eterna alianza.

E. Hamel, por su parte, estudia también el problema de la ley<sup>188</sup>, pero más en concreto que Delhayé, mostrando la unión que existe entre la ley de Cristo y la ley natural; es el problema de la relación entre naturaleza y gracia en teología moral. El autor quiere probar la asimilación realizada por el cristianismo de la ley natural y del Decálogo, pero con una valoración nueva.

J. M. Aubert publica otro trabajo también a propósito de la ley<sup>189</sup>. Con cierto tono apologético el autor pretende rechazar las acusaciones anti-ley de nuestro tiempo para dar una nueva visión de la misma.

La moral —en su opinión— es la ciencia del obrar del hombre. Para realizar su misión debe hacer entender y legitimar las exigencias.

Entre las motivaciones que el autor encuentra para el rechazo de la ley, sitúa las siguientes:

El pensamiento moderno profano, penetrado de filosofía, con el fin de salvaguardar la primacía de la libertad y de la persona.

Numerosos espíritus son refractarios a una concepción jurídica de la vida cristiana. El origen de todo ello se encuentra en una cierta decadencia de la enseñanza moral.

Después del estudio de este rechazo de la ley en nombre de la libertad y del Evangelio y la decadencia de la enseñanza aporta algo positivo: la ley, tomada en sí misma, tal como es elaborada por la teología clásica —siguiendo la intuición tomista—, está libre de tales reproches. Un tratado sobre la ley, en la opinión de Aubert, y a pesar de las apariencias, sigue siendo actual a condición de que intente reencontrar la auténtica tradición teológica y que sea consciente de la renovación bíblica y de los problemas de la vida moderna.

Y esto es precisamente lo que quiere el autor: un tratado moderno siguiendo el esquema tomista. Ley de Dios y ley de los hombres: no se da oposición sino continuidad ontológica, transformación de lo humano por lo divino. La ley es una participación en la luz y la Sabiduría divinas; para un cristiano toda ley debe ser juzgada en función de Aquel que da

<sup>187</sup> El mismo, 6.

<sup>188</sup> E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ* (Bruges 1964).

<sup>189</sup> J. M. Aubert, *Loi de Dieu, Lois des hommes* (Paris 1964).

la luz. Todo lo humano fue asumido a través del drama de la Cruz. Es preciso, por tanto, repensar la doctrina pauliniana sobre la ley <sup>190</sup>.

Toda ley, en cuanto realidad humana, no significa nada si no es en relación a Cristo que ha venido a transformarla y purificarla. Transformándola en una ley nueva se convierte en Ley de Cristo. Esta mutación debe llevarnos a cuantos observamos la ley a una participación en la muerte del Señor. La ley ofrece la ocasión de renunciar al pecado y al orgullo por la sumisión que requiere. Todo el actual rechazo contra la ley es una consecuencia del hecho de que se la ha separado de su origen: la Cruz <sup>191</sup>.

En cuanto a las investigaciones sobre moral bíblica me parece importante citar en esta época las desarrolladas por Spicq y Lazure.

Spicq nos presenta la cuarta edición del estudio que ha realizado anteriormente y nos ofrece un trabajo casi exhaustivo sobre los rasgos morales del Nuevo Testamento <sup>192</sup>. Trata de todas las virtudes denominadas por S. Pablo *frutos del Espíritu*, pues significan fecundidad de esfuerzos del hombre regenerado y desarrollo de la vida divina infundida por el Espíritu. La moral neotestamentaria, tal es la idea de Spicq, tiene de esencial esta estructura y este mecanismo. Su intención es constituir un *dossier* casi íntegro de los datos textuales y analizar sus coherencias, respetando la jerarquía de valores, a fin de hacer comprensibles las ideas expresadas por Jesús y por los Apóstoles.

A pesar de la crítica que se puede hacer del trabajo de Spicq, sobre todo por su presentación demasiado dispersa, hemos de notar que su intención de darnos una visión de conjunto del Nuevo Testamento dificulta la tarea para presentar las cosas de forma distinta.

He aquí los grandes rasgos de la moral neotestamentaria presentada por Spicq:

1) *Unidad de la moral* del Nuevo Testamento: a) tradicional (que deriva de una fuente única: Dios o Cristo); b) de autoridad (cuyas categorías de bien o de mal se determinan por el supremo Legislador); c) universal (válida para cuantos han sido regenerados).

2) *Moral religiosa*: de una santidad y sensibilidad profundas

3) *Moral de la gracia*; la moral del Nuevo Testamento es una moral bautismal: a) paternidad divina y moral filial; moral de imitación y de perfección; moral de la caridad; b) moral crística: seguir a Cristo, asimilarse a El; moral de crucifixión y de gozo; moral escatológica; c) moral del Espíritu: de vida, de progresiva liberación; conversión gozosa; moral de realizaciones efectivas <sup>193</sup>.

<sup>190</sup> El mismo, 124-25.

<sup>191</sup> El mismo, 236-37.

<sup>192</sup> C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* 2 vol., 4 ed. (Paris 1965).

<sup>193</sup> El mismo, vol. II, 745-56.

4) *Moral de limpieza de corazón.*

En cuanto a la contribución de N. Lazure, veamos su línea general<sup>194</sup>:

Estudia en particular la teología johánica en su Evangelio y en sus Cartas. Ante todo sitúa en su verdadero cuadro su moral: la economía cristiana de salvación. Posteriormente estudia los principios de vida moral: principio intrínseco, es decir, la verdad y el Espíritu; principio extrínseco: la ley cristiana. Siguen los tres actos fundamentales de la vida moral: fe, esperanza y amor. Finalmente, el pecado: como obstáculo al crecimiento moral del cristiano.

El aspecto más característico de la moral de Juan es el religioso: relación con Dios y con Cristo; ahí se centra su intuición del obrar humano. "La vida cristiana debe ser un camino siguiendo a Cristo, vida y verdad, en el dinamismo del Espíritu"<sup>195</sup>. Otra característica es el aspecto vital e interior de la moral que se manifiesta en la concepción johánica del *agape*. Es una vida, más bien que un mandamiento.

En cuanto a la noción de *precepto*: marca las exigencias de la vida divina que el creyente posee por el *agape*, participación esencial en el amor que une al Padre y al Hijo. Moral absoluta, contraria a todo minimalismo: el cristiano debe tender hacia el don total de sí mismo. Moral de tensión: el discípulo está situado constantemente en el riesgo de decidir su destino, decisión entre dos antagonismos (aspecto dualista y paradójico de la teología johánica). Optimismo: la seguridad de poder realizar, a pesar de los obstáculos, la salvación prometida a los hijos de la luz.

Hasta aquí hemos apuntado los aspectos comunes de la teología de Juan según la presentación de Lazure, pero existen algunas diferencias entre el Evangelio y las Cartas.

El Evangelio: la verdad es Jesús y aquello que él ofrece. El Espíritu, la Persona que reemplaza a Cristo en los discípulos, da testimonio contra el mundo y a favor de Jesús. Aspecto esencial de la fe. El pecado por excelencia es la incredulidad. La fe conduce a una conversión: renunciar a una vida autónoma para someterse a Jesús. El *agape* tiende hacia el prójimo y viene del Padre; se sitúa en la entraña de la comunidad creyente. La esperanza tiende hacia una resurrección corporal que, en Juan, no parece diferirse hasta la Parusía; es por lo que en este Evangelio la motivación escatológica no juega un papel esencial.

Cartas: nos dan rasgos nuevos e incluso contrarios: la motivación escatológica es muy acusada; la esperanza tiende hacia la Parusía, hacia el juicio y la visión de la gloria de Cristo. El *agape* tiende hacia Dios y hacia el prójimo. La fe es, sobre todo, la confesión de la mesianidad y divinidad de Jesús. El Espíritu se expresa más como una fuerza que como una Persona<sup>196</sup>.

Nos encontramos en la época en que se ha desarrollado el Concilio Vaticano II. Es preciso hacer una rápida mención, dado que sus documentos,

<sup>194</sup> N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique* (Paris 1965).

<sup>195</sup> Cf. Recensión ETHL 42 (1966) 288.

<sup>196</sup> Cf. Recensión ETHL 42 (1966) 287-89.

naturalmente traducidos al francés, han influenciado a los moralistas. Tratemos de ver las posturas que se tomaron en relación con la moral, su nueva tendencia, sus proyectos de síntesis actual<sup>197</sup>.

Consciente de no poder dar una visión de conjunto, me limito a exponer la línea conciliar sobre la vivencia de la fe (moral), a partir de *Gaudium et Spes*, suponiendo los fundamentos cristianos tratados por el documento *Lumen Gentium*.

En la *Gaudium et Spes* encontramos una doble afirmación:

1) Las realidades terrestres son consideradas autónomas (n.º 36), son aceptadas en su autonomía y su historicidad; es exigencia de los hombres el crear un orden social para una más grande humanización. A partir de las encíclicas sociales se da una declaración del carácter *humano* de la moral (n.º 16). Distinción entre el proceso terrestre y el desarrollo del Reino de Cristo (n.º 39). Distinción entre la historia humana y la historia de salvación (n.º 40), pero compenetradas mutuamente: *Mysterium historiae humanae* (n.º 59).

2) En la obra humana se prepara la materia del reino de los cielos (n.º 38). El reino definitivo es un acto de Dios; será la transformación radical del universo. Ahora no conocemos ni el tiempo ni el modo; es misterioso porque depende de Dios. Pero en nuestro mundo aún se da la muerte (n.º 39). Un segundo aspecto es que nuestras realizaciones en este mundo son importantes; la historia humana va dejando huella. Es aquí donde se insiste sobre la caridad y su realización. La caridad provoca la transformación del mundo, al tiempo que es don de Dios (n.º 38-39). Por tanto, realización de Dios por una parte, y obra del hombre que posee algo de definitivo, por otra.

Tenemos, por consiguiente, otra concepción del mundo (no sólo como algo creado por Dios, sino un mundo construido por los hombres), y otra concepción de la historia.

En la teología se insiste sobre todo en el aspecto creador del hombre, que tiene una significación para el Reino. Carácter provisional, pero no indiferente, para la realización del Reino.

En estas perspectivas nuevas, la teología moral se va a convertir, poco a poco, en la justificación del mensaje cristiano para la situación en que se encuentra la sociedad.

#### ÉPOCA 1966 - 1970...

Línea de los escritores:

- Punto de vista positivo en moral: insistencia en el humanismo en relación con la moral cristiana.

<sup>197</sup> Cf. J. Janssens, *Cours de morale fondamentale*, Université Cath. de Louvain (1970-71). Resumen de las líneas maestras del Vaticano II con una visión nueva de la moral cristiana.



- Reflexión bíblica.
- Estudios históricos: O. Prunet, F. Vandembroucke.
- Aguda crítica contra una moral *construida*: J. M. Aubert, J. Leuba, P. Antoine.
- Problema candente: la especificidad de la moral cristiana. Enfrentamiento con la secularización de la fe: *Supplement de la Vie Spirituelle*, G. Vahanian, A. Manaranche, Ph. Roquepló.

Nos encontramos en la última época de nuestro análisis. Estamos en una etapa que va a reflexionar más profundamente en la moral cristiana en torno, principalmente, a dos puntos *calidos*: problema de la especificidad de la moral cristiana que se complica con otro: el de la secularización.

Antes de tocar esos puntos, es preciso hacer justicia a autores que han reflexionado en otra línea; es por lo cual creo conveniente dividir esta época de la forma siguiente:

1. *Punto de vista positivo en moral: insistencia en el humanismo, relacionado con la moral cristiana.*

Cito en primer lugar a G. M. Garrone<sup>198</sup>. Es la aproximación de moral-humanismo en cuanto a las exigencias cristianas de cara al mundo y no sólo en la relación hombre (individuo) - Dios.

No hay que inventar una "moral para nuestro tiempo", sino reencontrar para nuestro tiempo la verdad. Es preciso insertar la libertad humana en el gran movimiento por el que Dios reintegra en El lo que salió de El mismo. Introducir, por tanto, al hombre en la esfera de lo divino.

Garrone concibe la moral cristiana como una vida según el Credo. Obrar bien es una forma de creer. Se *crea* la verdad, en vez de aceptarla simplemente. El Credo es un círculo más que una línea recta; Cristo está en el centro. El Credo dibuja la trayectoria de la acción divina creadora, redentora y santificante; es la historia de la caridad de Dios.

Teniendo esto en cuenta, ¿en qué consiste la moral cristiana? Buscar en nuestra existencia el Reino de Dios, entrar en Cristo por la fe, esperanza y amor: identificar nuestro querer personal con el querer de Dios, poner nuestra libertad en coincidencia con la libertad de Dios. Pero la caridad no alcanzará su plenitud y su más acabada expresión más que en el gran día de Cristo; de ello nace el sentido escatológico de la moral. Para nosotros, creyentes, el tiempo se constituye *en ámbito* de eternidad, puesto que Dios ha aparecido entre nosotros. La moral cristiana tiene como única razón de ser el ayudarnos a preparar y construir el *gran día* de la venida de Cristo.

Encontramos en el libro de Garrone los temas ya antiguos sobre el cumplimiento de la voluntad de Dios, moral escatológica, etc., pero acaso lo que falte en su visión es el no insistir en la característica de nuestro tiempo,

<sup>198</sup> G. M. Garrone, *Morale chrétienne et valeurs humaines. Leçons de morale* (Paris 1966).

de la encarnación del creyente en el mundo en el cual vive; esta será una de las tesis más comunes en la época que estudiamos.

Siguiendo en la línea de una mejor comprensión del hombre de nuestro tiempo, pienso ahora en el trabajo de la Semana de los Intelectuales Católicos de Francia (1966), síntoma de una tensión actual ante los múltiples problemas, relacionados con la moral, que hemos visto aparecer a lo largo de todo el análisis realizado hasta aquí. Es el signo del cambio revolucionario de una época en que se pone en duda el universalismo de los principios, fuera de las verdaderas situaciones humanas<sup>199</sup>.

G. Rotureau trata de iluminar, con una aportación suya, la unidad entre el amor de Dios y el amor de los hombres<sup>200</sup>. Lo mismo que Garrone piensa en la línea de un teísmo-humanismo. La fe en Dios (he aquí la cuestión), ¿hace olvidarse de los hombres? ; ¿es precisa una elección entre los dos términos? ; ¿es posible una unión? Este es el camino que busca Rotureau. Su conclusión podemos denominarla *histórica*: "La Escritura y la Tradición viva nunca han permitido al cristiano el desinteresarse absolutamente del hombre bajo pretexto de interesarse únicamente por Dios; siempre se ha intentado afirmar que el servicio al hombre es una manera de servir a Dios"<sup>201</sup>. Precisamente —es la idea del autor— el mito de la interioridad sobreviene cuando la comunidad cristiana pierde fuerza interior. Las ideas de Rotureau me parecen importantes en la corriente actual de aproximación al mundo a partir de la fe.

Siguiendo en línea de los estudios que profundizan en la moral cristiana, sin llegar a ponerla en duda como tal, es preciso señalar un artículo de F. Lenaerts<sup>202</sup> que va hacia el encuentro de las principales características de la misma moral. El autor halla en la moral cristiana los siguientes rasgos, a partir de la alianza de Dios con su pueblo, completada y sublimada por Cristo:

a) *Moral histórica*: es decir, situada en cada época concreta. Las Bienaventuranzas, por ejemplo, siendo siempre las mismas, adquieren cada vez nuevas dimensiones. "Para los pueblos como para los individuos, la verdadera ley moral es aquella de la sublimación; una tal moral no se conforma con las posibilidades estrictamente humanas; está a disposición de las fuerzas del Espíritu que renueva la faz de la tierra"<sup>203</sup>.

b) *Moral de liberación*: "El hombre se constituye libre a medida que se libera por la gracia de Cristo"<sup>204</sup>. El designio de Dios es el de reunirnos a todos en Cristo, haciéndonos llegar a la libertad de los hijos de Dios: liberación del pecado, de la muerte y de la ley.

<sup>199</sup> *Morale humaine, morale chrétienne* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 2-8 mars 1966) (Paris 1966).

<sup>200</sup> G. Rotureau, *Amour de Dieu, amour des hommes* (Paris 1967).

<sup>201</sup> El mismo, 165.

<sup>202</sup> F. Lenaerts, 'L'âme de la théologie morale', *Etudes Franciscaines* 17 (n.º 44) (1967).

<sup>203</sup> El mismo, 324-25.

<sup>204</sup> El mismo, 325.

c) *Moral personalista*: Aunque todo tipo de moral podemos afirmar que es personalista (en relación con nuestros semejantes), la moral cristiana tiene de particular que sitúa al hombre en relación personal con Cristo. Cada uno es amado personalmente por Cristo, llamado a la existencia y rescatado por El. Por lo tanto, las consecuencias se extienden a todos los sectores de la vida humana.

Hasta aquí, en cuanto a los autores católicos.

Ahora señalemos un importante artículo de un autor protestante a propósito de la ética <sup>205</sup>. G. Crespy, al igual que Mehl, Ellul, etc., ha tratado en diversas ocasiones de profundizar en la moral (ética, según su lenguaje). Para Crespy, en el presente artículo, existe un problema de ética cristiana en general. Veamos la nueva situación en que, según el autor, se encuentra actualmente la moral:

a) Disciplina inestable, entre la dogmática y la ley natural.

b) Progreso de la exégesis bíblica (no todo cuanto se considera ética cristiana es en verdad una ética de Jesús).

c) Encuentro con los nuevos problemas éticos hasta ahora inéditos. Las cuestiones de una ética privatizada se transforman progresivamente en cuestiones de ética social.

La ética anterior, la más antigua, se confrontaba siempre con la ley. La ética era una hermenéutica de la ley: voluntad de Dios revelada a Moisés. Pero hoy día se da una transformación: el *ethos* varía según el tiempo. Igualmente varía según el espacio, por ejemplo teniendo en cuenta los problemas planteados por la etnografía. Prueba de ello son los descubrimientos arqueológicos: el Código del Antiguo Testamento depende de una situación cultural determinada.

Crespy, a partir de tales constataciones, parte de dos tesis —barthianas— para fundar la ética: 1) Estatuto cristológico: la ética no se funda sobre la ontología sino sobre la cristología. 2) Campo de aplicación: no un mundo de valores generales sino la existencia humana concreta y comprometida en una historia. Veamos la explicación:

1) Primera tesis. Proposición antropológica: Barth sitúa al hombre en su esencia histórica. Lo que determina al hombre aparece en la existencia concreta de Jesús en quien encontramos al hombre tal como Dios le quiere, tal como existe como ser histórico.

La ética, por tanto, es una reflexión sobre la historia de Jesús en cuanto reveladora de toda historicidad, de toda humanidad.

2) Segunda tesis: La vida humana está encuadrada por estructuras permanentes: (problema del *ordo*). La labor de la ética será el crear *ordenaciones* que den cuerpo al *ordo* de Dios. Es el trabajo crítico de la ética.

<sup>205</sup> G. Crespy, 'Introduction à l'éthique', *Etudes théologiques et Relig.* 42, 91-108. Del mismo autor: *Introduction à l'éthique* (Montpellier 1967).

Al mismo tiempo, el autor considera la tarea positiva que tiene que llevar a cabo la ética: "Esfuerzo para discernir, en las situaciones concretas en que los hombres viven, aquello que permita a la comunidad cristiana, y por ella a todos los hombres en función de los cuales existe, el manifestar la existencia del hombre tal como Dios le quiere"<sup>206</sup>. Para ello es preciso delimitar el campo de los diversos problemas y descubrir un sentido que será el sentido de la acción. Toda ética, por último, compromete a la comunidad cristiana en cuanto tal.

## 2. Investigación bíblica.

En este campo tenemos dos importantes aportaciones que reseñar: el libro de L'Hour a propósito de la moral de la Alianza y el artículo de J. Giblet sobre la moral neotestamentaria.

J. L'Hour<sup>207</sup> estudia el problema de la oposición aparente entre la moral del Antiguo Testamento y la moral de Cristo. El autor, uniendo su aportación a los trabajos sobre la Alianza de estos últimos años, pretende cubrir la laguna que separa los dos Testamentos para probar, precisamente, la aproximación entre ambos.

Lo esencial de la Alianza y de la moral que nace de ella para el pueblo de Israel se le puede sintetizar en las exigencias del Dios único.

Obedeciendo al Dios de la Alianza, Israel trabaja por su propia edificación mientras que, rehusando servirle, se arruina y escoge la muerte. Hay ideas como "temor a Yahvé", pero también otras como "devolver la libertad al esclavo", "atender a las viudas", etc. Es en la vida de todos los días cuando Dios llama a su pueblo. Y es siempre a El a quien hay que obedecer. *Obedecer*, es decir, querer y confesar la propia indigencia, la propia dependencia; cuanto más obedece Israel, menos se siente en exigencia de "comprar" a Dios con los propios méritos. Algunos en Israel se olvidan de esto y Cristo vendrá a recordarlo.

J. Giblet<sup>208</sup> sintetiza la moral neotestamentaria en dos ideas claves:

a) *El Reino de Dios*: el cristianismo no se presenta sobre todo y simplemente como una moral sino como el anuncio del Reino de Dios, como un mensaje; el Reino de Dios está próximo, está ahí; "Convertíos y creed"; interpelación que exige la fe; una decisión y no sólo pura y simple confianza, puesto que compromete necesariamente en la acción.

b) *Para cumplir la ley y los profetas*; amor a Dios y a los hombres, es decir, aceptación de una tradición y unas leyes, pero pensadas constantemente en función de un amor verdadero. Toda moral verdadera implica conversión y pureza de intención. El tema del *camino* es importante desde el punto de vista de la moral bíblica: "caminar con El", "ven y sígueme";

<sup>206</sup> El mismo, 106.

<sup>207</sup> J. L'Hour, *La moral de l'Alliance* (Paris 1966).

<sup>208</sup> J. Giblet, 'Les lignes de fait de la morale néo-testamentaire', *Rév. Dioc. de Namur* 20 (1966) 286-81.

y, sobre todo, la presencia de Cristo que capacita para alcanzar metas más grandes <sup>209</sup>.

### 3. Trabajos históricos.

En este apartado, contamos sobre todo con dos contribuciones importantes a reseñar. Una de O. Brunet, sobre Clemente de Alejandría y su moral <sup>210</sup>. Es un libro interesante para situar la moral de los dos primeros siglos, con sus semejanzas y oposiciones al Nuevo Testamento.

Clemente de Alejandría significa un momento decisivo en el proceso de helenización del cristianismo. En el período de los Padres apostólicos, la moral conserva un carácter judeo-cristiano muy marcado. Los problemas se siguen pensando en la óptica judía. Clemente se refiere siempre a Filón: método alegórico. El Dios de Clemente es ante todo un Dios de amor; al mismo tiempo da un carácter alegre a la vida cristiana. Su sistema se elabora en torno a ciertas nociones centrales: bondad de Dios, muy próxima a nosotros en su acción: mediación del Logos en todas las iniciativas: la vida se considera en relación y en participación de la criatura con la divinidad.

Su moral se desarrolla a partir de estas consideraciones básicas: la perfección del hombre es parecida a la de Dios, testimoniada en la perfección del Logos-Cristo. Conocimiento natural de la verdad de Dios, por una parte, y una ley natural, por otra, engendran en la criatura, que Dios hizo buena y dotada de libertad, las condiciones y posibilidades de la conservación del mundo; en esta línea Clemente lleva a cabo su trabajo. Para él, la moralidad es función de la fe y del conocimiento en todas las etapas de su desarrollo. El final actúa ya en los hombres y el ideal soñado influye en el presente; (ya tenemos aquí un aspecto escatológico de la moral cristiana). La finalidad de la vida cristiana es *término* y *camino* que conduce a él. Es una influencia mutua entre mortificación y vivificación. La semejanza con Dios ha de modelarse en la perfección prescrita por la ley y por la personalidad de Cristo.

Otra aportación es la de F. Vandembroucke sobre la moral de los siglos XII-XVI <sup>211</sup>. A partir de los más recientes estudios, sobre todo los de Lottin, el autor constata la existencia de un auténtico renacimiento del pensamiento moral a partir del siglo XII por la integración de ideas venidas del paganismo y reconciliadas con la enseñanza del Evangelio. La tarea que él se impone es la de examinar de cerca en qué medida esta penetración ha tenido lugar en el monaquismo. Más que de una tesis, se trata de un

<sup>209</sup> Tengamos en cuenta, aparte de esto, los estudios sobre moral bíblica que cito a continuación: 'Les grandes lignes de la morale du Nouveau Testament', *Lum. et Vie* 21 (1955). R. Schackembourg, *Le message moral du Nouveau Testament* (Paris 1963). Sin olvidar tampoco los trabajos ya citados de Dodd, Descamps, Spicq, etc.

<sup>210</sup> O. Brunet, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament* (Paris 1966).

<sup>211</sup> F. Vandembroucke, *Pour une histoire de la théologie morale. La morale monastique du XI au XVI siècle* (Louvain 1966).

trabajo a base de monografías, válidas para una investigación posterior más profunda.

#### 4. *Crítica a una moral "desencarnada"*.

En este apartado nos vamos a encontrar con aportaciones que van desde una búsqueda de nuevas orientaciones a una nueva concepción de la vida moral.

Algunos trabajos están contenidos en un número especial del *Supplément de la Vie Spirituelle* dedicado al problema moral de nuestros días<sup>212</sup>. A veces no se plantea más que un interrogante, signo de una profunda reflexión que han implantado los moralistas.

Citemos en primer lugar el trabajo de J. M. Aubert (ya conocido por su libro sobre la ley)<sup>213</sup>. Buscando una mejor respuesta de la moral para nuestro mundo, el autor se plantea la cuestión de si la moral cristiana responde en verdad. Se pregunta si, para corresponder a las aspiraciones del hombre contemporáneo, la moral cristiana debe renunciar a su universalidad y transcendencia, consideradas tradicionalmente como sus notas específicas. La respuesta consistirá en saber descubrir la unión entre estos dos términos: mensaje moral y realidad humana. Ante todo ha de tenerse en cuenta la antropología que propone el Evangelio. Y ésta lleva una importante característica: su totalidad, que no tendrá sentido si no informa *todo* el obrar humano; diálogo único de cada hombre con Dios.

Es una moral de amor: "Por su proyecto y por su estructura el mensaje moral cristiano es, a la vez, humano y divino; el cristiano no puede realizarse en cuanto tal si no es plenamente hombre. Esta verdad aparece aún más en los medios que ofrece la moral cristiana"<sup>214</sup>.

La novedad del cristianismo: a) Dios amado por él mismo se revela en su Hijo y está presente en la imagen que de El lleva cada persona; b) este amor es dinámico (es gracia), que transforma al hombre. El obrar, al que es convidado el cristiano, totalmente humano, pero con un sentido nuevo, más interior, para la construcción de una vida nueva: la del Reino de Dios.

Por lo tanto: la moral cristiana es humana porque es divina; no empuja al hombre a desplazarse de su promoción y de sus tareas en este mundo, sino que da una esperanza y abre horizontes más amplios en los que las tareas humanas adquieren valor de eternidad<sup>215</sup>.

Moral-mundo moderno: es el problema que afronta, por su actualidad, J. Leuba<sup>216</sup>. El autor reflexiona sobre la tensión actual de la moral ante

<sup>212</sup> 'La nature, fondement de la morale?', *Suppl. Vie Spir.* 81 (1967).

<sup>213</sup> J. M. Aubert, 'La morale chrétienne, est-elle à la mesure de l'homme?', *Etudes* 325 (1966) 529-45.

<sup>214</sup> El mismo, 519.

<sup>215</sup> En el final de su artículo J. M. Aubert critica la semana de los intelectuales católicos; tiene de positivo el que compromete en un diálogo; y negativo, en el riesgo de que los verdaderos problemas no sean afrontados con seriedad dada la diversidad de público asistente.

<sup>216</sup> J. Leuba, 'La moral chrétienne et le monde moderne', *Verbum Caro* 11 (1967) 1-21.

la situación en que se encuentra la humanidad, es decir, el enfrentamiento con las aplicaciones prácticas de la ciencia, con el humanismo postcristiano y con la conciencia social de nuestro mundo.

Existe la tentación de la *alternativa*, como ya había recordado Aubert en el artículo antes citado: *o bien* ser cristiano, *o bien* ser moderno. Pero Leuba trata de encontrar una unidad y sitúa el problema en el constante enfrentamiento entre el mundo y la fe. La fe ha de ser vivida en el mundo por la libertad y el amor; no puede salirse de su mundo puesto que de lo contrario se la privaría de su ámbito y de su fórmula, del mismo modo que el mundo no puede desprenderse del Evangelio si quiere encontrar su libertad.

Hablando de la moral cristiana es preciso tener en cuenta la escatología, que es vivida ya en el presente y en el interior del mundo. En esta tensión, el cristiano trabaja por la perfección del mundo.

*Lumière et Vie* dedica, también, un número especial <sup>217</sup> al problema actual de la moral. Ante todo, se constata el problema del lenguaje ético; para no hacer sólo una crítica negativa se trata de encontrar ciertas pistas. La problemática general se la puede resumir así: existe una separación entre los instrumentos conceptuales, deductivistas, y el obrar práctico. Para tratar de resolverlo, cada uno de los autores que colaboran en este número especial es diverso en sus concepciones. Por ejemplo, P. Linfaut constata cómo el moralista engendra la buena conciencia barata o la culpabilidad permanente y se opone con ello a una moral hecha *para* el hombre.

P. Antoine <sup>218</sup>, por su parte, se pregunta si la investigación y búsqueda de una antropología, como algo previo a la renovación de la moral, no conduciría a un callejón sin salida. El autor prefiere mantenerse en una antropología *negativa* (rechazar el concepto de naturaleza humana), aportando más tarde algunas líneas sobre la tarea de la moral. Veamos cuáles son:

a) Reinterpretación de nuestra tradición. Señalar el carácter redaccional de la moral, explicitar el ideal de una total reciprocidad de las relaciones humanas en el reconocimiento del hombre por el hombre.

b) Ver la cosas de forma más pragmática, en función de los problemas y situaciones siempre determinadas: concretar razonablemente una acción. Parece que estamos asistiendo a la aparición de la *praxeología*, es decir, de una verdadera y auténtica *ciencia práctica*.

Ph. Roqueplo sugiere un título interrogativo <sup>219</sup> (señalemos la importancia de estos títulos cuando se da una situación de controversia); pone en duda los conceptos existentes de encarnación de la fe en el mundo, y pretende encontrar nuevas líneas según las nuevas necesidades, en el sentido del Vaticano II: reencontrar los valores cristianos en las actividades

<sup>217</sup> 'Prospective pour une éthique', *Lum. et Vie* 18 (1969).

<sup>218</sup> P. Antoine, 'Une morale sans anthropologie', id. 44-68.

<sup>219</sup> Ph. Roqueplo, *Expérience du monde, expérience de Dieu?* (Paris 1968).

humanas. Es un trabajo escrito con el deseo de tomar conciencia de la fe en Dios en medio de las actividades profanas. Es aquí donde surge una cuestión hoy día: la fe ha de vivirse en un universo no cristiano y por ello es preciso responder a dos exigencias:

a) No disolver nuestra fe en un naturalismo que se vacía de Cristo.

b) En nombre de nuestra misma fe manifestar que la salvación es ofrecida a todos los hombres y que el destino de los no creyentes puede tener, incluso en su misma incredulidad, significación con relación al Reino.

Pero, ¿cómo llegar, para los creyentes, a una vida espiritual unificada al tiempo que se participa en el doble registro religioso-profano? Ante todo, es necesario una experiencia efectiva de las realidades de este mundo. La vocación de los cristianos en el mundo es el revelar a los hombres el verdadero destino que ya poseen como presentimiento.

Proclamar el sentido divino de las actividades humanas.

Tal es, por tanto, la intención de este libro: apoyar ciertas percepciones espirituales en su base teológica manifestando la significación divina de las realidades profanas en las que todos nos encontramos <sup>220</sup>.

##### 5. *Problema de la especificidad de una moral cristiana. El afrontamiento con la secularización de la fe.*

Las dos cuestiones han de ir a la par. Y ello porque la reflexión sobre la especificidad de la moral cristiana nace en el contexto de una secularización, con el pleno reconocimiento del valor de las realidades y de las acciones humanas en sí mismas. Es por ello por lo que quiero tratarlas juntas. Ante todo debo decir que el hecho de una diferenciación se pone en entredicho cuando se va hacia una unificación, como es el caso de la secularización, con el pleno reconocimiento del valor de las realidades y de las acciones humanas en sí mismas. Ante todo debo decir que el hecho de una diferenciación se pone en entredicho cuando se va hacia una unificación, como es el caso de la secularización. Veamos algunas ideas sobre este fenómeno en relación con la moral. A propósito de este tema, analizo ante todo las aportaciones de dos autores que han tratado sobre ello.

C. Van Ouwerkerk resume las tendencias en torno a la ética-secularidad <sup>221</sup>.

1) Confrontación de la teología moral católica con el fenómeno de la secularidad: a) Reorientación cristológica al encontrarse con las ciencias humanas; ¿qué es, específicamente, la moral cristiana? b) Cambios en la doctrina moral de posguerra, en confrontación con el fenómeno de la secu-

<sup>220</sup> Otro libro importante de Roqueplo es el que lleva por título: *La foi d'un mal croyant ou mentalité scientifique et vie de foi* 2 ed. (Paris 1969).

En lo referente al problema moral interesa sobre todo la cuarta parte del libro que acabamos de citar: 'L'existence croyante ou: la foi confirmée'.

<sup>221</sup> C. Van Ouwerkerk, 'Ethique chrétienne et sécularité', *Concilium* 3, n.º 15 (1967).



laridad, que ha afectado a la teología moral católica en forma de tres acontecimientos:

- Ética de situación.
- Problema de la guerra y de la superpoblación.
- Teorema Iglesia-Mundo.

2) Teonomía contra heteronomía. La primera tendencia de la secularidad, para el hombre moderno, es que la relación entre la acción moral y Dios no extrae ya del mundo sus evidencias, dado que el mundo se cierra en sí mismo. Reinterpretación de la vida en términos de salvación más que en motivos de norma (Robinson es el protagonista de esta tendencia).

3) Ética de un mundo adulto. Posición central desde el punto de vista moral secular. El hombre adulto se convierte progresivamente en arreligioso, considerando a Dios como algo fuera de su vida y de sus problemas. A pesar de todo la fe debe pervivir en el corazón mismo de la vida. La moral va adquiriendo, poco a poco, carácter terrestre: el cristiano se debe de consagrar por entero a este mundo, pero creyendo que esta actividad terrena hace a Dios presente en el mismo corazón de este mundo (Bonhoeffer).

4) La fe se acerca a la ética (Van Buren, Altizer, Hamilton).

5) La secularización, como obra y resultado de la fe (H. Cox).

6) Función de la Iglesia referente a la ética secular cristiana: a) Servicio al mundo; b) crear caminos de libertad, es decir, los caminos del amor.

La ética será, por tanto, el medio de asegurar a la fe y a la Iglesia una función en el mundo y una respuesta a sus problemas. En definitiva, un Dios invisible en la misma realidad del mundo. Se vuelve hacia el mundo *para* encontrar en él a Dios. La relación con Dios será la relación con el hombre.

La ética secular da una visión optimista de las posibilidades para construir un mundo y orientar su porvenir; está penetrada por la teología de la esperanza. Por otra parte, si comparamos la ética secular fundada sobre la fe con la moral clásica y, sobre todo, con la que profesa el catolicismo, surgen algunas cuestiones. Y sobre la posibilidad de resolver tales cuestiones será juzgar la fuerza de la moral tradicional en relación con la ética secular. La ética deberá ofrecer declaraciones precisas sobre lo que pretende decir (o añadir) apoyando todo en la voluntad de Dios. Las respuestas tradicionales no constituyen para el hombre moderno un motivo *nuevo* en nombre del que consagrarse de otra manera más intensa y más honesta. ¿Cuál es la función del carisma evangélico en lo tocante a la ética? ¿Dar sólo normas o bien un mensaje? ¿Cómo Cristo está realmente presente en la actualidad, en la acción humana? Existe, por tanto, una necesaria profundización cristológica.

Mehl<sup>223</sup> añade, por su parte, las ventajas de una moral secularizada: a) Puede constituir el punto de contacto entre todos los hombres; b) es fuente de lenguaje común; c) humildad (no imposición como las morales del absoluto y de la transcendencia).

Es aquí donde R. Mehl encuentra todo el problema de lo que él llama "el juego de la secularización". Llegado a este punto extremo, la secularización como proceso se hace imposible. Si la historia fuera un sistema cerrado no habría ya situación, sino una cadena de movimientos. Es necesaria siempre la confrontación con una exigencia que valorice la situación. Todo valor reenvía siempre a un sentido, al menos posible, de la historia. Toda presencia fraternal deja entrever una escatología posible de la aventura humana. No se asume lo que no tiene sentido alguno.

En esta perspectiva vemos nuevos puntos de vista, a veces radicales, a veces positivos, pero siempre en búsqueda de una moral cristiana para el mundo de hoy.

Uno de los autores que más han participado en la nueva visión del estudio de la moral cristiana es A. Manaranche<sup>223</sup>. Trata de la moral social —problema que comienza ya con León XIII— con los escritos sociales. Signo creciente de la secularización de la fe cristiana, el problema más grande es el de saber cómo decir lo que se quiere decir a los hombres. Es, según él, la noción misma de la ética cristiana lo que dificulta el lenguaje en un mundo secular y post-cristiano (idea tomada de G. Vahanian, que analizaremos después). La intención de Manaranche será el ver en qué condiciones la Iglesia de Cristo puede ser útil en el mundo de hoy sin que su lenguaje ético sea sospechoso de inconsciencia. Es decir, cuál ha de ser el discurso ético cristiano en un período de ondulación intensa entre las diversas ideologías.

Otro punto que aborda Manaranche es el de las diversas formas de lenguaje cristiano: "Este trabajo intenta la clarificación de todos los lenguajes, en dirección de una ética. Se pregunta en función de qué se ha de hablar, de qué hablar, si queremos evitar toda charlatanería inoperante"<sup>224</sup>.

En definitiva, Manaranche allana el terreno de las objeciones y junta materiales venidos de diversos puntos. De todos modos, el autor percibe un poco mejor al hombre de hoy llamado a conquistar su libertad, deseoso de elaborar un proyecto común con los otros hombres. De esta forma, se comprende un poco mejor la necesaria modestia de la Iglesia ante el mundo en que vive: debe sobrepasar el dualismo de *una realidad sin Dios y un Dios fuera de la realidad*. En este contexto, Manaranche busca una cristología: "Jesucristo expresa su Palabra en nosotros a un nivel más original que el de las decisiones morales"<sup>225</sup>. Se trata de no buscar, carente de una tal profundidad, nuestra especificidad en una ética de competición, haciendo malabarismos con la Escritura para convertirla en omnisciente.

<sup>223</sup> R. Mehl, 'La sécularisation de la morale', THZ (*Theologische Zeitschrift*) 18 (1969) 48-49.

<sup>223</sup> A. Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (Paris 1969).

<sup>224</sup> El mismo, 17.

<sup>225</sup> El mismo, 246.

Como los autores de la renovación moral, pero en una línea distinta, Manaranche busca la relación Cristo-ética: Cristo es el tipo perfecto de hombre, mostrándose Hijo del Padre, hermano de todos y Señor de su muerte: cuando se cree en ésto, todo es revelado y nada, sin embargo, se sabe. La fe dice tanto y tan poco: aquí podría estar el punto de partida de una ética social cristiana.

A pesar del cúmulo de citas que hace de la obra de Manaranche, G. Vahanian trata el problema ético con mayor radicalidad todavía<sup>226</sup>. Y creemos que ello es normal en un autor representante de la tendencia de la muerte de Dios como *fenómeno cultural*. Vahanian constata que ha habido una época en que Dios se constituía como condición de todo. Más tarde vino la época de desacralización y desmitización: Dios y la fe cristiana son juzgadas a esta luz. Muerte de un Dios transcendente para reencontrar otro inmanente.

La intención de Vahanian es la de mostrar que el hombre es la *condición* de Dios. Y trata de encontrar una lógica de la fe que sea compatible con este inmanentismo y de partir de la cristología del Nuevo Testamento de donde procede este hombre como *condición* de Dios.

En la Biblia —es opinión del autor—, la cristología se centra no tanto sobre el teísmo cuanto sobre la visión iconoclasta, contestación de los falsos dioses. De lo que se trata es de la integridad del hombre al verificar la alteridad de Dios. Un Dios que no debe agrandar a costa del hombre. La fe dispone de una Iglesia que no es cosa distinta de la sociedad. El autor propone la ecuación: sociedad - Iglesia y mundo - creación, para concluir con otra: hombre-Dios. Añade una idea: la técnica va reemplazando al sentimiento religioso como punto de intercomunió humana; la ética cristiana será cada vez más inadaptada a los problemas provocados por el mundo moderno.

En tal contexto, ¿cuál será la función de una ética? Teniendo en cuenta que en la situación de hoy la sociología reemplaza a la eclesiología, entonces la ética no tiene sentido más que en una eclesiología que asuma una función social dado que la misma eclesiología debe ser una doctrina de la Iglesia como estructuración del mundo. Vahanian nos ofrece tres afirmaciones sobre la función de la ética en este movimiento:

1) "El problema relativo a la ética cristiana no es más que, propiamente hablando, un caso particular del problema eclesiológico"<sup>227</sup>. La ética debe servir a una eclesiología en el sentido antes expuesto. No debe ser fruto de un aparato estructurado con conceptos de la Edad Media, es decir, de la época de la sacralización. Debe servir a una eclesiología que es una sociología, en esta época desacralizada. Lo cual no quiere decir que se vaya a desacralizar el cristianismo —eso ocurre sólo a través de la historia de la Iglesia—, sino desacralizar también las realidades humanas. No se puede desacralizar unas cosas para sacralizar otras. La ética, diríamos,

<sup>226</sup> G. Vahanian, *La condition de Dieu*, ed. francesa del autor (Paris 1970). Del mismo autor es también otro libro importante: *La mort de Dieu* (Buchet 1962).

<sup>227</sup> G. Vahanian, *La condition...*

debe contestar todo tipo de sacralización. La ética, más que un punto de partida, a partir de ciertas palabras de la Escritura, es un punto de llegada. Debe ir creando nuevas escrituras. Debe ser creadora más que máquina de repetir ciertas palabras dichas una vez por todas. Ha de seguir, constantemente, esta vocación iconoclasta.

2) "No es porque la palabra de Dios nos haya llegado escrita por lo que podemos proclamarla y ponerla en práctica sino porque esta palabra debe escribirse aún podemos y debemos creer"<sup>228</sup>. Existe una separación entre el cristianismo y el mundo contemporáneo: proviene del hecho de que el compromiso político y social de la Iglesia no está legitimado por las ideas maestras de nuestra época. Si se quiere basar toda moral en la Biblia es preciso darse cuenta que la misma Biblia hablaba a hombres concretos y en situaciones concretas. Querer *fixar* esta enseñanza sería un desafío a la misma fe cristiana.

Si, de hecho, estamos en la época postcristiana, ¿qué puede decirnos la Biblia? Puede guiarnos en la formulación de una ética social conforme a nuestra situación histórica. Si la Biblia, con su enseñanza social, sus principios y sus valores morales es, en parte, expresión de un fenómeno cultural, del mismo modo el cristianismo, en este sentido, acaba de dar un paso en la historia en tanto que se ha acabado ya la era *cristiana*. Es, en el fondo, la validez de la eclesiología lo que determina la validez de la ética.

3) Denuncia de la tendencia actual a sacralizar la historia cuyo esplendor parece que se debe al fracaso de la sacralización eclesiológica del cristianismo. Las ideologías contemporáneas se oponen entre sí. Sólo la técnica se admite como medio para sacralizar todo. "Pertenece al cristianismo el formular su eclesiología de tal forma que sea, por lo menos, una denuncia contra toda sacralización de la técnica por sí misma cuyo resultado sería una nueva alienación del hombre"<sup>229</sup>. La ética tiene, por tanto, una función de contestación de todo conformismo.

Hasta aquí los puntos claves hacia los que se inclina Vahanian sobre la función de una ética en una época que él califica de *desacralizada*.

Estamos ya muy lejos de las aportaciones de J. Leclercq, de Lottin, incluso de Häring. Pero en este ambiente de secularización a veces se levantan voces de reflexión radical, de búsqueda de lo que podemos llamar —si en realidad existe, como parece manifestarlo la comunidad de creyentes cuya fe ha transformado sus vidas— una ética cristiana específicamente.

En este contexto merece la pena citar, como último trabajo, el presentado por *Supplément de la Vie Spirituelle* en torno a ese tema.<sup>230</sup> En el corto espacio de 144 páginas llega a tocar, aunque sea brevemente, los más agudos problemas de la moral cristiana que hemos constatado a lo

<sup>228</sup> El mismo, 152.

<sup>229</sup> El mismo, 159.

<sup>230</sup> 'L'étique chrétienne à la recherche de son identité', *Suppl. Vie Spirituelle* 92 (febrero 1970).

largo de esta presentación. Del artículo de O. Antoine sobre la situación presente de la moral hasta el de J. Jullien sobre el método; de las ideas de A. Dumas que se propone diferenciar, como Vahanian, una moral escrita (arquetipo) y otra aún sin escribir (parábola), hasta la cuestión si es preciso retocar la moral general, pasando por la apertación de J. M. Aubert sobre la especificidad de la moral cristiana según Sto. Tomás. Entre todo ello hay un artículo que merece especial atención, dada su viva actualidad en la Iglesia: es el de R. Simon sobre la especificidad de la moral<sup>231</sup>; vamos a analizarle de cerca.

Habiendo hecho referencia a la historia de salvación, *conditio sine qua non* de toda reflexión que quiera ser cristiana, Simon profundiza en la *lex gratiae* y en su impacto y novedad sobre la *lex naturae*, enfocando posteriormente las funciones de la ética cristiana que sitúa en tres niveles: 1) Función constructiva, como reveladora de la fe. 2) Función crítica, como consecuencia de la misma revelación; 3) Grandes actitudes cristianas, a nivel de la pobreza y obediencia evangélica y del amor heterosexual como tercera actitud.

"Al describir las tres actitudes fundamentales di a entender que el impacto de la Revelación sobre la existencia y sobre el obrar cristiano se refería más a la estructuración del ser mismo del cristiano que a un plan de ejemplaridad y de imitación: se trata de estructurar el ser y la conciencia del cristiano con los recursos y energías de la fe<sup>232</sup>. Por lo tanto habría que acentuar más la identidad cristiana que la especificidad de la moral cristiana. Encontramos aquí una nueva pista: pasar de esta neoapologética de la moral a la búsqueda de una "fidelidad a la palabra de Dios que resuena en el *aquí* y en el *ahora* de la existencia; buscar, en el mundo de hoy, la conquista y la vivencia de esta identidad cristiana"<sup>233</sup>.

Hasta aquí, llegamos a la última etapa de este estudio<sup>234</sup>. A continua-

<sup>231</sup> R. Simon, 'Spécificité de l'éthique chrétienne', id. 74-104.

<sup>232</sup> El mismo, 103.

<sup>233</sup> El mismo, 103.

<sup>234</sup> He aquí, finalmente, otras aportaciones y artículos interesantes en relación con la moral cristiana, publicados por esta época:

J. M. Aubert, 'Morale de la loi ou morale de la liberté', *Document Cathol.* 1531 (1969) 24 ss.

R. Coste, *Une morale pour un monde en mutation* (Gembloux 1969).

J. Ellul et colb., *Les chrétiens et l'Etat* (Tours 1965).

J. Fuchs, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II* (Paris 1968).

J. Girardi, *Amour chrétien et violence révolutionnaire* (Paris 1969).

B. Häring, *La morale après le Concile* (Tournai 1967).

E. Huant, *Masses, morale et machines. La morale devant l'hypertechnique et le conditionnement* (Paris 1967).

'La morale en question', *Fêtes et Saisons* 238 (1969).

J. Leclercq, *Croire en Jésus-Christ* (Tournai 1967).

D. Mermond, *La morale de Teilhard* (Paris 1967).

C. J. Pinto de Oliveira, 'Avènement de la sécularisation et révision des fondements de la morale', en *La sécularisation, fin ou chance du christianisme?* (Gembloux 1969).

L. Sahuc, *La morale catholique, est-elle humaine?* (Paris 1969).

L. Van Baelen, *L'éthique chrétienne et les cultures non-occidentales* (Louvain 1968).

ción intentaremos una visión de conjunto teniendo en cuenta las diversas perspectivas encontradas desde los diversos estudios de 1945 hasta los últimos que acabamos de analizar.

### VISIÓN DE CONJUNTO

#### *Panorama cronológico*

Desde el punto de vista bibliográfico podemos resumir los trabajos de los cinco primeros años de la forma siguiente, siempre teniendo en cuenta que todo esfuerzo por hallar un panorama matemático está arriesgado al fracaso, dado que un autor ha podido escribir, en una misma línea, en diferentes épocas, como es el caso de Lottin; o bien, una aportación ha podido ser traducida y reeditada varios años después de su aparición. Sea como sea, y teniendo en cuenta este *handicap*, podemos hacer el siguiente análisis, reagrupando los diversos trabajos que hemos visto a lo largo de nuestro estudio cronológico y analítico.

#### 1945 - 1949

1) Algunos trabajos fueron escritos en la inmediata postguerra y no tienen un carácter que pudiéramos llamar moralizante, pero sí podemos calificarles como un esfuerzo por encontrar un humanismo cristiano. Es una cierta forma de reflexionar sobre la influencia de la fe en las realidades terrestres. Aquí podemos constatar ya un avance sobre lo que el Concilio y la reflexión actual irán poniendo al día: F. Leenhard, Ch. Journet, J. Maritain, N. Politis...

2) Encontramos también dos tratados de moral, uno bastante interesante, de J. Leclercq sobre la conciencia del cristiano, desde un punto de vista histórico y situando a Cristo como centro y fundamento. El otro es de A. Janssen, cuyo título *Apologétique* nos dice enseguida el rumbo que quiere tomar.

3) Dos importantes trabajos de filosofía moral, uno del ruso N. Lossky, sobre los fundamentos de la ética, y el otro de G. Gusdorf, en quien encontramos un esfuerzo por encontrar una moral de la creatividad más que del estatismo.

4) Algunas aportaciones de reflexión sobre la moral cristiana buscando apoyos, más que razones, en el obrar del cristiano. Es el caso de Y. De Montcheuil (*Dieu et la vie morale*), J. Vieujean (*Religion et personne*), F. Leenhardt (*Morale naturelle et moral chrétienne*), etc.

5) La llamada a la historia como característica de esta época y de las siguientes. La profunda revisión de los conceptos morales estudiando el contexto donde nacieron. El autor más importante en este campo es O. Lottin, por sus estudios sobre la psicología y la moral en la Edad Media.

Comprobamos el rasgo de un retorno a Sto. Tomás como el gran maestro de la renovación de la teología moral.

6) *Moral en cuestión*: encontramos ya las primeras tentativas que van a cristalizar más tarde y que podemos reagrupar así:

a) Un trabajo colectivo de J. Bois, J. Boisset y R. Mehl con un título que se pondrá de moda: *Problème de la morale*; en síntesis diremos que se percibe una impotencia de la moral para responder a las aspiraciones del hombre y encuentro en el Evangelio como compromiso de la persona.

b) Llamada de alerta de G. Rimaud: con un artículo publicado en la revista *Etudes* ("Les psychologues contre la morale"): el autor adelanta, en cierto modo, la problemática que reinará más tarde sobre todo con Marc Orlson; la moral, es su idea, crea en el hombre algo así como una doble personalidad, es antihumana; los psicólogos tratan de encontrar la única persona humana posible.

c) S. de Beauvoir: con la publicación (ya en su 11.<sup>a</sup> edición), de su moral de la ambigüedad, entre en el contexto tanto cristiano como profano de la moral situacionista.

#### *Síntesis*

*Positiva*.—Reflexión para hallar una cristología y una vida evangélica verdadera que responda al hombre. Llamada a la historia para encontrar los antecedentes donde se basa la renovación. Los filósofos influyen esta investigación, sobre todo en la línea del personalismo y la responsabilidad, ideas que ponen en tela de juicio la presentación de una moral fuera del hombre, sometido a leyes externas a él mismo.

*Negativa*.—Crítica de la moral tradicional, sobre todo en nombre de la psicología. Al mismo tiempo, duda sobre la moral que se va haciendo problema, señal de un trauma existente cuya solución será muy discutida.

#### 1950 - 1955

La crisis que acabamos de apuntar se cristaliza en varias publicaciones que van *popularizando* la polémica.

1) La polémica crece sobre todo con la aportación de un autor: J. Leclercq y su trabajo, calificado de situacionista y retirado por orden de las autoridades eclesíásticas, en el que trata del modo como se enseña la moral: constatación de un malestar que podemos sintetizar así según la intuición de Leclercq: la moral que se enseña, bajo el nombre de cristiana, no responde al hombre y permanece fuera de él. Se precisa encontrar otra que sitúe a Cristo en el centro de todas las construcciones teológicas. Pero seguimos creyendo, a pesar de la aportación de Leclercq, que se man-

tiene más en la crítica que en la construcción. Otros autores intentarán crear una síntesis moral necesaria.

En este mismo contexto de acusación situamos el número extraordinario de *Lumière et Vie* con un título que dice mucho: Crisis de la moral.

2) El escándalo de la moral de situación. Situados en la crisis se van buscando nuevos caminos. A veces las soluciones dadas son discutibles. Además del trabajo de Leclercq hay que señalar otro de Oraison (*Vie chrétienne et sexualité*), que cae, según algunos, en la misma trampa. La desviación de Leclercq la explicamos a partir de la filosofía; la de Oraison, a partir de la psicología.

3) La polémica de la moral sin pecado. Otra respuesta extremista. En este momento el protagonista es un médico, metido a moralista, que trata a veces de pensar en cristiano pero con una ingenuidad en ocasiones criticable: A. Hesnard.

4) Postura intermedia: Es la de quienes, en la misma entraña de la crisis de la moral, buscan lo positivo a partir del Evangelio más bien que la crítica (por otra parte también necesaria).

a) Centralización en las virtudes: Estamos en el tiempo de las publicaciones de A. Nygren, G. Guilleman, que parecen encontrar en el *agape* (caridad) el único camino para vivir la fe en Cristo.

Al mismo tiempo, insistencia en la esperanza cristiana (Congreso de los Intelectuales Católicos de Francia en 1951).

b) Teología moral e historia: encontramos sobre todo a Lottin y a Th. Deman en una línea, este último, de actualización tomista.

c) Insistencia creciente en la moral bíblica: A. Descamps, C. Spicq (el primer autor, sobre la moral de los Sinópticos; el segundo, sobre la de S. Pablo); J. Dupont (sobre las Bienaventuranzas). Por su parte M. Bonningues estudia la fe según S. Juan, y F. X. Durrwel, la caridad en los Sinópticos y en S. Pablo.

5) *Enfrentamiento* de la filosofía con la moral; nos hallamos con un estudio sobre las influencias de la filosofía en la moral, realizado por R. Cresson; del mismo modo, estudio de las relaciones entre moral y religión a cargo de Mc. Gregor, insistiendo en la filosofía de los valores que formará parte del pensar de los moralistas a propósito de la renovación. J. Lacroix, interdependencia de los sentimientos y la vida moral: desde un punto de vista cristiano e integrando tales realidades para vivir mejor la fe.

6) Hemos dicho que el retorno a Sto. Tomás es una de las claves de la renovación: encontrar el pleno desarrollo del hombre que camina hacia Dios. Una buena síntesis de esta mentalidad es la realizada por J. Tonneau, en la *Initiation théologique*, parte dedicada a la teología moral.

7) Otro punto a señalar es el de la *desclerización* de la moral; hacemos hacemos aquí alusión a los trabajos de: Congar (*Teología del laicado*) y



también de Dondeyne. Ambos preceden, de alguna forma, las conclusiones del Vaticano II a propósito de fe y su relación con las realidades humanas, es decir la desprivatización de la vida cristiana, como una de las principales tendencias de hoy en día. En la misma línea se sitúa la aportación de M. Plattel en sus estudios sobre sociología moderna y vida moral.

### Síntesis

*Positiva.*—A causa de la crisis sufrida por la presentación de la moral cristiana en su enfrentamiento con las nuevas exigencias del mundo (sobre todo el encuentro de la persona humana con todos sus valores), la investigación sigue adelante y podemos resumirla así: *a)* Aceptación de la filosofía de los valores; *b)* Lugar central dado a las virtudes, sobre todo a la caridad, tanto como medio de liberación personal como desmitización de la moral; *c)* Lottin y Deman siguen con trabajos históricos; *d)* Intensificación de los estudios bíblicos. Aquí es preciso apuntar que tales estudios son una buena señal (lo mismo que los estudios históricos), de una crisis existente y a partir de la cual se vuelve a las fuentes en busca de una nueva reinterpretación de los valores de siempre.

*Negativa.*—La crisis de que hablamos provoca dos polémicas principales: moral de situación y moral sin pecado: soluciones extremistas dadas en el enfrentamiento con una moral convertida en casuística y totalmente al margen del hombre concreto. Este malestar se centra, sobre todo, en un autor que marca época: J. Leclercq. Pero es preciso tener en cuenta, al mismo tiempo, que una seria reflexión va tomando cuerpo en la Iglesia provocada precisamente por las ideas de estos autores más atrevidos.

### 1956 - 1960

Hemos citado los *escándalos* a propósito de la moral cristiana: *a)* Moral radical. *b)* Moral de situación. *c)* Moral sin pecado. Hemos percibido el gran impulso hacia una moral bíblica y cristocéntrica, hacia aportaciones sobre historia de la moral y hacia la vuelta a Sto. Tomás.

En este apartado, además de lo dicho, debemos hacer alguna puntualización: *a)* Disminuye el tipo de crítica negativa; *b)* interés grande por descubrir los diversos matices de la moral cristiana. Como principales aportaciones señalaremos las siguientes:

1) P. Pinckaers (en *Vie Intellectuelle*) nos ofrece una visión de conjunto entre lo que se ha hecho desde el punto de vista de la reflexión moral y lo que queda por hacer en el futuro.

*a)* Visión de las nuevas exigencias nacidas al contacto con el pensamiento y con la ciencia.

*b)* Nuevas perspectivas en el mismo interior del cristianismo:

— Confrontación de la moral corriente con la moral del Evangelio.

- Necesidad de constituir un lenguaje más carismático que científico.
- Centrar toda la moral en la persona de Cristo.
- Renovación litúrgica (relación moral-sacramentos).

2) El proyecto intuido por J. Leclercq en 1950 tiene respuesta, aunque no definitiva, pero por lo menos satisfactoria para esta época, en la publicación en lengua francesa de la obra de B. Häring (*La Ley de Cristo*): Cristo es situado en primer término como fundamento; la vida de fe se orienta más bien hacia el hombre *ad intra* que hacia el hombre *ad extra*, es decir, más sometido a su ley interior que a las leyes exteriores.

3) La moral bíblica adquiere una gran importancia; las principales tentativas a señalar en este sentido son las siguientes: C. Spicq (sobre la vida moral según S. Pablo); O. Brunet (en cuanto a la moral johánica); Cl. Tresmontant (a propósito de la doctrina moral de los profetas de Israel); C. Dodd (en cuanto a la moral del Evangelio); J. Stamm (sobre el Decálogo); este último autor nos da una conclusión importante: el Decálogo, más que un escrito estatificado para siempre, es más bien la expresión de una cultura y de una mentalidad concreta.

4) Hemos señalado a O. Lottin como el gran historiador de la moral de la Edad Media; de nuevo tenemos que recordar aquí en esta época, la publicación del 5.º y 6.º tomo de su gran trabajo. Al mismo tiempo otros autores se ocupan de la investigación histórica, por ejemplo R. Guindon, que estudia la Bienaventuranza como meta que debe animar la vida del cristiano (según la mentalidad tomista). Y también siguiendo las pistas de Sto. Tomás, el estudio de C. Van Ouwerkerk (*Caritas et Ratio*) sobre el doble principio de la moral cristiana.

La reflexión, siempre signo de un resurgir dentro de la crisis, además de la profundización bíblica extiende su campo de acción a la vida de la fe y su comprensión según los Padres de la Iglesia. En este sentido señalamos la aportación de Th. Deman que nos ofrece un estudio científico de la moral en S. Agustín; y por su parte Ph. Delhaye con un estudio sobre la conciencia moral en la mentalidad de S. Bernardo.

6) La reflexión sobre las virtudes sigue también en auge: notemos, como ejemplos, la aportación de Ph. Delhaye sobre las virtudes teologales y más tarde sobre la esperanza (en colaboración con F. Bordeau), enfocadas sobre el esquema de encuentro Dios-hombre. Tenemos, además, el trabajo de H. Bars sobre las virtudes teologales y C. Spicq sobre el *agape* en el Nuevo Testamento. También fue bien aceptada la aportación de E. Olivier sobre la esperanza cristiana.

7) Otras tentativas para hallar un cauce atractivo a la moral cristiana se reflejan en diversos aspectos:

a) Reflexión sobre el pecado (bien aceptada por la crítica), por parte de H. Rondet y de Oraison-Coudreau.

b) Moral-mundo de este tiempo: aportaciones de J. Leclercq, sobre moral y mundo tecnificado; Lacroix, a propósito del ateísmo, con una presentación moral de cara a ese problema; L. Hamain publica, por entonces, una tesis sobre la Bienaventuranza imperfecta y el fin secundario en el pensamiento de Sto. Tomás, con el fin de comprender las realidades terrenas de cara a la vida cristiana.

c) Comprensión de la ética de los valores y, por otra parte, aportación de la ética de la Palabra de Dios en un escrito de R. Mehl.

d) G. Didier, sobre el *desinterés* del cristiano en la visión; *desinterés* y no recompensa es el motivo del actuar del cristiano; D. Ranwez presenta la moral bajo el signo de la perfección.

e) El P. Liège nos presenta una aportación de forma muy aceptable y comprensible con el título de: *Vivre en chrétien*.

8) La moral se confronta con nuevos problemas: moral cristiana-moral marxista es el tema de un trabajo colectivo. Estamos en la línea del diálogo y de la reflexión de conjunto.

9) Finalmente, dos traducciones del alemán. Con todo diremos que son tratados de moral muy distintos en su presentación a la obra de Häring: me refiero a los trabajos de H. Jone y J. Stelzemberger. Más abierto considero a Tremau (sobre los principios de la moral cristiana), apoyándose en las fuentes bíblicas y tomistas, lo mismo que hace Lottin en otra aportación que nos obrece: *Au coeur de la morale*, moviéndose en torno a una triple base: Biblia-Tradición-Filosofía.

### *Síntesis*

En general, se critica menos la presentación de la moral y se estudia más bien las fuentes; sobre todo se han de tener en cuenta las importantes aportaciones de este período en materia de moral bíblica y de igual forma el acierto de Häring desde el punto de vista de la presentación de la moral.

### *1691 - 1965*

Estamos en la época del Vaticano II. Es el tiempo en que las ideas de encuentro con el mundo, sus valores y sus problemas se constituyen con toda apertura. Entre las más importantes publicaciones de esta época me parece conveniente señalar los siguientes grupos:

1) En los años anteriores asistimos a una crítica radical de la forma como se presenta la moral cristiana; hemos comprobado el esfuerzo por reencontrar las verdaderas fuentes del obrar cristiano. Ahora, poco a poco —y teniendo en cuenta a su vez publicaciones de otro tipo—, notamos un movimiento hacia la reflexión, más directa, sobre la especificidad de la moral cristiana, una vez que los creyentes aceptan como válidos otros

valores y otras líneas. En este sentido podemos hablar, por ejemplo, de P. Ancaux, en los artículos que publicó por estas fechas sobre todo en cuanto a las relaciones mundo-moral. E. Danet comprende la moral cristiana como la moral de los misterios de Cristo y M. Zundel acentúa más bien el aspecto místico de la moral. En la misma línea aceptamos el libro de J. Dijian, quien compara la moral judía con la cristiana y marxista. Siguiendo la idea apuntada por Guilleman, R. Carpentier se basa sobre todo en la caridad como característica básica de la moral cristiana.

J. Ellul, por su parte, trata el problema de una forma más radical: después de haber aceptado que una ética es imposible (los hombres no podemos conocer la voluntad de Dios), admite la necesidad de la ética, en cambio, dada nuestra condición de seres humanos.

J. Goffinet trata de integrar la moral de situación en la moral cristiana y piensa que ésta tiene un carácter religioso, dialógico y responsorial.

2) La influencia de la psicología apoya varios e importantes trabajos: es el caso de Oraison, en búsqueda de la moral para nuestro tiempo, pero acentuando su carácter cristiano, G. Vogel, por su parte, reflexiona sobre las ventajas de la psicología para una mejor comprensión del prójimo.

3) También encontramos una crítica a la moral por parte de J. Lepp: al mismo tiempo quiere presentarnos algo nuevo. Pero el autor tiene una idea diferente a los otros autores de la renovación: la moral nueva no consiste en un trastroque de valores morales, sino en buscar un valor que, aunque no sea sublime, sea eficaz. La moral cristiana tiene por función el *transfigurar* cualitativamente las morales humanas. Solamente así se puede sobrepasar la distancia que separa la realidad concreta del mundo moderno y los principios morales tal y como casi todo el mundo los profesa.

4) Nueva insistencia sobre las virtudes, tanto desde el punto de vista histórico como bíblico: M. Riquet, R. Hermann, A. Bernard, etc.

5) Moral bíblica: es la época de la publicación de la cuarta edición de la moral neotestamentaria de C. Spicq; otro trabajo importante a tener en cuenta es el de N. Lazure sobre los valores morales de la teología johánica.

6) Desde el punto de vista histórico señalamos el último trabajo sintético de Lottin; son unos estudios de moral desde el punto de vista histórico y doctrinal. En este campo es de notar otra característica, ya apuntada en la etapa precedente, que consiste en el retorno a los grandes autores y especialmente a los Padres de la Iglesia: es el caso de Pirenne, que estudia la moral de Pelagio y la función de la gracia en teología moral. J. Colson, por su parte, hará un estudio sobre la caridad en S. Ignacio de Antioquía, lo mismo que Delhaye estudiará la moral de Pedro Lombardo.

7) A pesar de las nuevas perspectivas que ya hemos apuntado los autores siguen reflexionando, aunque de forma más clara y abierta, sobre

los problemas de siempre. Me refiero a quienes, acaso por influencia de Häring, comparan las aportaciones sobre la ley y su verdadera comprensión y sentido para el mundo de hoy, insistiendo, algunos especialmente, en la ley natural, tema que a primera vista puede parecer fuera de lugar en una época renovadora. Por ejemplo E. Hamel correlaciona la ley natural con la ley de Cristo; J. M. Aubert trata de la ley de Dios y la de los hombres; Bordeaux-Danet nos ofrecen una introducción a la ley de Cristo según la formulación de Häring. Y siguiendo con esta investigación sobre el sentido cristiano de la ley apuntamos también el trabajo de Delhaye sobre el Decálogo.

8) El Concilio. Podemos decir que es como una síntesis de las diversas tendencias que hemos notado anteriormente a lo largo de esta visión de conjunto; por una parte, insistencia sobre la vida de la gracia, los sacramentos, la cristología en la vida del cristiano; pero por otra, que podemos considerar como su gran hallazgo, es la aceptación *oficial* de otras perspectivas humanas, a veces fuera del ámbito de la fe en cuanto humanas, y por tanto con un verdadero valor en sí mismas; razón por la cual la moral, teniendo en cuenta la posición tradicional de las relaciones hombre-Dios, insistirá en el descubrimiento de la línea horizontal, a veces muy olvidada incluso en los principales autores de la renovación. Esta nueva perspectiva abrirá al cristiano caminos y problemas hasta el momento dejados en penumbra.

### *Síntesis*

Paulatinamente vamos al encuentro de las características de la moral cristiana en el interior de toda moral humana, *canonizada* en cierto modo por el Vaticano II. Encontramos a veces una seria duda sobre la misma moral cristiana, teniendo en cuenta al mismo tiempo la idea de I. Lepp que afirma que hay que tener cuidado al hablar de una moral cristiana dado que no es más que la influencia o transfiguración por la fe de las morales humanas.

La investigación bíblica continúa, lo mismo que la insistencia sobre las virtudes teologales. La ley es afrontada desde un punto de vista más bien interior al hombre cristiano. Señalemos un título sintético de nuestra época (*Desmitificación y Moral*), como conclusión, sobre todo, de los intentos de los sicólogos por eliminar ciertas realidades que impiden el verdadero desarrollo del hombre liberado.

### *1966 - 1970...*

Podemos calificar esta época como la puesta al día de la secularización de la moral. Casi todos los trabajos van hacia el sentido de la moral del cristiano *en* el mundo, dejando un poco de lado las reflexiones sobre la personalidad del cristiano individual de cara a Dios o a su fe.

1) Un signo sintomático: los artículos y trabajos titulados de forma interrogativa son cada vez más frecuentes; lo mismo podemos decir de los títulos con partícula disyuntiva: *o - o*. Veamos algunos ejemplos:

La naturaleza, ¿fundamento de la moral? (en *Vie Spirituelle*); J. M. Aubert: Moral cristiana, ¿moral a la medida del hombre?; Manaranche: ¿Existe una ética social cristiana?...; Roquepló: Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?; J. M. Aubert: Moral de la ley *o* moral de la libertad; Sahuc: La moral católica, ¿es humana?; etc.

Estamos lejos de los tratados presentados en forma segura, inquebrantable, con recetas para todo; estamos muy lejos también de las evoluciones fáciles de autores que han creído encontrar el *todo* de la moral en la mística, o en los Sacramentos, o en las virtudes, o en la escatología.

2) A pesar de lo dicho encontramos un esfuerzo de investigación, diríamos *positiva*:

a) Bíblica: L'Hour nos ofrece *La morale de L'Alliance*; Giblet escribe sobre la moral neotestamentaria; etc.

b) Histórica: Prunet, a propósito de la moral de Clemente de Alejandría; F. Vandenbroucke, sobre la moral monástica de los siglos XI-XVI.

3) El enfrentamiento mundo-moral se intensifica: los autores tratan de descubrir las líneas maestras de la moral cristiana en el interior mismo de este mundo. Barrone: moral-valores humanos; los intelectuales católicos reflexionan sobre la moral humana y moral cristiana; Leuba sobre la moral para un mundo en cambio; Girardi, Huant, Ellul, etc.

4) Insistencia creciente sobre la secularización de la fe y también de la moral. La moral se considera como un compromiso en las realidades terrestres más que como un perfeccionamiento personal; una encarnación en los intereses comunes de todos los hombres más que una privatización en nombre de la fe; más horizontal que vertical, mayor interés por la influencia o interrogante que puede tener la fe en el mundo más que búsqueda de lo que especifica a la moral cristiana (esto último es considerado como una nueva forma de apologética por algunos autores). En esta perspectiva de secularización apuntamos sobre todo a Roquepló, Manaranche, Mehl, y —acaso el más radical— Vahanian que afirma el término de la época cristiana, remplazo de la ecleziología por la sociología y la muerte de Dios como fenómeno cultural son las ideas claves de Vahanian. Con él, podemos decir, llegamos al horizontalismo más acusado.

5) Pero debemos tener cuenta de todo: asistimos a un vaivén entre posturas extremas y autores más moderados que buscan una identidad de la moral en cuanto cristiana: es el esfuerzo que se impone *Le Supplément de la Vie Spirituelle*. Entre las distintas tendencias de los autores que colaboran podemos encontrar un punto de contacto común: La ética (o moral) no está escrita una vez por todas, sino que ha de escribirse cada día, cada época y en cada situación; es más bien una moral en proyecto

que una moral como solución; en definitiva todo esto se apoya en la centralización en la vida de Cristo, pero un Cristo viviente en todas las realidades.

### *Síntesis*

Nos encontramos al final de esta visión de conjunto: la moral ha caminado por la crítica de lo *todo hecho*, por la investigación de los fundamentos y de las fuentes, por la centralización en las virtudes teológicas, por el verticalismo, para llegar, por el momento, a otra concepción que sigue en curso: no existe una moral *particularizada*, sino más bien un esfuerzo por crear otra secularizada. ¿Qué es lo que la fe puede todavía decir sobre las realidades, sobre los valores, sobre los deseos de todos los hombres?... El cristiano no tiene otra moral que la moral de los hombres de su época y de su medio ambiente cultural. Pero debe comprenderla y situarla en otro ámbito, darla otro valor y situar en otro contexto el trabajo humano. Sobre todo tiene una función clara: la *contestación* de todo para que la moral humana vaya constituyendo al hombre y al mundo en un hombre y un mundo tal y como Cristo ha querido.

CARLOS ALPERI