

LA TEOLOGIA MORAL EN FRANCIA A PARTIR DE 1945

INTRODUCCIÓN

La finalidad de este trabajo es encontrar un *status quaestionis* de la situación actual en el estudio de la moral cristiana. ¿Hacia dónde camina?... ¿Cuáles son las características históricas, los estudios, los descubrimientos científicos que llevan a una nueva visión de la moral cristiana y que empujan a los moralistas a someterla a revisión?...

Me limito a la literatura de lengua francesa ¹, comprendidas las traducciones. Al mismo tiempo, en esta literatura analizo las obras más representativas. ¿Por qué? Creo que en un libro de cierta importancia se encuentra una síntesis de las ideas corrientes en los diversos artículos y revistas. Editar un libro, al mismo tiempo, significa que tiene un *valor* real, al menos en la intención de autores y editores. Un libro lleva la huella, el testimonio de las ideas que corren en un determinado medio. Un libro, y un número considerable de ellos, son *significativos*, y por esta razón quiero encontrar así el material de este trabajo.

Ello no quiere decir que no se tengan en cuenta ciertos artículos que, por su contenido o su oportunidad, han tenido influencias.

Más o menos trataré de seguir esta línea :

1. Análisis bibliográfico de los trabajos más importantes en los últimos veinticinco años, según la opinión de la crítica y las reseñas, comprobando hasta qué punto son representativos de una tendencia. Es decir, captar la evolución de un problema.
2. Búsqueda de la línea tomada por los autores, bajo la influencia de las tendencias teológicas, de las ciencias humanas y de los nuevos conceptos que han tomado vigor en el seno de la Iglesia.
3. Sacar ciertas conclusiones de este panorama bibliográfico. En definitiva, comprobar la situación de la moral actual y expresar un juicio crítico sobre la existencia de esta moral.

¹ Mi trabajo completa al ya realizado en este mismo sentido por Ph. Delhaye, profesor de la Universidad de Lovaina y director del presente estudio, que lleva por título: 'Les tendances actuelles de la morale en France', *Ami du Clergé* 68 (1968). Algo parecido a mi aportación es, también, el libro de J. M. Connolly, *Le renouveau de la théologie dans la France contemporaine* (Paris 1966).

Quiero hacer notar, ya desde el principio, que al hablar de Francia se trata, en realidad, de cualquier autor que haya escrito en este idioma; aún más, incluyo también las traducciones al francés más importantes. Por la sencilla razón de que una traducción interesa, de alguna manera, a la nación a cuyo idioma se realiza.

Visión de conjunto

Ante todo comprobaremos que nos hallamos en un gran cambio en la concepción de la moral cristiana.

A la presentación clásica de una moral de lo permitido y de lo prohibido (consecuencia de la reforma de Trento), de la ley como regla de vida, de una casuística que hace de la moral, llamada cristiana, un código de acción más que inspiración de vida, se va sustituyendo en los últimos años por un intento de hacer de la moral algo que hable al hombre y no una serie de ideas totalmente fuera de la realidad a las que el hombre debiera adaptarse para darse cuenta si, en verdad, está en el camino del Bien.

Ante todo, se nota el paso de esta casuística a una búsqueda de los fundamentos de la moral. Poco a poco se va abandonando la concreción de normas de vida para descubrir las bases donde se apoyan estas mismas normas.

Otra característica interesante de estos últimos tiempos: la búsqueda de lo que se pudiera llamar un *principio de unificación*. Es, por ejemplo, la gran valoración, como fundamento de toda vida moral, de las virtudes teologales, predominantemente la caridad, como corazón de la moral.

Además, se encuentra una moral cristiana acercándose al mundo al que debe hablar. La relación Iglesia-Mundo, *canonizada* por el Vaticano II, es una prueba de ello, La moral, consecuencia de una fe sincera, no podía quedar al margen de esta tensión. Se comprobará el gran interés de los autores por dar un sentido y autonomía a las realidades terrenas, al mismo tiempo que se las critica a la luz del Evangelio.

El contacto con las ciencias humanas provoca otro aspecto de esta renovación. La influencia creciente de los estudios sociológicos, y sobre todo psicológicos, empujan a la moral a dudar de principios hasta ahora casi dogmáticos en lo referente a los actos humanos. Esta visión renovada del hombre, por parte de los psicólogos y filósofos existencialistas, influyen en la moral a la que se acusa ya de carencia de bases psicológicas ya de no salvar la interioridad de toda decisión humana y no presentar más que soluciones periféricas. "Mientras que los psicólogos y sociólogos atraen la atención hacia el condicionamiento externo e interno que afecta y limita la libertad humana, la atmósfera existencialista en la que se mueven numerosos pensadores actuales lleva, por el contrario, a señalar el lugar preeminente que deben tener en la vida moral los valores de espontaneidad y de personalidad" ².

Es en este clima donde nace una presentación de la moral como respuesta del cristiano a la llamada de Cristo, la llamada de una Persona y la respuesta de otra persona. Esta manera personalista de concebir la teología moral se traduce igualmente en una forma nueva de tratar la conciencia del cristiano como una facultad, guiada por el Espíritu y dotada de cierto poder de intuición e invención, que le permiten encontrar, para

² R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX siècle* (Paris 1964) 74-75.

cada caso, la solución original que conviene y no como la aplicación de unos principios matemáticos. A partir de aquí nace la *moral de situación*, movimiento que, aunque de origen alemán, sobre todo con Walter Dirks, tendrá serias repercusiones en la literatura moral francesa.

En la misma tendencia de aproximación al mundo y sus realidades, veremos predominar trabajos sobre justicia social, relaciones humanas, etc. Es el paso de una moral individualista hacia otra de concientización comunitaria y colectiva.

Llegamos finalmente al momento en que la moral intenta encontrarse a sí misma en un contexto de secularización; llegamos incluso al planteamiento del interrogante sobre la existencia de una moral específicamente cristiana ³.

EPOCA 1945 - 1949

Línea de los escritores:

- Síntomas de malestar en la teología moral cristiana.
- Humanismo cristiano de postguerra.
- Enfrentamiento con la sicología.
- Búsqueda del Evangelio y de la cristología como fundamento moral.
- Tendencia histórica en moral cristiana.

Esta época se caracteriza por la *crítica* de una situación más que por un estudio en profundidad. Es una época de constatación más que de esfuerzo serio para encontrar soluciones.

Es la inmediata postguerra con sus reacciones y secuelas normales entre los escritores cristianos; época de intentos para que las ideas cristianas sean *fermento* e interpretación de los acontecimientos a partir del Evangelio. Es el tiempo de los escritos de F. Leenhard ⁴, Ch. Journet ⁵, J. Maritain ⁶, consagrados a estos temas.

Cierta búsqueda de fundamentos se constata en dos obras que comparan la moral cristiana, bien con la moral natural ⁷, bien con la moral judía ⁸. Sin gran valor, me parece, esta última escrita por E. Benamozegh, dado el espíritu polémico con que el autor no cesa de comparar ambas morales, pero en donde, al mismo tiempo, encontramos algunos puntos interesantes, como por ejemplo cuando niega la originalidad cristiana, en cuanto que

³ Este trabajo, como panorama de teología moral, que ahora presento, aparte de lo apuntado en la nota 1, se ha basado en gran manera y según el modelo de un autor importante que ya realizó algo parecido para una época anterior a la que yo estudio: G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale* (Gembloux 1940).

⁴ F. Leenhard, *Christianisme et vie publique* (Genève 1945).

⁵ Ch. Journet, *Exigences chrétiennes en politique* (Paris 1945).

⁶ J. Maritain, *Christianisme et démocratie* (Paris 1945).

⁷ F. Leenhard, *Morale naturelle et morale chrétienne* (Genève 1946).

⁸ E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne* (Neuchâtel 1946).

todas las grandes ideas ya estaban contenidas en el judaísmo. Es bien sabido, como apuntamos en la introducción, que el tema de la originalidad cristiana de la moral será uno de los grandes debates actuales por parte de los autores.

Mucho más interesante juzgo el artículo de Y. de Montcheuil, consagrado a la idea de "Dios y la vida moral"⁹; un ejemplo de influencia de la filosofía sobre los moralistas, tan importante en esta época de renovación moral. El autor se basa en las dos fuentes de Bergson y a partir de aquí piensa una moral en dos aspectos: de aspiración y de atracción. Es algo así como una crítica frente a los que se imaginan un Dios—solución, y una afirmación de un Dios—valor. Es Dios, recalca el autor, el valor último para un cristiano. Ello no excluye que otro hombre, acaso no cristiano, pueda tener, por su parte, otros valores. Se puede avanzar desde un valor moral hacia Dios (si se quiere encontrar un valor absoluto), y de Dios hacia los valores morales, cuando un creyente trata de encontrar los valores que agradan a Dios. La Iglesia será el camino normal para encontrar los verdaderos valores.

Hay que señalar también aquí la obra de otro autor que será, por su parte, muy importante en la renovación de la moral: el benedictino O. Lottin¹⁰; en esta época consagra un trabajo a encontrar las fuentes de la moral cristiana, fuentes que coloca en el plan sobrenatural, ante todo, pero sin olvidar otras, como por ejemplo el dominio de sí mismo, el sentido social, etc. Para poder ser divinizado, viene a decir en síntesis, hace falta, ante todo, ser una persona honesta humanamente.

Un autor en línea de renovación: J. Vieujean¹¹. ¿Cómo encontrar un medio para hacer la moral agradable, atrayente, liberadora?... La respuesta de Vieujean, en la intuición existencial antes señalada, es el dar una importancia básica a la persona concreta; como veremos, ésta es una idea muy representativa de los autores de la moral de situación. La persona concreta que vive, que trata de realizarse. La moral será, en consecuencia, el pleno desarrollo de la misma persona humana. Persona que vive con otras, que se va construyendo de forma altruista por sus relaciones con los otros y con Dios. El Evangelio nos aporta la ley del amor, y en este amor evangélico, sublimación del amor humano, se encuentra la plena realización de su vida, con los otros y con Dios, fuente de todo amor.

En otro libro de O. Lottin, *Principes de Morale*¹², después de haber repetido en cierto modo las ideas de su obra anterior, entra en lo que será una de las características de ciertos autores de postguerra: la historia de la moral. El autor revisa los conceptos morales nacidos en el s. XIII y que han sobrevivido hasta nosotros: acto humano, leyes, pecado, etc.

Para comprender una situación actual es normal que los historiadores emplacen los conceptos y las ideas en el verdadero contexto donde han

⁹ Y. De Montcheuil, 'Dieu et la vie morale', *Mélanges Théologiques* (Paris 1946).

¹⁰ O. Lottin, *Au sources de notre grandeur morale* (Louvain 1946).

¹¹ J. Vieujean, *Religion et personne* (Paris 1946).

¹² O. Lottin, *Principes de morale* 2 t. (Louvain 1947).

nacido para comprobar si hoy día estos mismos conceptos responden a las nuevas situaciones.

Se encuentra también en Lottin otra característica que veremos repetida con frecuencia: es el estudio de la moral de Sto. Tomás (IIª Pars) que el autor considera como la más humana y la más natural. Interpretaciones posteriores han desconocido, a veces, la originalidad y el buen sentido de las ideas tomistas.

Se verá que el retorno a Sto. Tomás marcará las tendencias de bastantes autores.

En este mismo período se publica también un libro de J. Leclercq¹³ sobre la conciencia del cristiano. Al igual que Lottin se sitúa precisamente en un contexto tradicional aun cuando intenta la renovación de los conceptos morales. Estudia los sistemas de moral desde el XVI. En oposición, el autor expone su concepto de *conciencia*: más que resolver cuestiones debe ser testigo de una Persona: Cristo. Volver a Cristo-Persona, ser su testigo: he ahí el valor de la conciencia cristiana, más que ser testigo de unas reglas de vida, muertas en sí mismas. La ley no es más que el esqueleto de esta vida de testimonio del Cristo-Persona.

Todo este esfuerzo de renovación podemos decir que cristaliza en un trabajo colectivo bajo el título de *El problema de la moral cristiana*¹⁴, en el que se desarrolla una idea de la moral como la afirmación de las transcendencia de las reglas en la conducta humana. La regla moral, se afirma, viene de Dios, no de la sociedad. Esta puede crear reglas de conducta, pero no serán de verdad válidas más que si responden a la revelación de Dios. La sociedad será, no el fundamento, sino el espacio de aplicación de la moral. Al venir de Dios, las reglas exigen la totalidad del ser, de la vida. El Evangelio propone una vida. El hombre no está ya siendo un juguete al vaivén de reglas ciegas sino que, pura y simplemente, posee una existencia personal.

Aquí se ha de hacer una distinción: la moral dicta un "yo debo"; el Evangelio un "yo soy". ¿Oposición? Aparentemente, sí. En el fondo, ambos se dirigen al mismo hombre, a la persona concreta, única e indivisible. He ahí el punto de unión.

El esquema será el siguiente: Dios llama, pero hay una imposibilidad de responder por parte del hombre, inmerso en el pecado. Es entonces cuando se ofrece la gracia. La característica *personal* de esta llamada sitúa a esta tendencia en la línea del *diálogo*.

En esta misma época hallamos otro estudio histórico de Lottin¹⁵ sobre la sicología y la moral en la Edad Media. Se trata de una reflexión y análisis de los fundamentos morales de Sto. Tomás, autor que marcará toda una tradición en pos de sí. El estudio de Lottin es importante en cuanto ayuda a comprender las ideas tomistas sobre la moral natural.

¹³ J. Leclercq, *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale* (Paris 1947).

¹⁴ J. Bois, J. Boisset, R. Mehl, *Le problème de la morale chrétienne* (Paris 1948).

¹⁵ O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol. 2 *Problèmes de morale* (Louvain 1948). Este volumen forma parte de los cuatro que Lottin publica entre 1942-49.

Desde un punto de vista filosófico, por otra parte, pero con resonancias sobre la moral cristiana nos encontramos con el estudio de N. Losski¹⁶, consagrado a los principios de la ética. El punto de partida de toda moral, según el autor, es la perfección, que él denomina el Reino de Dios. El término supremo del Reino será el amor perfecto por Dios y por sus criaturas. El autor trata de elaborar un sistema moral en el espíritu del cristianismo. Una característica importante de Losski es su teoría fundada sobre el personalismo metafísico, según el cual todas las miserias, catástrofes, sufrimientos de este mundo, son la consecuencia de la desarmonía provocada por el mal moral que no es otra cosa que la ausencia del amor de Dios. Siendo Dios concebido como el Bien, ¿cómo nace de El la verdad, la libertad, la belleza...? El autor los considera como valores absolutos. Su perfecta realización depende de la del Bien, pero estos valores, lejos de confundirse con el Bien, representa cada uno un aspecto particular de la perfección absoluta y son inseparables unos de otros. Donde quiera que exista el Bien moral absolutamente perfecto, (Dios aceptado por los hombres como el Bien último), existe allí igualmente la belleza, la verdad, la libertad.

¿Ideas platónicas? Es cierto que estas ideas filosóficas han contribuido en buena parte a sistematizar los datos de la fe, pero siempre con el riesgo de olvidar o infravalorar los datos bíblicos. A veces la filosofía puede *ocultar* al Evangelio. De ahí nace la intención, tantas veces manifestada por la Iglesia, de obligar a los hombres a convertirse a una cierta filosofía antes de convertirse a Cristo. Es el caso de la formulación de los datos de fe en las tesis tomistas. De ahí proviene también el riesgo de encerrar la Palabra de Dios en ciertas categorías *canonizadas*, dejando de lado otras posibilidades de pensamiento de distinto matiz. Si he creído interesante el incluir en este panorama de reflexión moral las ideas de ciertos filósofos es por unirme a quienes afirman, no sin razón, que la palabra de Dios es siempre la misma e inmutable aunque, es posible, con resonancias distintas. Aunque sea sintetizada en diversos sistemas filosóficos o maneras de pensar distintas. Será siempre decir lo mismo con palabras diferentes.

En el año 1949 aparece en la revista *Etudes* uno de los principales gritos de alarma que ponen en duda la forma tradicional de enfocar y presentar la moral cristiana sin tener en cuenta al hombre que la ha de vivir y a quien se dirige. Es bajo la influencia de la psicología moderna como Rimaud quiere hacer ciertas puntualizaciones sobre la presentación de la teología moral¹⁷.

Apoyado en los últimos descubrimientos de la psicología patológica, el autor traza una exposición sobre las ideas de inconsciente y subconsciente. Tales estudios y sus conclusiones ponen en juego la libertad humana: conclusión dramática para la presentación de la moral, a partir de los actos

¹⁶ N. Losski, *Les conditions de la morale absolue. Fondaments de l'Ethique*, col. *Etre et penser* 22, tr. del ruso por J. Jankelevitch (Neuchâtel 1948).

¹⁷ J. Rimaud, 'Les psychologues contre la morale', *Etudes* 263 (1949) 3-22.

humanos como esfuerzo personal del hombre hacia la perfección. De todos modos ciertas afirmaciones de Rimaud pecan de exageración, por ejemplo, al afirmar que "la salud mental no puede ser supuesta como la condición habitual de la mayoría de los hombres" ¹⁸. En tal caso, ¿sería posible proponer un ideal moral a hombres entre los cuales la mayoría son anormales?

Otros sicólogos, según el autor, ponen en tela de juicio la certeza que tenemos de poseer una conciencia personal. Son los partidarios de la psicología colectiva. Pero —conclusión lógica—, una vez eliminada la conciencia personal ya no hay responsabilidad, ya no existe moral.

La tarea urgente será proponer a los hombres una moral de acuerdo al hombre concreto, de forma que no pueda rechazarla como la regla de conducta del hombre que no existe más que en la imaginación de los moralistas. (Y sobre esto veremos las consecuencias de estas ideas cuando son tratadas por Hernald y Oraison que desembocarán, llevados de su pasión por el hombre concreto, en la moral de situación). No hay que *adaptar*, dirá Rimaud, sino aceptar como base el tratado fundamental de los actos humanos como apoyo filosófico de la teología moral.

Los principales problemas de psicología que la moral debe resolver serán, por tanto, la relación de nuestra libertad con el determinismo síquico y la relación de concupiscencia con la libertad. No basta con afirmar que la personalidad de la conciencia existe. Hace falta establecerla, lo cual será el problema capital de toda la moral.

Se lo puede abordar en psicología por tres caminos: psicología de la inteligencia, del carácter y del amor conyugal. La verdadera moral será una pedagogía —ciencia de costumbres—, válida para todos y para todas las edades. Hace falta especialmente empujar antes que dar soluciones totalmente acabadas y prescritas. Los moralistas están en camino de hacer de la moral un arte de vivir. Pero el hombre del que hablan los psicólogos —y aquí alcanzamos la misión de la moral católica—, es un hombre caído y redimido: la moral que necesita el hombre es aquella del Maestro. Y esta moral nada debe de temer a la psicología. "La verdad no ha de tener miedo de la verdad" ¹⁹.

Método histórico, influencia de la psicología, tendencia a abandonar la ley como regla de vida y sustituirla por la persona de Cristo, crítica, en general, de una moral desencarnada y fuera del ámbito de las experiencias humanas. He ahí las grandes líneas que se desprenden de los escritos de moralistas en los cinco primeros años de postguerra ²⁰.

¹⁸ El mismo, 20.

¹⁹ Ideas tomadas del mismo artículo.

²⁰ Entre los diversos trabajos relacionados con la moral, y publicados en estos cinco años, creo importante añadir: J. Leclercq, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat* (Paris 1946). J. Dermine, *Religion et politique* (Paris 1946). A. Janssen, *La morale catholique*. Apologetique 2 ed. (Paris 1948). S. De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambigüité* 11 ed. (Paris 1948). A propósito de este libro existe una crítica bastante aceptable en RTHOM (*Revue Thomiste*) 49, 278-85. El comentario de R. Jolivet es duro sobre todo cuando se refiere a que S. De Beauvoir parte del postulado de lo absurdo de la vida. G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale* (Paris 1949). Labourdette

EPOCA 1950 - 1955

Línea de los escritores:

- El “boom” de J. Leclercq: Problemas de la enseñanza de la moral cristiana.
- Soluciones apuntadas:
 1. Avanzadas: *Moral de situación.*
Moral sin pecado.
 2. Moderadas: Profundización en las virtudes.
Tomismo.
Renovación bíblica.
Filosofía y moral.

Durante estos cinco años asistimos a un intento cada vez más serio de centralizar alrededor de un núcleo común la moral. A veces se trata de la moral cristiana considerada explícitamente en sí misma; otras, más bien, de un estudio sobre el concepto de la vida del cristiano en función de las investigaciones actuales y de las ciencias modernas con las lógicas repercusiones de éstas sobre la moral. Y siempre se comprueba una severa crítica de la moral tradicional, en cuanto ésta se enfoca de forma “cerebral”, fuera de la vida de las personas, para intentar fundarla mejor y hacerla aceptable para los hombres de este tiempo.

En este aspecto nos encontramos al primer golpe de vista con un autor que se va constituyendo como uno de los líderes de esta renovación moral: J. Leclercq.

Su libro, basado en la enseñanza de la moral cristiana, acusado de moral de situación y retirado en 1956²¹, considera como primera misión del moralista el implantar a Cristo como centro de todas las construcciones teológicas; desarrollando los temas accesibles al mundo moderno: personalidad, amor, búsqueda del Absoluto..., en oposición a una moral tradicional basada sobre el pecado, es decir, una moral de la no-moralidad. Se puede decir que este libro marca y abre toda una época, ya inaugurada por la escuela de Tubinga, con Tillmann, Steinbüchel entre los más modernos²², y continuada por otros autores de los cuales el principal repre-

en RTHOM 52 (1952) 164 afirma a propósito de este libro: “una doctrina de la existencia fundará una ética del compromiso, del esfuerzo creador”; después nos ofrece una crítica de la ética de la ley: “Gusdorf ha sabido conducirnos desde una moral del puro proyecto a una moral de la fidelidad creadora”, 165. H. Drommen, *Le droit naturel. Histoire. Doctrine* (Paris 1945).

²¹ J. Leclercq, *L'enseignement de la moral chrétienne* (Paris 1950). M. Corvez, en RTHOM 51 (1951) 481-83 juzga el libro de Leclercq y piensa que el gran esfuerzo del autor consiste en el rechazo doctrinal de una moral cristiana separada de la vida. La moral debe ser afrontada desde el interior y a partir de unos puntos fundamentales que le den su orientación y su valor.

²² Tillmann, *Handbuch der Katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf 1938..). Varios volúmenes.

sentante será el alemán B. Häring²³, con su gran sistematización²⁴. Hay ciertas lagunas en su libro, a veces más preocupado en criticar la moral cristiana tradicional (en cuanto a su presentación), que de hacer una verdadera construcción positiva.

Al constatar muchos puntos débiles en la enseñanza de la moral —por ejemplo sobre lo específico de la enseñanza de Cristo, el modo de enseñarla, cómo reencontrar lo esencial, cómo adaptarlo al mundo de hoy—, el autor quisiera remediar el malestar que reina en esta enseñanza. El objeto de su trabajo será algo así como puntualizar la forma de enseñar, intentar encontrar un camino a seguir. En definitiva, quiere responder a la cuestión: ¿qué se podría sacar hoy de los veinte siglos de tradición cristiana, teniendo en cuenta el hecho de que la moral, lo mismo que el cristianismo, debe ser transformante? Para Leclercq el punto de partida es Cristo, su vida, su obra, dejado en penumbra en muchos tratados de moral, inclinados casi exclusivamente hacia la casuística y la moralidad de los actos. Esta idea de base será la misma de Tillmann²⁵ y de Häring²⁶. Es la constatación, por otra parte, de que muchos trabajos contemporáneos intentan un retorno a la persona de Cristo, (lo que pudiera dar la sensación de algo paradójico), como principio de vida cristiana.

Leclercq señala que las perspectivas generales del cristianismo no se ponen de relieve en la enseñanza de la moral. El objeto de la predicación evangélica es el marcar un espíritu, un estilo, una tendencia de vida, no de resolver los problemas de moral práctica. (El artículo de Rimaud concluye con una idea parecida). Incluso en la sistematización que hace San Pablo, a partir de ciertos casos particulares, se remonta siempre a los principios que deben iluminar la vida. ¿Cuáles son los temas fundamentales de la enseñanza de Cristo? Buena nueva de la paternidad divina y de la salvación de todos los hombres. El mensaje de Cristo parte de Dios, no del hombre; y ello bajo una perspectiva muy particular: Dios es amor, y ese amor es gratuito, nos transforma. En el fracaso aparente de Cristo hay un triunfo: Dios está allí.

Además de esta paternidad divina, Cristo enseña también la miseria del hombre. Cristo mismo reconcilia el drama de la separación, la lejanía de Dios-hombre. La conciencia de culpabilidad encuentra su expresión-tipo en la penitencia: conciencia de no ser como debe ser. La limpieza de corazón, forma propia de la enseñanza cristiana, encontrará también un punto básico en las palabras de Cristo.

El amor al prójimo será como la cristalización del mismo amor a Dios. Sobre este punto es necesaria una gran renovación de la moral cristiana específicamente tal.

²³ B. Häring, *La loi du Christ* 2 vol. (Paris 1957-57).

²⁴ Aunque Häring sea alemán es de tener en cuenta el impacto de sus ideas en los autores de lengua francesa. Lo mismo cabe decir de otros autores, que aún sin ser francófonos, han escrito en este idioma o bien, dada su importancia, han sido traducidos al mismo.

²⁵ F. Tillman, cit. supra en la nota 22.

²⁶ B. Häring, cit. supra en la nota 23.

¿Qué es, pues, la moral cristiana? La respuesta a la llamada del amor. Y para poder responder, el cristiano apunta a ciertos aspectos que el mismo Cristo parece dejar en segundo plano: la ascesis, por ejemplo ²⁷.

Punto importante, según Leclercq, será la integración que se ha de hacer de la moral cristiana y de los grandes temas de la moral contemporánea: la grandeza del alma, el amor a los hombres, la contemplación y la búsqueda de Dios, la moral familiar, etc. La posición del cristianismo actual ²⁸ difiere de la del cristianismo primitivo: éste era totalmente *nuevo*. Las perspectivas que iba abriendo constituían una auténtica revelación, y sus posiciones se oponían de forma radical a las del mundo antiguo. El cristianismo actualmente, en cambio, es la doctrina más antigua del mundo occidental. Da a veces la impresión de que ya no reserva sorpresa alguna. Ha jugado un papel decisivo en la formación de nuestra civilización pero algunos estiman que su época ha finalizado ya, (Vahianian, de quien hablaremos más adelante, es del esta idea). Pero el cristianismo, en razón de sus principios, tiene siempre algo que decir con tal que se adapte a los valores de cada época. En la mentalidad de Leclercq encontramos la idea de un cristianismo *fermento, vida, contestación*, más que la idea de un cristianismo *cultura* o *civilización* por decirlo de alguna manera. En el segundo enfoque es evidente que su época ha terminado ya, pero no el primero.

Posteriormente ²⁹ el autor desarrolla la concepción de teología moral como teología del pecado, que ha predominado hasta nuestros días, sobre todo a partir del s. XVI: es una teología sintetizada de la *misericordia*, en el fondo, una casuística para uso de confesores. Teología moral, producto de una época de racionalismo casi absoluto. Teología de actos, según principios totalmente cerebrales, sin enganche con la vida concreta, con una gran influencia también del derecho canónico. En definitiva, ausencia de una visión de conjunto.

¿Por qué tiene nuestro tiempo necesidad de una enseñanza nueva? Porque la coyuntura cristiana no es la misma que era antes. Antaño, la enseñanza se organizaba en función de una cristiandad homogénea, donde todos eran cristianos. No había necesidad de enseñar a los no-cristianos la originalidad del cristianismo. Sólo hacía falta enseñar a los cristianos la forma de comportarse bien.

Al darse una renovación de estructuras, el cristianismo contemporáneo debe reencontrar el primitivo y añadirle la aportación de las distintas épocas. Es así como se podrá llegar a una nueva juventud con su originalidad irreductible.

Las ideas de Leclercq van al encuentro de una aspiración actual: necesidad de síntesis, de hallar un hilo conductor de toda vida cristiana.

²⁷ Creo discutible este punto de vista de Leclercq. Precisamente los textos evangélicos dan bastante relieve a la ascesis y a la plegaria. Con todo, es necesario un estudio serio para comprobar hasta qué punto tales textos son originales de Cristo o bien han nacido en el contexto de la comunidad creyente y a partir de sus necesidades o vivencias concretas.

²⁸ J. Leclercq, cit. supra, 213.

²⁹ J. Leclercq, cit. supra, 217.

Al encuentro de este hilo conductor se puede decir que se consagra un trabajo colectivo, por estos años, sobre la esperanza ³⁰. Las virtudes teológicas centralizan, podemos afirmar, la vida cristiana en torno a su esencia. Se hace una distinción entre la *espérance* y el *espoir*, entre la esperanza teológica y las esperanzas humanas. Es un esfuerzo para encontrar sentido a partir de los valores humanos como lo quiere J. Leclercq. Sobre todos estos valores se encuentra la esperanza de justicia entre los hombres, esperanza de la paz y de la fraternidad. Pero *espoir* y *espérance* son de diversa naturaleza: hay una esperanza, pensada bajo el ángulo bíblico, como perspectiva central de la visión cristiana del mundo; y también bajo el ángulo teológico, como apoyo en la omnipotencia de Dios que es su objeto. Tal esperanza viene de Dios.

Las esperanzas humanas, por el contrario, tienden a veces a suplantar aquella. En tal caso están avocadas a ser pura ilusión. La labor del cristiano es de denunciar esta parte de ilusión que implican, pero con gran pureza de corazón.

¿Acaso la esperanza cristiana implica una evasión del mundo? De ningún modo, ya que permite buscar y promover los valores implicados en la acción y esfuerzo del hombre. La esperanza bíblica no es la esperanza de la grandeza de este mundo pero no contradice la unidad del plan de Dios. Esta esperanza se sitúa en este plan, en cuanto búsqueda de los fines secundarios de las actividades que tienden hacia el fin último: la justicia y la paz de Dios, cuyos síntomas se perciben ya en la búsqueda de justicia y paz entre los hombres. En esta línea se sitúan los artículos de Congar y Danielou.

A partir de aquí se nos propone una síntesis de vida cristiana: la que realiza el santo y el místico. Quien sólo vive de Dios es capaz de dar a todos los valores su verdadero lugar con una lucidez y forma nuevas.

De todas estas ideas se sigue que hay una moralidad a partir del Evangelio, válida para el mundo de hoy. El mensaje cristiano es uno e indivisible, y si es *para el mundo* arranca de un único principio del que no se puede separar, so pena de caer en una moralidad totalmente racional y sin contacto con sus fuentes. Es esta verdad la que nos quiere mostrar Th. Deman ³¹. Su libro, que ahora reseñamos, es un esfuerzo para probar a través de un análisis histórico, (primeros siglos cristianos, Edad Media y, sobre todo, Sto. Tomás), la unidad de la teología moral con todo el dogma. A pesar de que a lo largo de la historia se haya hecho un tratado separado del dogma, a veces descarnado, en los principios de la teología moral se nota que no puede existir ella sola desde el momento en que parte de la revelación. Fijémonos, por ejemplo, en Sto. Tomás: en ninguna parte usa el nombre de *teología moral*; éste es un apelativo más tardío, lo mismo que lo que llamamos *teología dogmática*.

³⁰ *Espoir humain et espérance chrétienne. Semana de los Intelectuales católicos de mayo 1951* (Paris 1951).

³¹ Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale* (Montreal-Paris 1951).

Sto. Tomás cuida mucho de mantenerla unida y articulada a los otros temas del organismo doctrinal. "La teología moral carece de valor si no es, en definitiva, una ciencia de Dios" ³². A pesar de la tendencia hacia la separación, a la especialización, una moral separada de su fuente será todo menos teología moral.

Hemos apuntado antes que el libro de J. Leclercq levantaba toda una crítica de la moral cuando ésta se presentaba al margen del mundo y de la experiencia concreta. El autor trazaba ciertos principios directivos. A partir de aquí encontramos una evolución, que implica tanto la crítica de una moral desencarnada como la búsqueda de un principio que sintetice y centralice la moral cristiana. El libro de Guilleman sobre la caridad ³³ como principio directivo y como esfuerzo de unificación es una muestra magnífica de estas tendencias.

¿Qué aporta de nuevo Guilleman? Algo tan importante como el retorno al núcleo evangélico, el re-situar toda vida moral en el único principio posible y *conditio sine qua non* de vida cristiana: la vivencia de la caridad.

En el Nuevo Testamento, según Guilleman, hay una enseñanza que revela un espíritu, una opción moral vivida, fuente de toda sistematización ulterior: es la ley del amor o ágape. El mensaje de Cristo es ante todo una revelación del amor. Dios es amor. Cristo es su imagen. El mismo nos revela nuestro destino a ser uno con El. ¿Qué es, pues, la vida moral? Es la *reproducción* en el cristiano de la actitud moral del mismo Cristo. Es la *imitación* de Cristo-Amor, (siguiendo la idea de Tillmann), es la *identificación* de la persona del cristiano con el mandamiento del amor.

¿Cómo interpretar la idea de *imitación* como clave de moral cristiana, idea tan repetida por muchos autores? ³⁴ Si tuviera que hacer una crítica personal diría que no la encuentro demasiado *significativa*, aunque sea una de las más "explotadas" por los moralistas al intentar ceñirse al punto de partida en la renovación moral. La idea de *imitación* es bastante extrínseca a la persona. La vida de Cristo en cuanto tal, es decir, la vida como Jesús de Nazareth, es inimitable. Jesús ha vivido en una época concreta, en un medio concreto, con unas categorías de pensamiento concretas. Es verdad que se trata de imitar a Jesucristo, Hijo de Dios y su revelador, viviendo de una experiencia personal de amor. Mas, siendo así que Cristo vive entre los creyentes por su Espíritu, me parece más aceptable el recapitular la vida moral como vida de Cristo *en* nosotros. Es más bien un problema de *identificación* que un problema de *imitación*. La moral, en consecuencia, consistirá en profundizar y desarrollar, durante el tiempo concreto que vive el creyente, esta misma vida de Cristo-Amor. No es una repetición, sino que es la vida de Cristo, siempre la misma, pero manifes-

³² Th. Deman, *Aux origines...* 115.

³³ G. Guilleman, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique* (Louvain 1952).

³⁴ Normalmente se admiten como dos niveles de *imitación*: a) extrínseca, la cual sería criticable desde el punto de vista moral; ninguna persona puede *repetir* a otra; b) intrínseca, es decir, según la idea de S. Pablo de hacer nuestros los sentimientos de Cristo Jesús. Esta idea debiera ser básica cuando tratamos de moral cristiana.

tada de las formas más diversas, experimentada por hombres tan diversos los unos de los otros y en épocas con ideas y valores tan distintos.

Para conocer esta moral de amor, dice Guilleman, la revelación se hace necesaria; revelación de una moral nueva. Pero, ¿dónde se encuentra tal novedad? Es la ley interna de la *nueva creatura*. Por la caridad se conocerá a un cristiano. Es la caridad, el mandamiento evangélico, la sustancia y novedad de la moral revelada.

La tradición cristiana testimonia, por su parte, esta novedad. El mandamiento del amor es evidente en la mentalidad de los Padres; no es objeto, sin embargo, de tratados. El problema para ellos será el saber *cómo* hay que amar. Un ejemplo es el martirio.

Entre Nicea y Calcedonia se elabora una teología moral basada en las virtudes teologales y sobre todo en el amor. S. Agustín escribe un tratado resumido de teología moral: *De moribus Ecclesiae catholicae*. En la Edad Media el amor es también el punto de partida, sobre todo para S. Gregorio y S. Bernardo. Incluso Sto. Tomás pone la perfección de la vida cristiana en la caridad. En síntesis, encontramos una tradición que testifica que el fundamento de la vida cristiana es el amor. Es, en el fondo, el encuentro con una Persona.

Por el contrario, parece ser muy otra la forma como se ha presentado la teología moral en los últimos siglos. No se ciñe a la misma onda, por lo menos de primera audición. El tema dominante es la ley más que el amor. Nuestras teologías morales han sistematizado en una ciencia la vida divina concreta. Incluso para los mejores manuales el tratado de la caridad sigue siendo un tratado al lado de otros pero no la base de toda la vida cristiana.

El intento de Guilleman es de orden metodológico. Trata de establecer un método de formulación que permita a la enseñanza moral apoyarse de tal modo en la revelación y en la vida cristiana que descubre en cada realidad moral del justo esta íntima y universal presencia de caridad.

Hoy día hay una aspiración hacia exigencias morales cada vez más interiores; lo cual exige una generosidad más leal, un compromiso de todo el ser. Existe una crisis de obediencia exterior precisamente a causa de su formalismo. Y, ¿cómo se presenta la formulación moral? No se ciñe suficientemente a la vida interior, que abandona plenamente al campo de la espiritualidad. Una formulación que presentase la caridad en el corazón de la teología moral orientaría hacia el contacto con las mejores aspiraciones de la conciencia moderna. Es porque el amor es el valor íntimo por excelencia, capaz de unir el objeto moral con el sujeto viviente y de hacer sobrepasar y superar las fórmulas conceptuales. La teología moral debe aceptar, para ser válida actualmente, las aportaciones del existencialismo (un existencialismo que afirme de verdad las esencias), y de la filosofía de los valores.

La filosofía de los valores (a partir de Le Senne), tiene algo que aportar, en realidad, a la teología moral. Ante todo, la presentación del objeto no sólo bajo el aspecto del conocimiento sino al mismo tiempo como digno de ser deseado por la voluntad. El libro de Guilleman intenta esto precisa-

mente: mostrar toda la moral unida a un amor, descubrir en cada una de sus manifestaciones un bien, un valor digno de ser amado y fruto de un amor activo. ¿No es, acaso, la caridad, el valor propio de la teología moral?...

La finalidad de Guilleman es encontrar, teológicamente, el principio universal de Sto. Tomás: "Caritas forma omnium virtutum". Es decir, no sólo un cometido que jugaría paralelamente con otras realidades morales, sino una función del alma, de animación.

El autor actualiza a Sto. Tomás con un lenguaje inteligible. En sus ideas hay constantemente una óptica tomista. Es la aplicación del único principio de la caridad a los diversos campos de la moral. El método será: nuestros actos morales tienen una función mediadora en relación a nuestra tendencia sobrenatural de caridad.

Otro autor, por su parte trata de acentuar la función de la religión y de la moral³⁵. Las hace surgir a ambas de la realidad, antes evocada, de los valores. El libro está en un plano filosófico pero sus ideas pueden aportar luz en lo referente a la renovación de la moral, sobre todo cuando se discute su especificidad cristiana.

En tanto que filosóficos, los problemas religioso y moral no son más que dos aspectos del problema del valor. La religión implica la moral pero al mismo tiempo es una crítica de la misma. En calidad de fe, de doctrina metafísica (se pudiera decir, de doctrina sistemática), debe encauzar la conciencia moral. Además, afirma el autor, cuando la moral se debilita, se debilita la religión al mismo tiempo.

En consecuencia ¿qué es la moral? Es una discusión razonada de la acción, por contraste con la actividad teórica de la inteligencia que comprende la contemplación estética y el pensamiento lógico. La moral es, ante todo, la reflexión sobre el modo específico de la experiencia humana (moralidad), considerada como una abstracción de la pura voluntad, iluminada por la razón. La más alta aventura del espíritu humano es, desde el punto de vista idealista, la moral. La moral como angustia en pos del amor que trasciende la experiencia y la penetra en lo más profundo.

Existe una tensión entre moral y religión: al afirmarse la situación moral revela su naturaleza misteriosa, mientras que del lado religioso la angustia de la tensión desaparece tan pronto como la visión religiosa implica la apreciación del valor absoluto, Dios, fuente de todo valor.

Se puede constatar, a partir de estas ideas, la realidad tranquila de la esperanza cristiana que reposa en Dios, y por otra parte, la tensión cristiana tantas veces oscura e indecisa cuando debe manifestar esta creencia en actos. Pero nos podríamos preguntar si la existencia de la religión, sea cual sea, implica o no, con la misma tensión, la existencia de una moral que nace de ella. Por ahora dejemos este problema en simple interrogante.

³⁵ Mc. Gregor, *Les frontières de la morale et de la religion* (Paris 1952).

En esta misma época, el tema de moral y cristianismo es estudiado bajo otro punto de vista por Mc.Oraison³⁶, influenciado por la sicología moderna. Acusado de *moral de situación* posteriormente, el autor ha sido objeto de no pocas críticas; a pesar de esto se puede plantear si el avance posterior del pensamiento cristiano no está en trance de dar la razón, e incluso *canonizar* la idea de estos pioneros de la renovación. Pero la historia, una vez más, se repite, y los "herejes" de ayer son los más escuchados hoy, incluso por la jerarquía siempre reticente a la hora de admitir los primeros pasos en una cierta línea. Hay que constatar que para llegar a una autenticidad más grande hacen falta "víctimas" que pongan en entredicho lo preestablecido. La historia de Galileo se sigue repitiendo.

Pecado, sexualidad, vida cristiana, moral. ¿Cómo enfrenta Oraison estas realidades?... Como psicoanalista parte del método y de las conclusiones de Freud. Pero después de un estudio de los principales problemas sexuales trata de enfocarles a la luz del Espíritu. "El estudio clínico de la sexualidad humana muestra, de forma bien clara, el conflicto que resulta entre la tensión del impulso hacia su término (tensión buena en sí misma), y la pesadez de regresión de este dinamismo misterioso inacabado. La sexualidad humana está en estado de defeción; la Palabra de Dios nos precisa que ese es un estado de pecado, es decir, de afirmación voluntaria contra Dios. Cada uno de los miembros de nuestra raza participa de este estado pecaminoso de la naturaleza y no puede ser rescatado sin redención. Pero el gesto personal que renueva la defeción inaugural con suficiente libertad interior, en estas circunstancias, sería excepcional. El verdadero pecado personal, en definitiva, no sería más que un acto espiritual por el que se dispone del material instintivo tal como nos es dado. La responsabilidad moral recae siempre, y más singularmente en los casos patológicos, sobre la orientación general de la acción más que sobre los actos considerados por separado"³⁷.

¿Qué aporta el cristianismo a los problemas sexuales?... ¿Qué es lo que, por ejemplo, aporta S. Pablo para hacer la revolución contra la homosexualidad de su tiempo? Ante todo la concepción de las cosas; puesta en práctica de esta concepción después; es decir, creación de una moral. Hay que llegar hasta las fuentes para poder comprender.

La Revelación viene a profundizar y precisar las nociones de los datos naturales y de la simple razón. "La concepción pagana de la sexualidad () avalaba las debilidades o los errores del instinto. La concepción cristiana, iluminada por lo trascendente, ya no puede apartarse, sin fallar, de la luz sobre la naturaleza y finalidad de este instinto; las debilidades y los errores serán, por tanto, juzgados como tales y denunciados como obstáculos"³⁸. Los datos actuales de la sexología tienden, en cierto modo, a la mis-

³⁶ Mc. Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de sexualité* (Paris 1952). Es importante recordar que Oraison fue muy criticado por afirmar que existen, en realidad, muy pocos pecados formales.

³⁷ Mc. Oraison, *Vie chrétienne...* 287.

³⁸ El mismo, 288.

ma síntesis. La ciencia imparcial —es la conclusión de Oraison— ha de recuperar los datos transcendentales de la fe.

El autor critica una concepción demasiado corriente de la moral. Es lo que él llama *racionalismo moral*, ejercido en grado sumo en lo referente a la sexualidad. Sobre todo a partir del siglo XVI, la teología moral ha confundido el ideal con la realidad vital. Posición muy próxima al legalismo farisaico: *la letra mata, el espíritu vivifica*.

Otra acusación del autor es contra el tabú existente entre los moralistas a propósito de la sexualidad. El sitúa toda esta vida sexual en una esfera cristiana. "A la luz de la revelación y de la reflexión teológica, este instinto, como los otros, y aún más, parece encaminado a una función y destino sorprendentes. Poder fundamental del ser humano viviente en el tiempo, debe resolverse, en cierto modo, en una superación de sí mismo y de sus angustias en el misterio de otra vida y de un Reino, por fin, plenamente acabado". "In resurrectione, enim, neque nubent neque nubentur", dice Cristo en S. Mateo, XXIII, 30.

Este dinamismo fundamental de fusión entre las personas para crear la vida, una vez llegado el final del mundo, debe acabarse en la contemplación *cara a cara* del Amor trinitario Absoluto. La clave de toda actividad humana, de toda moral humana, es la caridad, conforme al destino que nos es revelado. La noción cristiana de la sexualidad no sería más que un aspecto de esta realidad más amplia: "... el deseo ardiente, reflexionado, esclarecido, de promover cada día un poco mejor el Amor en la Verdad"³⁹.

Como se ve, nos encontramos en la entraña misma de toda vida y de toda moral cristiana. Los autores, incluso por caminos diversos, tienen una cierta tendencia a encontrarse.

En pos de un principio centralizador hay que dar importancia a la traducción al francés del libro del sueco A. Nygren⁴⁰, estudio sobre la especificidad cristiana del *agape* neotestamentario de frente a los demás conceptos del amor. Es difícil decir a qué rama particular de las ciencias religiosas pertenece este libro, dado que roza puntos de casi todas. Se puede decir que "es lo propio de las obras originales y fuertes el colocarse en la afluencia de varias disciplinas y plantear nuevos problemas aportando sugerencias susceptibles, iniciar el tema de una serie de trabajos y ser centro de discusiones que no dejarán de ser fecundas"⁴¹.

¿Qué es lo original del libro de Nygren? El *eros* griego está condicionado por el valor propio de la persona que es el objeto, mientras que el *agape* cristiano es enteramente espontáneo y libre; no está determinado por el valor que reconoce en su objeto, sino que es creador de ese mismo valor al amarle. El *agape* es un acto de pura creación, es fuente de vida.

³⁹ El mismo, 295.

⁴⁰ A. Nygren, *Eros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* tr. del sueco por P. Jund, 3 vol. vol. 1 (Paris 1944) vol. 2-3 (Paris 1952).

⁴¹ A. Nygren, *Eros et agapè...* vol. 1, introd. 6. Digamos que cada época vive nuevas necesidades y nuevas situaciones. Casi las mismas ideas de Nygren fueron expresadas por Max Scheler en 1921 y prácticamente fueron indiferentes en aquellos años, mientras que cuando Nygren publica causan gran impacto.

Es aquí donde Nygren pone la originalidad del cristianismo en relación con el helenismo. Según el mismo autor, el problema que él se plantea es uno de los más abandonados por la teología. Y sin embargo es el amor, el *agape*, el que da su carácter particular a la comunión cristiana con Dios y que forma también el principio ético de la vida cristiana.

Al mismo tiempo el autor estudia las transformaciones que la idea cristiana del amor ha sufrido al rozar con el *eros* griego. Después de una definición de cada uno de ellos (1.ª Parte), Nygren trata la rivalidad entre los mismos desde el cristianismo primitivo hasta la Reforma donde el problema del *eros* y del *agape* se sintetiza y desaparece.

En definitiva el *eros*, según el autor, es el amor de deseo nacido de la indigencia; el *agape* es el amor liberal que da su riqueza. Sólo el *agape* es el amor propiamente cristiano, amor de Dios por los indignos, amor del hombre por todos los hombres gratuitamente.

¿Qué podemos decir acerca de estas ideas, por otra parte, nacidas de la mentalidad protestante del Pastor Nygren?... En general, es un libro profundo, pero unilateral. Se encuentran en él algunas lagunas que trataré de analizar brevemente.

Lagunas, por ejemplo, al olvidar todo lo que los dos Testamentos han podido hablar de la "sed de Dios vivo", esencial al hombre religioso, al hombre, sencillamente ⁴². Nygren da un gran relieve a la originalidad transcendente del *agape*. Pero, ¿se puede mantener un dualismo *eros-agape*? La síntesis es posible si el término del *eros* es la identificación con Dios, identificación que pronto hace surgir el *agape*. Entonces el *eros* no será ya la tentación que amenaza al *agape*. Será la tensión de la naturaleza en búsqueda de la gracia, o más bien de la naturaleza polarizada por la gracia para encontrar su término en Dios.

De todos modos, a pesar de minusvalorar el *eros* humano, el libro de Nygren abre todo un camino de búsqueda en el sentido evangélico y neotestamentario sobre la significación profunda del *agape*. Este trabajo encontrará su mejor continuador en el P. Spicq a quien encontraremos más tarde. La unidad de la vida cristiana, sobre todo desde el punto de vista de las virtudes teologales empuja a los autores a analizarlas en profundidad y a reflexionar sobre ellas en general o bien sobre cada una por separado. Hemos visto el estudio de Nygren sobre los dos términos griegos del amor. Otros autores han reflexionado principalmente sobre la fe, teniendo en cuenta, como veremos, que en el fondo la vida cristiana es muy simple y las divisiones que se pueden hacer son únicamente de orden metodológico. Para comprender el conjunto es bueno analizar lo particular.

La tendencia personalista, como valor de nuestro tiempo, anima a los autores (hemos visto las ideas de Leclercq), a tratar la vida cristiana bajo un aspecto determinado.

⁴² Entre las principales críticas al libro de Nygren está la de D. Benoit, 'Eros et agapé', RHPHR (*Revue d'histoire et philosophie religieuses* (1946) 91-94). También es de notar lo escrito sobre Nygren por H. De Lubac, *Revue du Moyen Age Latin* 1 (1945) 197.

Es también el caso de J. Mouroux ⁴³ en un libro muy importante sobre la fe. Una teología que puede construirse desde dos puntos de vista diferentes: analítico (abstracto), es decir, que ante todo se estudian los elementos (factores subjetivos) o los datos objetivos. O bien, puede estudiarse de forma sintética (concreta), en la que se enfoca la fe como totalidad concreta y se intenta profundizar en su estructura existencial. Es el punto de vista habitual en la Escritura y en los Padres. La fe, en este plano, se explica como un conjunto orgánico de relaciones personales. Mouroux se sitúa en esta postura. Para demostrar su utilidad trata la fe en sus principios objetivos (el testimonio), en su movimiento subjetivo (la adhesión) y en algunos momentos significativos de su desarrollo. Esto lo hace utilizando las indicaciones de la teología clásica. Es un estudio de la fe como actividad concreta y como estructura personal. En este punto vemos ya cercana la implicación de una moral en el interior mismo de la fe. Esta manera de ver las cosas es muy distinta a como son analizadas por los tratados en que la caústica y los principios desencarnados dominan todo.

Aplicándose a la fe, pero bajo un punto de vista mucho más místico y elevado, se sitúa la tendencia de G. De Lauriers ⁴⁴ profundizando en los principios de la vida cristiana. Veamos lo que piensa el autor sobre esta virtud.

Ante todo enjuicia *toda* fe: tiene por objeto verdades que sobrepasan los límites de la razón; tiene por fundamento la autoridad de un ser transcendente y tiene, como fin, la bienaventuranza sobrenatural. La palabra *fe*, en definitiva, designa para él, confusamente, toda aceptación de un sujeto razonable al cual es presentada una realidad que escapa al contacto directo, sea de la inteligencia, o bien de los sentidos. Visión bastante *mecanicista*, en mi opinión, por parte del autor, en oposición a lo *vital*, como lo trata Mouroux. Pero es interesante en cuanto recalca la unión con Dios, principio de toda moral llamada cristiana. El autor sigue la línea de Sto. Tomás. Su conclusión tiene, sobre todo, consecuencias morales; es cuando habla de la *unidad* de la fe. La misma fe es *generatriz* de unidad. Conduce a la visión que asimila el hombre al Dios viviente haciéndole participar de la unidad divina. En suma, la dualidad entre lo intelectual y lo voluntario se unifican por contacto con Dios indivisiblemente *uno*. El creyente, pues, es el hombre integrado en el orden de la verdad.

La fe, comienzo de vida eterna, integra al hombre tal cual es en el orden de Dios. Veremos, además, que esta visión escatológica de la vida cristiana es una de las tendencias de hoy cuando se hable de la especificidad de la moral cristiana.

En 1952 se publica el tomo de la *Initiation théologique* ⁴⁵ que trata de teología moral. La exposición sigue, en sus líneas generales el plan de Sto. Tomás (IIª Pars). La finalidad última supuesta en toda acción es una

⁴³ J. Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* (Paris 1953).

⁴⁴ L. M. G. Des Lauriers, *Dimensions de la foi* 2 vol. (Paris 1952).

⁴⁵ S. Tonneau, *Théologie morale, Initiation théologique* t. 3 (Paris 1952).

moral del bien y de la rectitud y no, como lo demuestra Tonneaux ⁴⁶, una moral de la obligación.

El acto humano se piensa bajo un aspecto voluntario, su rectitud racional, asegurada por las virtudes y los dones sobre los que se desarrolla la gracia santificante. El hombre está destinado a la vida eterna, dotado de virtudes y de dones en el mismo caminar de su vida concreta, con un esfuerzo de liberación interior. Estas son, pues, las perspectivas de la teología de Sto. Tomás: todo el problema moral se apoya en un solo objeto: el hombre en pos de su destino bienaventurado. Este camino no es impuesto al hombre desde fuera. La moral se inscribe radicalmente en la misma naturaleza que Dios ha hecho. Y esta naturaleza es *una*; (idea parecida a la de Mc. Oraison, en el libro analizado sobre la sexualidad). En el fondo, toda vida cristiana es un caminar hacia la bienaventuranza.

De la fe a la caridad, de la religión a la filosofía, pasando por psicología. He ahí la panorámica que hay que analizar para poder comprender al hombre cristiano, viviendo del espíritu; hombre con todas las grandezas y debilidades que comporta su ser. Es por ello por lo que creo conveniente señalar también un libro de J. Lacroix, sin demasiadas pretensiones, pero que comporta la huella de la influencia psicológica precisamente en el estudio y profundización de la moral ⁴⁷. Es un estudio sobre la influencia de los sentimientos en la vida moral del cristiano, plenamente hombre, pero situado, podemos decir, en un contexto *crístico*. Es como un vaivén entre la gracia y la vida humana, la caída y la redención. Re-encontrar la unidad del todo será la *gran invención* de matiz *theílarista* a la que tantos autores han hecho alusión en estos últimos tiempos, en los momentos en que nuestro mundo toma el gran giro de la secularización, sobre la cual hablaremos en una etapa posterior.

En esta misma época se sitúa un trabajo colectivo sobre *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*. Veamos su aportación. El libro está inscrito en la constatación de un problema real de la moral cristiana. Un problema existente en sus métodos, sus estructuras, sus tendencias fundamentales.

Hay una degradación del sentido moral. ¿Por qué? ¿Hay que acusar al hombre o a la moral que éste no vive? Es un hecho, por ejemplo, que el marxismo y el existencialismo rechazan la moral cristiana. Estas teorías se precian de abarcar al hombre entero. ¿No lo hace así la moral cristiana? En el seno mismo del cristianismo se constata un malestar. Se puede citar, como ejemplo, del lado protestante, los juicios de Barth ⁴⁸ en su *Christliche Ethik*, donde trata de encontrar una moral exclusivamente a partir de la revelación de Cristo. También el danés Soë, quien en línea escotista y luterana, admite que "el bien depende exclusivamente de la voluntad de

⁴⁶ El mismo, prólogo.

⁴⁷ J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale* 3 ed. (Paris 1953).

⁴⁸ Es preciso constatar la influencia de este autor, desde el punto de vista de la ética, especialmente en uno de los principales moralistas protestantes franceses: R. Mehl.

Dios"⁴⁹. Es por lo que ellos concluyen que toda regla de obrar que no viene de la revelación no puede ser una verdadera ética.

Por parte de los teólogos católicos también se aspira a una moral más evangélica y más cerca de la vida. Moral concreta de la libertad interior donde el hombre se sobrepasa en un más auténtico existir.

Y he aquí los términos del problema tal como se plantea hoy en día. La teología tiene una fuente que es la revelación. Es por lo que se impone, en la renovación de la teología moral, una vuelta a las fuentes. Renovación bíblica, por tanto, como punto de partida. Pero la teología moral supone una antropología subyacente. Es entonces cuando hay que estudiar la moral a la luz de los fundamentos de la psicología. Es necesario al mismo tiempo un fundamento antropológico. Un fundamento filosófico también. Fenomenología, filosofía de los valores, existencialismo, primacía de la *situación*. Es, quizá, en este campo donde nos encontramos con los más agudos enfrentamientos.

La obra de J. Leclercq sobre la enseñanza de la moral es una muestra clara de lo que queremos apuntar. La forma de enseñar antigua estaba orientada hacia lo abstracto y la moral había sido clasificada en preceptos dominados por principios de aplicación. Por el contrario, el Evangelio da una orientación, una actitud de vida. En la entraña misma del mensaje de Cristo se presenta un tipo de vida sobre un plan de unidad y de continuidad afirmando la ruptura entre la llamada evangélica y el mundo.

Por tanto la primera necesidad del cristianismo actual será la de precisar debidamente las orientaciones cristianas. Por ejemplo la tradición enseña que la vida sobrenatural transforma toda la vida, pero está enfocado sobre un plan doctrinal, abstracto, sin plantear sus consecuencias sobre la acción. El Evangelio, por el contrario, da una enseñanza con repercusiones en la acción. Aquí encontramos la gran tarea a llevar a cabo hoy día.

En el plan bíblico se encuentra la aportación de A. Descamps con el artículo *Moral des synoptiques*⁵⁰. Viene a decir el autor que los preceptos de orientación escatológica juegan un papel fundamental en la moral de Jesús. El plan divino se realiza en un drama. Son *gestos* de Dios en la historia, no en un sistema de ideas. Es necesario, por tanto, que nuestra vida moral se inserte en ese drama.

⁴⁹ Esta misma idea la encontramos en J. Ellul, pero éste se halla en un *callejón sin salida* al afirmar que la voluntad de Dios no puede ser clausurada en los límites de una inteligencia humana, de lo cual deduce, en principio, la imposibilidad de una ética. Entre los principales autores y temas dentro de este trabajo colectivo *Morale chrétienne et requêtes contemporaines* (Tournai 1954) citamos a los siguientes: A. Descamps, *La morale des synoptiques* 27-45. C. Spicq, *La morale paulinienne*, 47-85. R. Flacelière, *Morale grecque et morale néo-testamentaire* 85-107. H. Delville, *Les bases psychologiques de la vie morale* 113-40. B. Olivier, *Pour une théologie morale renouvelée* 219-50. En RTHOM 56 (1956) 529 Labourdette afirma a propósito de este libro colectivo: "Nos parece que tiene la ventaja de acentuar claramente una de las fuentes más profundas del malestar contemporáneo: la relación de nuestra enseñanza moral con el Evangelio".

⁵⁰ A. Descamps, *Morale...* cit. supra en la nota 49.

La suprema intervención de Dios se hará en la Parusía de Cristo, pero ha sido ya inaugurada con la venida de Jesús al mundo.

La conducta cristiana debe, ante todo, reglamentarse en torno a esta economía. Más que basarse en normas intemporales es preciso tener conciencia de que este mundo ha envejecido y que otro nuevo ha sido ya inaugurado.

Las principales actitudes exigidas por el mensaje evangélico son: conversión definitiva, opción incesante por el Reino, vigilancia y limpieza de vida, renuncia a este mundo. Pero hay aún otros preceptos no definidos por la escatología, tales como los inspirados por la idea de la santidad divina. Es como la base de una moral comprometida en una transformación espiritual del mundo.

Las enseñanzas determinadas esencialmente por la escatología son: Llamada a la conversión, elección definitiva y renuncia, vigilancia y oración. Las otras, no determinadas tan claramente en esta perspectiva son, por ejemplo, la exhortación a escuchar la Palabra y a practicar las buenas obras; exigencia de honradez y denuncia de la hipocresía, etc.

En definitiva, una moral del Reino encarnada en este mundo para la transformación de sus realidades.

El P. Spicq analiza, por su parte, la moral en la ideología de S. Pablo ⁵¹. Dios es la salvación. El pecado se opone a El. La salvación se realiza en Cristo, lo mismo que la vida moral. El Bautismo, al ser punto de partida y tipo de la vida cristiana, hace que ésta se desarrolle por su inserción en Cristo. La conformidad a Cristo es, por tanto, la única regla de vida moral. El Espíritu Santo, principio de toda gracia, de toda vida moral, es fuerza y apoyo. Los aspectos secundarios de la moral paulina podemos resumirlos en: moral de santidad, del amor, de la contemplación, de la libertad respecto de la ley natural. En definitiva, una moral de vencedores, que "todo lo pueden en aquél que les conforta" (*Fil.* IV, 13). Un estimulante eficaz de la vida moral para S. Pablo es la perspectiva escatológica, el tener que comparecer ante el tribunal de Dios y recoger lo que se haya sembrado ⁵².

En otra perspectiva, R. Flancière compara la moral griega y la moral neotestamentaria. La libertad cristiana de los hijos de Dios, como transposición de la libertad griega, se sitúa en un plan distinto: en el paganismo, es antropocéntrica; en el cristianismo, es teocéntrica. La moral neotestamentaria procede directamente de Dios, que la revela por su Hijo. Toda ella se constituye a partir de Dios. Bien es cierto que existen virtudes griegas que se encuentran en el Nuevo Testamento: prudencia, justicia, fuerza..., pero poseen una nueva perspectiva, que es el estar ordenadas hacia Dios. Otras virtudes son enteramente nuevas: humildad, caridad, siendo esta última la más característica del hombre salvado. Todo lo demás nace de este primer mandamiento. Para los griegos, Dios es una Idea alejada, fuera de los hombres. La moral de Evangelio, llevada a la práctica

⁵¹ C. Spicq, *La morale paulinienne*, cit. supra en la nota 49.

⁵² C. Spicq, *La morale...* 68.

con todas sus exigencias hace santos; la de los griegos produce héroes o sabios. La una se basa en las virtudes teologales, la otra en las humanas.

En definitiva, a través de estas ideas encontramos una aportación que nos sitúa ante el problema de la permanencia y situación de la moral cristiana, es decir, estado de la cuestión, apoyo creciente en la Biblia, apertura a los métodos inductivos, apropiación subjetiva de los valores y, siempre, confrontación con el tomismo.

Desde el punto de vista de la responsabilidad social, a partir del sentido cristiano, encontramos en esta época un trabajo de Mons. Tiberghien, *Sens Chrétien et vie sociale*⁵³. El autor aporta algo que consideramos válido sobre el compromiso social del cristiano. El libro está escrito en la atmósfera de una idea paulina: "todos es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios"⁵⁴. No tiene como finalidad exponer la doctrina social de la Iglesia. Nos quiere decir que el sentido cristiano del hombre tiene repercusiones sociales que la Iglesia, progresivamente, ha precisado e incluso formulado en principios, para penetrar y animar la vida social. A partir de esta enseñanza, el autor trata de sacar algunos temas de reflexión, siempre a partir de la tesis apuntada: las cosas y los hombres tienen un destino, un sentido que Dios, al crearles, les ha infundido. Se trata de encontrarle y respetarle en todo caso. Cuando no se quiere encontrar este sentido viene el desequilibrio en la sociedad. Es necesario utilizar las cosas según la naturaleza humana, dado que las cosas tienen como finalidad el servir al hombre. El error estará en manipularlas a gusto de cada cual. El sentido del hombre, que se debe respetar, es su relación a Dios.

Una investigación profunda sobre las fuentes de la vida cristiana la encontramos en una obra escrita en esta época, del P. Dupont⁵⁵: en el breve análisis que podemos hacer, hay que insistir más sobre el aspecto doctrinal que sobre el problema literario, estudiado por el autor; y esto con el fin de conseguir nuestro intento: encontrar el punto de vista moral. De todos modos las ediciones posteriores del libro de Dupont van sobre todo en este sentido, más que en el literario.

¿Cuáles son las perspectivas vitales propuestas por Jesús en las Bienaventuranzas? ¿Qué significan en la vida cristiana? La tonalidad que les da Mateo es más vital y profunda que Lucas.

Mateo es más parenético y tiene una forma peculiar de inculcar a los creyentes los principios, el espíritu y el ideal que deben dirigir toda su conducta. Es decir, tiene un sentido moralista. Da un nuevo sesgo a las bienaventuranzas: "en lugar de pobres, se trata de los que se han hecho un alma pobre; en lugar de perseguidos, de los que han tenido hambre y sed de justicia, de los que han sufrido persecución por su ideal de per-

⁵³ P. Tiberghien, *Sens chrétien et vie sociale* (Paris 1954).

⁵⁴ Por este y algunos otros autores vamos comprobando en sus ideas una coincidencia con las ideas-madres del Vaticano II, especialmente, como es el caso de Tiberghien, con la *Gaudium et Spes* en cuanto al sentido que tienen en el Reino de Dios las realidades temporales.

⁵⁵ J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain 1954).

fección cristiana”⁵⁶. Podemos decir que Mateo da a las bienaventuranzas un sentido más espiritual y moral que su significación primitiva. Se trata siempre de disposiciones y de conducta. En Mateo, las bienaventuranzas corresponden siempre al mismo punto de vista: el de la catequesis cristiana. Para él, “el Reino ya no se presenta como la realización de las promesas mesiánicas (redacción primitiva), o como la justa compensación para los que no tienen parte alguna en la felicidad del mundo presente (como es el caso en la redacción de Lucas); es una recompensa para los que se hayan hecho dignos, por sus disposiciones íntimas y por su manera de vivir el mensaje evangélico. Las bienaventuranzas no solamente son una proclamación; son una invitación: sed misericordiosos, limpios de corazón..., a fin de tener parte en el Reino”⁵⁷.

Las bienaventuranzas son como la continuación del discurso apuntando las condiciones a cumplir para tener parte en la salvación cristiana: condiciones morales, profundamente interiores.

Como condición de todo ello: “El mensaje cristiano es esencialmente un mensaje de vida. Y eso ha de serlo para nosotros: No se penetra en su significación sin percibirle al mismo tiempo como un valor para nuestra vida. Para captar este mensaje de Cristo hay que vivirlo, y para transmitirlo a los otros hay que presentarlo como un mensaje vivido del que se da testimonio por su propia vida cristiana. Es de esa forma, por lo menos, como los primeros cristianos han comprendido su misión”⁵⁸.

Por este tiempo se publican tres tomos de Lottin. Sintetizan y completan los artículos publicados durante treinta años de investigación. Tienen como finalidad el estudio del ambiente humano y el contexto de la Edad Media donde han nacido los conceptos morales que más tarde han llegado a predominar. El esfuerzo de Lottin es el darles su verdadero lugar y comprobar hasta qué punto la tradición posterior se ha desarrollado a partir de ellos. Aunque se trate de un estudio histórico, Lottin se sitúa en la línea de la renovación moral⁵⁹.

Del mismo autor es también un libro de teología fundamental⁶⁰. Podemos decir que resume muchas de las ideas tratadas más extensamente en sus trabajos históricos. ¿Cuáles son las ideas que constituyen lo esencial de su teología? En primer lugar el autor admite que la moral es, bajo diferentes aspectos, teórica y práctica a la vez. A la vez comporta principios y consecuencias del obrar cristiano. Por lo mismo debe dividirse, no por el Decálogo (puesto que estamos en moral cristiana), sino según las virtudes teologales y morales.

Conforme a la idea antes expresada, Lottin divide la moral fundamental en dos partes: el estudio de la teoría de la vida moral, y el estudio de su

⁵⁶ El mismo, 297.

⁵⁷ El mismo, 298-99.

⁵⁸ El mismo, 304-5.

⁵⁹ Aquí hacemos alusión a sus aportaciones sobre la psicología y la moral en la Edad Media, cuyos diversos tomos han sido publicados en distintas ocasiones progresivamente.

⁶⁰ O. Lottin, *Morale fondamentale* (Paris 1954).

práctica. El método ideal de la filosofía moral es inductivo; inducción psicológica o metafísica y no inducción física. El método de la teología moral, en cambio, es esencialmente deductivo, aunque el método de exposición puede ser inductivo. De todos modos creo que es una forma de ver las cosas que parece separar, hipotéticamente, el hombre-hombre del hombre-cristiano, aunque por una mayor comprensión de la vida humano-cristiana los autores siguen a veces un modo de dividir que, finalmente, encausa todo hacia la unidad. Para Lottin, por ejemplo, la vida moral bajo todos los puntos de vista "es un movimiento continuo de nuestras energías hacia el término último que debe coronar nuestros esfuerzos"⁶¹. Es por lo que organiza su teología fundamental según las etapas que sigue todo acto humano desde su concepción y aprensión del fin a conseguir y la obtención del mismo. Es decir, "...aprehensio finis' (Dios), conocimiento que engendra el amor, 'voluntas'; actividad para conseguirlo, 'intentio'. Insertas en nuestro conocimiento y amor naturales, las tres virtudes teologales (...) son como el punto de partida de la vida moral"⁶².

Dios, por tanto, es fin y norma de la moralidad: Dios está al fondo de toda vida moral en cuanto toda actividad se orienta hacia El. Dios está al principio y al fin. El confía a las causas segundas el cuidado de ser norma inmediata y fin próximo de nuestras acciones, que constituirían la vida moral natural, dado que para la vida sobrenatural el hombre se basa en las virtudes teologales.

Estas virtudes "sobrenaturalizan los actos de nuestras facultades y juegan el papel atribuido, por lo común, a las virtudes morales infusas"⁶³. Apoyado en ellas la voluntad escoge ("electio") mediante un juicio práctico ("imperium"). Desde este acto interno se organiza la ejecución del externo. Así, bajo la influencia de la caridad, "todos nuestros actos, que emanan de principios sobrenaturales, orientados hacia el fin sobrenatural, tienen valor de mérito sobrenatural"⁶⁴.

¿Qué crítica merece esta forma de ver las cosas Lottin? En primer lugar, partiendo de la idea expuesta, creo que la idea de mérito en los actos morales está sobrepasada puesto que un cristiano consciente, al obrar, trabaja según el Espíritu que vive en él; de ningún modo para adquirir méritos. Bajo este punto de vista la idea de Didier que analizaremos más tarde a propósito del desinterés del cristiano, siguiendo a S. Pablo, es bastante diferente.

Por otro lado es una exposición muy técnica y fría, y en un lenguaje bastante ininteligible para el hombre de hoy a quien hay que comunicar el mensaje y surge la dificultad de situar la teología moral al lado de la filosofía. A pesar de todo es un trabajo importante en cuanto concentra toda la vida moral cristiana en las virtudes teologales, lo cual constituye

⁶¹ El mismo, 519.

⁶² El mismo, 520.

⁶³ El mismo, 521.

⁶⁴ El mismo, 521.

el único medio de encontrar sentido a una moral que se pueda llamar cristiana, es decir, identificada con Cristo y en camino hacia Dios como principio y finalidad de toda vida.

Veamos ahora qué piensa un filósofo, R. Cresson ⁶⁵, a propósito de la moral cristiana en la quinta edición de su trabajo publicado en esta época. Todo el libro es una investigación de las influencias de la filosofía sobre las diversas morales. Es por ello que dedica un capítulo a *La morale judéo-chrétienne, ses superstructures philosophiques et les causes de sa decadence*. Para los judíos, según él, toda la revelación fue hecha una sola vez (Antiguo Testamento). Para los cristianos, en dos veces: Moisés y Jesús. Para un cristiano es imposible separar el Evangelio del Antiguo Testamento.

¿Cuál es la idea dominante de la moral evangélica? "Es la felicidad, que debe interesar al hombre; pero la felicidad no es de este mundo" ⁶⁶. Es siempre otro Reino lo que se tiene en cuenta. Hay muchas enseñanzas evangélicas que sobrepasan la ley mosaica: sobre todo la sencillez de corazón, la humildad, la pureza. La creencia judeo-cristiana entra poco a poco entre las gentes del imperio en contacto con otras creencias y formas de pensar. Es entonces cuando se da el enfrentamiento entre la moral cristiana, sin pruebas de razón, con el pensamiento de los filósofos romanos y griegos. Es el principio de una enseñanza que se estructura. Moral y filosofía comienzan a compenetrarse y a completarse. Muchas ideas judeo-cristianas enlazan con las de los filósofos. Sobre todo, los Padres latinos griegos trabajan en este sentido. ¿Por qué renunciar a comprender?

Incluso lo que nos desborda no es irracional. Y henos así, como dotados de una superestructura de moral judeo-cristiana, de todo un bagaje de tesis y razonamientos extraídos de la filosofía pagana o imitados de ella. El primer florecimiento tiene lugar durante los cinco primeros siglos; el segundo del IX al XII y el tercero el XIII. Se *canoniza* sobre todo a Platón y Aristóteles. Pero dado que a veces, sobre todo en el siglo XII, la moral no significa más que el motivo, la ocasión, se llega a la racionalización extrema, la casuística, la separación de la moral de su intuición original para convertirse en una estructura conceptualizada de leyes y fuera de la vida cristiana. Tal es, en sus líneas fundamentales, la historia de la superestructura filosófica de la moral cristiana. "¿Cómo habría de sostenerse ante una razón cada vez más exigente, en tanto que su prestigio no venía tanto de la excelencia de las pruebas que invocaba, sino de la autoridad secular de las afirmaciones morales que aquellas parecían justificar, una autoridad que vacilaba al viento de la exégesis bíblica y de los escándalos de la casuística?" ⁶⁷.

Hasta aquí, el punto de vista de un filósofo.

Y desde la filosofía nos orientamos de nuevo hacia el mensaje del Nuevo Testamento. Tres libros, en esta época, enfocan este mensaje: los dos primeros tratan de la caridad; el tercero de la fe. Son diferentes los modos

⁶⁵ R. Cresson, *Le problème moral et les philosophes* 5 ed. (Paris 1954)

⁶⁶ El mismo, 57-103.

⁶⁷ El mismo, 103.

de estudiar las cosas y ver las realidades pero la división no es más que aparente, pues se trata únicamente de una sola vivencia: la de Cristo en el creyente, con todas las exigencias que comporta.

Son, podemos decir, puntos de vista complementarios para comprender *todo* el mensaje cristiano.

En primer lugar señalamos el estudio que abarca todo el Nuevo Testamento, sobre el *agape*, del P. Spicq⁶⁸. Podemos afirmar que es una de las mejores contribuciones, por parte de los católicos, al estudio del amor, precedido, del lado protestante, por la obra de Nygren⁶⁹.

Spicq constata que casi ningún trabajo se ha consagrado al estudio del *agape* cristiano; la mayor parte de los estudios se interesan por la fe, la cruz, etc. La finalidad de su trabajo es la de llenar esta laguna.

Más que estudiar el *agape*, a la manera científica de Nygren o de Bultmann (basado en Heidegger), Spicq pretende entrar en contacto directo con los textos del Nuevo Testamento para descubrir el sentido y la razón de ser del dato revelado. Analiza sobre todo la significación que tenía esta palabra en la lengua griega, de donde se ha tomado; el concepto que los judíos tenían del amor e incluso el que tenían del mismo Dios con quien el hombre estaba en relación. ¿Un Dios de la justicia, del temor?... He ahí el camino que intenta seguir Spicq: se constata que el Nuevo Testamento usa constantemente esta misteriosa palabra, difícil de comprender. ¿Qué significa? ¿Qué es lo que quiere decir y qué es lo que nos aporta a nosotros, creyentes, que queremos vivir en la atmósfera e influencia del *agape*? Por el momento indiquemos únicamente la tendencia de Spicq más que hacer un análisis de sus conclusiones, tarea que reservo para el momento de estudiar su gran libro sobre el mismo tema, que aparecerá algunos años más tarde⁷⁰.

Otro estudio neotestamentario aparece por este tiempo cuyo tema es la fe en los escritos del Apóstol S. Juan. Bonnigues⁷¹ quiere entrar, como Spicq, en contacto directo con el texto evangélico haciendo abstracción de toda la aportación teológica elaborada en la historia. A veces, con todo, el autor busca las ideas de algunos Padres de la Iglesia que han estudiado de forma importante el Evangelio de Juan, tales como S. Juan Crisóstomo, entre los griegos, y S. Agustín entre los latinos.

¿Qué es, en el fondo, la fe? Es la actitud de un individuo de cara al Infinito, con todas las actitudes psicológicas que ello comporta. El autor, en su investigación, parte de dos grandes divisiones de la materia. Por una parte la fe en sí misma; por otra, las consecuencias de la fe (moral). En la primera parte, el autor señala el punto de partida que viene de Dios: Dios tiene la iniciativa en lo sobrenatural; la fe del hombre es un don de Dios, es la voluntad de Dios.

⁶⁸ C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une méthode de théologie néo-testamentaire* (Louvain 1955).

⁶⁹ Cit. supra en la nota 40.

⁷⁰ C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* (Paris 1965).

⁷¹ M. Bonnigues, *La foi dans l'Évangile de St. Jean* (Bruxelles 1955).

Con todo, la fe necesita de algo previo: es lo que provoca en el hombre una respuesta a la llamada de Dios: por una parte las indicaciones exteriores y, por otra, las disposiciones interiores. La fe en sí misma implica que el hombre confíe en una Palabra; aún más, en Alguien. Esta confianza conduce, lógicamente, a una creencia y a un compromiso.

En la segunda parte, el autor analiza aquello a que el hombre llega cuando vive en la fe. En la mentalidad de S. Juan la fe conduce al hombre a una experiencia íntima con Dios. De ahí procede toda la grandeza del hombre creyente.

F. Durwel⁷² analiza especialmente los Sinópticos y las epístolas de S. Pablo.

En los Sinópticos va hacia el encuentro de la caridad como base de la doctrina sobre el reino. Cristo se nos ha revelado como la presencia de la caridad redentora de Dios en el mundo. El Reino se identifica con el Salvador y se encuentra contenido en él. El Reino mismo es presencia de la caridad divina en el mundo. La ley del amor no nos es dada a conocer a modo de un precepto ni impuesta desde fuera. Es la ley de nuestra misma vida, la expresión de nuestro ser cristiano.

En S. Pablo, una idea fundamental sobre la caridad es que la Iglesia es cuerpo de Cristo. Una misma vida en Cristo, muerto y resucitado, y la Iglesia identificada en Él. La caridad es todo para S. Pablo (ej. himno a la caridad); la caridad reina y es la reina de las virtudes. Tiene una amplitud universal, tanto en sus cualidades como en sus actividades. Se dirige a todo hombre, a todo cuanto es divinamente amable.

He dejado a propósito, para concluir esta época, el análisis del trabajo de un psicólogo y la respuesta dada por parte de diversos autores. El doctor Hesnard escribe un libro que va a tener muchas repercusiones y críticas al mismo tiempo⁷³. Este libro lo escribe partiendo de casos que él ha observado como psicoanalista y es a partir de ahí como construye sus ideas. La primera cuestión e interrogante que salta a la vista es el preguntarnos si se pueden sacar principios casi absolutos a partir de la observación de las enfermedades. Con todo, hay que examinar los valores que ello puede aportar cuando tratamos de reestudiar la moral. Aunque criticable en muchos aspectos, puede ser útil en cuanto que nos ofrece una forma nueva de cómo hay que presentar la moral, una visión positiva y agradable de las cosas, más que la constante idea de lo prohibido.

Hesnard constata, en primer lugar, la mistificación que siempre, y en toda religión, se hace a propósito de los Valores (de lo Prohibido, del Mal,

⁷² F. Durwel, *La charité selon les synoptiques et les épîtres de St. Jean* (Bruxelles 1955).

⁷³ A. Hesnard, *Morale sans péché* (Paris 1954). Acerca de este libro es interesante tener en cuenta, entre otros, el estudio que hace sobre él otro psicólogo discutido: Mc. Oraison, *RTHOM* 55 (1955) 197-208 que lleva por título: 'Reflexions sur Morale sans péché'. Oraison critica a Hesnard las siguientes confusiones: a) Sobre la palabra interioridad. b) Sobre la palabra pecado. c) Ignorancia en teología bíblica. d) Y sobre todo Oraison critica el rechazo por parte de Hesnard del misterio inicial del pecado. Entre las ventajas del libro de Hesnard, Oraison encuentra sobre todo la denuncia de las desviaciones de la moral cristiana.

del Bien). Gran ideal humano, el Bien, pero siempre desmentido por el comportamiento del hombre, se apoya y reposa sobre un irrealismo opaco a la comprensión de las conductas humanas. "Toda moral teórica, sea todo lo bien intencionada que se quiera, si al mismo tiempo está contaminada por una dominante interioridad, está en trance de ser, sin haberlo previsto, una moral aplicada no en favor del hombre sino sin el hombre y a veces contra él" ⁷⁴.

De aquí proviene el fracaso actual de la moral. Fracaso de las conductas basadas en parecida moral. Es necesario terminar con el pecado, como idealización de la falta, como algo fuera del hombre y que le lleva a un contexto morboso de culpabilidad, ¡tantas veces!, sin que ello nada tenga que ver con la realidad vivida.

¿Qué significa el pecado para Hesnard? El le comprende como la culpabilidad interior y desencarnada. Noción totalmente negativa, en tanto que condenación de la vida instintiva, agresiva de frente al sujeto, realidad egocéntrica del universo personal.

Es el pecado en sentido banal, no en su sentido general de falta (inmoralidad), pecado en el sentido de mal interior en el individuo; "... pensamiento culpable, imagen vana, deseo irrealizado y a veces irrealizable en sí (...), pecado desconectado de la acción" ⁷⁵.

El libro de Hesnard es la condenación de una moral que se despliega contra el hombre, fuera de la realidad del drama humano, una tortura para la persona. A veces, es fuente de discordia entre los hombres. El libro de Hesnard, finalmente, es una denuncia del principio de la moral tradicional del pecado interior, angustiado, una moral primitiva e infantil, como la califica el autor. (Es natural que Hesnard olvida todas las demás formas positivas de concebir la moral; se ciñe, exclusivamente, al concepto morboso).

El autor, en realidad, pretende demostrar en su libro que el pecado interior, tal como antes se ha definido, si es indispensable a ciertas creencias, y por lo tanto enseñado, es totalmente inútil en moral y permanece fuera de las reglas de acción en que debiera consistir. "Pérdida de energía moral en el interior del ser en favor de la angustia y a expensas de esa forma superior de gozo de vivir que es el ardor por la solidaridad, guía del hombre hacia la caridad" ⁷⁶.

¿Cómo se podría, una vez descartada la mito-moral, como él la llama, construir otra moral verdaderamente concreta, de acuerdo con la vida del hombre y dentro de él mismo? Ante todo hay que enfocar una moral interhumana en avance. No la de los deseos irrealizados, sino la de los actos y la de la responsabilidad vivida. No una moral secreta contra el hombre, sino desarrollada en la acción con y por los hombres. Moral, en definitiva, que pueda existir en todos, válida para todo ser humano. "Moral sin pecado, moral de la acción verdadera, aplicable a los más humildes sin recurso obligado a los héroes y a los santos. Moral universalista, nacida de

⁷⁴ A. Hesnard, *Morale sans péché* 2.

⁷⁵ El mismo, 3.

⁷⁶ El mismo, 5.

la condición comunitaria del hombre y no exhumada de los bajos fondos por los 'brujos' de las morales cerradas de grupo" ⁷⁷.

Es preciso decir que algunas de estas ideas de Hesnard siguen siendo vagas, a veces como la moral que él critica. "Sin recurso obligado a los héroes y a los santos...", nos dice; pero, por ejemplo, el mensaje evangélico, que da la primacía al *agape* - amor, y no al miedo o al pecado (el predominio de uno o de otro dependerá de las circunstancias y de la tradición), lleva al hombre, que vive en su ambiente, a la santidad, cuando vive en Cristo por el Espíritu. La moral sin pecado, en el sentido de Hesnard, no se opone en manera alguna a la santidad.

"No habra más que un Mal: el mal realmente cometido, efectivamente realizado contra el hombre. No habrá más que un Bien: la acción acabada con y por el hombre. Moral que no conoce más que un solo objeto, una sola realidad moral: la relación interhumana, perfectible siempre: cooperación, solidaridad, tolerancia, ayuda, caridad y generosidad no por la Idea, sino por el hombre" ⁷⁸.

Hesnard precisa más su concepto de moral concreta: "Cuando los hombres no reconozcan como verdadera angustia culpable más que el horror del atentado contra la persona humana estarán, por fin, en condiciones de construir su moral con su libertad. Cuando renuncien al irrealismo voluptuoso del pecado podrán comenzar a vivir esta realidad humana concreta, comprendida y acabada, que será la moral vivida, es decir, la acción con y por el hombre" ⁷⁹.

En mi opinión estas ideas son claves para construir y vivir una moral verdadera. Pero al mismo tiempo me parece criticable este punto: ¿no presupone el autor, cuando destruye una cierta moral, o forma de concebirla, otros principios? ¿No comete una "petitio principii" cuando condena una cierta moral y nos propone otra? Para comprender, en la moral concreta que él intenta, lo que es bueno o malo para el hombre y para las relaciones interhumanas, ¿de dónde procede esta comprensión del mal y del bien? ¿No vendrá de una cierta idea que tienen los hombres aunque muy vaga, idea del Bien y del Mal?

Hasnard, al tiempo que quiere acabar con el "universo morboso de la falta" ⁸⁰, explicado en un libro anterior, deja las cosas en el aire y bastante incomprensibles. Una acción, sin una idea (y la idea siempre es algo absoluto), que la preceda y acompañe, ¿hasta qué punto es acción humana? Hay que rechazar, justamente, las exageraciones de una moral absoluta y desencarnada, pero no es justo privar al hombre de aquello que en él hay de más humano, el sentido del Absoluto, el sentido profundo de las cosas, "una cierta idea de..."; de la misma forma que tiene una idea de la justicia, del amor, de la belleza, asimismo hay en él una cierta idea del Mal y del Bien. Una cosa es la realidad; otra las exageraciones y contrasentidos de la realidad.

⁷⁷ El mismo, 164.

⁷⁸ El mismo, 165.

⁷⁹ El mismo, 154.

⁸⁰ A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute* (Paris 1949).

He ahí a grandes rasgos las ideas esenciales de Hesnard. Ahora veremos cómo, un año más tarde, otro libro realizado en colaboración y desde diversos puntos de vista enfoca el mismo problema, es decir, la moral sin pecado.

Es en el Congreso de los intelectuales católicos franceses donde se trata este tema, tomando como punto de partida las ideas de Hesnard ⁸¹.

"Moral sin pecado". "Título explosivo que plantea a la conciencia cristiana una cuestión imposible de eludir" ⁸². He aquí la razón de ser de este congreso. Reflexionar a partir de un interrogante en moral. Las afirmaciones de Hesnard ponen en cuestión, se dice, toda la filosofía cristiana del mal y de la falta; lo que podemos decir que es lo mismo que poner en cuestión el *todo* del misterio cristiano. Pero el cristianismo, luz, debe responder a otra luz, que es la de la sicología.

Pero el debate, "que en principio debía poner en paralelo la culpabilidad morbosa y la culpabilidad normal, plantea pero no resuelve más que someramente y por caminos muy indirectos el más vasto problema de la situación de la moral en una visión moderna y cristiana del mundo" ⁸³. Y es aquí, en el intento de encontrar una luz al problema, donde nace toda la controversia que apuntamos.

¿Es nuevo el problema planteado por Hesnard? De ninguna manera. El problema de la moral sin pecado no es tan nuevo e incluso Hesnard evoca las discusiones que han tenido lugar entre filósofos moralistas anteriores. Nietzsche, por ejemplo. Pero lo que encuentro chocante en el libro de Hesnard, a pesar de la no novedad de su ideas, es que se sitúan en un contexto y en una época de reflexión, de cambio de ideas, de renovación de la moral. Por lo mismo, en parecida circunstancia un libro o una idea tiene muchas más resonancias que, por ejemplo, las ideas lanzadas en otra época en que, repitiendo tranquilamente las mismas convicciones, no se daba importancia a las ideas *extravagantes* que venía a perturbar la doctrina común. Pero comprobamos ahora que estamos en un momento en que la sicología influye de tal modo en los moralistas cristianos que un estudio como el de Hesnard merece una atención especial.

Dentro del Congreso al que hemos hecho alusión veamos cuáles han sido las reacciones, por ejemplo de J. Lacroix. Para este autor la verdadera moral es la evangélica. "Hesnard se equivoca ciertamente sobre el sentido de la ética bíblica. Si sólo Dios escruta las entrañas y los corazones no es para trastornar la más profunda intimidad del hombre y ejercer allí una especie de venganza, sino para plantear una constante denuncia del egoísmo y provocar sin cesar esa humildad sin la cual no se da la apertura al otro" ⁸⁴. En el judeo-cristianismo la relación hombre-Dios no es la de Acusador-

⁸¹ *Morale Sans péché?* (Paris 1955). Notemos que, a pesar de las desviaciones a que han llegado bastantes autores, muchos de ellos han provocado una reflexión profunda por parte de los católicos. Es, por ejemplo, el libro de Hesnard, que empuja a la reflexión cristiana profunda sobre el pecado.

⁸² *Morale...* 8.

⁸³ El mismo, 10.

⁸⁴ J. Lacroix, 'Le point de vue d'un philosophe', *Morale sans péché?*

acusado, sino más bien la de Interrogante-interrogado. "Dios, en cierto sentido, es quien cuestiona. Constantemente pone en tela de juicio nuestra insuficiencia, suscita nuestra inquietud. Pero esta inquietud no es angustiosa. Toda acción humana es limitada; de donde no se sigue que sea necesariamente pecaminosa" ⁸⁵. En cuanto al problema de la interioridad, Lacroix precisa: "No existe una moral interna y otra externa, una moral de la intención y otra del acto, sino una verdadera culpabilidad interna y una falsa culpabilidad interna" ⁸⁶. El más grande reproche que se puede hacer a Hesnard, afirma Lacroix, es su constante *naturalismo* que a veces profesa inconscientemente. Pero "no existe moralidad más que para un ser que se siente incoherente y exige el ser uno" ⁸⁷. Es inútil el intentar suprimir una cierta interioridad en el hombre. Se puede decir con S. Pablo: "hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero". El hombre está dividido entre el *querer* y el *hacer*. Y debe aceptarse así: dividido. Pero el cristiano no vive bajo la ley del pecado, sino bajo la ley del amor. "El cristianismo es —debiera ser— el fin de los tabúes, dado que para él la culpabilidad no nace de la violación de la ley, sino del atentado a una persona" ⁸⁸.

Un siquiatra responde, por su parte, a las ideas de Hesnard: M. Eck ⁸⁹. Es como la dialéctica sobre el mismo campo de batalla; la sicología. Eck se interroga sobre el hecho de que, a partir de las enfermedades particulares, Hesnard saca conclusiones generales. ¿No se corre el riesgo de examinar el mismo caso en dos personas, descubrir idénticas características, examinar el mismo diagnóstico y, sin embargo, sacar de ello conclusiones diversas?

He aquí la principal crítica que el autor hace a Hesnard: quiere pasar del caso particular de la enfermedad a otro problema general que es el de la moral. "No es razonable querer construir teorías aplicables a la generalidad de casos normales a partir de las observaciones hechas en casos anormales" ⁹⁰.

Aparte de esto, "la reducción de la interioridad de la falta hasta esca-motearla incluso, puede llevar a la negación de la persona. La dificultad es el juzgar entre la verdadera y falsa culpabilidad" ⁹¹. Lo cual viene a ser una idea semejante a la de Lacroix.

Hesnard tiene de positivo el querer suprimir los tabúes y la angustia de las falsas culpabilidades. Se arriesga, sin embargo, a suprimir una cierta vida interior. La culpabilidad no es indispensable para construir una moral y sobre todo una vida interior.

Esto, a nivel de sicólogos.

Veamos ahora lo que piensa un moralista cristiano, J. Leclercq ⁹². Podemos decir que, más que criticar directamente los textos de Hesnard,

⁸⁵ El mismo, 24.

⁸⁶ El mismo, 26.

⁸⁷ El mismo, 30.

⁸⁸ El mismo, 31.

⁸⁹ M. Eck, 'Le point de vue d'un psychiâtre', *Morale sans péché?*

⁹⁰ El mismo, 33.

⁹¹ El mismo, 43.

⁹² J. Leclercq, 'Preliminaires à une théologie du péché', *Morale sans péché?*

Leclercq propone una doctrina positiva. Recorre diversas citas del Nuevo Testamento que hablan de pecado en sus diversos aspectos.

El pecado está presente, como una cruel realidad (cruel, pero realidad), en el Nuevo Testamento. Es el drama de la separación del hombre —que busca su autonomía— y de Dios. De cara a la historia analiza el modo como, gradualmente, la moral se ha planteado en torno al pecado. “La masa de cristianos son malos cristianos. La Iglesia se divide en dos: en primer lugar la masa dominada por el pecado. Se intenta convertirla; pero conversión significa, además, conversión de costumbres, no conversión a la fe”⁹³.

Hasta esta situación criticable ha llegado la moral cristiana. Debe estar anclada en el núcleo de dos aspectos diferentes: pecado y redención. “La cuestión del pecado no lo es todo en la moral. Sólo es un aspecto secundario. Pero el pecado es una realidad siempre presente en mí y en los otros. Debemos tenerlo en cuenta y no olvidarlo. Pero la virtud también está presente y la cuestión de la virtud del amor y del Reino de Dios es la primera; es en ella, incluso, donde se apoya toda la moral”⁹⁴.

Con este problema agudo de la moral sin pecado podemos concluir esta etapa que nos lleva a 1955. Tantos puntos de vista diferentes dan la impresión de que nuestro análisis finaliza en un claroscuro vago e impreciso. Pero posteriormente veremos que las ideas se van concentrando progresivamente en torno a la persona del creyente para hacer de él un testigo, siempre más comprometido, en la realidad de este mundo. Esta idea parece un poco olvidada en el panorama que acabamos de recorrer, dado que los autores están más inclinados a buscar bases sólidas —que a veces se hacen místicas— contra la casuística y la desencarnación de nuestros manuales pero sin señalar suficientemente el otro polo, es decir, el que este mensaje es un mensaje *para* el mundo⁹⁵.

EPOCA 1956-1960

Línea de los escritores:

- Profundización bíblica en teología moral: Spicq, Dodd.
- Gran sistematización de Häring.
- Línea histórica: Lottin, Deman...
- Retorno a los Padres: Delhaye.
- Al encuentro del mundo.
- Virtud de la esperanza y moral cristiana.
- Cristo, centro de la moral.

⁹³ El mismo, 56.

⁹⁴ El mismo, 68-69.

⁹⁵ Por esta misma época se sitúan, también, las siguientes aportaciones en el campo de la moral: L. Colin, *Aimons nos frères* (Paris 1951). El mismo, *Caritas* (Paris 1951). El mismo, *Aux sources de la charité* (Paris 1951). ‘Crise de la morale’, *Lumière et Vie* 8 (1953). Y. M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Paris 1953).

Quisiera comenzar esta época analizando un artículo escrito en la revista *Vie intellectuelle* ⁹⁶, a propósito de la renovación de la moral. Artículo, podemos decir, que resume bien los intentos renovadores hasta esta época y al mismo tiempo abre las perspectivas que se van a desarrollar los siguientes años.

Hemos de partir del *concepto cristiano* de P. Pinckaers: según este autor es la expresión de una acción entre Dios y los hombres. Nos parece correcto el término *expresión*, dado que la moral no implica sólo la vida según el Espíritu sino al mismo tiempo la manifestación, controlable al exterior, de esta vida en los hombres. "Expresión razonada de la búsqueda activa de Dios por el hombre" ⁹⁷. Búsqueda que recomienza en cada hombre y en cada generación: y aquí precisamente se asienta el más grande problema de la moral. El cambio de los modos de manifestarse según las épocas. La teología moral, por tanto, será siempre objeto de reflexión constante, siempre estará en renovación. "La renovación actual de la teología moral nos parece que es, simplemente, la manifestación divina en los cristianos de hoy" ⁹⁸.

Las exigencias nuevas de la moral las plantea Pinckaers en dos categorías: 1) las surgidas al contacto con el pensamiento y con la ciencia; 2) las nuevas perspectivas en el interior mismo del cristianismo.

En las primeras exigencias encontramos la sociología y la psicología que ponen en cuestión el obrar personal y la libertad. Al mismo tiempo existe el problema de la separación de la moral de las realidades terrestres ⁹⁹.

La filosofía, por su parte, sitúa al hombre en su mismo actuar, independientemente del mundo exterior. Tendencia hacia el personalismo: existencialismo, filosofía de los valores. Por este personalismo se aproxima a la moral tradicional que trata del actuar humano como un acto en sí mismo, independientemente de su sujeto ¹⁰⁰.

Esta tendencia desemboca en la moral de situación, es decir relación de la persona humana y divina a través de las situaciones concretas y particulares. Las leyes universales serán únicamente indicaciones válidas.

Aparte de esto existen, además, ciertas exigencias en el interior mismo del cristianismo. Sobre todo, confrontación de la moral corriente con la del Evangelio. Renovación bíblica, por tanto. Hay que distinguir entre lenguaje científico y kerigmático. A veces el científico, en moral cristiana, ha pasado a los términos de la predicación. Es necesario, por ello, constituir una enseñanza propiamente kerigmática, más cercana al Evangelio. Centrar toda la moral en la persona de Cristo y, por Él, en la Trinidad, dado que

⁹⁶ P. Pinckaers, 'Le renouveau de la théologie morale', *Vie Intellectuelle* 28 (1956).

⁹⁷ El mismo, 2.

⁹⁸ El mismo, 3.

⁹⁹ G. Thils, *Théologie et réalités terrestres* (Paris 1949).

¹⁰⁰ El autor se refiere a la tendencia personalista propagada sobre todo en Alemania bajo el nombre de *moral de situación* condenada por Pío XII, AAS (*Actae Apostolicae Sedis*) 44 (1952) 415-19. Del mismo modo, la enseñanza de dicha tendencia ha sido prohibida en los seminarios y universidades: AAS 48 (1956) 144-45.

la moral tradicional depende demasiado de las categorías pagano-aristotélicas.

Al mismo tiempo se va precisando la renovación litúrgica: centrar la vida moral en los sacramentos. Construir, más que una moral hecha para evitar y medir el pecado, otra más evangélica: la del amor.

La moral ha de centrarse además en la vida de la Iglesia. No una moral de salvación individual e individualizante.

Una gran laguna en nuestros manuales es la escisión existente entre la moral y la espiritualidad. Gran esfuerzo en este sentido es el realizado por B. Häring¹⁰¹, que examinaremos más tarde; tiene como mérito el presentar la moral como una respuesta a la llamada. Por una parte existe la ley de Cristo y, por otra, la respuesta de la libertad humana. Entre sus defectos señalemos la falta de profundidad y penetración en los problemas morales, al tiempo que su estructura es un ensamblaje bastante superficial.

Otro elemento renovador, más científico, es el desarrollo de los estudios históricos sobre la moral y su apogeo en el siglo XIII con la gran síntesis tomista. A esto ha llevado la necesidad de conocer las fuentes: la reflexión cristiana que la ha precedido, los problemas que ha debido afrontar, el ambiente donde ha surgido¹⁰².

Se precisa un punto de equilibrio: la teología moral debe ser, a la vez, tradicional y moderna, inserta en una tradición y vivida en la actualidad.

Positivamente hemos de situar la moral en su principio (Dios) y llegar a la fuente donde ha nacido. Aceptar la fe, no solamente como idea, sino como "un acto realizado, constituido en una verdad que nos transforma enteramente a lo largo de nuestra vida, convirtiéndolo y renovando todas nuestras actitudes"¹⁰³. Es preciso llegar a comprender la unidad fe-moral: "A lo largo de la Escritura, el desequilibrio entre palabras y acciones, afirmaciones y negaciones, la unión paradójica de los extremismos, nos impulsa a superar los sentimientos puramente humanos para comprender a Dios"¹⁰⁴. Cristo se proclama la vida verdadera y muere en una cruz. La moral de Pablo, a su vez, es una confrontación con Cristo muerto y resucitado.

"Hay que pasar por la angustia y la impresión de perderlo todo, pero el hombre que renace de esta muerte es un hombre nuevo, viviendo en el mundo pero semejante a Aquel que es la perfección de la que nosotros participamos"¹⁰⁵. Carácter, por tanto, transformante de la moral cristiana que introduce la intervención de Dios en la vida de los hombres.

Finalidad sobrenatural, dimensión nueva en la fe; aquí se encuentra el significado específico de la teología moral. Realizar todo según la fe. Es

¹⁰¹ B. Häring, *La loi du Christ* (Paris 1956-57).

¹⁰² Entre las principales aportaciones en este sentido citemos a: O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* 4 vol. (Louvain 1942-54). El mismo, *Principes de morale* 2 vol. (Louvain 1947). El mismo, *Morale fondamentale* (Tournai 1954). Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale* (Paris 1951).

¹⁰³ P. Pinckaers, 'Le renouveau...' 14.

¹⁰⁴ El mismo, 16.

¹⁰⁵ El mismo, 17.

por lo que el moralista debe dar su verdadero lugar y finalidad a los valores e ideas de cada época. Es preciso, también, una revisión del lenguaje: ¿Qué significan hoy día, caridad, virtud, justicia, pureza?...

Los libros y tesis sobre Sto. Tomás se suceden constantemente en esta época con el fin de esclarecer los términos, situándoles en la época en que han surgido.

Es, en este contexto, donde se sitúa R. Guindon¹⁰⁶, quien estudia el papel que juega la Bienaventuranza en la vida cristiana, según la intuición tomista. Es un trabajo, sobre todo, histórico. El autor afirma que Sto. Tomás está considerado como el responsable de la creación de una moral basada en la Bienaventuranza y ello a partir de críticas recientes que puntualizan sobre una moral cristiana pensada como un modo de llegar al Reino, olvidando las tareas en este mundo. El autor quiere probar que, antes de condenar a Sto. Tomás, es preciso leerle en su contexto. Reconstituir el cuadro histórico anterior a Sto. Tomás e interesarse por el problema metodológico, es decir, por el papel que la Bienaventuranza está llamada a jugar en la estructura orgánica de la teología moral.

La Bienaventuranza eterna se erige en *primer principio* de la ciencia cristiana de costumbres. Antes de Sto. Tomás los autores enfocan todo según categorías humanas. Sto. Tomás, por su parte, afirma que el hombre debe conformarse al Verbo Eterno. En su inteligencia por la fe; en la vida cristiana por la virtud de la sabiduría; y en la vida celestial por la visión de Dios. En esto basa el tema de la teología de salvación.

¿Hay antinomia entre Bienaventuranza-caridad? Restableciéndoles en su pureza se puede comprobar que no son antitéticas sino que se relacionan como principio a término. La caridad lleva hacia la Bienaventuranza. La 2.^a *Pars* implica un estilo de vida cristiana bajo la nueva ley, que tiene como características la primacía de la Bienaventuranza; primacía de las virtudes sobre los preceptos, primacía del amor. La moral tomista tiene un carácter evangélico, estudiada desde ese ángulo. ¿Olvida este tipo de moral las realidades terrestres? "El ejercicio cada vez más consciente y voluntario de las virtudes infusas habitúa a costumbres propiamente divinas. Por otra parte el hombre deberá construir en sí mismo el organismo de las virtudes adquiridas que vendrán a liberar sus potencias de las tiranías del instinto..."

Es una contradicción el querer ser, por una parte, menos hombre, mientras se aspira a ser más que hombre. La naturaleza aguarda su liberación. Siendo mejor hombre se dispone a una unión más íntima con Dios"¹⁰⁷.

Otro aspecto de la moral cristiana, estudiado en esta época es el *desinterés cristiano*. Estas son las ideas de Didier¹⁰⁸ al respecto:

Las grandes líneas-fuerza, los grandes móviles de la ética paulina se sitúan en plan distinto que el de huir de la condenación o ganar el cielo. El autor

¹⁰⁶ R. Guindon, *Béatitude et théologie morale chez St. Thomas D'Aquin Interpretation* (Ottawa 1956).

¹⁰⁷ El mismo, 328-29.

¹⁰⁸ G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de St. Paul* (Paris 1956).

resalta la idea de cuerpo místico, siguiendo al P. Prat, y a partir de las epístolas a los Efesios y Colosenses. La obligación que nace para cada uno de los miembros es la de aspirar a la perfección de Cristo, pues para que haya armonía y perfección cada miembro debe esforzarse por crecer a la medida de El.

En las epístolas a los Romanos y Efesios la moral reposa casi toda ella sobre la pertenencia común al mismo cuerpo por el que Cristo se ha entregado y que hay que seguir edificando.

La única recompensa que Pablo deseaba conseguir era el mismo Cristo, la plena visión del Señor resucitado pero viviente en cada uno de los creyentes. Y aquí hay sitio para la esperanza.

Continuidad rigurosa entre el ansia de Bienaventuranza y la caridad desinteresada. Que el hombre trabaje para llegar a su propio destino. La moral será la manifestación de la vida del Espíritu en él que le empuja a obrar como el mismo Cristo. Obediencia a un impulso interior que anima a avanzar; es un principio nuevo de acción. La idea de los Sinópticos será la imitación de Cristo y del Padre, de lo que S. Juan hará la síntesis. En definitiva, el *desinterés* del cristiano, en su obrar por amor, es manifestación del *desinterés* de Dios.

Hemos apuntado ya la vuelta al tomismo en muchos autores que publican en esta época. He aquí dos trabajos que me parecen representativos; cada uno de ellos estudia ciertos aspectos de la moral tomista.

Por una parte *Caritas et Ratio*¹⁰⁹, sobre principios y medios de la moral. El autor constata que Tillmann había provocado el problema. Hoy día existen dos tendencias en el interior de la moral cristiana:

- 1) Carácter cristológico de la teología moral.
- 2) Moral de la caridad.

Ambas conciernen a la metodología de la moral, pero en su base existe el problema de la caridad-vida moral y es lo que el autor pretende estudiar en la teología tomista. Parte del artículo de la *Prima secundae* de la Suma (q. 63, a. 4). Distinción entre virtud adquirida e infusa. El punto de partida es el hombre orientado hacia un último fin sobrenatural¹¹⁰. En todas las cuestiones que analiza se topa siempre con dos realidades: caridad y ley; caridad y razón. Según esto Sto. Tomás distingue: virtud imperfecta (razón-prudencia), y virtud perfecta (fin último-caridad).

Veamos ahora el significado de caridad y razón para Sto. Tomás. La razón, como principio moral, es correlativa a la naturaleza humana. La infusión de la caridad en la vida moral afecta sobre todo a la *forma*, al *sentido* de la vida, al espíritu que domina la actividad.

¹⁰⁹ C. A. Van Ouwerkerk, *Caritas et Ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après St. Thomas* (Nimègue 1956).

¹¹⁰ Tenemos en cuenta que esta tendencia del *hombre hacia la vida eterna* la vemos repetida en diversas ocasiones. Será la secularización de la fe lo que dará todo su valor al presente y a las realidades terrestres como medio de encarnación de la vida cristiana.

Dos principios fundamentales por tanto: razón y fe. Una vida moral razonable, humana, que se orienta hacia Dios. Unión con Dios en la caridad que se infunde en toda vida moral y crea una vida que el autor denomina super-moral. (R. Guindon ¹¹¹, en el trabajo que hemos analizado antes, se orienta sobre todo hacia la Bienaventuranza como principio de la moral tomista).

Un punto de vista protestante es el de R. Mehl ¹¹², que reflexiona sobre el problema existente entre los valores y la Palabra de Dios. ¿Cómo enfocar los valores humanos, la Ley, una vez que ya estamos justificados en Cristo?...

A partir de K. Barth, el autor constata dos dimensiones en la moral cristiana: una vertical, que une al creyente con la Palabra viva y a través de la cual se produce la decisión y hace surgir el sujeto ético del ser nuevo; una dimensión horizontal, a la que somos empujados por la decisión y a través de la cual descubrimos los tesoros ignorados de la Creación, es decir, los valores.

Los valores están en la Creación, y su significado no es válido sino en el interior de la misma. "Reenviando al hombre justificado a los valores, Dios nos recuerda que la justificación no es una *asunción* al margen de la Creación, que el hombre salvado en Cristo no es un ser sobrenatural; no es tampoco un super-hombre; la salvación no es una divinización para el hombre, sino una humanización" ¹¹³.

Comprobamos aquí una diferencia importante en cuanto al modo de enfocar la moral, puesto que la mayor parte de autores van, hasta esta época, hacia la divinización como fundamento de la vida cristiana.

Dios reenvía al hombre justificado y salvado hacia los valores. Dios da a la obra humana, realizada en el respeto de los valores, una significación en el Reino. (Como punto de apoyo el autor aporta ejemplos como *Rom.* cap. 12-13; *2 Pedr.* 1, 5 ss.). El autor entiende por *valor* "esta exigencia objetiva, cuya existencia descubrimos siempre que intentamos analizar o aclarar una situación histórica que embota nuestra subjetividad, tratando de recuperar nuestra subjetividad sobre una estructura que aliena" ¹¹⁴.

Los valores, por tanto, no tienen un sentido en sí, sino por mí.

El moralista católico J. Leclercq escribe por este tiempo otro libro ¹¹⁵ con el fin de animar a los cristianos a una reflexión personal. No contentarse con obedecer ciegamente a las orientaciones de la Iglesia, sin saber porqué. Es una llamada al compromiso en la iniciativa. No se es plenamente católico más que teniendo el sentido de la Iglesia, es decir, comprender *todo* como una única realidad en el Espíritu. Capítulos como "Santidad y temporal", "Santidad de los laicos", "Dimensión social de la moral", "El

¹¹¹ R. Guindon, cit. supra en la nota 106.

¹¹² R. Mehl, 'Ethique des valeurs ou éthique de la parole de Dieu', RTHPH (*Revue de théologie et philosophie*) 28 (1956). En el mismo sentido se puede comprobar su libro: *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne* (Paris 1957).

¹¹³ El mismo, 90.

¹¹⁴ El mismo, 83-84.

¹¹⁵ J. Leclercq, *Vivre chrétiennement notre temps* (Paris 1957).

amor cristiano", etc., ponen en evidencia la exigencia de hacer de la vida cristiana un *todo*, un esfuerzo por hacer de la fe el compromiso esencial de toda la persona.

El P. Spicq reflexiona, por su parte, sobre la moral dando especial relieve a la Trinidad ¹¹⁶ en la vida del creyente. Lo hace a partir de un ejemplo muy humano: todo hombre que vive en una nación extranjera para él debe seguir las leyes de su propia nación, incluso en el extranjero. El cristiano debe vivir en este mundo como ciudadano del cielo.

Ni que decir tiene que esta forma de ver las cosas es bastante difícil de entender por el hombre de nuestro tiempo, dado que, incluso entre cristianos, nace la conciencia cada vez más aguda de encontrar un mundo donde podamos sentirnos como *en nuestra casa*, es decir, un mundo habitable para todos; la esperanza, incluso, por conseguirlo ha de orientar toda la vida.

Otro punto de vista parte de un autor protestante. Es un exegeta que trata de afrontar un tema dejado un tanto en penumbra: se trata del sentido moral del evangelio de S. Juan, estudiado por O. Prunet ¹¹⁷. A veces, afirma el autor, se piensa que no se puede definir claramente una moral johánica puesto que todo parece dominado por su mística. Prunet va a descubrir una ética subyacente en Juan. En especial lo hace a partir de una frase del evangelio: "... que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (*Jn.* 20, 31).

Ningún evangelio es un tratado de moral; ésta se encuentra inmersa en un conjunto más amplio. Para comprender qué solución da Juan al problema ético hay que examinar toda su teología.

Prunet, ante todo, parte del vocabulario johánico. Se constata que el evangelista ilumina el cuadro de pensamiento dualista y la ambivalencia de los sentidos religioso y moral de su terminología. Lo primero que hay que encontrar será el valor que Juan ha querido dar a los signos de su lenguaje. Las antítesis usadas por Juan se unen por una doble relación, no de oposición entre dos mundos, sino en un movimiento de necesidad interna, gradual, en la presencia de Cristo. "La existencia de la criatura tiende hacia la manifestación final y sus nociones convergen hacia la manifestación del juicio" ¹¹⁸. En cuanto a la teología de Juan: el cuadro jurídico es un descubrimiento de la situación moral en que está implicado el mundo: voluntad de autonomía, dificultad para aceptar la revelación, rechazo de la redención, no aceptación de la crisis de la cruz.

El dualismo de Juan es más bien práctico: es un dualismo de situación y de elección. Su determinismo señala la necesidad de la acción de Dios que debe hacer de toda persona humana una persona responsable.

Moral del hombre nuevo por el nuevo nacimiento. Justicia de Dios: medio de purificación, fuerza de vida moral animada por el amor. El pecado es una realidad cierta, pero vencida por la redención de Cristo.

¹¹⁶ C. Spicq, *Vie morale et Trinité selon St. Paul* (Paris 1957).

¹¹⁷ O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques* (Paris 1957).

¹¹⁸ El mismo, 145.

Idea escatológica de Juan: es una realidad ya realizada. Da a la vida cristiana la plenitud de su tensión paradójica, es decir, el encontrarse de cara a otra vida inspirada por principios análogos, pero es una vida de este mundo. En definitiva "esperanza de la nueva tierra haciendo a la ética cristiana eternamente fecunda" ¹¹⁹...

Como podemos comprobar, cada autor tiene preferencia por uno u otro punto cuando se trata de analizar los fundamentos de la moral.

Lottin, por este tiempo, nos presenta un nuevo libro ¹²⁰ en que aplica el principio gracia-fe como base de la moralidad cristiana pero manteniéndose tradicional en la exposición de sus ideas. Con todo merece ser reseñado puesto que Lottin, a lo largo de las épocas que hemos analizado, es uno de los autores que más ha trabajado por la comprensión auténtica de la moral cristiana.

También en esta época aparece un trabajo dedicado a las virtudes teologales; se trata del estudio de un gran moralista: Ph. Delhaye ¹²¹. Es uno de los autores a tener en cuenta en lo referente a la renovación de la teología moral. Sus puntos de vista, hoy día, gozan de gran autoridad entre quienes se han acercado a estudiar el vasto problema de las manifestaciones morales en la vida del creyente. Delhaye, en este libro, concibe las virtudes como el corazón de la teología moral en cuanto respuesta por parte del cristiano a la invitación de Cristo; analiza la estructura de la naturaleza humana, donde se encarnan las virtudes. Con este libro, una de las intenciones de Delhaye es la de entrar en la corriente de quienes dan gran importancia a las virtudes en la teología moral contrariamente a los que todo lo quieren dejar al dogma, olvidando los principios de base de la moral. Al mismo tiempo se une a la tendencia de quienes dan a la virtud de la esperanza una plaza esencial. En síntesis, consideramos este libro destinado a evaluar las relaciones de la naturaleza y de la gracia, de la fuerza divina que invita y la colaboración del hombre que da respuesta.

Hago también mención aquí de un libro dedicado a S. Agustín como moralista. Th. Deman pretende encontrar los rasgos de una teología moral científica en la obra agustiniana ¹²², es decir, uno de los que han intentado hacer de la teología moral una ciencia. ¿Qué nos aporta S. Agustín en este sentido? Según la tesis de Deman, S. Agustín es quien inicia una historia que encontrará la gran síntesis en Sto. Tomás.

Describe dos grandes líneas en los escritos agustinianos:

a) Consideraciones morales ancladas en la fe (cuerpo de doctrina con los datos de la revelación).

b) Filosofía: es decir, esfuerzo por transponer al cristianismo la estructura de vida moral prevalente en la antigüedad. En S. Agustín no hay

¹¹⁹ El mismo, 147.

¹²⁰ O. Lottin, *Au coeur de la morale chrétienne. Bible. Tradition. Philosophie* (Paris 1957).

¹²¹ Ph. Delhaye, *Recontre de Dieu et de l'homme. Foi, Espérance. Charité*. Vol. 1, *Vertus théologiques en général* (Paris 1957).

¹²² Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon St. Agustin* (Paris 1957).

oposición ni conflicto entre la doctrina de la fe y la filosofía, sino que se apoyan mutuamente. Se encuentran.

Con S. Agustín se inicia un tipo de sabiduría al que es aplicable el nombre de teología moral: a) costumbres sujetas a un conocimiento; b) costumbres cristianas, que convienen a los creyentes en Cristo; c) actuación de la razón, datos de la filosofía moral, pero controlados por la revelación.

S. Agustín pone el ejemplo de Cristo como regla de verdad. Transpone las virtudes vividas de la filosofía y las funda en una relación del hombre con Dios insistiendo sobre todo en la inspiración que debe penetrar en las acciones. Para él no hay conflicto entre Bienaventuranza y caridad. El deseo de la Bienaventuranza es la expresión del amor de Dios por El mismo. Por otra parte, el estudio de las costumbres abarca también el concepto que se tiene de la teología: "La bienaventuranza, en función de la cual se juzgan las costumbres, es una noción de tanta importancia que toda la teología se establece en relación con ella"¹²³. Bienaventuranza y caridad que comprometen al hombre entero; incluso llega a afirmar que el conocimiento humano se transforma: "La Bienaventuranza se va deseando según la fuerza de la caridad de tal modo que el conocimiento, absorto en este valor soberano, pierde su consistencia formal"¹²⁴. La Bienaventuranza, por tanto, se concibe como la culminación de la obra moral.

S. Agustín distingue, por otra parte, la función del amor y del conocimiento: "Por muy eminente que sea la caridad, es un amor; y un amor no ejecuta más que lo que el conocimiento está destinado a cumplir"¹²⁵.

Lo mismo en cuanto al aspecto especulativo y práctico de la teología: a) por una parte es conocimiento de Dios; b) por otra, cuando se interesa por las costumbres del hombre, es práctica (teología moral).

"Ha sido preciso defender la teología contra la atracción de la caridad y de la Bienaventuranza para captar una parte moral en el interior del conocimiento, donde la Bienaventuranza como la caridad, reencontrando su autoridad se constituirían como nociones soberanas fuera de toda rivalidad con el valor cognitivo al que hace referencia la parte especulativa de la teología"¹²⁶.

Del estudio de un Padre de la Iglesia volvemos al Nuevo Testamento. Estamos en un vaivén continuo en pos de la autenticidad. Hago aquí mención de dos libros importantes en estrecha conexión con la moral cristiana y a partir del Nuevo Testamento

En primer lugar, el libro de Spicq¹²⁷ que estudia el *agape* en el Nuevo Testamento. Hemos constatado, en varias ocasiones, el interés de los autores por este tema. Spicq parte del *agape* como de una noción central en la Nueva Alianza. Es una realidad común a Dios, a Cristo y a los hombres. La tarea que se propone Spicq es la de estudiar esta realidad como elabora-

¹²³ El mismo, 124.

¹²⁴ El mismo, 124.

¹²⁵ El mismo, 125.

¹²⁶ El mismo, 125.

¹²⁷ C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament*, vol. 1 (Paris 1958).

ción de una teología del N. T. Antes de hacer la síntesis es preciso conocer el significado de esta palabra: *amor de caridad*.

Según Spicq, no es necesario ver nuestra moral cristiana como una síntesis especializada, característica de nuestra comunidad de creyentes. Es preciso, sobre todo, "dar testimonio de lo que el Evangelio proclama sobre la naturaleza eterna de Dios tal como es revelada en Cristo y de donde se desprenden todas las obligaciones morales. La moral cristiana no valdría para el mundo si se separara del Evangelio, lo mismo que el Evangelio no se comprendería separado de sus implicaciones morales"¹²⁸. Unidad, por tanto, entre Evangelio y moral.

Estos son los cuatro puntos sobre los cuales la moral cristiana del N.T. muestra su dependencia directa del Evangelio.

- 1) Escatología cristiana: "El Reino de Dios va a venir; ha venido ya; Cristo ha venido; va a venir de nuevo"¹²⁹. Tensión escatológica que domina la vida del cristiano.
- 2) El cuerpo de Cristo: los cristianos son miembros orgánicos de una comunidad.
- 3) Imitación de Cristo: "Os ha dejado un modelo para que sigáis sus huellas" (1 Pedr. 2, 21).
- 4) Primacía del amor-caridad; en primer lugar, por parte de Dios. Sin esta primacía, razón de ser del mensaje cristiano, la moral no puede ser cristiana.

Spicq estudia las palabras en los textos y a partir de ellos trata de saber y conocer más profundamente. El primer volumen estudia las palabras en su semántica, cronología e interdependencia mutua. El cristianismo se construye poco a poco en la línea de este amor. Manteniéndose homogénea, el amor evoluciona y se amplía. Trabajo, por tanto, filológico para llegar a la teología, al tiempo que critica a Nygren que no ha tenido en cuenta el sentido neotestamentario del *agape*. El gran mérito de Spicq es que analiza todos los textos.

El segundo volumen, en la misma línea del primero, trata de las epístolas de S. Pedro y S. Pablo, mientras que el tercero, más desarrollado, estudia la palabra *caridad* en las epístolas Pastorales, a los Hebreos y los escritos johánicos. Baste, por el momento, el señalar aquí la línea seguida por Spicq, dejando para más adelante el análisis de sus grandes conclusiones en el libro consagrado a la moral del N.T.¹³⁰.

El otro libro es una traducción del inglés. Su autor: C. H. Dodd¹³¹. Dos centros de interés, principalmente, guían su investigación: el problema de las fuentes y el de la escatología del N.T. "La Iglesia tiene un doble deber en relación con la ley de Cristo: debe aplicarse seriamente a establecer

¹²⁸ El mismo, 116.

¹²⁹ El mismo, 37.

¹³⁰ C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* 4 ed. Vol. 1-2.

¹³¹ C. H. Dodd, *Morale de l'Évangile* tr. del inglés por H. Marrou (Paris 1958).

para sus propios miembros una disciplina específica que debe implicar los principios fundamentales del Evangelio y de la ley de Cristo para afrontar las situaciones del mundo tal cual es" ¹³².

Estos principios fundamentales, a partir de la caridad, comprometen toda la persona del creyente: "La ley de Cristo no es un código especializado de reglas para uso de una sociedad libre de aceptar o rehusar su adhesión. Se funda más bien en la revelación de la naturaleza del Dios eterno y afirma los principios sobre los que el mundo está construido y creado y que los hombres ignoran para su riesgo y peligro" ¹³³.

El Evangelio, por tanto, contiene una ley (que pudiéramos llamar natural), pero enteramente interiorizada y vivida en una atmósfera de caridad y gracia.

Entre las virtudes teologales se da una importante plaza a la esperanza, como otro punto de apoyo de la moral cristiana. He aquí la tendencia de dos importantes trabajos sobre este tema: en el de P. B. Olivier ¹³⁴ encontramos una interesante distinción entre la esperanza, en sentido cristiano, y las esperanzas humanas. El hombre vive siempre de esperanza; sin ella, la vida no tendría sentido, como no lo tendría ni el trabajo ni el esfuerzo. El hombre se compromete siempre por un porvenir que imagina mejor. Tiene esperanza, por ejemplo, en la vida pasional: deseo, esperanza y gozo. He ahí la triple experiencia humana. Pero existen obstáculos y es cuando se puede dar lugar a la desesperación, todo depende de la eficacia de los medios elegidos.

Pero el hombre que espera necesita algo profundo para poder alcanzar su objetivo: vive de cara al porvenir y por el porvenir. Es un hombre que lucha. La *calidad* de los medios para luchar contra los obstáculos será la medida de la confianza y la cualidad propia de la esperanza.

Esperanza humana y esperanza cristiana (*espoir et espérance*) van siempre juntas. Aunque pretenda un fin sobrenatural, la esperanza se apoya en una psicología humana; será necesario poner todas las fuerzas en juego para conseguir tan fin. Es cuando sólo Dios puede darnos esperanza en su objeto como en el camino hacia él. Se precisa un don de Dios para que la esperanza sea posible. Es por lo que es necesaria la revelación, si queremos comprender.

De un estilo diferente es el trabajo de Ph. Delhaye - J. Bulangé sobre el mismo tema. Diferente, aunque siempre se conciba la esperanza a partir de Dios, este estudio es un análisis más amplio de las diversas actitudes y sentimientos infusos en la esperanza. Tiene, además, como característica la búsqueda de actitudes en la Biblia. Actitud, por ejemplo, de deseo de Dios (Abraham, Judith, Salmos, S. Pablo); de espera o paciencia, como es el caso de todo el Antiguo Testamento hacia Cristo y de la Iglesia hacia la escatología. De confianza: convicción de que Dios ha de intervenir pues

¹³² El mismo, 113.

¹³³ El mismo, 114.

¹³⁴ P. B. Olivier, *L'Espérance chrétienne* 2 ed. (Bruxelles 1958).

sin El la confianza no tiene sentido. Actitudes, además, en los Padres de la Iglesia, la Tradición, los escolásticos. Esto en cuanto al primer volumen.

El segundo mira más de cerca la esperanza en relación con la vida cristiana (moral). Visión personalista: una persona (el hombre) en la esperanza de otra Persona (Dios). Esta correlación se expresa por la oración que tiene como consecuencia lógica el esfuerzo y la acción.

Tomando la moral bajo otro aspecto me parece interesante citar aquí dos trabajos a propósito del Antiguo Testamento. Por una parte, el estudio de la moral de los profetas que hace C. Tresmontant¹³⁵, y por otra del Decálogo, de J. Stamm¹³⁶. El primero es católico, el segundo protestante; ambos han tratado de hallar las resonancias morales y el sentido de la ley en el pueblo de Israel.

C. Tresmontant parte de la afirmación bíblica de un pecado histórico, no mítico. La culpabilidad se centra exclusivamente en el hombre. Las cosas eran buenas". El pensamiento bíblico, ajeno a la mitología del pecado, proyecta el mal sobre el hombre. Aquí se basa el primer punto de la predicación profética. Es a los hombres, a las colectividades, a las naciones, a las clases sociales que los profetas reprochan porque cometen el mal y practican la injusticia. En el universo del pensamiento bíblico los seres son amados, son fruto de una voluntad buena.

La ética bíblica se funda en el amor de los seres, en el amor de la creación, en la exigencia de justicia que será proclamada por los profetas de Israel y no será otra cosa que una participación de la caridad de Dios, creador de los seres, llamándoles por su nombre. La obra de Dios, en la tradición bíblica, es vista como algo positivo. Es pesimista sólo de cara a la obra humana. Es el hombre quien ha cometido el mal. La predicación se compromete en una acción reformadora y transformante del mundo introduciendo la justicia. Aceptación, en definitiva, de un único Dios con exclusión de toda clase de ídolos.

Los puntos de vista del protestante Stamm, a propósito del Decálogo, están también en relación con la ética. Según el autor, los descubrimientos contemporáneos sobre el Decálogo, en especial las fundadas en la filología y en la historia de las religiones nos introducen en la teología del N.T. y por lo mismo en el campo de la dogmática y de la ética. He aquí algunas de sus conclusiones.

Es, en especial, sobre la originalidad del Decálogo en relación con la historia de las religiones: esta originalidad no se encuentra en los seis primeros mandamientos (actitudes con los padres y con el prójimo), dado que se encuentran paralelos en otros pueblos primitivos.

La introducción del Decálogo y los cuatro primeros mandamientos están particularmente ligados a la *fiesta*. La introducción es un recuerdo de la historia de salvación (sin paralelo). No así en cuanto a los cuatro primeros mandamientos (hay ejemplos en algunos textos babilónicos). "Sin embargo,

¹³⁵ C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris 1958).

¹³⁶ J. Stamm, *Le décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (Neuchâtel 1959).

afirma Stamm, todas las aproximaciones que se pueden hacer entre los textos del antiguo Oriente y los primeros mandamientos manifiestan la distancia que separa a Israel del mundo ambiente" ¹³⁷.

El carácter exclusivo de la adoración de Dios, la prohibición de las imágenes, etc., no tiene paralelo alguno. "Israel, sometido a la pretensión absoluta y exclusiva del Señor de la Alianza, dependiente de su palabra y de su imagen, era considerado como algo extraño entre sus grandes y pequeños vecinos. Con sus diferencias seguía su camino, a partir de un comienzo preciso y hacia un fin prometido" ¹³⁸.

El Decálogo es, además, considerado a la luz de la liberación. No era propiamente una ley, sino una carta de libertad. La ley, en su sentido profundo, no era un fardo sino una liberación. Es preciso reencontrar esta libertad cuando se trata de las leyes inherentes a la moral cristiana.

Desde esta visión positiva del Antiguo Testamento, en el intento de encontrar fuentes válidas para nuestros días, debo señalar un trabajo importante de M. Tremau, pero en una línea muy diferente, a propósito de los *Principios de moral cristiana* ¹³⁹.

La intención del autor es presentarnos una moral auténticamente cristiana y adaptada a las exigencias del espíritu crítico. El autor se inscribe en la corriente de renovación moral no en línea psicológica o sociológica, sino por la utilización de la Biblia y el retorno a Sto. Tomás. Según él, la moral cristiana es teocéntrica y sobrenatural, cristocéntrica, eficaz y dominada por la escatología. Es una moral de la conversión. Al mismo tiempo, el autor da gran relieve a la filosofía en la reflexión sobre la vida moral cuya finalidad se encuentra en la Bienaventuranza. Nos presenta, además, un estudio sobre los elementos de la moralidad: la libertad y el mérito. En definitiva, una presentación nueva en un cuadro tradicional.

Por el contrario, E. Ranwez se sitúa en otra perspectiva: la perfección ¹⁴⁰. Con la finalidad de puntualizar los malentendidos en cuanto a la *llamada universal a la perfección*. El autor describe su postura con estas palabras: "debemos siempre tomar el partido que mejor responda al agrado de Dios por nuestra actuación" ¹⁴¹. Lo esencial de la perfección para el hombre es conformar su voluntad a la voluntad divina, descubierta a través de la ley natural y positiva.

El autor, al mismo tiempo, quiere dar gran relieve al sentido liberador y exigente del amor en la conducta humana. (Hablando de los consejos evangélicos, llega a admitir que puede existir una verdadera obligación de seguirles).

Para concluir esta época, anterior al Vaticano II, quisiera reseñar dos trabajos importantes. Uno de ellos colectivo, que compara la moral cris-

¹³⁷ El mismo, 62.

¹³⁸ El mismo, 62.

¹³⁹ M. Tremau, *Principes de morale chrétienne* (Paris 1959).

¹⁴⁰ E. Ranwez, *Morale et perfection* (Tournai 1959).

¹⁴¹ El mismo, 14.

tiana con la moral marxista ¹⁴². La gran conclusión de este libro es que para los cristianos como para los marxistas la moral es la expresión de la naturaleza específica del hombre, deseando crear un ambiente de diálogo.

Es una gran novedad que los católicos, al comprender correctamente a Sto. Tomás, se pongan de acuerdo con los marxistas para proclamar que el pecado no es simple desobediencia a los imperativos divinos, sino un atentado al destino de la especie humana. La moral, para cristianos y marxistas, se define aquí como " la ciencia de lo que el hombre debe ser, en razón de lo que es". Pero el gran cisma entre las dos morales se encuentra en las causas primeras y en los fines últimos.

Es un trabajo creado en el diálogo. Es síntoma de algo que sucede con la moral en estos últimos tiempos: vamos a comprobar poco a poco el paso de una moral totalmente vertical (hombre-Dios), hacia otra horizontal (hombre-hombre), consecuencia de la secularización, humanización y *mundanización* creciente de la teología y del cristianismo.

Finalmente, un libro de P. A. Liégé, muy importante y con una presentación dinámica y agradable para el hombre moderno *Vivir en cristiano* ¹⁴³ es un tratado sobre la existencia cristiana; y la vida cristiana, en el pensamiento de Liégé, es más que una moral.

El cristianismo es pensado como un movimiento, a partir de Cristo, que no ha sido el autor de un ideal más perfecto, sino el principio viviente de un universo reconciliado y realizado en un sentido de transcendencia. Liégé intenta mostrar la actualidad y la fuerza siempre nueva del ser cristiano. Una idea interesante desarrollada por el autor es que no existe moral en el cristianismo sino solamente una fe en el Misterio cristiano que transforma toda la vida del creyente. Una aspiración moral constituye el camino normal de entrada en la fe; en contrapartida, la fe cristiana confirmará esta aspiración moral.

Liégé quiere hacer del cristianismo algo más que una ética. El riesgo, sin embargo, sigue siendo el querer hacer un cristianismo sin moral.

El autor describe así su punto de vista cristiano: es la gloria de Dios lo que domina todo, que da sentido a todo, que engloba todo desde el principio. Al final, será el Reino de la gloria de Dios una vez que la creación y la historia hayan encontrado su cumplimiento en la atracción de la gloria. Ahora, la gloria de Dios se constituye en el movimiento cristiano al que somos llamados, siguiendo a Cristo. El comportamiento cristiano será el vivir toda su vida en la atracción de la gloria de Dios, colaborar en la obra del Reino, participando de la fuerza de la gracia cristiana que nace en Pascua y Pentecostés. Es como un vaivén entre lo humano y lo más que humano; en último término, sin embargo, la perfección moral es

¹⁴² *Morale chrétienne et morale marxiste* (Paris 1960).

¹⁴³ P. A. Liégé, *Vivre en chrétien* (Paris 1960).

obra del hombre. Es su decisión lo que hará de él un colaborador en el trabajo por la gloria de Dios ¹⁴⁴.

(continuará)

CARLOS ALPERI

¹⁴⁴ En esta época que recorremos me parece importante señalar las siguientes aportaciones en materia de moral: H. Bars, *Trois vertus clefs: foi, espérance, charité* (Paris 1960). A. Berge, *Les maladies de la vertu. La morale pour ou contre l'homme* (Paris 1960). F. Bordeau, 'Originalité et actualité de la morale chrétienne', *Rencontre de Dieu et de l'homme* 3 vol. (Paris 1960). Ph. Delhay, *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard étudié dans ses oeuvres et dans ses sources* (Namur 1957). G. Guilleman, 'Morale chrétienne en notre temps', *Lumière et vie* 9 (1960). F. Gregoire, *Les grandes doctrines morales* (Paris 1958). L. Hamain, *Réalités terrestres et vie chrétienne. Recherches sur la Beatitudo imperfecta et la fin secondaire* (Faculté de théologie Lille 1959) Tesis doctoral. H. Jone, *Précis de théologie morale catholique* 2 ed. tr. por M. Grandelaudon (Malhouse-Tournai-Paris 1958). J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne* (Paris 1958). J. Leclercq, *Le chrétien devant la planétarisation du monde* (Paris 1958). O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècle* vol. 5 (Gembloux 1959). *Problèmes d'histoire littéraire 1160-1300* vol. 6 (Gembloux 1960). Mc. Oraison - F. Coudreau, etc., *Le péché* (Paris-Bruges 1959). H. Rondet, *Notes sur la théologie du péché* (Paris 1957). J. Stelzemberger, *Précis de morale chrétienne* tr. del alemán por A. Liefoghe (Tournai 1960).