

# LA RENOVACION DE LA TEOLOGIA MORAL EN LA PERSPECTIVA DE LA "AETERNI PATRIS"

A propósito de la «Moral Fundamental» de F. Böckle

CORNELIUS WILLIAMS

Desde el origen de la Iglesia, existe la convicción de que en el mensaje de salvación de Jesucristo —en su enseñanza y en su ejemplo de vida— se encontraba un verdadero mensaje moral. Siempre ha habido la convicción de que en la revelación del Nuevo Testamento (en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia), se encuentra una «enseñanza moral precisa y completa»<sup>1</sup>. En el centro de esta enseñanza moral revelada está, por ejemplo, la respuesta del Señor al joven rico (*Mt* 19, 16ss sobre los mandamientos de Dios y los consejos evangélicos) y todo el sermón de la montaña, sobre todo el capítulo 5 de Mateo con sus seis grandes antítesis, que confirman y radicalizan los diez mandamientos de Dios, concebidos como advertencias emanadas del Creador del hombre para salvaguardar su libertad teónoma y no como prescripciones policiales que no hacen, podría dar la sensación, más que poner trabas a esta libertad.

Ahora bien, esta enseñanza moral del Nuevo Testamento ha quedado durante mucho tiempo en el estado de simple *kérygma* salvífico, en el estado de simple catequesis (*didaché, didaskalia*) o de simple exhortación, muy concreta, cierto, pero también autoritativa, y para los fieles, para aquellos que creen, obligatoria en conciencia. Es en este estado de exhortación, por ejemplo, en el que todavía

---

1. Ver, por ejemplo, C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, tomos I y II, Gabalda, Paris 1965; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München, Hueber Verlag, 1962.

se contempla el mensaje moral de Cristo, en la doctrina teológica de San Ambrosio. Fue San Agustín el primero que hizo los primeros esbozos de una síntesis doctrinal, verdaderamente científica, del mensaje moral completo del Nuevo Testamento<sup>2</sup>. Fue él quien primero intentó analizar científicamente las realidades morales de la enseñanza de Jesús y de profundizar en el fundamento real (es decir, ontológico) de los nuevos valores revelados de la vida de los cristianos. Después de él, San Gregorio el Grande continuó el mismo trabajo<sup>3</sup>. Pero ni uno ni otro acertaron a constituir un cuerpo doctrinal único del mensaje completo de Cristo sobre la fe y las costumbres, *de fide et de moribus*<sup>4</sup>. Esto quedaba reservado a la obra magistral y verdaderamente genial de Santo Tomás de Aquino, que supo, en la Suma Teológica y por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, constituir un cuerpo científico-doctrinal a partir del mensaje del Evangelio; y que insistió tan fuertemente sobre la unidad radical de la ciencia teológica, dogmática y moral. Su síntesis de la teología moral —la *Secunda Pars* de la *Summa Theologiae*— es sin ninguna duda la parte más personal, la más original y al mismo tiempo la más difícil de toda su obra teológica.

Cuando se escriben estas líneas está ya próximo el centenario de la gran encíclica *Aeterni Patris*, con la que el Papa León XIII volvió a proponer a la Cristiandad a Tomás de Aquino como guía y luz a la hora de abordar con renovado vigor el quehacer teológico. Pero hay en la recomendación de la *Aeterni Patris* algo de la máxima importancia para nuestro asunto. Dice la Encíclica que, a la hora de esta reconexión con la ciencia de Santo Tomás es fundamental que «la sabiduría de Tomás se busque en sus mismas fuentes, o al menos en aquellos ríos que, según la opinión común de los Doctores, han salido de la misma fuente y todavía discurren íntegros y puros»<sup>5</sup>. A nuestro parecer, este consejo tiene una especial trascendencia en el campo de la teología moral. En efecto, algunos de los planteamientos desviados a los que aludiremos des-

2. Ver Thomas DEMAN, *Le Traitement scientifique de la Morale Chrétienne selon saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957.

3. Ver L. M. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Fribourg/Suiza, Paulus-Verlag, 1947.

4. Ver Johannes BEUMER, «*Res Fidei et Morum*». *Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Okumenischen Konzilien*, en: «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 2 (1970) 112-134; M. BENEVOLE, «*Faith and Morals in Concils of Trent and Vatican I*», en «*Heythrop Journal*» 3 (1962) 15-30; Ph. DELHAYE, *L'emprise de la foi sur la vie morale*, en «*Esprit et Vie*» (Suppl) 13 (1960) 375-414.

5. LEÓN XIII, Enc. *Aeterni Patris*, en ASS 12 (1879) 114.

pués, tienen su origen en la falta de un riguroso conocimiento de la obra misma de Tomás de Aquino. A lo largo de los siglos siguientes, esa *Secunda Pars* a que antes aludíamos, sería la peor comprendida y por esta razón la más ignorada, desgraciadamente, de toda su obra. El aspecto eminentemente práctico y radicalmente existencial y situacional de esta doctrina moral científica no fue de ningún modo ignorado por Santo Tomás, como lo prueban su tratado sobre las circunstancias de todo acto humano<sup>6</sup>, y su profundo y completo tratado de la sabiduría práctica cristiana, es decir, de la prudencia<sup>7</sup>, que hunde sus raíces en las tres virtudes teologales y que dimana del comportamiento del hombre cristiano, configurado por la fe, la esperanza y la caridad. Es precisamente por eso por lo que el Papa Pío XII pudo con todo derecho oponer la teología moral práctica de Santo Tomás a cualquier ética de situación, al decir en una alocución memorable: «Allí donde no hay normas absolutamente obligatorias, independientes de toda circunstancia o eventualidad, la situación 'de un caso' requiere, es verdad, en su unicidad, un atento examen para decidir cuáles sean las normas a aplicar y de qué manera. La moral católica ha tratado siempre y abundantemente este problema de la formación de la propia conciencia mediante un examen previo de las circunstancias del caso que se estudia. Cuanto ella enseña ofrece una ayuda preciosa para las determinaciones de conciencia tanto teóricas como prácticas. Baste citar las exposiciones no superadas de Santo Tomás sobre la virtud cardinal de la prudencia y las virtudes que a ella concurren (II-II, 47-56). Su tratado muestra un sentido de actividad personal y de actualidad, que contiene todo lo que hay de justo y de positivo en la ética llamada de situación, evitando sin embargo, sus confusiones y desviaciones. Bastará, pues, al moralista moderno que continúe en la misma línea, si quiere profundizar en nuevos problemas»<sup>8</sup>.

Esta síntesis teológica de Santo Tomás ha sido muy cuidada y enseñada, e incluso desarrollada, por todos los grandes comentadores de la Suma Teológica. El principal comentador y continuador de la síntesis científica moral de Santo Tomás ha sido, sin duda alguna, Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, en su penetrante y agudo comentario a la *Secunda Pars* de la Suma de Santo Tomás, a base de pequeños tratados sobre cuestiones (¡sobre casos!) prác-

6. I-II, q. 7.

7. II-II, qq. 47-56.

8. Pío XII, *Alocución al Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas*, Roma, 18 de abril de 1952, en AAS 44 (1952) 418.

ticos, y en fin con su *Summula Peccatorum* que entre 1525 y 1627 conoció un éxito inmenso, siendo editado o impreso más de cuarenta veces durante estos cien años. Es importante hacer notar este hecho interesante, ya que para Cayetano su *Summula Peccatorum* no contenía de ninguna manera la doctrina moral teológica, científicamente expuesta. No existía en la intención de su autor nada más que el deseo de que constituyera una ayuda sencilla y directa para los pastores de almas. En suma, se trataba sencillamente de un pequeño *vademecum*, de un pequeño libro de casuística moral que no se arrogaba de ninguna manera el título de teología moral<sup>9</sup>.

Al mismo tiempo que este pequeño tratado de Cayetano gozaba de gran éxito, estaba a punto de producirse una radical transformación en el ámbito del pensamiento teológico moral. Esta transformación coincidía con el surgir de los grandes tratados clásicos sobre la ley, *de legibus*, de Vázquez, Suárez, Molina, Sánchez y Lugo. El efecto último de estos tratados fue este: convertir en legalista todo el trabajo de la teología moral así como subjetivizar radicalmente este trabajo y el juicio de conciencia que de él depende en gran parte. Asistimos allí al nacimiento de la *casuística* erigida en ciencia moral independiente, con sus raíces no en la metafísica y en la dogmática, sino en la jurisprudencia<sup>10</sup>. Podría llamarse a esta nueva doctrina o disciplina moral la *teología moral postridentina*. En esa época, y después, se ha mantenido la costumbre de apoyarse en la autoridad de Santo Tomás y de publicar tratados de moral «según el pensamiento de Santo Tomás» (*secundum mentem divi Thomae*) sin apenas tomarse el trabajo de estudiar a fondo su síntesis genial de los valores morales cristianos. Y es precisamente en este contexto histórico y doctrinal cuando, desde el Concilio Vaticano II, han aparecido y siguen aún apareciendo, tratados de teología moral. Es en este preciso contexto donde hay que situar el reciente estudio del profesor de teología moral en la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn, Prof. Franz Böckle, sobre la teología moral fundamental<sup>11</sup>.

Se habla de una evolución o de un fulgurante desarrollo de la teología moral, que se habría producido después del Concilio Vati-

9. Ver Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain, Nauwelaerts, 1962.

10. Ver Johann THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg, Pustet, 1970; Franziskus DEININGER, *Johannes SINICH, Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Moralthologie*, Düsseldorf, Schwann, 1928.

11. Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München, Kösel-Verlag, 1977, 340 pp.

cano II<sup>12</sup>. Ahora bien, este desarrollo hay que comprenderlo evidentemente en el contexto de la evolución y de la transformación postridentina de la ciencia teológica moral ya brevemente delineada. Se trata de un desarrollo repentino e inopinado de la teología moral *postridentina*, que arranca no del Concilio Vaticano II sino a raíz de la aparición de la Encíclica *Humanae Vitae* del Papa Pablo VI. La historia de esta carta encíclica, de enorme importancia y doctrinalmente muy profunda, es de todos conocida. De todos es conocido cómo el Papa dudó largo tiempo antes de publicar la Encíclica a pesar de que muchos teólogos la reclamaban desconsideradamente e, incluso, acusaban al Papa de manifestar, con su duda, una cobardía inexcusable, no sólo de cara a la expectación de los católicos, sino también —así decían— del mundo entero. Ellos, convencidos de su propia opinión liberal sobre cuestiones de sexualidad y anticonceptivos, estaban a la espera de que el Papa dijera un *sí* sin fronteras a todo medio anticonceptivo. Sin embargo, los teólogos que consideraban el problema en el contexto más amplio del gran misterio de la vida y especialmente del gran misterio de la vida *humana*, y que hacían una muy clara distinción entre el nivel doctrinal de una encíclica papal y el del consejo prudente y sabio que hay que dar, por ejemplo, en el confesonario, en consideración a todas las circunstancias de una concreta situación humana, a veces trágica, esos teólogos dijeron siempre: si el Papa trata el problema del control artificial de los nacimientos en una encíclica, es necesario que su solución sea negativa, del mismo modo que si el Papa se viera obligado a publicar una encíclica sobre la mentira, debería dar una respuesta negativa, sin ambages y distinciones. En la Encíclica *Humanae Vitae* no existía en el Papa, de ninguna forma, la intención de negar a los casados o no casados los placeres *legítimos y rectamente ordenados*, ya sean sensuales, ya sexuales y eróticos<sup>13</sup>. Su intención primordial, que desgraciadamente ha quedado ignorada para la mayor parte de los teólogos de la tradición casuística y postridentina, no era otra sino la de proclamar al

12. Hans HALTER, *Fundamentale Moraltbeologie. Eine Einführung und Lesehilfe in F. Böckles «Fundamentalmoral»* en «Schweizerische Kirchenzeitung» 146 (1978) 174, nota 2.

13. Ver Cornelius WILLIAMS, *The Hedonism of Aquinas*, en «The Thomist» 38 (1974) 257-290. El carácter enfermizo del deseo vehemente por los placeres sensuales y sexuales (una especie de toxomanía, de «Sucht» o «addiction») ha sido puesto de relieve por varios psiquiatras y médicos modernos, por ejemplo, Th. SPOERRI, *Kompendium der Psychiatrie*, Basel-München-Paris-London, «S. Karger» 1975, p. 179; Werner FREYTAG, *Sex-Ehe-Gesellschaft*, Freiburg, Herder, 1971, 189; también S. THOMAS, III, C.G., 136, n. 3113; II-II, 151, 2 ad 2, 3 ad 2.

mundo entero. a todo hombre de buena voluntad, el respeto y reverencia debidos al misterio de la vida humana y a sus orígenes.

La reacción respecto a la Encíclica fue inmediata y fuerte. Con excepción de algunos teólogos y pensadores, católicos y no católicos<sup>14</sup>, que acogieron el documento con alegría, éste provocó inmediatamente consternación, falta total de comprensión, rechazo casi absoluto a aceptar su mensaje de salvación y de vida. Fue precisamente esta reacción feroz como la base de despegue de toda una febril actividad por parte de los teólogos de la casuística. Aparecieron entonces, desde 1968, una verdadera pléyade de estudios morales casuísticos de todo género, cuya expresa finalidad era la de establecer la autonomía de la conciencia individual en todos los campos de la vida humana y muy especialmente en el ámbito íntimo de la sexualidad humana y de la vida conyugal. Se negaba a la Iglesia, a su magisterio y a la autoridad del Papa, todo derecho a proclamar y constituir normas concernientes al comportamiento moral de los hombres y, sobre todo, las normas concernientes a la esfera íntima de la sexualidad. En este campo, sólo el hombre sería responsable, en él se sentiría totalmente autónomo en todas sus acciones y en todas sus decisiones, con una autoridad, se diría, que proviene directamente de Dios mismo y de su ley eterna. Por esta razón podría llamarse a esta autonomía una *autonomía teónoma*. Veremos enseguida lo que es preciso decir sobre esta terminología nueva y extraña y sobre su origen.

Ese es el contexto doctrinal del citado trabajo del Prof. Franz Böckle sobre la teología moral fundamental. Se ha hablado de él como de un estudio que hará época, llenando una laguna en el campo de la teología moral, al responder profundamente a las necesidades morales y espirituales de los hombres modernos, a las necesidades de los estudiantes de teología y de los fieles en cuanto a la formación auténticamente cristiana de su vida cotidiana. Se ha estado esperando este trabajo —se nos decía— con impaciencia desde años. Por fin, el trabajo ha salido a la luz. Tiene todos los visos —se nos asegura— de llegar a ser en los años siguientes la obra clásica en el campo, tan importante, de la teología moral fundamental. El Prof. Böckle es, sin duda, uno de los más eminentes intérpretes de la nueva teología moral, es decir, postridentina, en Alemania. Re-

---

14. Por ejemplo: Dietrich von HILDEBRAND, *Die Enzyklike «Humanae Vitae». Eine Zeichen des Widerspruche*, Regensburg, Habel, 1968; Hans Georg von STUHNITZ, *Ist Gott Mitläufer?*, Stuttgart, Seewald Verlag, 1969, pp. 185-193 («Hat der Papst sein Konto überzogen?»); Dr. med. Siegfried ERNST, en varios estudios, artículos y libros.

presentó un decisivo e importante cometido durante el Sínodo de las diócesis alemanas (Wurzburg 1971-1975), donde tenía que presidir la comisión «Matrimonio y Familia». Se sabe que en todas las discusiones sobre los problemas pertinentes, Böckle mantuvo siempre y de manera consecuente una posición radicalmente opuesta a la enseñanza de la Encíclica *Humanae Vitae*. Su actual estudio, tratado de teología moral fundamental, podría muy bien considerarse como clásico y standard en el sentido de que estamos frente a una exposición lúcida, y sin equívocos, de todas las tesis esenciales de la moral moderna, independiente y autónoma. Sin embargo, tenemos al menos el derecho, incluso el deber, de plantearnos esta cuestión: ¿qué es lo que es preciso pensar de ese libro en cuanto al fondo de la cuestión moral y en el contexto del mensaje revelado de la vida cristiana? ¿Están bien fundadas o no, todas las tesis de este estudio clásico? Ahora bien, a pesar de las innegables cualidades del autor y de su trabajo teológico en una perspectiva propia de casuística moderna, me permito proponer algunas reflexiones críticas respecto al fondo del problema moral, desde el punto de vista de un análisis científico, de los datos morales del mensaje evangélico.

Ante todo, puede constatarse lo que ya se ha dicho más arriba: todo el trabajo teológico del autor se desarrolla dentro de la teología moral postridentina. Su pensamiento se mueve sobre el plano muy restringido de la casuística, con ignorancia total del inmenso trabajo de los pensadores teólogos anteriores al concilio de Trento. Ello vale particularmente por lo que se refiere al presente estudio sobre teología moral fundamental. Es un estudio muy moderno de teología moral casuística moderna. El autor se muestra en cada página de su obra como un casuista inteligente, que por otra parte sabe servirse muy hábilmente de la filosofía idealista (¡y moralista!) y de la literatura existencial moderna (Camus, Frisch, Dürrematt) para sostener sus propias tesis.

El enraizamiento de la moral en la metafísica y en la dogmática no tiene ningún lugar en la teología de Böckle. Y por consiguiente, no se interesa para nada en establecer aquello que es *verdadero* en el terreno práctico de la vida cristiana. Su interés, a lo largo de su estudio, se centra no sobre la verdad de la vida cristiana, sino sobre la libertad y la autonomía del agente humano. Su única preocupación es esta: determinar las normas de una sedicente actividad humana autónoma y al mismo tiempo hacer ver cómo estas normas de autonomía son el único fundamento de los valores huma-

nos. En suma, la teología moral que se encuentra en este libro de Böckle podría muy bien llamarse una «normología» teológica, o quizás más exactamente una *teología* o una teología moral teológica, puesto que es precisamente el fin que se presenta subjetivamente el hombre concreto e individual quien determina para él las normas de sus acciones concretas y su valor existencial. ¡No cuenta nada más! Y, sin embargo, la cuestión de la verdad práctica es, o debiera ser, primordial en toda consideración de teología moral fundamental. Es verdad que se trata de una cuestión muy delicada y difícil. En ella se trata del fundamento de todo valor humano *objective*. La verdad práctica es la única fuente de la objetividad moral humana y cristiana. «El que obra en la verdad (= el que hace la verdad»: *ho poiôn ten álêtheian*), nos dice San Juan, «llega a la luz, para que se muestre en el gran día que sus obras son hechas en Dios» (*Jn* 3, 21; véase también *1 Jn* 1, 6; 3,19). Ahora bien, a pesar de que la noción de verdad práctica tiene una significación verdaderamente central en toda consideración moral, Böckle no pone el menor cuidado en analizar la estructura de la verdad práctica, de la verdad de vida. Se trata aquí formalmente de acciones humanas *inmanentes*, que son los únicos medios esenciales que fundamentan el desarrollo y acrecentamiento del sujeto humano que obra para alcanzar la plena estatura de la imagen del Creador implantada en el fondo de su ser espiritual<sup>15</sup>. Y justamente eso ha sido siempre la primera preocupación de todos los grandes pensadores del pasado, cuidadosos en examinar a fondo científicamente el problema de las costumbres humanas y en escrutar minuciosamente la estructura del ser humano, responsable ante Dios de su vida y de su destino<sup>16</sup>. La preocupación de Böckle en el tratado que comentamos es muy otra. Es, indiscutiblemente, una preocupación casuística y legalista, a saber, no el cuidado por establecer la verdad o la falsedad de una acción o de la manera de comportarse delante de Dios y a la luz de su mensaje de salvación, sino muy de otro modo, determinar si el hombre es libre o no en tal acción concreta o en tal manera de obrar según las normas constituídas por su propia subjetividad, o según la manera de obrar o de comportarse de la masa, o de la ma-

15. Ver S. THOMAS, *In I Anal.*, lect. 41, nr. 7; *In Boeth. de Trin.*, q. 5, art. 1 ad 5; *Summa Theologiae*, I, 79, 11 ad 2, donde Santo Tomás da una definición muy hábil, muy profunda y muy exacta de la verdad práctica al decir: *Obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri*.

16. Sobre este tema ver el notable estudio de Charles MURIN, *La nature de l'être moral selon saint Thomas*, en «Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales» vol. 17, 175-237.

yoría de hombres o de creyentes. Böckle opta en principio por la libertad y la autonomía de la conciencia individual, sobre todo cuando esta libertad de acción se halla confirmada por la manera de obrar de la mayor parte de la gente. Estamos, nos dice, ante normas constituídas ¡«desde abajo»!. Lo que Böckle escribe sobre la invención y determinación de estas normas «desde abajo» a las que el mismo Magisterio de la Iglesia tendría que someterse<sup>17</sup>, hace pensar verdaderamente en la falsa sabiduría que «no desciende de lo alto» sino que es «terrena, animal, demoníaca» (Sant 3, 15) o bien en el «hombre anómalo, sin ley: *anthropos tês anomias*» (II Th 2, 3)<sup>18</sup>.

La enseñanza misma de Jesús —nos dice— proclama, y es verdad, valores a los que no puede nunca renunciarse, pero él no da ninguna indicación práctica para la vida cotidiana (p. 222). El precepto del amor primaría sobre toda obligación normativa y en este sentido aquél relativizaría toda la ley, incluido el Decálogo. Los diez mandamientos de Dios, como todos los demás preceptos de la ley no serían sino prescripciones morales totalmente relativas y dependientes de circunstancias de tiempo y lugar. En esta línea de pensamiento habría que declararse de acuerdo con la extraña aserción del famoso exégeta no católico, Prof. Ethelbert Stauffer: Si el amor del prójimo exige que se cometa un asesinato, entonces en ese caso particular el quinto mandamiento (Exod 20, 13) no tiene vigor, ¡no obliga!<sup>19</sup>. Está pues claro que estamos ante una ética formalmente de situación. Con mucha más razón sería necesario mantener que el sexto mandamiento (Exod 20, 14) ¡no obliga si el amor del prójimo reclama el adulterio! Ello resultaría evidente.

En suma, el tratado de teología moral fundamental de Böckle se ocupa casi exclusivamente de un solo tema, a saber, de la constitución de normas que salvaguarden la autonomía innata de cada hombre, sobre todo contra la injerencia de la autoridad doctrinal de la Iglesia. Es muy extraño que en un tratado *moderno* de mo-

17. Págs. 323-324. Hay que señalar cuidadosamente aquí que en el texto de Böckle no se hace cuestión en absoluto del trabajo de la razón humana en su preocupación por encontrar el orden divino en las cosas y en la vida humana. ¡Únicamente se habla del comportamiento de las masas, de la mayoría! ¡Algo así como una extraña democracia teológico-moral! Ver Hans HALTER, *Fundamentale Moraltheologie*, en «Schweizerische Kirchenzeitung» 146 (1978) 177.

18. A propósito de los versículos citados véase los comentarios bíblicos pertinentes. Por ejemplo, Karl STAAB y Johann MICHL en «Regensburger Neues Testament»; o Gerhard FRIEDRICH y Wolfgang SCHRAGE en «Das Neue Testament Deutsch» (Göttingen).

19. Ethelbert STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berne-München, Francke Verlag, 1959, p. 45.

ral fundamental no haya lugar para un avanzado análisis de la naturaleza y estructura del amor humano<sup>20</sup>. Hubiera estado ciertamente muy en su lugar el insistir sobre la fuerza destructora del amor sensual y sexual, cuando no se halla constantemente dirigido por el espíritu<sup>21</sup>. La noción de *razón* y de *libertad* ocupa demasiado lugar, incluso podría decirse que un lugar central, en el tratado de Böckle. Pero desgraciadamente estas nociones fundamentales en él quedan muy confusas. En ninguna parte se dice con precisión lo que es preciso entender por razón o por libertad creadas humanas. El autor, a este respecto, hace alusión aquí y allí a la autoridad de Santo Tomás. De hecho, hemos constatado que el autor tiene una concepción muy imperfecta, incluso completamente errónea del pensamiento auténtico de Santo Tomás, que carece por completo de una exacta penetración o un conocimiento científico fundado sobre la síntesis genial de teología moral tal como se encuentra en la Segunda Parte de la Suma Teológica del Aquinate, donde Santo Tomás insiste de forma tan impresionante sobre el doble carácter de la ciencia teológica moral, sobre su carácter primeramente teológico y luego sobre su carácter profundamente humano<sup>22</sup>. Es verdad que Santo Tomás asigna un lugar preponderante a la razón humana en el esfuerzo de la regulación existencial del comportamiento humano. Pero también ha insistido siempre con fuerza que la regla y la norma de toda actividad humana concreta es no la razón sin más, sino la *recta razón*<sup>23</sup>.

A fin de cuentas, lo que el Prof. Böckle propone en su tratado de teología moral fundamental es una especie de nueva teología moral que podría muy bien llamarse: *teología moral teleológica* (p. 306 ss). Pero en ninguna parte en todo este nuevo tratado se precisa exactamente lo que el autor entiende por *telos* (*finis*, fin). Hubiera sido necesario presentar a los lectores al menos una expo-

20. Por ejemplo, no se encuentra citado en ninguna parte del tratado de Böckle el clásico trabajo de C. SPICQ sobre la caridad: *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vols., París, Gabalda 1966, 1966 y 1959.

21. En este contexto se hubiera podido útilmente citar las dos novelas, tardías y muy impresionantes, de Leon TOLSTOI: *Die Kreutzersonate* y *Der Teufel* (¡bajo ciertos aspectos considerada autobiográfica!).

22. Ver *Summa Theologiae*, I, q. 2, prol., donde se dice que la teología moral trata de Dios en tanto que El es especialmente el último fin del hombre; y I-II, prol., donde Santo Tomás dice que la segunda parte entera de la Suma Teológica va a tratar del hombre en cuanto es imagen de Dios. De estas realidades no se hace ninguna mención en el moderno tratado de Böckle.

23. Ver *II Sent.* 24, 3, ad 3: «Regula humanorum actuum non est ratio quae libet, sed ratio recta». Y su definición de la prudencia deja ampliamente clara la misma cosa: «recta ratio agibilium»; también *II-II*, q. 130, in initio cap.

sición clara y breve de la noción y de la división del fin: fin último y fin intermedio; fin extrínseco e intrínseco; y, por último, fin intrínseco objetivo y subjetivo<sup>24</sup>. Ahora bien, puesto que estos esclarecimientos y distinciones no se han hecho, toda la exposición del autor queda radicalmente confusa y por consiguiente sus elucubraciones difusas presentan el riesgo grande de inducir a error a los incautos. Y puesto que estas distinciones y estas explicaciones necesarias faltan, no es extraño que, para los teólogos, un medio malo ¡es algo que no existe! Y en este sentido hay que decir que para ellos el fin bueno (¡*subjective!*) justifica y hace buenos todos los medios<sup>25</sup>. Sería inútil buscar en este tratado de Böckle una exposición sobre la actitud de Jesús frente al Decálogo, no derogado, sino por el contrario confirmado y reafirmado por Jesús al pie de la letra<sup>26</sup>.

A lo largo de todo este tratado se habla de la autonomía del agente humano. Se habla de una llamada *autonomía teónoma*. El origen de esta terminología tan extraña y en suma contradictoria (¡*contradictio in adiecto!*) no se indica nunca<sup>27</sup>. De hecho, esta terminología proviene de Paul Tillich<sup>28</sup>, y con él estamos en la línea del moralismo de Kant y de los idealistas alemanes. En el fondo de todas las consideraciones teológicas de Paul Tillich, se encuentra una concepción *deísta* de Dios, es decir, una concepción que ha sido formalmente rechazada por el Concilio Vaticano I<sup>29</sup>. Sabemos, por otra parte, que Tillich rechaza sin más toda ética o doctrina moral teológica<sup>30</sup> y enseña consecuentemente una noción deísta de

24. Ver Cornelius WILLIAMS, *The Notion and Division of End in the Moral Synthesis of Saint Thomas*, en «Principia Thomistica», I, Roma 1961.

25. Esto ha sido concedido formalmente por un conocido teólogo, el Prof. Dr. Franz SCHOLZ, en *Unbestrittenes Investarstück katholischen Denkens* (Deutsche Tagespost, 8, Noviembre 1978, p. 4).

26. Ver el pequeño tratado del exégeta, Prof. Alfons DEISSLER, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat*, Freiburg, Herder, 1975.

27. Eso vale también para el estudio extenso de Böckle en «Mysterium Salutis» V, 21-115: *Der Weg des elösten Menschen in der Zwischenzeit*.

28. Paul TILlich, *Systematische Theologie*, III, cap. 18.

29. DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, 3000-3020, 3027, 3031-3034. — Aun rechazando la nueva terminología, que implica una contradicción teológica radical, podría admitirse que se dé verdaderamente una *liberidad teónoma* ¡y para esta idea uno puede apoyarse en la autoridad de Santo Tomás! En efecto, él escribió: «Lo mismo que el navío es dócil a la dirección del piloto, así el hombre ha sido confiado a su propia razón y a su voluntad, según estas palabras de la Escritura: «Al principio Dios creó el hombre y lo dejó al amparo de su consejo» (Eclesiástico 15, 14; II-II, 2,5).

30. Ver William B. GREEN en *A Dictionary of Christian Ethics*, London, SCM Press, 1967, 345-346.

la Divinidad. Por esta razón, nos preguntamos sin querer por qué ha quedado escondido en el tratado de Böckle el verdadero origen de esta extraña terminología. Böckle, como se ha indicado más arriba, sostiene que el mensaje moral de Jesús no lo constituyen normas prácticas de acción; la enseñanza de la Iglesia mucho menos. Son únicamente los teólogos teleológicos los que tienen esa responsabilidad (p. 316). Ellos, en efecto, son los que tendrían el derecho y el poder de determinar en situaciones concretas cuándo, por ejemplo, un suicidio, un contacto sexual extraconyugal, o incluso la destrucción de una vida inocente (¿asesinato!?, ¿aborto?, ¿eutanasia?) serían legítimos (véase sobre todo p. 317).

Séame permitido hacer una última reflexión crítica a propósito de este nuevo tratado de teología moral fundamental. En un tratado moderno como éste, el análisis de la noción de vida y de su misterio ciertamente sería algo indicado y conveniente<sup>31</sup>. Sin embargo, en este tratado de Böckle no se encuentra ni una sola palabra sobre este tema tan importante, así como tampoco sobre la suprema dimensión del ser humano, sobre la dimensión del espíritu, sobre la que tanto ha insistido el eminente psiquiatra Prof. Víctor Frankl<sup>32</sup> y toda su escuela de psicología (logoterapia) y que tanto habría fascinado a Sören Kierkegaard. Hay un texto de Kierkegaard tan impresionante y ciertamente tan actual, que quisiera citarlo por entero. En su mayor obra religiosa, *La Enfermedad de la Muerte*, Kierkegaard escribe lo siguiente: «Lo sensible que hay en nosotros domina casi siempre sobre nuestra inteligencia. Por ejemplo, cuando un hombre se supone feliz o se imagina serlo, aunque a la luz de la verdad sea desdichado, de ordinario está a mil leguas de desear que se le saque de su error. Por el contrario, se ciega y ve como a su peor enemigo a quien trata de desengañarle; este intento es para él una especie de ataque que trata, se diría, de matar su felicidad. Y, ¿por qué ocurre eso? Porque lo psico-sensorial le domina enteramente y porque, al vivir dentro de categorías del mundo sensible, de lo agradable y lo desagradable, no se preocupa del espíritu, de la verdad, etc.; eso le ocurre por el hecho de que está tan esclavizado por lo sensible que ya no tiene coraje y audacia

31. Sobre la noción del origen y del misterio de la vida, ver los siguientes estudios: Günter LUDWIG, *Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen*, Osnabrück, Verlag A. Fromm, 1962, 90-111; Hansjochem AUTRUM, *Biologie - Entdeckung einer Ordnung*, München, DTVerlag, 1975, 9-48; Hans FRAUENKNECHT, *Urknall, Urzeugung und Schöpfung*, Wiesbaden, Brockhaus, 1976, 69-158; Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Editions du Seuil, 1970, passim.

32. Viktor FRANKL, *Der unbewusste Gott*, München, Kösel Verlag, 1974; *Ärztliche Seelsorge*, Wien, Frank Deuticke Verlag, 1966, passim.

para sentirse espíritu, y dejarse llevar por él. Por muy vanos y presuntuosos que puedan ser los hombres, casi siempre tienen una débil idea de sí mismos, quiero decir que no tienen idea del hecho de que son espíritu, de lo absoluto que un hombre puede ser; pero son vanos y presuntuosos si se comparan entre ellos. Si imaginamos una casa compuesta de un sótano, una planta baja y un primer piso, y destinada a recibir en cada planta a gentes de rango social diferente, y si se compara la condición humana a esta casa, haremos, ¡ay! esta triste y ridícula comprobación: la mayor parte de esa gente preferirían habitar en el sótano de su propia casa. Todo hombre, al ser una síntesis de alma y cuerpo, está destinado a ser espíritu; esas dos realidades unidas constituyen su morada, pero él prefiere habitar en el sótano, es decir en las categorías de lo sensible. Y no se contenta con vivir allí, más aún, se complace en ello hasta el punto de que se molesta si se le propone vivir en otra planta hermosa y libre a su disposición, pues se siente a gusto en su propia casa»<sup>33</sup>.

Estas observaciones críticas no alcanzan en absoluto a la integridad personal del autor que hemos comentado, sino solamente a algunas tesis de su tratado de teología moral fundamental, un tratado que, por lo demás, hubiera ciertamente ganado en valor si hubiera contenido una bibliografía crítica y completa sobre un tema de tal importancia y actualidad.

En todo caso, este diálogo con Böckle ha querido ser, ante todo, una forma de poner de relieve qué exacta era la perspectiva que la encíclica *Aeterni Patris*, cuyo centenario celebramos, proponía para la renovación de las ciencias teológicas y a nuestro parecer, sobre todo, de la teología moral. Nuestra época, a los cien años de la gran Encíclica y reciente todavía el séptimo centenario de Santo Tomás, está pidiendo una vez más el redescubrimiento de los vigorosos principios antropológicos y teológicos de Tomás de Aquino para poder salir del *impasse*.

33. Soren KIERKEGAARD, *La maladie à la mort*, en Obras Completas, tomo 16, Paris, Editions de l'Orante, 1971, 200-201 (= Primera Sección, C = Formas de esta enfermedad: la desesperación, y después B = La desesperación vista bajo la determinación de la conciencia).

## Summarium

## DE RENOVATIONE THEOLOGIAE MORALIS IN LUCE ENC. "AETERNI PATRIS". DIALOGUS CUM PROF. F. BÖCKLE

*In sua dissertatione auctor circa vias, quas Theologia moralis est secuta, animum in lumine enc. Aeterni Patris reflectere desiderat. Prof. Williams ostendendo incipit huius disciplinae evolutionem historicam in qua Secunda Pars Summae Theologiae Sancti Thomae momentum eminens constituit simulque locus ubi S. Thomas positiones exprimit originaliores. Secunda tamen est pars Summae Theologiae in quam investigatio theologorum debiliori modo recidit; exinde quod multi theologi moderni profundam attentionem aspectibus existentialibus a S. Thoma consecratam non percipiant. Nihilominus in opera S. Thomae principia inveniuntur fecunda ad recte problemata solvenda quae sic dicta "moral de situación" modo doctrinae Ecclesiae incompatibili solvere conatur.*

*Radicalis theologiae moralis transformatio, quae a saeculo XVI ineunte paulatim accidit, opere theologorum innititur qui tractatus "de legibus" scripserunt —Vázquez, Suárez, Molina, Sánchez, Lugo aliique— et in sic dicta "casuistica" manifestatur, quae oritur et constituitur ut autonoma scientia moralis, cuius principia iam non ex metaphisica et theologia dogmatica, sed ex scientia iuridica sumuntur. Haec nova scientia, quae revera theologia moralis postridentina nuncupari debet, authenticam positionem veraque principia S. Thomae prorsus ignorat, quamvis illius fautores opera sua scripta ad mentem S. Thomae declarare consueverunt. Traditio intellectualis huius disciplinae aliquibus recentioribus tractatibus theologiae moralis humum et contextum adhuc praestat, non seclusa opera Fundamentalmoral in Monaco a Baviera anno 1977 a Prof. Böckle exarata, cuius analysi et criticae valorationi Auctor alteram partem dedicat contributionis suae.*

*Inter huius theologiae moralis postridentinae actuales cultores, secundum Williams, eminet Prof. Böckle. Haec renovata "casuistica" —assertit Auctor— non praecipue oritur quasi theologia quae principia doctrinalia a Concilio Vaticano II proposita evolvere intendit, sed potius ut conatus iustificandi ideologicam et pastorem positionem quae Enc. Humanae vitae auctoritatem reiicit.*

*Nucleus theologiae Prof. Böckle sic ab Auctore proponitur: quaestio circa veritatem in praxi christiana sensu caret; in hoc respectu tantum quaerere licet utrum et quomodo detur libertas et autonomia subiecti humani agentis. Theologia moralis fundamentalis munere proprio solum reapse jungitur si conditiones et normas activitatis humanae autonomae instituere quaerit. Agitur —dicit Williams— de "theologia morali teleologica", quae moralitatem actuum solum ex consideratione finis a subiecto sibi propositi deducit. Alia ex parte finem istius activitatis eiusque naturam Böckle nullatenus perspicue describit. Agitur —dicit Böckle— non de autonomia absoluta, sed de autonomia teonoma: haec mira expressio, quae secum fert contradictionem in adiecto, ex operibus Pauli Tillich procedit, quamvis Böckle nunquam fontem huius terminologiae communicet. Systema deista tillichianum, secundum Prof. Williams, huic methodo subiectivistae exponendi moralem doctrinam revera subiacet.*

*Aetas nostra —sic concludit articulus—, primo saeculo Enc. Aeterni Patris iam impleto, limpida sapientia S. Thomae denuo indiget, ut, eius principiis anthropologicis et theologicis imbuta, nova problemata nunc exorta invicte aggrediatur.*

Summary

THE RENEWAL OF MORAL THEOLOGY IN THE OUTLOOK OF THE  
"AETERNI PATRIS". WITH REGARD TO F. BÖCKLE'S  
"FUNDAMENTALMORAL"

*The author presents his work as a reflection on the approaches to moral theology by the light of the encyclical Aeterni Patris. Making a compact synthesis of the development of moral theology, Williams puts forth the Secunda Pars of the Summa Theologiae of Saint Thomas Aquinas as the climax of this development, and, at the same time, as the most original and representative work of the universal Doctor. However, according to the author, the Secunda Pars has been the most ignored part of Saint Thomas' repertoire, and many modern theologians have not yet discovered the penetrating attention that St. Thomas has dedicated to the most existential and practical aspects of morality, including in his writings principles which are very fruitful towards solving the same problems which the so-called "situation ethics" tries to solve, although in a way completely incompatible with the Church's doctrine.*

*The radical transformation in moral theology began in the 16th century with the school of writers dealing with "de legibus" — Vázquez, Suárez, Molina, Sánchez, Lugo, etc.—, giving origin to the birth of casuistry as an independent moral science, not based upon metaphysics and dogma, but rather on jurisprudence, and which could rightly be called post-Tridentine moral theology. This discipline, which lacks the true outlook and basic principles of St. Thomas despite its habit of labelling its manuals "ad mentem Sancti Thomae", continues being the context and underlying source of some recent moral treatises, specifically of Fundamental Moral by F. Böckle (Munich, 1977), of which the author dedicates a detailed analysis and critical evaluation in the second part of the present work.*

*According to the author, Prof. Böckle is actually one of the most eminent representatives of the current generation of post-Tridentine moral theology, whose strange reappearance should be above all considered with respect to the attitudes adopted by some moralists to the encyclical Humanae Vitae, rather than to a deepening in the doctrine of the II Vatican Council. To Böckle, explains Williams, it makes little sense to ask oneself for what is true in the field of practical Christian life; the only adequate question has to look toward the liberty and autonomy of the human subject. The task of fundamental moral theology, therefore, consists in establishing the conditions and norms for a human, autonomous activity. One is dealing, according to Williams, with what might be called "moral teleologic theology", because it takes its moral criteria exclusively from the appropriateness of one's acts to the end which he has chosen; nowhere does Böckle clearly state which and what kind of end this should be. It would not be an absolute autonomy, says Böckle, but rather a teleonomic autonomy. This strange terminology, which seems to include a *contradictio in adiecto*, stems from, as Williams informs us, a work of Paul Tillich, even though Böckle never refers to it as a source. The deism of Tillich, the author concludes, is without doubt behind this radical moral subjectivization.*

*The article ends by saying how the case of Böckle shows how these times, a hundred years after this great encyclical, urge once again a rediscovery of the vigorous anthropological and theological principles of St. Thomas Aquinas, to be able to leave the impasse.*

