

LO ESPECIFICO DE LA MORAL CRISTIANA

(Valoración de la literatura sobre el tema)

**TEODORO LOPEZ
y
GONZALO ARANDA**

Importancia y actualidad del tema.

En diciembre de 1974 la Comisión Teológica Internacional se reunía para estudiar el tema de "Las fuentes del conocimiento moral cristiano". Bajo esta temática queda implicada la cuestión del carácter específico de la moral cristiana. A ello alude Pablo VI en el Discurso dirigido a los miembros de dicha Comisión reunidos en Roma (1). Se comprende que la existencia de una moral propia y específicamente cristiana exige unas fuentes de conocimiento y un método gnoseológico también peculiares, que no pueden ser otros que el recurso a la divina Revelación. Este encargo a la Comisión Teológica Internacional refleja la preocupación por profundizar en lo propio y específico de la conducta del cristiano, en la que se traduzca la peculiaridad de las exigencias morales de su fe.

Otra manifestación de la importancia del tema es la atención que se le ha prestado por parte de los intelectua-

(1) A.A.S. 67 (1975) 39-44.

les católicos. La relación existente entre una moral humana y la moral cristiana fue el telón de fondo de un Congreso de Intelectuales Franceses celebrado en 1966 (2). Tres años después, en marzo de 1969, el tema vuelve a estar presente en un Congreso Internacional de los PP. Dominicos, profesores de Teología Moral, que tuvo lugar en Alemania, si bien la temática predominante de este Congreso cae bajo el título "Ley y Evangelio" (3). Unos meses más tarde, en septiembre del mismo año, los profesores de Moral de habla francesa dedicaron su Congreso anual al tema concreto de la especificidad de la moral cristiana (4).

El tema es objeto de atención por parte de los congresos bíblicos algo más tarde (5). En 1972 tiene lugar la XXII Semana Bíblica Italiana, en la que participan, al lado de especialistas en Sagrada Escritura, profesores de Teología

(2) Las ponencias y resultados de este Congreso pueden verse en el vol. 55 de la colección "Recherches et Debates", *Morale humaine, morale chrétienne*, Ed. Desclée de Brouwer, 1966. Con anterioridad, Böckle, al resumir las conclusiones de un Congreso de profesores de Teología Moral de lengua alemana, aborda ya directamente la cuestión de la especificidad de la moral cristiana, *cfr. Das Naturrecht im Disput*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1966. En Congresos posteriores de área alemana el tema ha estado subyacente, aunque no se le ha dedicado una atención directa.

(3) Parte de los trabajos allí presentados y de las discusiones están recogidas en el "Supplément de la Vie Spirituelle", XXII (1969) 287-365. La atención del Congreso, según Suppl., recae sobre el conflicto de ley y Evangelio en Lutero, y, el valor de la norma en la sociedad. Se echa en falta la ausencia de un tratamiento del tema en la Sagrada Escritura.

(4) El Congreso se celebró en Dreux, del 19 al 22 de septiembre de 1969, con un centenar de asistentes. El tema general, *L'éthique chrétienne à la recherche de son identité*, se abordó especialmente desde el ángulo de la reflexión tomista y sistemática. Las intervenciones están recogidas en "Le Supplément", XXIII (1970) 3-144. También aquí se echan en falta estudios bíblicos especializados sobre el tema.

(5) La XXIX Semana Bíblica Española, celebrada en Madrid del 22 al 26 de septiembre de 1969, versó sobre la fundamentación de la ética bíblica. Pero el enfoque dado a las ponencias sólo muy indirectamente y en escasas ocasiones tiene interés para el tema que aquí nos ocupa. La especificidad de la moral cristiana no se planteó de modo directo. Las actas de la Semana están publicadas por el C.S.I.C., *Ética Bíblica*, Madrid 1971. Como resumen y valoración *cfr. L. LÓPEZ, Ética Bíblica, XXIX Semana Bíblica Española, "Studium"* 9 (1969) 301-311; F. RAURELL, *XXIX Semana Bíblica: la "ética bíblica"*, Est. Franc. 71 (1970) 73-96.

Moral. Aunque allí se trata de profundizar en los fundamentos bíblicos de la Teología Moral, la cuestión de la especificidad capta la atención de algunas de las ponencias y está como subyacente en las distintas intervenciones (6).

A su vez, la literatura teológica se ha ocupado abundantemente de la cuestión de la especificidad de la moral cristiana. Basta asomarse a las revistas especializadas de los últimos diez años para quedar sorprendidos de hasta qué punto el tema ha ocupado la atención de los teólogos. Enumerar los artículos y monografías que han aparecido hasta hoy, y que abordan la cuestión de forma más o menos directa, resultaría prolijo por su abundancia y sus repeticiones. Existen ya, por otra parte, boletines y reseñas bibliográficas que recogen esta literatura (7).

Cabe también destacar que el Papa Pablo VI se ha referido a este tema en diversas ocasiones. En una Audiencia General, el 26 de julio de 1972, denuncia la existencia "de corrientes de pensamiento y acción que pretenden separar la moral de la teología..., de tendencias que desearían que la religión no tuviese ya influencia alguna inspiradora en

(6) Se celebró en el Pontificio Instituto Bíblico, en Roma del 25 al 30 de septiembre de 1972. Las actas han sido publicadas por la Associazione Biblica Italiana, *Fondamenti biblici della teologia morale, Atti della XXII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1973. Como resumen y valoración cfr. G. TESTA, *Notiziario della XXII Settim. Bibl. Ital.*, RivBib 21 (1973) 221-226; C. MARTINI, *Fondamenti biblici della teologia morale (Riflessioni di un biblista)*, "Rassegna di Teologia" 14 (1973) 1-9; A. DI MARINO, *Fondamenti biblici della teologia morale (Riflessioni di un moralista)*, *Ibidem*, 10-14.

(7) D. TETTAMANZI, *Esiste un'etica cristiana?*, La ScuolaCatt 99 (1971) 170-182; G. B. GUZZETTI, *C'è una morale cristiana?*, "Seminarium" 23 (1971) 537-544; F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972, pp. 97-146, 171-182; PH. DELHAYE, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, RevTheoLouv 4 (1973) 314-325; G. B. SALA, *L'etica cristiana s'interroga sulla propria identità*, La ScuolaCatt 102 (1974) 27-32. Acerca de las relaciones entre Sagrada Escritura y Teología Moral y sus implicaciones en la cuestión de la especificidad pueden verse las recensiones hechas por R. SCHNACKENBURG y S. SCHMID, *Zur neutestamentliche Ethik*, BiZeit 8 (1964) 119-131. También K. KERTELGE, *Neutestamentliche Ethik. Ein Literaturbericht*, BiLe 12 (1971) 126-140; CH. ROBERT, *Morale et Ecriture*, N. T., "Seminarium" 23 (1971) 596-921; L. DI PINTO, *Fondamenti biblici della teologia morale. Ricerche recenti, bilancio e prospettive*, "Rassegna di Teologia" 14 (1973) 32-61.

la legislación civil ni en la normativa práctica" (8). Ante esto se pregunta el Papa si "existe una moral cristiana, es decir, una forma original de vivir que se califica cristiana". Podríamos definir la moral cristiana, responde el Pontífice, como "una forma de vivir según la fe, es decir, a la luz de la verdad y de los ejemplos de Cristo" (9). El recurso necesario a la Sagrada Escritura en la Moral es puesto de relieve por Pablo VI en el Discurso dirigido a los participantes en la XXII Semana Bíblica Italiana (10). El Santo Padre recuerda que es tarea de la exégesis "señalar el contenido ético y transcendental dinámica del mensaje revelado, que supera las formas históricas y la misma sensibilidad cultural del ambiente... sacar a luz la novedad, la excelencia, la energía superior y el alcance universal de la Palabra de Dios y de sus indicaciones morales" (11).

El 16 de diciembre de 1974, se dirigía a los miembros de la Comisión Teológica Internacional señalando que "la Revelación propone un modo propio y específico de conducta que el Magisterio interpreta auténticamente y prolonga en sus nuevas aplicaciones y en sus desarrollos" (12). No deja Pablo VI de llamar la atención sobre las deficiencias de la sola moral racional y la necesidad del recurso a la Sda. Escritura en cuanto que ésta es fuente del conocimiento moral cristiano (13).

Objetivos del presente trabajo y planteamiento de la cuestión.

Nos proponemos hacer una síntesis de las distintas respuestas que se han dado a la cuestión de la especificidad de

(8) *Insegnamenti di Paolo VI*, 10 (1972) 771.

(9) *Ibidem*, 772.

(10) A.A.S. 64 (1972) 634-637.

(11) *Ibidem*, 636.

(12) A.A.S. 67 (1975) 40: "Revelatio propriam definitamque agenda vitae rationem proponit, quam Ecclesiae magisterium autentice interpretatur eamque extendit ad novatos vitae usus in suis progressionibus componens".

(13) *Ibidem*, 42-43.

la moral cristiana a lo largo de los últimos años. Al mismo tiempo intentaremos valorar críticamente el método utilizado y las conclusiones a las que se llega en los diversos trabajos sobre el tema. Nuestro objetivo primordial es analizar las distintas posturas que se han adoptado en la Teología católica, si bien indicaremos brevemente algunas posiciones surgidas fuera de la Iglesia católica, y que quizá han podido influir, más o menos directamente, en algunos de los autores que vamos a estudiar.

Lo que se pone en cuestión en la literatura teológica católica no es la existencia de una moral cristiana, con carácter específico y peculiar, frente a la ética presentada por las distintas corrientes de pensamiento y acción intramundanas cerradas a toda transcendencia. Se está de acuerdo en que la aceptación del Evangelio comporta una exigencia moral nueva en la conducta humana. Lo que realmente se plantea es la naturaleza y el alcance de la novedad cristiana en el plano moral. Para unos se trata de una nueva exigencia moral que incluye una renovación interior de la persona, al mismo tiempo que propone unos preceptos nuevos, propios y específicamente cristianos. Es decir, lo específico de la moral cristiana abarca también contenidos morales nuevos, normas concretas y peculiares que rigen la actuación cristiana. Para otros, esta novedad cristiana se salva con la exigencia de nuevas disposiciones interiores en el hombre, que le mueven y le inducen a realizar con una visión nueva aquello que ya exigía su propia condición humana. Lo específico cristiano en la moral queda así limitado a las motivaciones y a la intencionalidad con que el hombre actúa; pero sin incluir unos contenidos morales nuevos.

Ahora bien, excluir de lo específico cristiano los contenidos y las normas morales lleva como consecuencia limitar la novedad y la autoridad de la Revelación divina a los aspectos internos —frecuentemente llamados “transcendentes”—, dejando a la razón humana la función de determinar en cada momento lo que se debe o no hacer. De esta forma, la Revelación sobrenatural —la Sagrada Escritura

y la Tradición— nada tienen que decir sobre la norma de comportamiento por la que el hombre, aun el cristiano, debe regirse; ni sobre la determinación de dichas normas morales, incluida la ley natural. La función propia de la Revelación consiste, para esta tendencia, en iluminar al hombre sobre el sentido de su acción y moverle a realizarla conscientemente. Por el contrario, quienes afirman lo específico de la moral cristiana incluso en los contenidos, consecuentemente ven en la Revelación divino-apostólica, transmitida por la Iglesia, la fuente segura de conocimiento para establecer las normas de conducta cristiana en toda su amplitud: en lo que respecta al orden natural, al fin sobrenatural del hombre y a la vocación y existencia cristianas; pues la gracia supone, perfecciona y eleva la naturaleza.

No es de extrañar, por tanto, que una y otra respuesta a la cuestión de lo específico de la moral cristiana busquen su apoyo en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento. Quienes no admiten una especificidad en los contenidos arguyen que en la S. E. no se encuentran valores morales nuevos y originales, que no estuviesen ya en otras culturas del medio ambiente; y afirman que las normas concretas de comportamiento que aparecen en la S. E. no tienen en modo alguno validez universal y perenne. Al contrario, quienes afirman la especificidad en sentido pleno ven en la S. E. la promulgación de la Nueva Ley que implica algo propio, específico y originario sobre la ley antigua o la ley natural; y afirman que esto lleva consigo un contenido moral específico que se refleja en normas concretas.

Así pues, como puede verse, la cuestión de la especificidad de la moral cristiana es muy compleja por las implicaciones de orden teológico subyacentes en ella. De ahí que la respuesta a este tema depende inevitablemente de una recta comprensión de tesis teológicas tan fundamentales como relación entre natural y sobrenatural, concepto de la divina Revelación, interdependencia entre fe y moral, relaciones entre ley natural y ley nueva y otras. Además tal respuesta está condicionada por el uso que se haga de las

fuentes de conocimiento moral: Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio y razón natural.

Al ser nuestro propósito analizar teológicamente la literatura católica sobre el tema no nos detendremos en ver los presupuestos filosóficos que subyacen en las distintas tendencias. Nuestro juicio se apoya más bien en las tesis teológicas que hemos citado. Pero sí que hay que notar que aquellos autores que minimizan la moral cristiana privándole de unos contenidos específicos, están girando en cierto modo —quizá movidos por la buena intención del diálogo— sobre ciertas filosofías viciadas en su misma raíz, y que han dado origen a una negación radical de toda transcendencia y por tanto de una moral cristiana, sobrenatural y específica. Para nuestro objetivo bastará señalar con la mayor brevedad cómo se manifiesta actualmente la negación radical de que exista algo específico cristiano. Se trata evidentemente de posturas extremas, al margen de la fe; pero cuya influencia representa un peligro serio de contaminación, que puede pervertir el recto entendimiento de las verdades fundamentales de la fe católica. No podemos olvidar que la fuerza con la que ha surgido la cuestión de la especificidad de la moral cristiana, ha sido generada en gran parte por una confrontación con estas formas de pensar: materialismo histórico, secularización, etc.

Siguiendo un orden temático y de acuerdo con lo expuesto hasta el momento, desarrollaremos nuestro estudio conforme al siguiente esquema. En primer lugar señalaremos las posturas que, al margen de la fe, niegan radicalmente cualquier especificidad a la moral cristiana (A). Después analizaremos las respuestas que minimizan la moral cristiana al reducir la especificidad a la intencionalidad o a las motivaciones (B). Dentro de este apartado veremos ante todo algunas posturas protestantes actuales que discurren en la misma dirección. Los autores católicos, objeto directo de nuestro estudio, los agruparemos según el tratamiento que han hecho del tema: desde una perspectiva bíblica o desde la sistematización teológica. El siguiente

apartado (C) incluye aquellos autores que afirman la especificidad de la moral cristiana en sentido pleno: motivaciones y contenidos morales específicos. Seguiremos la misma agrupación que en el apartado anterior. Finalmente (D), y a modo de síntesis, señalaremos los puntos fundamentales que a nuestro juicio han de tenerse en cuenta para dar una respuesta adecuada y en los que deben apoyarse las posibles vías de solución al tema de la especificidad de la moral cristiana.

A) NEGACIÓN RADICAL DE LA ESPECIFICIDAD.

Antes de abordar el tema de la especificidad tal como hoy se estudia en los autores católicos, no estará de más sintetizar aquellas posiciones radicalizadas que, procedentes del materialismo y existencialismo ateo, o del protestantismo liberal, niegan absolutamente cualquier carácter específico a la moral cristiana.

Nos referimos, en primer lugar, a las tesis defendidas por el materialismo marxista para el que la ética sólo puede fundamentarse en el proceso de liberación económico y social del hombre, rechazando positivamente a Dios como un obstáculo para esa misma liberación (14). En el mismo plano de negación radical se sitúa el existencialismo ateo. Para éste el hombre es el fin de sí mismo, y no hay otro fundamento para la ética que la propia autonomía humana, negando toda dependencia del hombre respecto a Dios (15). Conviene tener en cuenta que "estos sistemas de pensamiento son herméticamente cerrados; representan unos estilos de vida en los cuales en vano se intentaría encontrar un lugar para Dios, y menos aún para Cristo como condi-

(14) CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 20; sobre este tema: C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969, pp. 167-251; G. M. COTTIER, *Análisis marxista y conciencia cristiana*, "Palabra" (1972) 5-12; V. VÁZQUEZ DE PRADA, *Marx y marxismo*, en G.E.R. 15 (1973) 209-216; J. M. IBÁÑEZ-LANGLOIS, *El marxismo: visión crítica*, Madrid 1973.

(15) CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et Spes*, 20.

ción de la moral. Pocos cristianos se refieren evidentemente a tales sistemas de pensamiento, cuando afirman que no hay una moral cristiana. Cierta infiltración, especialmente de tesis marxistas, es, sin embargo, evidente en muchos campos, particularmente en moral. El deseo de algunos de *rencontrer* el marxismo, de hacerse entender por él, de aceptar lo que tenga de válido, puede llevar a adoptar algunos puntos del sistema como una condición del diálogo, y poco a poco convertirse en una concesión, sobre todo si en el mismo terreno teológico las posiciones doctrinales son movedizas" (16).

Dentro del ámbito protestante han surgido diversas tendencias que, si bien menos radicales que las anteriormente aludidas, sus tesis son totalmente inaceptables e incompatibles con los datos fundamentales de la fe. En efecto, aunque quieren mantener una idea cristiana de la vida, su interpretación de Dios, de Cristo y del hombre son ajenas a la Revelación divina.

Estas tendencias tienen como denominador común la hermenéutica existencial hecha por R. Bultmann. Este, partiendo de los postulados existencialistas (17), no considera la Revelación como la Palabra trascendente de Dios en la historia, sino como el descubrimiento que el hombre realiza de su auténtico ser en el mundo. La acción moral se fundamenta en la toma de conciencia de la situación del hombre en el mundo viviendo el mandamiento del amor: ser con los otros y para los otros (18). Aquí encuentran su apoyo

(16) PH. DELHAYE, *La mise au cause de la spécificité de la morale chrétienne*, RevTheoLouv 4 (1973) 318.

(17) R. MARLE, *Bultmann et l'interprétation du N. T.*, Paris 1956; IDEM, *Bultmann y la fe cristiana*, Madrid 1968; M. GESTEIRA, *Bultmann*, R. en G.E.R. 4 (1971) 609-612; R. VAN COURT, *Faut-il changer le langage théologique? A propos du concept d'existential*, "Sprit et Vie" (1971) 417-423.

(18) Cabe englobar aquí los escritos de K. E. Logstrup, M. Mezerger, S. Schulz, en H. BRAUN, *Neues Testament und christliche Existenz*, (Festchr. für Herbert Braun) Tübingen-Mohr, 1973, cfr. TheoLitZeit 99 (1974) 890-894; E. FUCHS, *Neues Testament und Wort Gottes*, TheoLitZeit 97 (1972) 1-15. Fuchs formula así su tesis al respecto: Lo que no se hace por la fe es pecado, y la quintaesencia de la fe en Cristo es el amor; y la quintaesencia del amor, la Palabra.

la "ética de situación" (19) y las corrientes de la "secularización", para las que la moral, aun pretendiendo mantener la calificación de cristiana, se apoya exclusivamente en la situación concreta del hombre y en los hechos y realidades seculares que éste descubre con su inteligencia (20). Estas líneas de pensamiento abocan a una concepción de la moral que, si bien es totalmente incompatible con la doctrina católica, puede, sin embargo, no comprometer en nada esencial la ortodoxia protestante que lleve hasta las últimas consecuencias la tesis fundamental de la *sola fides*.

B) RESPUESTAS QUE MINIMIZAN LA MORAL CRISTIANA.

Algunas posturas protestantes.

Dentro del protestantismo, se encuentran también otras corrientes que, aunque no comparten la línea de pensamiento radical a la que acabamos de aludir, sus tesis tampoco pueden ser aceptadas desde la perspectiva católica, si bien, cabe reconocer en ellas ciertos aspectos parciales que podrían tener un valor positivo, en cuanto representan una respuesta dentro del ámbito protestante a las posturas radicales antes aludidas.

H. D. Wendland, en su libro *Ethique du Nouveau Testament* (21), parece no excluir la existencia de una ética específicamente cristiana. Esta, según el A., se refleja en el N. T. en cuanto que en él puede descubrirse "una ética de la comunidad para la comunidad, que se ocupa de su mantenimiento en la pureza y de su santificación" (22). Pe-

(19) Sus autores más representativos son J. A. T. ROBINSON, *Christian Morals Today*, London 1964 y J. FLETCHER, *Situation Ethics*, Philadelphia 1966.

(20) En esta misma línea se sitúa también la llamada "teología de la esperanza", cfr. PH. DELHAYE, *La mise en cause...* 319-322; G. GIACINI, *Le norme etiche della bibbia e l'uomo d'oggi*, La Scuola Catt 100 (1972) 83-87.

(21) Edit. Labor et Fides, Genève 1972. Original alemán: *Ethik des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

(22) *Ibidem*, 146.

ro los contenidos concretos de esta ética serían creación exclusiva de la comunidad cristiana, aunque ésta estuviese animada por la fe en Cristo. De Cristo mismo procede, según Wendland, la dimensión escatológica y el mandamiento del amor, entendido éste con tal amplitud que puede y debe dar lugar a "numerosas éticas". El A. parte de una afirmación simplista y equívoca procedente de Lutero: Cristo se presenta no como un segundo Moisés, sino como el reconciliador y libertador escatológico (23). Por otra parte, siguiendo las tesis luteranas, Wendland parece desechar el valor de la recta razón en el descubrimiento de los valores morales, y no quiere ver que el mismo Jesucristo los asume en su predicación. Ello lleva al A. a dejar la ética que él llama "teónoma" o "cristónoma" en tal plano de desconexión con el hombre, que la ética objetiva que éste proponga se convierte radicalmente en "autónoma".

Frente al relativismo de la "ética de situación", H. G. Pöhlmann contrapone lo que él llama una "ética de tradición" (*Traditionsethik*) (24). Esta se funda en los mandatos concretos del N. T., que reciben su validez del mandamiento del amor, y que son, a su vez, el canon, *ubique et semper et omnibus*, para establecer el comportamiento específico en cada situación de acuerdo con el mandamiento del amor. Pöhlmann deja, con todo, sin respuesta la pregunta que él mismo se formula de si el comportamiento cristiano tiene alguna peculiaridad propia en sus contenidos.

Entre las "Teologías del Nuevo Testamento" protestantes, sobresale el libro de J. Jeremías (25), en el que se apun-

(23) *Ibidem*, 12. Esta afirmación de Lutero, quedó ya definitivamente condenada en el Concilio de Trento con estas palabras: "Si alguno dijera que Cristo Jesús fue dado a los hombres como redentor en quien confiar, no también como legislador a quien obedecer, sea anatemá" (Sess. VI, canon 21, Dz-Sch 1571).

(24) H. G. PÖHLMANN, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 12 (1970) 125-135. El A. juzga en general las conclusiones de Fletscher como ajenas al Nuevo Testamento, cfr. *Ibidem*, 132.

(25) J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento I. La Predicación de Jesús*, Edit. Sígueme, Salamanca 1974. Original alemán: *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, 1971.

ta que lo específico de la moral cristiana es el amor sin límites (26). El amor es, según el A., la ley divina de la nueva creación promulgada en el anuncio del Reino proclamado por Jesús. Pero el amor actúa únicamente como motivación del obrar cristiano, sin que exija una forma nueva de comportamiento (27). Para llegar a estas afirmaciones, Jeremías, o atribuye a la comunidad lo que en el N. T. significaría un contenido específico en la forma de actuar (28), o lo reduce a una motivación escatológica, no normativa, para dejar así, de algún modo, a salvo la posibilidad de su cumplimiento.

Intentando establecer la conexión del A. T. y el N. T., y salvaguardar cierta objetividad en el comportamiento cristiano, H. G. Fritzsche pone el acento en los mandamientos de la Ley de Dios considerados como el principio de la ética cristiana (29). La novedad cristiana está en que sus mandamientos —los de la antigua Ley formulados positivamente— son inseparables del Evangelio y de las convicciones de la fe. Estas consisten, para el A., en la consideración de la autoridad de Dios y de la conciencia del hombre de su ser pecador. Es decir, la novedad cristiana está en el anuncio y la confianza en el perdón, y ahí se integra la función de la *nova lex* de la ética cristiana.

Partiendo no ya de la Sda. Escritura, sino de un análisis del lenguaje, M. Schloemann intenta aclarar en qué

(26) *Ibidem*, 248-249.

(27) Afirma Jeremías: "Mientras que en el ámbito de la relación con Dios, se palpa en seguida lo nuevo de la predicación de Jesús, esto no se puede afirmar de la misma manera en lo que se refiere a las instrucciones de Jesús para la conducta de sus discípulos. No lograremos claridad, sino cuando nos hayamos dado cuenta de que las exigencias de Jesús no consisten primordialmente en la materia. Lo característicamente nuevo no es la altura y rigor insuperables de las exigencias que Jesús nos hace. Sino algo muy distinto: el motivo" (*Ibidem*, 252).

(28) Lógicamente esto no lo estudia en este volumen I de su "Teología del N. T."; pero se desprende la reducción de textos evangélicos en base a los que ha desarrollado su trabajo.

(29) H. G. FRITZSCHE, *Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes als Grundprinzipien christlichen Handelns*, Berlin 1966; IDEM, *Die Anfänge christlicher Ethik im Decalog*, *TheoLitZeit* 89 (1973) 161-170.

sentido puede hablarse de Ley dentro de la ortodoxia luterana como concepto contrapuesto a Evangelio (30). Tras acusar a la ética de situación de haber caído en el legalismo (31), el A. pone de relieve lo que él considera que es específico cristiano en el conjunto Ley-Evangelio. Lo propio del obrar cristiano, dice, es ser "evangélico", es decir, estar movido por el Espíritu y encontrar sus contenidos concretos en el poder transformador del amor de Dios, teniendo en cuenta el dictado de la razón y la percepción de la Ley. El concepto de ley (*Gesetzlichkeit*), sigue diciendo, se iluminará cuando el amor se entienda en sentido "evangélico", lejos de la consideración de un intercambio —do ut des— en relación con Dios (32).

En el amplio marco de la literatura de habla inglesa cabe mencionar, a título de ejemplo, un breve artículo de B. Lindars (33). Preocupado el A. por mantener la Sagrada Escritura en posición preeminente en el campo de la ética

(30) M. SCHLOEMANN, *Gesetzlichkeit. Über die Tragweite eines theologischen Werturteils. Eine sprachanalytischer Beitrag zum Thema Gesetz und Evangelium*, Neue Zeit, für syst. Theologie und Relig. 16 (1974) 209-229.

(31) El legalismo de la "ética de situación" está, para Schloemann, en que ésta, aun prescindiendo de normas objetivas y concretas de comportamiento y proponiendo el amor como principio universal de acción, sigue aferrada al "espíritu de la ley" ya que considera el amor como ley, aunque sea en su expresión más alta (*Ibidem*, 218-219).

(32) *Ibidem*, 229. Este sentido de "intercambio" podría provenir, según algunos autores, de una "rejudaización" progresiva del Evangelio. Así se explicarían aquellos textos neotestamentarios que presentan un carácter normativo. Bultmann los atribuía a influjos helenistas o sincretistas, y H. HÜBNER desarrolla la cuestión recientemente, con los mismos presupuestos hermenéuticos: *Das Gesetz in synoptischen Tradition. Studium zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung*, Witten: Luther-Verlag 1973. Para Hübner, la tradición sinóptica sobre la ley, no se asienta tanto sobre una rejudaización o qumramización del mensaje escatológico-existencial de Jesús, cuanto en el pensamiento religioso helenista-oriental-judío propio del judaísmo de la diáspora. En definitiva en un sincretismo. Cfr. *TheoLit-Zeit* 99 (1974) 907-909.

(33) B. LINDARS, *The Bible and Christian Ethics. Duty and Discernment* 3, *Theology* 76 (1973) 180-189. Nos fijamos en este artículo porque él cierra una serie dedicada al tema por la revista "Theology" en 1973: H. P. OWEN, *Some Philosophical Problems in Christian Ethics*, *Theology* 76 (1973) 15-21; H. OPPENHEIMER, *Ought and Is*, *Ibidem*, 59-73. El artículo de Lindars afronta el tema desde la perspectiva bíblica. Por eso nos fijamos sólo en él.

cristiana, reduce la función de la Biblia a ser como un educador de la persona para que ésta juegue un papel responsable en su actuar moral, y para ofrecerle una posibilidad de presupuesto teístico. Sólo en este sentido incide, según el A., la Sagrada Escritura en el ámbito de la moral, y no porque guíe en la determinación de la ley natural o proponga una forma concreta de comportamiento (34).

Pensamos que puede encontrarse un substrato común —que es a la vez presupuesto fundamental— subyacente a las distintas y variadas perspectivas desde las que estos autores enfocan el tema de la moral cristiana. En efecto, todos ellos parten de la consideración de que en el texto bíblico se agota la fuente de conocimiento acerca de la Revelación de Cristo. En definitiva, siguen con lógica el principio protestante de la *sola Scriptura*. Pero, además, la autoridad de la Sagrada Escritura no pasa de ser, para estos autores, la de un documento teológico surgido de la comunidad cristiana primitiva. Es, por esto, por lo que algunos buscan tan ávidamente el sentido y la autoridad de la predicación de Jesús, al margen del conjunto de la doctrina del Nuevo Testamento. Con ello vienen a desembocar, quiéranlo o no, en una deformación más o menos profunda de la doctrina enseñada por Cristo que se nos transmite con la máxima fidelidad, bajo la inspiración del Espíritu Santo, en los escritos neotestamentarios. Si no aciertan a considerar el Evangelio como fuente de la moral cristiana en toda su amplitud —como la Ley nueva que implica nue-

(34) En el mundo anglosajón ha sido notable la influencia de C. H. DODD, especialmente de su libro *Gospel and Law*, New York 1951. Aunque él no aborda con nitidez el tema de la especificidad de la moral cristiana, pues en ese tiempo no se había planteado con la fuerza actual, da a sus trabajos escriturísticos una orientación hacia la negación de contenidos específicos de la moral bíblica, acentuando las motivaciones y el horizontalismo. La pervivencia de este influjo puede notarse —es un botón de muestra— en un reciente artículo de R. RUSSELL, *Eschatology and Ethics in I Peter*, *The Evangelical Quarterly*, 47 (1975) 78-84. Para este autor, el comportamiento ético exigido en la I Pet. estaría tomado de las actitudes judías o helenistas, aunque motivado por la imitación de Cristo y su predicación escatológica. El fruto de la acción del Espíritu es el amor entendido en un sentido horizontal (*Ibidem*, 84).

vas formas de comportamiento junto a nuevos estímulos y orientaciones—, es, sencillamente porque acceden a la Sagrada Escritura con un falso concepto del “Evangelio”. Evangelio no es sólo el anuncio de la misericordia divina y del mandamiento del amor, sino de la eficacia salvadora de Cristo que nos regenera por la gracia y nos pone en camino de salvación, si cumplimos, con su ayuda constante, los mandamientos de su nueva Ley. Los presupuestos protestantes de la *sola fides*, la falsa comprensión del concepto de justificación, y la negación de la doctrina de la gracia y el mérito, conducen inevitablemente a estos autores —y aún podríamos decir que a cualquier autor protestante— a negar la existencia de una moral cristiana específica en el sentido pleno de la expresión, es decir, específica en la orientación y en el contenido mismo del comportamiento humano.

La respuesta de algunos autores católicos.

Hasta aquí hemos intentado resumir brevemente algunas posturas protestantes. Vamos a entrar ahora en lo que constituye propiamente el objeto directo del presente estudio: el tema de la especificidad de la moral cristiana en la literatura católica reciente. Podemos agrupar los autores en torno a dos posiciones fundamentales, aunque hay que tener en cuenta los matices propios de cada uno de ellos. Una primera posición es la que ocupa este apartado: aquellos que de alguna manera ponen tales limitaciones a la especificidad que les lleva a dudar o negar abiertamente la existencia de contenidos específicamente cristianos en la moral. En contraposición a esta tendencia se encuentra la postura de otros teólogos que coinciden en afirmar clara y decididamente que la moral cristiana tiene unos contenidos y exigencias de orden práctico totalmente peculiares. Los estudiaremos en el apartado siguiente. Pero unos y otros llegan a sus respectivas conclusiones abordando el tema desde diversos ángulos de consideración. O bien cen-

tran su estudio directamente en la Sagrada Escritura, o bien lo enfocan en una perspectiva sistemática teniendo en cuenta los datos de la Sagrada Escritura, de la Tradición y la reflexión teológica. Consideraremos sucesivamente cada uno de estos dos enfoques.

Queremos advertir que una clasificación de este tipo corre el riesgo de dejar en la penumbra algunos matices particulares que, en cada caso, procuraremos poner en evidencia. Téngase en cuenta también que no pretendemos ser exhaustivos, aunque sí confiamos aludir a aquellos autores y estudios a nuestro juicio más representativos de las distintas tendencias.

1. *Desde una perspectiva bíblica.*

Algunos autores, al estudiar la Sagrada Escritura, creen poder concluir que en ella no existen imperativos de orden moral que puedan ser calificados como específicamente cristianos. Las razones que aducen se resumen en una alternativa que consideran ineludible: o se encuentran en la Biblia normas concretas y entonces han de considerarse fruto de una determinada cultura —como los resúmenes paulinos—, o se descubren en la misma Sagrada Escritura exigencias específicamente cristianas y entonces se les niega el carácter de normas concretas de comportamiento —como el Sermón de la Montaña—, dándoles únicamente el valor de unos ideales más o menos vagos.

Cabe destacar en esta línea a J. Blank (35). Este autor ha sido uno de los primeros en abordar el tema y ha tenido notable influjo en trabajos posteriores. Por ello vale la pena detenernos en el análisis de su exposición.

Blank se pregunta directamente cuál sea la aportación de la ética neotestamentaria a la Teología Moral actual, e

(35) J. BLANK, *Was Jesus heute will. Überlegung zur Ethik Jesu*, TheoQuart (1961) 300-320; IDEM, *Sobre el problema de las "normas éticas" en el Nuevo Testamento*, Concilium 25 (1967) 187-201.

intenta buscar una vía media entre el legalismo —con el que identifica la teología moral en uso (36)— y la decisión espontánea de la voluntad cristiana que, según el A., nos enseña la Sagrada Escritura, especialmente los escritos paulinos (37). Esto le lleva lógicamente a plantearse otro problema: el sentido que tienen las normas éticas en el N. T. Para descubrir este sentido el A. se enfrenta con la cuestión de la interpretación de aquellos textos del N. T. que encierran un contenido moral. Analiza la enseñanza de S. Pablo sobre la situación social de la mujer (I Cor 11, 7-16), y las exigencias del Sermón de la Montaña (Mt 5-7 y par.). Para comprender el primer texto es preciso, según Blank, distinguir entre los principios (argumentos), y las normas. Estas son fruto de la sociología de su tiempo (38). El texto de Mt ha de entenderse, dice Blank, como una invitación —no un imperativo— en lo que respecta a su nivel más alto, más sublime. La Iglesia, al establecer las normas de actuación cristiana ha buscado la adecuación a la sociedad quedándose en un segundo nivel que el A. llama de la clase media cristiana (39). De esta forma, concluye Blank, lo que encontramos en el N. T. no son contenidos específicos de actuación moral o normas concretas de comportamiento válidas universalmente, sino modelos éticos —el modelo supremo es Cristo Jesús— que nos hacen revisar constantemente nuestros comportamientos, para vivir en ellos el espíritu de libertad con que el cristiano se renueva por la acción del Espíritu Santo (40). Es así como, según Blank, se puede superar el legalismo en que ha caído la ética, evitando a la vez abocar en la arbitrariedad y el libertinaje (41). Lo propiamente específico de la moral cris-

(36) Aunque ciertamente la Teología Moral tradicional que se estudiaba en los "Tratados", había acentuado exageradamente en ocasiones el *minimum* legal, no puede decirse que todo en ella fuese legalismo.

(37) J. BLANK, *Sobre el problema de las "normas..."*, 187.

(38) *Ibidem*, 195.

(39) *Ibidem*, 196-197.

(40) *Ibidem*, 197-199.

(41) *Ibidem*, 200-201. Blank escribe este artículo como respuesta a la postura de K. E. LOSTRUP, *Die Ethische Forderung*, Tübingen 1959.

tiana —se concluye de la postura de Blank— no está en unas normas éticas, en unos contenidos morales propios, sino más bien en la libertad frente a toda norma, según el modelo ético que nos presenta el Nuevo Testamento. La especificidad estaría en la tensión constante entre la moralidad establecida y las exigencias de la Sagrada Escritura. Fruto de esa tensión será el progreso en Teología Moral.

Hemos de notar que la exposición de Blank no nos parece acertada en su conjunto, ni en el enfoque con que se lleva a cabo, ni menos aún en las conclusiones a las que deriva. En efecto, Blank entiende la norma según una noción puramente kantiana: como algo con fundamento en sí mismo, desconectado de cualquier voluntad, divina o humana, y que se impone al hombre desde fuera. Sólo desde esta comprensión equivocada de la norma puede afirmar que “la cuestión de las normas éticas es irrelevante, si entendemos por ellas una serie de preceptos morales, aislados luego como principios morales de validez general, desconectados de su contexto de fe y estructurados en forma de un sistema ético peculiar del N. T. con implicaciones humanas universales” (42). En este sentido afirma, con razón, que “meter la ética del N. T. en la horma de un sistema es hacerle violencia, y acabará siempre en una u otra forma de legalismo” (43). Ciertamente que la ética del N. T. se apoya en el Reino de Dios, la imitación, la escatología, la cristología, la eclesiología, el Espíritu, la libertad y el amor, y que todos estos datos han de tomarse en consideración para poder hablar de normas morales en el N. T. (44). Pero lo que no puede afirmarse, sin una mayor matización, es que de aquí se desprendan únicamente “actitudes y tendencias básicas definidas, en su conjunto tan abiertas y flexibles” que

Para este teólogo evangélico, lo específico cristiano está exclusivamente en la intencionalidad de la acción, siendo casi indiferente que ésta se someta o no a unas normas de comportamiento. A nuestro juicio Blank no ha conseguido una réplica satisfactoria desde la perspectiva católica a esta obra protestante. Quizá podemos afirmar que en su respuesta se ha dejado influir por ciertos presupuestos de la Reforma.

(42) J. BLANK, *Ibidem*, 190.

(43) *Ibidem*, 191.

(44) *Ibidem*, 192.

no sólo pueden hacer frente a nuevas demandas —como dice Blank— y arriesgarse a nuevas experiencias, sino que en sí mismas no irían más allá de un mero subjetivismo y aun arbitrariedad. No basta, por tanto, hablar de modelos éticos en el sentido que les da el A., como algo de lo que se derivan actitudes y tendencias, como algo opuesto a las normas; sino que esos mismos modelos son fuente de la que dimanen normas concretas que regulan el comportamiento cristiano. Y es en estas normas, que podemos llamar contenidos morales del obrar cristiano, donde queda recogido —no decimos agotado— lo específico de la moral cristiana. Blank, al plantear una alternativa, a nuestro modo de ver insostenible, entre norma y modelos éticos, ha llegado a reducir la especificidad de la moral cristiana al campo de las actitudes y tendencias básicas, a un “poste indicador”, mutilando con ello las auténticas dimensiones de la moral evangélica.

Otra alternativa que presenta Blank, y que a nuestro modo de ver no deja de estar tocada de ciertos presupuestos protestantes, es la de considerar la Sagrada Escritura o como “una autoridad independiente e inmediata”, o como un “conglomerado histórico extraño a la conciencia moderna” (45). Va del extremo de concebir la inspiración como dictado mecánico, al de considerar la Biblia como un documento histórico ejemplar. Probablemente una comprensión de la Sagrada Escritura a la luz del concepto de inspiración bíblica que presenta el Magisterio y la teología católica (46), y a la luz de su íntima conexión con la Tradición viva de la Iglesia y el Magisterio (47), no hubiesen llevado al A. a una interpretación existencial sin más —dejando al margen una sana interpretación doctrinal—, ni a desconectar, en la forma que lo hace, las normas concretas de actuación cristiana y las exigencias bíblicas. En efecto, del análisis de los textos paulinos se desprenden unos ar-

(45) *Ibidem*, 194.

(46) CONC. VAT. I, ses. 3. *Const. dogm. de fide catholica*, c. 2 (DzSch. 3006). LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*; CONC. VAT. II, *Const. dogm. de divina Revelatione, Dei Verbum*, n. 11.

(47) CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, nn. 9, 10, 12.

gumentos teológicos y una intención más amplia, que rebasan las normas de comportamiento en una situación socio-histórica concreta. Y las exhortaciones del Sermón de la Montaña están dirigidas a todos los cristianos y exigen la acción concreta y no solamente piadosos sentimientos. Acertadamente lo señala el A. (48). Pero de esto no se desprende que "el hombre ha de descubrir por sí mismo la manera y el grado de su puesta en práctica de un modo que no puede ser establecido por la ley" (49). Según esto último lo propio y característico de la ética cristiana sería la motivación para un más perfecto comportamiento en el cristiano, no el contenido concreto de tal comportamiento que descubriría él mismo según sus condicionamientos socio-históricos. Pensamos que una interpretación de esos mismos textos atendiendo a su valor de Escritura inspirada y a su interpretación auténtica en la Iglesia no permite ver en ellos de manera uniforme únicamente meras motivaciones de comportamiento, ni una exigencia que individualmente y a nivel personal se concrete y aplique en las distintas situaciones.

El valor de las normas éticas de la Biblia, y especialmente del N. T., ha sido también estudiado por G. Giavini (50). Como ya hemos observado al analizar la postura de Blank, la valoración de las normas éticas de la Sagrada Escritura condiciona la respuesta a la cuestión de la especificidad de la moral cristiana. Porque atribuir a tales normas un valor circunstancial-histórico, o privarles del carácter de normas concretas de comportamiento, equivale, de hecho, a reducir lo específico cristiano a unas meras características orientadoras del comportamiento, del que estaría ausente una especificidad en su propio contenido, una novedad en la materialidad de su acción.

(48) J. BLANK, *Ibidem*, 198-199.

(49) *Ibidem*.

(50) G. GIAVINI, *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi*, La Scuola Catt 100 (1972) 5-15; IDEM, *Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento*, *Ibidem*, 83-97.

Giavini tras analizar los valores y limitaciones de la Ley veterotestamentaria en el primero de sus artículos, se plantea después el dilema de si las normas que aparecen en el N. T. en relación a la vocación y caridad cristianas, son meras expresiones históricas o han de considerarse únicamente como un ideal. El A. formula la respuesta a este dilema tras el análisis hermenéutico del Sermón de la Montaña. En él no cabe, para Giavini, la división entre una parte fundamental, perenne, ideal, y otra histórica y caduca; sino que todo el Sermón pone de relieve la acentuación y radicalización de la caridad —frente a los rabinos de Qumran—, y la necesidad de actuar con un corazón puro para Dios y el prójimo. Ello implica la afirmación de que el espíritu del Sermón de la Montaña —la caridad vivida como Cristo la vivió y la enseñó— es el determinante específico del amor cristiano. Las normas concretan y están al servicio de ese espíritu mostrando su carácter paradójico. Son ejemplificaciones de cómo vivir la caridad (51). Pero por ser la caridad algo indefinible, libre y liberante, según el A., tales normas habrán de ser repensadas constantemente en la Iglesia, para ver la coherencia con la caridad de corazón puro. De esta forma, el A. concluye que lo que fundamentalmente se deriva del Sermón de la Montaña es la crítica a cualquier concepción demasiado objetivista o fixista de la vida moral, y la flexibilidad en las aplicaciones legales a la actuación en la vida (52). El carácter objetivo de las normas se determinará a partir de la constatación con la ley natural —voluntad del Creador—, y la conciencia personal.

Giavini está, en cierto modo, cerca de las conclusiones de Blank (53); aunque afirma, con razón, que se debe subrayar más la distinción entre contenido sustancial y normas o indicaciones concretas. Estas, para Giavini, adquie-

(51) *Ibidem*, 94-95.

(52) *Ibidem*, 96.

(53) El mismo afirma sentirse vecino a Blank en lo que respecta a la consideración del valor preciso de las normas como ejemplos o modelos de comportamiento. *Ibidem*, 95.

ren su valor en la relación que guardan con el espíritu de la enseñanza de Cristo, y están salvaguardadas de arbitrariedad al ser formuladas por la Iglesia. Pero a pesar de todo pensamos que el A. no supera el plano de Blank ya que, víctima quizá del dilema planteado —valor caduco-histórico o valor de ideal atemporal— no ha llegado a la consideración de las normas como expresión permanente de los ideales evangélicos cuyo contenido específico manifiestan (54). Por otra parte la interpretación del Sermón de la Montaña que el A. realiza en el sentido de que éste es únicamente la acentuación y radicalización del Decálogo, le ha llevado a concluir que el contenido objetivo de las indicaciones concretas encuentra su materialidad en la ley de la creación, explicitada en el Decálogo y presente en la ley natural. Ante esto hay que decir que, si bien es cierto que el Sermón del Monte presenta este aspecto, no se agota en él. En Mt 5-7 puede encontrarse algo más que la radicalización e interiorización de la Antigua Ley. Se encuentra la Ley Nueva que conlleva una novedad tanto en su espíritu como en su contenido. Esto se pone mejor de manifiesto entendiendo el Sermón de la Montaña en el conjunto de la doctrina neotestamentaria. Estas dos limitaciones en el enfoque de su estudio son las que hacen a Giavini afirmar implícitamente que la especificidad de la moral cristiana no va más allá del “espíritu” cristiano, y que se manifiesta en las indicaciones concretas que orientan el comportamiento humano a una adecuación cada vez mayor con la voluntad de Dios Creador.

En la XXII Semana Bíblica Italiana estuvo latente el tema de la especificidad y apareció explícitamente en alguna ocasión. Desde la perspectiva bíblica no recibió un tratamiento completo, pero sin embargo, se señalaron al-

(54) Ciertamente que esto no puede afirmarse de todas y cada una de las normas que aparecen en el Nuevo Testamento, pues constantemente encontramos normas de comportamiento pertenecientes al orden social y natural humano, impregnadas del espíritu evangélico. Pero también es cierto que esto no justifica afirmar que todas las normas o indicaciones de comportamiento que aparecen en el N. T. solamente tengan de específico cristiano el espíritu del que están animadas.

gunos puntos condicionantes de la respuesta (55). Cabe destacar una serie de tentativas que abordan el tema de la moral bíblica, colocándose en un plano comparativo al plantear la cuestión de cómo definir la especificidad de ciertos aspectos morales respecto a la ética vigente en un determinado ambiente próximo al bíblico (56). Unido a esto aparece asimismo el problema hermenéutico de cómo entender a la luz de una visión actual del hombre las exigencias morales que en el N. T. aparecen unidas a una antropología de su tiempo. Algunos intentos de solución a estas cuestiones pusieron de relieve que lo específico cristiano radica en la conexión que los preceptos guardan con el kerygma, "aunque en su formulación verbal puedan encontrarse también en la ética profana, p. ej. en la moral estoica" (57). Viendo la continuidad de las normas morales en las distintas circunstancias de la historia de la salvación, se subrayó la existencia de una línea de inspiración moral —de carácter transcendental en contraposición al categorial de la norma empírica— que permanece inmutable, aunque manifestándose poco a poco con mayor nitidez.

Estas orientaciones llevan forzosamente a considerar lo específico cristiano en materia moral en una línea de intencionalidad, de motivaciones, de inspiración, y no en los propios contenidos que coincidirían con la moral del ambiente. Sin embargo, pensamos que estas aportaciones están quizá demasiado atadas a unos métodos histórico-comparativos, y que les falta una reflexión teológica atendiendo al conjunto de la doctrina neotestamentaria —que presenta también normas de comportamiento totalmente ajenas al mundo circundante— y al carácter inspirado de la Biblia que le da un valor permanente. La reconocida necesidad de una hermenéutica apropiada no puede llevar a prescindir

(55) Partimos de la reflexión de C. MARTINI, *Fondamenti biblici della teologia morale*, Rasseg. di Teol. 14 (1973) 1-9 y del resumen de G. TESTA, *Notiziario della XXII Settimana biblic. ital.*, RivBib 21 (1973) 221-226.

(56) Cfr. C. MARTINI, *art. cit.*, 3.

(57) *Ibidem*, 4.

de la analogía de la fe y de la interpretación que ha hecho la Iglesia (58).

En una mesa redonda al final de la Semana, se pusieron de relieve sus valores y sus limitaciones. Entre éstas son de destacar en relación al tema que nos ocupa las apuntadas por P. Monguillo y R. Penna (59). Según el primero faltó determinar el papel de la comunidad en el establecer las normas morales, la legitimación del poder legislativo de la Iglesia y el criterio por el que la autoridad determina una ley. Aunque el tema de la Semana debía haberse centrado sobre la cuestión de cómo el cristianismo ha asumido los valores del mundo contemporáneo, y de hasta qué punto ha proyectado valores propios y específicos, faltó, como señala R. Penna, un tratamiento de la originalidad del cristianismo en el campo moral (60). Estos datos sobre la Semana son suficientes para concluir que en ella el tema de la especificidad de la moral no se abordó en toda su profundidad, aunque sí pudo observarse una corriente que tendía a limitarla a los aspectos intencionales o trascendentales, en definitiva, acategoriales (61).

Recientemente, G. Schmahl ha intentado precisar la obligatoriedad de las antítesis del Sermón de la Montaña (62). Aunque no aborda el tema de la especificidad de

(58) C. MARTINI (*Ibidem*, 5-7) propone un iter para la búsqueda de comportamientos específicos, integrado por un estudio analítico de los diversos comportamientos y motivaciones, y una presentación sintética de los mismos en un "sistema moral" que resalte las opciones del hombre nuevo hacia Dios y hacia el prójimo. En el cap. 3 de su artículo, que titula *La specificità della morale biblica*, y que apenas ocupa una página, señala que también en la Semana hubo intervenciones que presentaron la especificidad referida a los preceptos categoriales; pero él deja abierta la pregunta de dónde se encuentran tales preceptos que sean exclusivamente propios de la Revelación bíblica. El modo más completo de presentar la especificidad es, para Martini, situándola en "la relación que los preceptos tienen con el anuncio de la salvación y que pone en acto un sistema moral que aparece, desde este punto de vista, dotado de características inconfundibles" (*Ibidem*, 8).

(59) Cfr. G. TESTA, *art. cit.*, 225.

(60) *Ibidem*.

(61) *Ibidem*.

(62) G. SCHMAHL, *Gültigkeit und Verbindlichkeit der Bergpredigt*, BiLe 14 (1973) 180-187; IDEM, *Die Antithesen der Bergpredigt. Inhalt und Eigenart ihrer Forderungen*, TriTheoZeit 15 (1974) 284-297.

tales exigencias sino que se centra más bien en el carácter de norma-ley que ellas implican, pensamos que está en la base de un nuevo replanteamiento del tema. Para el A. sólo muy condicionadamente podrían ser calificadas de ley dichas antítesis. Más bien son expresión de la libertad cristiana frente a la ley, aunque estén formuladas en un lenguaje legal (63). Con ello da a entender la imposibilidad de verter el contenido de las antítesis en unas normas de comportamiento. De lo que se deduce que la novedad de la moral del Sermón del Monte frente a la Ley antigua radica exclusivamente en la libertad del discípulo de Cristo en contraposición a la estrechez del legalismo farisaico, y no precisamente en la exigencia de un comportamiento específicamente cristiano. Pero el A. no ha tenido suficientemente en cuenta, a nuestro parecer, que las antítesis de Mt 5 no pueden desconectarse del conjunto de la enseñanza moral del N. T., y que es a la luz del mandamiento nuevo y de la doctrina de la gracia, como puede entenderse la verdadera dimensión de tales exigencias —formuladas ciertamente en un lenguaje peculiar— y la posibilidad de su cumplimiento.

Algunos autores se han pronunciado sobre el tema al considerar la relación que existe entre la Teología Moral y la Sagrada Escritura. Desde esta perspectiva lo que inmediatamente se pretende no es tanto el mostrar la especificidad de la moral bíblica, en sus motivaciones o en sus normas precisas de comportamiento, cuanto poner de relieve la aportación renovadora que la Sagrada Escritura ofrece a la Teología Moral. Pero es obvio que la valoración de la ayuda que la Biblia presta a la Moral va íntimamente unida con la valoración que se haga de la moral bíblica en sí misma. Si lo específico de la ética bíblica se pone únicamente en las motivaciones, en los ideales que rigen el comportamiento, será lógico afirmar que la Sagrada Escritura

(63) "Sie wrden nicht wieder als gesetzliche Zwänge verstanden, sondern vornehmlich als blibender, dringlicher Apell an die christliche Gemeinde, diesen Raum der Freiheit zu garatieren" (*Die Antithesen...*, 296).

animará única y precisamente a la Teología Moral desde ese plano transcendental (64). Por eso caben estos autores en este apartado que se centra en la perspectiva bíblica, pues en definitiva se trata de la cuestión de la hermenéutica bíblica desde el punto de vista de la Teología Moral (65).

En este campo, Ch. Robert (66) pone el acento en el mandamiento del amor y la vida ejemplar de Cristo como fuente constantemente renovadora de la Teología Moral. De los Evangelios sinópticos se desprende, según Robert, una exigencia moral nueva y extrema, caracterizada por la urgencia del Reino que llega y la llamada a la perfección (67). Si bien, esta urgencia y esta llamada recaen, dice el A., en lo que las gentes ya viven (68). De las Epístolas paulinas deduce el A. que lo importante son las grandes actitudes internas del cristiano que le llevan a juzgar de sus actos en las distintas situaciones. Del amor sufriente de Jesús deduce la urgencia a realizar el amor a los hombres y a criticar costumbres e instituciones hasta el fin del mundo (69). Lo que da el carácter específico al comportamiento cristiano es, por tanto, la unión entre la ética y la escatología, la presencia del tiempo de salvación (70). De esta forma puede decirse, concluye el A., que existe algo específicamente cristiano, pero esto es lo que se anuncia en el *kyrigma*.

(64) Podría, sin embargo, darse otra posibilidad. Que aun no encontrándose en la Sagrada Escritura indicaciones concretas sobre contenidos morales específicamente cristianos, éstos surgiesen legítimamente en la historia de la Iglesia por estar contenidos *in nuce* en el Evangelio transmitido por escrito y por Tradición oral. Pero no es éste el caso por varias razones. Una porque creemos que en el N. T. se encuentran dichos contenidos específicos cristianos. Otra, porque los autores que ahora van a ocuparnos no siguen por esta dirección.

(65) Cfr. TH. BEEMER, *Herméneutique et théologie moral*, Concilium (1969) 117-134. Ha de evitarse, sin embargo, realizar una hermenéutica predominantemente a la luz de la ley natural y de los condicionamientos socio-históricos, como parece propugnar en definitiva Beemer.

(66) CH. ROBERT, *Morale et Ecriture*, N. T., "Seminarium" 23 (1971) 596-621.

(67) *Ibidem*, 608.

(68) *Ibidem*, 607.

(69) *Ibidem*, 610-614.

(70) *Ibidem*, 616.

Este sugestivo planteamiento de Robert acentúa unilateralmente el aspecto escatológico de la ética neotestamentaria, en cuanto que deja en la penumbra que la nueva condición del discípulo de Cristo —renacido por el agua y el Espíritu—, y la presencia del Reino, implican una novedad de comportamiento que, enraizada ciertamente con el amor de Cristo, no se reduce a una perfección, ante la urgencia del fin, de lo que ya antes se vivía.

E. Curran (71) acentúa el valor y la seriedad de la opción humana a la luz de la enseñanza acerca de la responsabilidad contenida en la Sagrada Escritura (72). Señala los valores positivos que en esta perspectiva aporta la Sagrada Escritura a la Teología Moral: opción personal interior, vocación a la santidad, crecimiento constante, etcétera (73), y, observa cómo estos valores son válidos para la Iglesia en su caminar histórico (74). Pero no puede sostenerse la afirmación del A. de que la Teología Moral debe adoptar una metodología no distinta de cualquier ética, porque, según él, se ha de partir de la idea de que no existe una diversidad radical de contenidos entre una ética cristiana y una ética humana (75).

En esta misma perspectiva del uso de la Sagrada Escritura en Teología Moral, E. Hamel se ha ocupado de la cuestión de la especificidad cristiana (76). Según Hamel, “recurriendo al mensaje moral fijado por escrito bajo la inspira-

(71) CH. E. CURRAN, *The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology*, en *Proceedings of the Twenty-Sixth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 26 (1971) 56-90.

(72) *Ibidem*, 59-63.

(73) *Ibidem*, 63-67.

(74) *Ibidem*, 68-70.

(75) *Ibidem*, 86-88.

(76) E. HAMEL, *L'Ecriture, âme de la théologie morale?*, “Gregorianum”, 54 (1973) 417-445. Ya el A. había abordado el tema en otros artículos anteriores: *L'Ecriture, âme de la théologie*, *Ibidem*, 52 (1971) 511-535; *Retours à l'Evangile et théologie morale, en France et en Italie, aux XVII-XVIII siècles*, *Ibidem*, 639-687; *L'usage de l'Ecriture Sainte en théologie morale*, *Ibidem*, 47 (1966) 53-85. Nuestro comentario se ciñe exclusivamente al primer estudio citado, cuyo origen fue una conferencia pronunciada por el A. en la Universidad de Sidney en 1972.

ción del Espíritu Santo, el cristiano tendrá más posibilidades de ser fiel a la voz del mismo Espíritu que le habla al corazón...". Porque los mandamientos del Señor, escritos en el Evangelio, sigue diciendo, no son sino la ley del amor infundida en nuestros corazones y objetivada por vía de consecuencias o condición (77). De esta forma, la moral bíblica es "el espejo fiel y permanente de la moral humana, y corregirá, según la necesidad, las indicaciones que provienen de la razón" (78). Así la Biblia, según el A., unas veces confirmará lo que la razón deduce; otras dará luz segura para esclarecer los problemas humanos; otras explicitará el sentido profundo de las indicaciones de la conciencia; y otras, finalmente, revelará normas morales que en la ética corriente estaban en estado embrionario (79). Con esto Hamel ha querido dar respuesta a la pregunta de por qué volver a la Sagrada Escritura en Teología Moral. Pero pensamos que su respuesta ha sido parcial y en algunos puntos peligrosamente equívoca. Pues, en primer lugar, parece reducir la Sagrada Escritura a una explicitación u objetivación de la Ley del Espíritu grabada en el corazón del hombre, y prescinde, de hecho (80), de que la Biblia es Palabra de Dios, Revelación, que aunque ciertamente se acepta por la gracia y se une a la ley del Espíritu grabada en el corazón, no depende exclusivamente de esa

(77) "La loi d'amour diffusée dans nos coeurs s'objective donc par voie de conséquence ou de condition, en des préceptes: les commandements du Seigneur écrits dans l'Évangile" (*Ibidem*, 420).

(78) *Ibidem*, 423.

(79) *Ibidem*. Esta temática había sido desarrollada con más amplitud por el A. en un artículo anterior: *Lumen rationis et lux evangelii*, "Periodica de re morali, canonica, liturgica", 59 (1970) 215-249. Aquí el A. atribuye a la *lux evangelii* un doble cometido en relación con la *lumen rationis*. En primer lugar, la *lux evangelii* tiene un valor supletorio en cuanto al conocimiento y el cumplimiento de los valores que la razón puede descubrir. En segundo lugar, juega un papel de orden perfectivo y completivo ya que descubre el nexo existente con las realidades de orden sobrenatural.

(80) El A. intenta en una nota de la pág. 422 —pensamos que con bastante mala fortuna— exponer más en concreto qué es el N. T. Lo concibe como el único medio que nos transmite la tradición apostólica objetiva, permanente e infaliblemente. Prescinde de la tradición viva de la Iglesia y reduce el N. T. al testimonio escrito de la tradición apostólica.

ley interior como su objetivación, ni se identifica absolutamente con ella (81). En segundo lugar, apoyándose en la Const. *Dei Filius* del Vaticano I, señala el papel de la divina Revelación en orden a explicitar las verdades que el hombre por sí mismo puede conocer; pero el A. prescinde de que la divina Revelación, como enseña en el mismo lugar el Vaticano I, descubre también al hombre verdades que éste nunca podría conocer: los misterios divinos (82). Así, para Hamel, la función de la Sagrada Escritura en Teología Moral acaba por no ser sino un auxilio autoritativo para la razón humana.

No ha de extrañar, pues, que desde estos presupuestos el A., aplique a la Sagrada Escritura un método hermenéutico similar al que se aplicaría a cualquier otro libro, con la única particularidad de que los resultados adquiridos con dicho método tendrían, por proceder de la Escritura, valor universal, y, por tanto, serían actualizables para el hombre de hoy (83). Lo propio de la moral cristiana lo descubre el

(81) Bien distinto aparece lo enseñado sobre el tema por el Conc. Vat. II, *Dei Verbum*, 5: "Cuando Dios revela hay que prestarle la obediencia de la fe... prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad... Para que haya fe es necesaria la gracia de Dios, y los auxilios internos del Espíritu Santo el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad".

(82) Dz. 3005.

(83) En estas afirmaciones subyace el pensamiento del A. expuesto en otro de sus artículos: *Lux Evangelii in Const. "Gaudium et Spes"*. "Periodica de re morali..." 60 (1971) 105-120. Resume su tesis en dos conclusiones: a) "Moralitas christiana, ut sit plenissime christiana debet esse plene humana, quod non erit, nisi sinat se a mundo hodierno illuminari"; b) "Moralitas humana, ut sit plenissime humana, debet esse christiana, quod non erit, nisi sinat se a lux Evangelii illuminari" (*Ibidem*, 120). Al considerar esta formulación, a primera vista acertada, con el contexto del pensamiento del A. se descubre una profunda equivocidad, ya que la iluminación que el mundo debe ejercer sobre la moral cristiana, no puede estar en el mismo nivel que la iluminación que la luz del Evangelio ejerce sobre la moral humana. Y, por otra parte, ni es suficiente la "iluminación" del Evangelio para hacer auténtica la moral humana, pues ésta precisa una *sanatio*; ni la iluminación por parte del mundo —la aceptación de la moral humana— hace *plenissime christiana* a la moral cristiana, sino más bien la fidelidad a la única Palabra de Dios en cada momento de la historia humana. Fidelidad a la Palabra de Dios que, ciertamente asume, pero también supera las exigencias de una moral meramente humana. La parcialidad de estas conclusiones pensamos que puede hacerlas desembocar en la falsedad.

A., tras aplicar su método hermenéutico, en un tipo de moral escatológica y trascendental, mientras que la moral de tipo categorial, las normas concretas, no tienen nada de específico en su contenido material, a no ser la realidad profunda que quieren expresar, conocida por el esfuerzo hermenéutico (84). Parece que en esto, el A., por una parte, prescinde de la función propia de la Iglesia y de la fe en la interpretación de la Sagrada Escritura, bien puesta de relieve en el Vaticano II (85). Por otra parte concluye injustificadamente que en la Sagrada Escritura no hay normas específicamente cristianas por el hecho de que a veces las normas concretas aparezcan tomadas del mundo no cristiano. Cuando en realidad, pensamos, sería suficiente la existencia velada o explícita de un contenido específicamente cristiano, para concluir en sentido opuesto al A. Pero además, el planteamiento hecho por Hamel no parece tener en cuenta que la ley natural tiene de suyo una obligatoriedad previa al kerygma, y así el valor de todas las normas lo pone únicamente en la conexión con el kerygma y de ahí su obligatoriedad para el cristiano (86). Intentando superar el planteamiento de la moral católica de los siglos pasados, demasiado pegada al derecho natural, ha desvirtuado la legítima validez del mismo, puesta bien de relieve en el Vaticano II (87).

2. Desde una perspectiva sistemática.

Desde el ángulo de reflexión teológica, algunos autores coinciden en situar lo específico de la moral cristiana únicamente en el ámbito de la intencionalidad, las motivaciones, las actitudes fundamentales, etc. La terminología es muy diversa expresando con ella distintos matices. Pero todos ellos tienen en común la negación, más o menos ex-

(84) E. HAMEL, *L'Ecriture, âme...?*, 432.

(85) Cfr. CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, 12.

(86) HAMEL, *Ibidem*, 437.

(87) CONC. VAT. II, *Gaudium et Spes*, 16, 36.

plícita, de unos contenidos morales específicamente cristianos.

En esta línea se sitúan dos ponencias presentadas por J. Lacroix y J. Latour en la XXVIII Semana de los intelectuales católicos franceses de 1966. Lacroix afirma claramente que "no hay más que una moral, la moral humana, a la que el cristianismo aporta una especie de dimensión interior" (88). J. Latour adopta sustancialmente la misma postura y pone de relieve cómo la moral cristiana explicita y da sentido a las exigencias naturales radicadas en la tendencia del hombre hacia su fin (89).

Según A. Jousten (90), "aparentemente, la moral que practica el cristiano no es distinta de la moral humana, las leyes o normas que él observa no difieren, o no deben necesariamente ser diferentes de las leyes naturales. Pero para el creyente, la vida moral no es sólo respuesta a su vocación humana; ella quiere ser al mismo tiempo, en un mismo movimiento, respuesta a la interpelación siempre actual de Cristo. La vida moral se convierte así en expresión de fe en Cristo. La moral del creyente es cristiana en la medida en que Cristo vivo está presente en ella, en la medida en que ella no espera la salvación más que de él. En esto consiste su novedad, su unicidad, su especificidad" (91).

A conclusiones similares llega F. Bockle (92). Según este autor, el amor es el punto central del *ethos* cristiano. Lo específicamente cristiano en la moral es sólo Cristo. Es el amor de Dios en Cristo lo que posibilita y urge el amor cristiano. Este no es una ley o una norma, sino una acti-

(88) J. LACROIX en *Morale humaine et morale chrétienne*. Cfr. G. B. GUZZETTI, *C'e una morale cristiana?*, "Seminarium" (1971) 537; D. TETTAMANZI, *Esiste un'etica cristiana?*, La ScoulCatt (1971) 170.

(89) J. LATOUR en *Morale humaine, morale chrétienne*, 157. Cfr. GUZZETTI y TETTAMANZI, art. cit. *Ibidem*.

(90) A. JOUSTEN, *Morale humaine ou morale chrétienne?*, en "La foi et le temps", 1 (1968) 419-441.

(91) *Ibidem*, 427-428.

(92) F. BOCKLE, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, Zeit. für evang. Ethik, 11 (1967) 148-159.

tud ética que ha de vivirse en las circunstancias históricas cambiantes.

La alusión a estos autores es aquí intencionadamente breve. La razón estriba en que o bien consideran la temática desde un punto de vista preferentemente filosófico, o bien carecen de un planteamiento teológico profundo que encontraremos en trabajos posteriores (93).

Uno de los autores que han ejercido más influencia en esta línea de pensamiento por la difusión de sus escritos y el planteamiento directo de la cuestión es J. Fuchs (94). Su postura queda substancialmente definida en el capítulo I de su libro citado. Según él, es necesario distinguir en la moral cristiana dos elementos que son esencialmente diferentes. De una parte el comportamiento *categorial* particular en el que se realizan los valores, virtudes y normas de categorías diferentes (justicia, fidelidad, castidad, etc.). Por otra parte las actitudes y normas transcendentales que penetran y sobrepasan las diferentes categorías morales (el amor, la fe, la imitación de Cristo, etc.) (95). El A. afirma que el elemento propia y específicamente cristiano de la moral cristiana no está en el ámbito de los valores particulares, de las virtudes y normas categoriales, sino en el aspecto trascendental o en la *intencionalidad* cristiana que penetra los comportamientos concretos (96). Es una *intencionalidad* que arranca del convencimiento cristiano de una relación personal con el Padre-Dios y de la salvación en Cristo. Pero si bien la *intencionalidad* penetra y llena el comportamiento categorial, no determina, sin embargo, su contenido (97). De este modo formula ya el A. su tesis fundamental: "si hacemos abstracción del elemento deci-

(93) Un resumen más amplio de estos trabajos puede verse en los artículos de Guzzetti y Tettamanzi, citados en nota 88.

(94) J. FUCHS, *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, J. Duculot Gembloux 1973. Se recogen en este libro una serie de artículos publicados anteriormente en diversas revistas. Existen ediciones alemana, inglesa e italiana, anteriores a la edición francesa.

(95) *Ibidem*, 11-12.

(96) *Ibidem*, 12.

(97) *Ibidem*, 14.

sivo y esencial de la moralidad cristiana, de la intencionalidad cristiana (como aspecto trascendental), la moral cristiana es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad" (98). Esto significa, sigue diciendo, que "en la búsqueda de un modo de vida que pueda expresar su fe y su intencionalidad cristiana, el cristiano que cree de manera existencial, descubre que es el *hombre* el que cree existencialmente y por consiguiente su fe debe ser vivida y expresarse a partir del hombre, es decir, en la auténtica realización del ser humano, del *humanum*" (99). "Es en el hombre, afirma, donde es necesario encontrar el comportamiento que le conviene como a un ser obligado al Absoluto... de tal modo que todo su actuar sea conforme a la esencia y, sobre todo, a la dignidad personal del ser hombre" (100). Según Fuchs, pues, el comportamiento categorial concreto, en el que se vive y se expresa la intencionalidad cristiana, es substancialmente humano. No considera que haya aportaciones específicamente cristianas, ni en el mandato del amor, ni en las Bienaventuranzas, ni en el sentido y valor de la Cruz (101). Lo específico cristiano en el ámbito de lo categorial no está en los contenidos, sino fundamentalmente "en las motivaciones cristianas que confieren al comportamiento humano una significación más rica y más profunda" (102).

Las afirmaciones de Fuchs no pueden dejar de resultar chocantes. Tiene el mérito de haber hecho un planteamiento, en principio claro, en base a la distinción entre el aspecto trascendental y el categorial. Destaca bien, a su vez, la importancia del aspecto trascendental en la moral cristiana. Sin embargo, en la interpretación que hace del aspecto trascendental reside, pensamos, uno de los fallos de la tesis de Fuchs. En efecto, el A. viene a identificar y, por tanto, a reducir lo trascendental a la *intencionalidad*.

(98) *Ibidem*,

(99) *Ibidem*, 15.

(100) *Ibidem*, 16.

(101) *Ibidem*, 18-19.

(102) *Ibidem*, 21.

Con lo cual da la impresión de que la novedad cristiana es algo que afecta únicamente a la voluntad. Parece que el A. olvida que hay una novedad cristiana en el plano ontológico-entitativo, y que precisamente en esa realidad se asienta la *intencionalidad*. El olvido de esa realidad entitativa, que es específicamente cristiana, permite al A. formular el punto de partida de su tesis: la intencionalidad, si bien penetra el comportamiento categorial, no determina, sin embargo, su contenido. De ahí que, para el A., el comportamiento categorial de la moral cristiana sea lo "auténticamente humano", deba deducirse del hombre, como auténtica realización del ser humano. Lo que está en juego bajo estas expresiones es la comprensión del concepto de sobrenatural. Fuchs utiliza una terminología que nos atrevemos a calificar, por lo menos, de equívoca. Es curioso comprobar que en el Cap. I en el que fundamentalmente expone su tesis, no utiliza ni una sola vez el término "sobrenatural". Parte, parece, del hecho de que el "sobrenatural" es un existencial humano y desde ahí se permite identificar "lo que el hombre es realmente" con lo "auténticamente humano". Es una terminología equívoca que conduce, a nuestro juicio, necesariamente a un gravísimo error, pues destruye el genuino concepto del "sobrenatural". No en vano la teología, siguiendo indicaciones precisas del Magisterio, ha considerado el estado de naturaleza pura como una hipótesis "llena de sentido" en defensa del concepto de lo "sobrenatural". Lo que el hombre "es realmente" no coincide con lo "auténticamente humano" (103). El hombre "es realmente" un ser llamado a un fin sobrenatural; "es realmente" participe de la naturaleza divina por la gracia, y éstas son "realidades" que trascienden lo auténticamente humano. Ciertamente que, de hecho, la existencia del hombre, comporta, por designio divino, realidades de orden sobrenatural, pero hay que evitar una

(103) El A. ha identificado en la pág. 6 el "*humanum*" con la ley natural: "il n'est pas sans intérêt de préférer la terminologie de "*humanum*" à celle de loi moral naturelle, pour autant qu'on dise au fond la même chose".

terminología equívoca que, pretendiéndolo o no, desdibuje el genuino concepto de lo sobrenatural a base de una reducción a lo auténticamente humano. Lo sobrenatural sigue siendo algo gratuito por más que integre, por voluntad de Dios, la realidad existencial del hombre. Algo que supera y trasciende la esencia del ser-hombre, algo esencialmente trascendente a la suma de los elementos constitutivos de la naturaleza humana. Tanto desde el punto de vista entitativo —participación en la naturaleza divina por la gracia—, como desde un punto de vista dinámico —fin sobrenatural—, la realidad del hombre es trascendente a las exigencias derivadas de su naturaleza, por más genuinas y auténticas que éstas sean (104).

Se podría pensar que el recurso que Fuchs hace al hombre, a lo que éste “es realmente”, es susceptible de una interpretación que respete el sentido de lo sobrenatural. Pero algunas de sus afirmaciones no permiten esta interpretación. Así, por ejemplo, afirma que la moral consiste en un actuar que sea conforme a la *esencia* y sobre todo a la dignidad personal del *ser hombre* (105); y sobre todo la sorprendente afirmación de que “para la determinación moral del comportamiento concreto, el cristiano y el humanista (ateo) (106) se encuentran fundamentalmente al mismo nivel” (107). Ya se comprende la gravedad de esta afirmación. Es la negación de las fuentes peculiares del conocimiento moral cristiano: la Revelación y el Magiste-

(104) Es curioso comprobar cómo estamos ante un planteamiento temático que tiene antecedentes bien claros y precisos en la historia. Conviene recordar que Miguel Bayo plantea la siguiente cuestión: ¿la justicia primitiva constituye un estado natural o sobrenatural? Su respuesta es: los dones de la justicia original no constituyen una exaltación gratuita de la naturaleza humana, sino su *condición natural*, son dones propia y simplemente naturales. Sus tesis fueron condenadas por S. Pío V. *Cfr. Bula Ex omnibus afflictionibus* (Dz. 1901-1980).

(105) J. FUCHS, *Ibidem*, 16.

(106) No cabe duda de que se refiere al humanismo ateo pues lo ha advertido expresamente: “Appelons-les en bref “humanistes” et pensons, puisqu’il y a beaucoup d’espèces d’humanistes, à ceux qui vivent d’une manière purement immanente au monde, cherchent cependant honnêtement un ethos éminemment humain” (*Ibidem*, 22).

(107) *Ibidem*, 23.

rio (108). El mismo A., se ve obligado a hacer reservas a tan desafortunada afirmación, admitiendo que "el cristiano recibe una ayuda no despreciable del contexto de la Revelación y de su transmisión en la comunidad cristiana y eclesial" (109).

El A. se da cuenta de que el intento de expresar las exigencias prácticas de la fe sólo a partir del hombre se hace "bajo la influencia de tendencias secularizantes, sino totalmente secularizadas" (110). Y, sin embargo, comparte la tesis de que la fe debe ser vivida y expresarse a partir del hombre. Pero no se da cuenta de que así como los contenidos de la fe se expresan y se formulan con lenguaje humano y nadie pondrá en duda, pensamos, la especificidad de la fe cristiana, de igual modo el hecho de que las exigencias de la fe se expresen a través del hombre no quita que tengan un contenido específico.

Lógicamente Fuchs se plantea la cuestión de si sus conclusiones concuerdan con la moral de Jesús, de San Pablo y de la Tradición de la Iglesia. Con evidente ligereza concluye que "Cristo exige de una manera puramente material la moral de auténtica y buena humanidad... Según la doctrina de Cristo y de su apóstol, pertenece también a la tradición de la teología cristiana, que Cristo no ha añadido ningún nuevo precepto moral al código moral de autenticidad humana" (111). Quiere corroborar sus afir-

(108) La afirmación es inadmisibile desde todos los puntos de vista. En primer lugar se olvida de la doctrina de la sesión IV de Trento: el Evangelio (la Revelación) es fuente de la fe y de la moral (Dz. 1501). Doctrina que hace suya el Vaticano I, Const. *Dei Filius*, c. 2 (Dz. 3006) y el Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, c. 2, n. 7. En segundo lugar, aún en la hipótesis de que la moral cristiana no tuviera contenidos específicos, es decir, incluso en relación con los contenidos deducibles de la ley natural, el cristiano y el no cristiano están en una situación distinta en orden a su conocimiento. El cristiano goza, también en este caso, de la ayuda de la Revelación que le ilumina para que, en el conocimiento de las verdades naturales que dicen relación a su fin, no se extravíe por las consecuencias del pecado. Cfr. Vat. I, *Dei Filius*, c. 2 (Dz. 3004).

(109) J. FUCHS, *Ibidem*, 24.

(110) *Ibidem*, 15.

(111) *Ibidem*, 17. En otra ocasión afirma: "Que le comportement moral, dans son contenu catégorial, ne signifie substantiellement qu'un comportement humain droit et ne derive pas d'un code moral chrétien

maciones acudiendo a Santo Tomás (112), pero también aquí da la impresión de tergiversar los datos.

Necesariamente hemos de preguntarnos a dónde conducen estas afirmaciones de Fuchs. El tenor de la temática que aborda a lo largo de su libro nos da de algún modo la pauta para ver el alcance de su tesis. Negada la especificidad de contenidos morales en la moral cristiana, parece obligado el recurso a la ley natural. Pero el A. niega a la ley natural su carácter de norma objetiva, universal e inmutable (113). Sobre la base de que el hombre es un ser personal e histórico, sostiene que más bien se ha de comprender la ley natural de un modo dinámico, como una misión a cumplir de forma siempre nueva (114). En general, el A. niega el carácter absoluto de las normas morales de acción, tanto en la Sagrada Escritura (115), como en el Magisterio (116), como en la ley natural (117).

Con frecuencia Fuchs se ve obligado a hacer reservas y acotaciones a las conclusiones que lógicamente se dedu-

particulier, est conforme non seulement à une bonne tradition théologique mais aussi à l'Écriture" (*Ibidem* 105).

(112) Aquí Fuchs, como para corroborar su afirmación, cita a Sto. Tomás (*Summa Theologica*, I-II, q. 108, a. 2). Es curioso comprobar que en todo el Cap. I en el que expone su tesis, es la única ocasión en que cita a Sto. Tomás, siendo así que está tratando una temática en la que la doctrina del Aquinatense es muy abundante. Pero además da la impresión de que el A., de alguna manera tergiversa aquí el pensamiento de Sto. Tomás. Efectivamente, Sto. Tomás afirma en ese lugar que la ley nueva no contiene unos preceptos *morales*, pero este término "morales" no connota toda la normativa moral, sino que sólo se refiere a los preceptos de la ley natural. La normativa moral comprende también los preceptos judiciales y ceremoniales. Delhaye observa: "l'appel à la "tradition chrétienne" me paraît "étonnant" pour ne pas dire plus. C'est faire fi de toute la tradition patristique notamment augustinienne et de sa méfiance vis-à-vis des "vertus naturelles". C'est oublier les transformations que l'esprit chrétien a fait subir aux "vertus païennes" quand il a repris en partie leur classification". Cfr. *La mise en cause...*, 312, nota 7.

(113) J. FUCHS, *Ibidem*, 25-31, 64-68.

(114) *Ibidem*, 36-37.

(115) *Ibidem*, 55-58.

(116) *Ibidem*, 59-64.

(117) *Ibidem*, 64-68. Es curioso constatar cómo la reinterpretación que el A. pretende de la ley natural y de las decisiones del Magisterio en el campo de la moral tiene siempre como telón de fondo la *Humanae vitae*. Esta Encíclica aparece a lo largo del trabajo con el ritmo de una cantinela y con la insistencia de una pesadilla.

cen de la radicalidad de sus planteamientos. Lo cual da origen a que el examen atento de sus afirmaciones produzca la impresión de que el A. con frecuencia se ha visto implicado en claras contradicciones (118). Después de haber afirmado que el contenido categorial de la moral cristiana es esencialmente humano, se ve obligado a admitir que la fe cristiana "determina también el contenido de nuestros comportamientos. Aquel que vive realmente como creyente en la comunidad de los creyentes y en la Iglesia conducida por la jerarquía, no podrá por menos de sufrir en su modo de vida la influencia del *ethos* de la comunidad y de la Iglesia..." (119). Y añade luego: "No se puede olvidar que la relación religiosa y cultural del hombre a Dios es al mismo tiempo un comportamiento moral" (120). Son especialmente abundantes las afirmaciones en este sentido en el capítulo que estudia las relaciones entre la teología moral y la dogmática (121). Ahí mantiene una interpretación del binomio *fides et mores* que nos parece totalmente correcta (122); pero no es en modo alguno compatible con la negación de la especificidad de la moral cristiana. Claramente afirma, por ejemplo, que "lo que constituye la vida y el comportamiento cristianos debe ser recibido de la revelación y de la fe" (123).

En resumen, la postura de Fuchs nos parece en conjunto totalmente inaceptable. Adolece en su planteamiento de una tergiversación del concepto de lo sobrenatural y aboca a unas conclusiones que el mismo A. se ve obligado a intentar, en vano, mitigar (124).

(118) Enjuiciando la postura de Fuchs dice Delhaye: "Une attention plus grande aux textes du Nouveau Testament lui aurait peut-être évité de prendre des positions radicales à propos de la morale catégoriale et de devoir les nuancer ensuite par des exceptions et des reprises qui vont jusqu'au seuil de la contradiction". Cfr. *La mise en cause...*, 310.

(119) J. FUCHS, *Ibidem*, 22.

(120) *Ibidem*.

(121) *Ibidem*, Cap. IV "Théologie moral et dogmatique", 93-132.

(122) Cfr. *Ibidem*, 95-96.

(123) *Ibidem*, 95.

(124) Cabe destacar el juicio de Delhaye, sin duda lleno de buena voluntad: "On sent là l'influence d'une morale qui a abandonné la lecture des Livres saints et a seulement mis en avant des ar-

El profesor J. M. Aubert estudia el tema de la especificidad de la moral cristiana en la obra de Sto. Tomás (125). En el planteamiento del tema hace notar que es ésta una cuestión que se ha planteado desde siempre, bien desde un punto de vista pastoral, bien desde un prisma teológico-especulativo. Así, dice, es fácil observar cómo S. Pablo hace una auténtica *contestación* de las costumbres paganas y a la vez depende en la formulación del ideal cristiano de las categorías morales utilizadas por la sabiduría pagana. La Edad Media, continúa el A., se planteó el problema desde el punto de vista teológico: no era posible pensar en una dicotomía entre un ideal simplemente humano y el ideal cristiano. La cuestión se ha planteado también recientemente y el A. advierte que es fruto del proceso de laicización iniciado en el Renacimiento. La formula él de la manera siguiente: "no se trata tanto de saber si el ideal moral evangélico presenta alguna cosa original y específica, cuanto de saber si esta aportación específica puede decir algo al hombre moderno" (126). De acuerdo con este planteamiento sale al paso de lo que considera dos peligros a evitar en el anuncio del mensaje moral cristiano al hombre de hoy: el peligro de presentar una moral de *surplus*, de un sobrenatural puramente trascendente que se apoya en una finalidad extraña al esfuerzo humano, o por el contrario, el peligro de presentar una moral cristiana puramente "horizontalizada" que, en el intento de querer presentarse como integrando las aspiraciones del hombre, pierda todo su contenido propio.

Pensamos que vale la pena hacer algunas observaciones a este planteamiento de la cuestión. En primer lugar diremos que la pregunta de si la moral cristiana aporta al-

guments philosophiques... Si certains s'étonnent de ce qu'ils appellent ses "abandons", ils verront par comparaison avec d'autres thèses comment le P. Fuchs, lui, a sauvé l'essentiel si on veut bien prendre globalement son exposé". (*La mise en cause...*, 314).

(125) J. M. AUBERT, *La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas*, "Le Supplément", 23 (1970) 55-73. Substancialmente reproduce su ponencia en el Congreso anual de profesores de moral de lengua francesa en Dreux en 1969.

(126) *Ibidem*, 56.

go específico y original importa decisivamente al tema que nos ocupa y que el A. enuncia en el título de su trabajo. En cambio el saber si, en caso afirmativo, esta aportación puede decir algo al hombre moderno es una cuestión bien distinta. Desde luego si por hombre moderno entendemos el que el A. describe unas líneas más arriba, el perteneciente al "humanismo secularizado que quiere encontrar sólo en sí mismo su justificación y su finalidad" (127), es fácil suponer que no esté dispuesto a aceptar ningún tipo de aportación específicamente cristiana.

En cuanto a los peligros a evitar, pensamos que efectivamente se debe huir de una presentación de la moral en la que lo sobrenatural aparezca como puramente yuxtapuesto y un fin totalmente extraño al esfuerzo humano. Pero consideramos que la moral no ha caído de ordinario en este peligro, y ha evitado estos dos extremos. En cuanto al peligro de plegar la moral a las aspiraciones del hombre, entendemos que es una tentación que ha de evitarse constantemente.

El A., después de advertir que Sto. Tomás no se planteó expresamente el tema de la especificidad, estudia la relación entre las virtudes humanas y las virtudes cristianas, y más en concreto la relación entre el amor evangélico y la moral humana. Resume así su pensamiento en este punto: "la novedad (del amor cristiano), de la que habla el Evangelio, ha de entenderse en un sentido histórico y bíblico, es decir, como una novedad *en relación con la naturaleza humana caída...*, la naturaleza "carnal" en sentido paulino. En cambio sí se entiende la naturaleza humana en sentido metafísico, como lo hará la teología católica después de Sto. Tomás, la oposición no es fundamental. Porque la ley natural comporta ya el precepto del amor de Dios y de los otros hombres, como expresión de una tendencia específicamente humana" (128). Y el A. resume su tesis reduciendo el tema de la especificidad moral cristiana al esquema tradicional de la causalidad: a)

(127) *Ibidem.*

(128) *Ibidem*, 67.

Causa material: sólo hay una moralidad que es común al actuar informado por la fe y al actuar humano. Por tanto, el actuar cristiano fuera de la esfera cultural y sacramental, no tiene actos propios (129). b) *Causa final*: existe en la moral cristiana una intencionalidad, una finalidad nueva que nace de la caridad. Se debe hablar de una "transfinalización" (130). c) *Causa eficiente*: hay un elemento específico, la gracia que hace eficaz el esfuerzo humano (131). d) *Causa formal*: es la fe que descubre la verdadera dimensión del actuar moral (132).

Pensamos que el A. hace de esta forma un intento de formulación que, si bien se presenta claro y sencillo, implica serias dificultades. Debería explicar cómo es posible, tanto considerado desde el orden ontológico como desde el epistemológico, afirmar la especificidad de la moral cristiana en el ámbito de la causalidad final y formal, sin que esto implique la especificidad de la causa material (133). Por otra parte, es patente que el A., después de afirmar que la causa material o los contenidos no son específicamente cristianos, se ve obligado a exceptuar todo lo relativo al ámbito cultural y sacramental.

R. Simon aborda el tema de la especificidad desde un punto de vista puramente sistemático (134). Centra su trabajo en la reflexión sobre tres puntos: relaciones entre creación y salvación (I), relaciones entre ley natural y ley de gracia (II) y, por último, alude a algunas funciones actuales de la ética cristiana (III).

En la primera parte pone de relieve el A. el designio unitario de Dios, creador y redentor en Jesucristo. En su ser y en su actuar Cristo es la revelación humana de Dios,

(129) *Ibidem*, 69-70.

(130) *Ibidem*, 70.

(131) *Ibidem*, 70-71.

(132) *Ibidem*, 71-73.

(133) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932; J. M. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine I*, Madrid 1942, pp. 157 ss.; O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid 1969, pp. 25 ss.

(134) R. SIMON, *Specificité de l'éthique chrétienne*, "Le Supplément", 23 (1970) 74-104.

a la vez Dios y hombre. Cristo asume y restaura la condición humana, particularmente en su *dimensión ética*. Perfecciona la ley antigua por el camino de una mayor radicalidad de sus exigencias, como se muestra en las antítesis del Sermón de la Montaña.

Sobre esta base formula directamente la pregunta de si existe una moral cristiana. Hace suya la respuesta de J. Lacroix: con la fe "la moral humana no es en modo alguno modificada. Ella conserva sus dificultades y sus esperanzas... Permanece la misma y recibe, sin embargo, una nueva dimensión vertical. El cristianismo no transforma la moral, la sitúa" (135). El impacto de la fe sobre la moral humana la hace cambiar de signo, integrándola en la economía de la salvación, pero, según el A., el contenido de la moral es solamente humano, pues la función de la moral cristiana consiste sobre todo en revelar y manifestar la dimensión divina de la moral humana en la gracia.

Simon hace una segunda aproximación al tema considerando las relaciones entre la ley natural y la ley de gracia (136). Después de afirmar que la *lex Christi* necesariamente asume la *lex naturae*, formula un principio que considera fundamental: "Dios no puede revelarse como Dios, y no puede revelar su proyecto de salvarnos y divinizar-nos, más que pasando por la palabra y lenguaje humanos... El lenguaje y la palabra del hombre son la mediación necesaria de la revelación de Dios" (137). Por lo cual la *lex naturae*, tomada en sus valores y en sus categorías fundamentales por los que el hombre, en el lenguaje y en la palabra, se comprende a sí mismo como ser ético, se convierte en la mediación necesaria para la comprensión analógica de la *lex gratiae* (138). La articulación de la ley natural y la ley de la gracia se sitúa en el plano de la relación

(135) *Ibidem*, 81. Cfr. J. LACROIX, *Morale humaine, morale chrétienne*, Bruxelles 1966, p. 115.

(136) En este punto Simon advierte que sigue fundamentalmente las tesis de B. SCHÜLLER, *La Théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?*, *NouvRevThéol* 88 (1966) 449-475.

(137) R. SIMON, *Ibidem*, 84.

(138) *Ibidem*, 84.

entre creación y salvación, y la clave interpretativa se encuentra en Cristo que “vive el mandamiento moral que dimana de su ser hombre, pero divinizándolo” (139). “De modo analógico, el cristiano, cuyo ser y actuar no son otros que el ser y actuar del hombre... Este ser hombre y este actuar humano se convierten por la gracia en un actuar del *cristiano*” (140).

Sobre la base de estas reflexiones el A. alude a algunas funciones de la ética cristiana. En primer lugar tiene una función *constructiva*. Esto significa que la fe tiene en el ámbito de la moral y concretamente en relación con la ley natural una función “revelante”. No sólo ni principalmente porque algunos contenidos de la ley natural sean explicitados por la Revelación, sino sobre todo porque la fe descubre al hombre la urgencia y el sentido escatológico de vivir con fidelidad las exigencias de la moral.

Tiene también la ética cristiana —la fe— una función *crítica*: “la muerte de Cristo es como la manifestación de la imposibilidad de pacto entre Dios y los ídolos. Dialéctica del sí y del no, de la ruptura y del compromiso, que ninguna secularización ni ninguna desacralización podrán reducir sin suprimir la Cruz del Señor” (141).

Por último, se refiere el A. a las grandes “actitudes cristianas”. Concretamente alude a la pobreza, la obediencia, y el amor en el ámbito de la sexualidad. Concluye que “el impacto de la Revelación sobre la existencia y el actuar cristianos juega menos en el plano de la ejemplaridad y de la imitación que en aquél de la estructuración del ser mismo del cristiano: se trata de estructurar el *ser* y la *conciencia* del cristiano con los recursos y las energías de la fe” (142).

Consideramos que el trabajo de Simon hace unos planteamientos muy sugerentes y aborda el tema en profundidad. El desarrollo es coherente y las conclusiones a que

(139) *Ibidem*, 87.

(140) *Ibidem*.

(141) *Ibidem*, 95.

(142) *Ibidem*, 103.

llega son lógicas si bien poco concretas. Sin embargo pensamos que es necesario revisar los planteamientos básicos en que apoya su trabajo. En concreto el tema de las relaciones entre creación y salvación. Ciertamente Cristo es la clave de inteligencia de las mismas, pero el limitar la misión redentora de Cristo a restaurar la *condición humana* es, al menos, una formulación equívoca que fácilmente conduce a conclusiones erróneas. Se debe advertir que en Cristo el hombre encuentra una restauración de su genuina condición y, a la vez, una instauración de un nuevo modo de ser.

El A. apoya sus afirmaciones en torno a la relación entre ley natural y ley de gracia sobre el supuesto de que el lenguaje y la palabra del hombre son la mediación de la Revelación de Dios. Esto es cierto. Pero de ello no se debe concluir que el contenido de la moral cristiana sea solamente humano o de ley natural. Pues también la fe, en sus contenidos objetivos, se nos revela en lenguaje y palabras humanas y no dudamos de su especificidad.

En resumen, el trabajo de Simon tiene el mérito de un planteamiento correcto, si bien adolece de tomas de posición incorrectas que abocan a conclusiones no aceptables.

No podemos pasar por alto el libro de F. Compagnoni, fruto de su trabajo de tesis doctoral (143), aunque no contenga, a nuestro juicio, la aportación que cabría esperar. El A., tras una introducción en la que delimita la cuestión de la especificidad y las causas que la han puesto de relieve, estudia el tema en el Nuevo Testamento, en la Suma Teológica de Sto. Tomás, en los autores católicos recientes y, finalmente, explica su toma de posición en una veintena de páginas. Pero antes de abordar la investigación ha tomado ya una postura: parte de aquello en lo que, para él, no se diferencian el actuar cristiano del no

(143) F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Ediz. Dehoniane, Bologna 1972, 182 pp. No era la primera vez que el A. abordaba el tema, Cfr. IDEM, *Esiste una morale propriamente cristiana?*, RivTeolMor (1970) 101-126. Pero es en el libro de 1972 donde expone ampliamente el resultado de su investigación.

cristiano, es decir, en la materialidad de los contenidos, en las normas que guían concretamente el comportamiento. "El primer fin del trabajo, dice, es el de probar la no especificidad material de la moral cristiana" (144).

Con este propósito aborda el N. T. "en una perspectiva estrictamente histórica" (145). Con asombrosa ligereza se adhiere a la tesis de que la moral de Jesús es una "moral transmoral" (P. Tillich), sin más contenido específico que la moral veterotestamentaria, aunque acentuada por la motivación mesiánico-escatológica. Es la comunidad post-pascual la que realiza, según el A., la "materialización" del mandamiento radical de Cristo, dando a la ética popular helenística, tal como la había aceptado el judaísmo, un nuevo signo: el de ser mandamiento de Dios (146). Apoyándose en Blank y otros estudiosos de la Sda. Escritura, concluye que los contenidos de las normas que aparecen en el N. T. se deben al ambiente, y, por tanto, no interesa su novedad de contenidos sino su intencionalidad, su conexión con el mensaje salvífico (147).

Si el A. nos parece tendencioso en su exposición sobre el N. T., no lo es menos en la reflexión que hace sobre el Aquinatense. Siguiendo fundamentalmente las orientaciones de Aubert y otros autores (148), llega a la conclusión de que, según Sto. Tomás, con la ley nueva "no viene aña-

(144) F. COMPAGNONI, *La specificità...*, 18. Según él, el elemento primario para el cristiano en su actuar es la intencionalidad, mientras que el no cristiano se fija en la materialidad de la norma. Compagnoni hace con esto una dicotomía entre finalidad y comportamiento concreto que difícilmente puede sostenerse.

(145) *Ibidem*, 34. Perspectiva histórica que el A. entiende en el sentido de seguir la pista a los estratos de evolución del texto surgido de la experiencia de la comunidad. Aunque no se detiene en explicar su consideración del Nuevo Testamento, se ve su inclinación a prescindir del aspecto de Revelación de Dios puesta por escrito.

(146) *Ibidem*, 35-38. En resumen, dice el A., "assistiamo ad una progressiva applicazione e concentrazione di una ispirazione iniziale, dove l'indicativo e l'imperativo non erano ancora distinti, né il secondo deducibile dal primo, ma soprattutto dove la formalità, l'ispirazione, viene, a contatto con la vita, "riempita" di norme concrete, o meglio estrinsecata in comportamenti rilevabili" (*Ibidem*, 35).

(147) *Ibidem*, 46-61.

(148) Si bien el A. se opone a Aubert, afirmando que el planteamiento hecho por Sto. Tomás es válido en todo tiempo, también hay que tener en cuenta que el Doctor Angélico no se propone el tema

dida una nueva obligación, sino que, sobre la línea a seguir según la caridad, vienen dadas ulteriores ayudas para cumplir mejor nuestra vocación al fin" (149). Pero el A. en este punto ha caído en una simplificación injusta del pensamiento de Sto. Tomás, ya que se ha limitado exclusivamente a la Suma Teológica —que tiene el carácter de un manual— y ha prescindido de los comentarios bíblicos donde Sto. Tomás afirma claramente lo contrario de las conclusiones que pretende sacar el A. (150).

Pasa a continuación el A. a exponer sintéticamente las tomas de posición de algunos autores católicos: Böckle, Fuchs, Aubert y Simon, y a poner reparos —a nuestro juicio no del todo fundados— a las posiciones de R. Coste, J. Grúndel y R. Schnackenburg. Finalmente he aquí el pensamiento del A. tal como lo expone en una de sus conclusiones: "la gracia, principio intrínseco y esencial del obrar cristiano, puede vivificar y extenderse sólo con una ética humana "creatural" ... Esta ética creatural debe ser teística y estructuralmente fundada sobre una ley natural dinámica" (151). A esta conclusión llega el A. tras reflexionar sobre la unidad de la historia de la salvación que abarca tanto la creación y su dinamismo como la redención y su gracia: "se puede decir, afirma, que la salvación cristiana es una determinación positiva e interna a la tensio-nalidad teística de lo humano" (152). Como puede apreciarse por el tenor de estas expresiones, el A. acentúa tanto la integración del orden natural y el orden sobrenatural que parece olvidar el hecho totalmente gratuito de la elevación del hombre al orden sobrenatural. Considera al hombre como históricamente, de hecho, se encuentra: llamado a la visión beatífica; pero esto hay que considerarlo como algo superior a la ley natural dinámica. La ética

explícitamente, entre otras razones porque en su tiempo existía la pacífica posesión del contenido específicamente cristiano.

(149) *Ibidem*, 98.

(150) Para una buena orientación sobre el tema, Cfr. PH. DELHAYE, *S. Thomas témoin de la morale chrétienne*, RevThéolLouv 5 (1974) 137-169.

(151) F. COMPAGNONI, *La specificité...*, 170.

(152) *Ibidem*, 162.

creatural, como la naturaleza, aunque queda asumida en la ética cristiana, es también perfeccionada y elevada con todas sus implicaciones. Por ello pensamos que el libro de Compagnoni no plantea la cuestión de la especificidad de la moral cristiana en sus verdaderas dimensiones, y sigue muy de cerca el planteamiento que hemos visto en Fuchs (153).

C) AUTORES QUE AFIRMAN LA ESPECIFICIDAD EN SENTIDO PLENO.

Pasamos ahora a exponer y valorar los resultados de aquellos estudiosos católicos que han visto lo específico de la moral cristiana no sólo en su dimensión trascendental o intencional, sino también en las exigencias concretas de comportamiento, en el contenido de las normas morales. Estos autores afirman, con razón, la existencia de una moral cristiana específica en sentido total, sin restricciones. El camino recorrido para llegar a esta conclusión no siempre es el mismo; pues el tema puede abordarse, como ya hemos visto, desde distintas perspectivas. También ahora seguiremos en nuestra exposición primero la perspectiva bíblica, después la sistemática.

1. *Desde una perspectiva bíblica.*

Al acceder a la Sagrada Escritura en orden a descubrir el mensaje moral que ella encierra, o el fundamento que representa para la Teología Moral, numerosos autores han puesto de relieve, de una u otra forma, la existencia de una moral específicamente cristiana incluso en las exigencias concretas de comportamiento. Esto ciertamente, digá-

(153) En un artículo más reciente hace una defensa de sus posiciones pasando de la consideración de los modelos éticos, como lo específico cristiano, a la explicación de la especificidad en la ordenación intrínseca de los mandamientos bajo la primacía del mandato del amor. Cfr. F. COMPAGNONI, *Dalla specificità formale alla specificità d'insieme della morale cristiana*, RevTeolMor 6 (1974) 221-239.

moslo desde el principio, no equivale a negar o renunciar a los auténticos valores humanos asumidos y perfeccionados por la divina Revelación; sino que lo que se intenta es constatar que sobre ellos existen otros originarios y específicos de la Revelación de Cristo y que éstos se encuentran en el Nuevo Testamento y nos han sido propuestos y transmitidos por la Iglesia.

Como rasgo común de este empeño resalta la constatación de la íntima unidad existente entre el Reino de Dios y sus exigencias; entre el *kerygma* y la *didajé*, entre la predicación y la parénesis, entre la fe y la moral. Ello lleva consecuentemente a descubrir lo específico moral presente ya en la predicación del Señor transmitida en el Evangelio, ya en la predicación apostólica con exigencias morales eclesiales concretas, ya en el conjunto de los escritos neotestamentarios. Poner el acento en uno u otro de estos momentos o en su interrelación distingue a los diversos autores entre ellos. Para el propósito de nuestro trabajo será suficiente con que señalemos aquí los autores que estimamos más representativos o por sentar las bases desde las que se desprende la especificidad material de la moral cristiana, o por haber abordado el tema de una forma más directa.

C. Spicq aborda con todo rigor el tema de la moral neotestamentaria (154). Si bien no se encuentra en su obra ningún apartado que lleve como título algo referente al tema de la especificidad, podemos decir, sin embargo, que ésta, entendida en sentido total, aparece reflejada constantemente en su libro y a veces afirmada explícitamente. El fin que el A. se propone es "presentar una colección casi completa de los datos textuales y explotar sus coherencias—siempre respetando la interna jerarquía de valores— pa-

(154) C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vol. Edit. J. Gabalda et Cie. Paris 1957-1959. IDEM, *Teología moral del Nuevo Testamento*, 2 vol. Edit. Eunsá, Pamplona 1970. Original francés: *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1965. Nos ceñimos en nuestro comentario a esta última obra por ser la más reciente y la que aborda más directamente el tema.

ra hacer cada vez más inteligible la doctrina enseñada por los apóstoles" (155). Su estudio, por tanto, desde el punto de vista analítico y temático puede considerarse casi exhaustivo en aquellos temas morales fundamentales que recorren todo el N. T. (156). Para ello Spicq parte del texto sagrado tal como se presenta sin investigar las etapas de su redacción o los "esbozos iniciales" que considera propio de unas investigaciones previas y autónomas de la Teología Bíblica. Esta, según el A., "proporciona a la ciencia divina su dato revelado en forma elaborada y asimilable... como ciencia de los principios que se remontan a su primera fuente" (157). Esta tarea, como bien señala Spicq sólo puede realizarse bajo la luz de la fe. En tal planteamiento podemos ver un intento de auténtica Teología Bíblica, desde la que cobran profundo relieve las explicaciones de Spicq —por otra parte bien documentadas filológica e históricamente— acerca de los principios morales neotestamentarios.

Respecto al tema de la especificidad, Spicq encuentra en el N. T. datos para afirmarla en toda su amplitud. Tratando el tema de la ley natural en el N. T. concluye que "la moral neotestamentaria, aunque respeta y asimila los valores humanos profundos, no puede en absoluto identificarse con una moral laica; cuando recurre y apela a las exigencias de la conciencia pidiendo al cristiano que se conduzca con toda rectitud, puntualiza siempre: gracias a Dios, en Cristo, por la caridad" (158). Quiere esto decir que aunque en la moral neotestamentaria se supone como subyacente el orden natural, "lo indudable es que por ser la

(155) C. Spicq, *Teología...*, 2.

(156) "Nuestra "teología moral", afirma el A., será una colección de temas mayores, comunes a casi todos los autores del Nuevo Testamento; a éstos añadiremos algunos temas complementarios —de ningún modo secundarios— que reciben de los anteriores su luz y sus proporciones reales... Nos atendremos a los principios de la vida moral, a su inspiración fundamental, a su regulación, medios y exigencias y finalmente a su despliegue orgánico" (*Ibidem*, 7-8).

(157) *Ibidem*, 6.

(158) *Ibidem*, 409.

moral del hombre nuevo, regenerado por la gracia, sólo se inspira explícitamente en motivos sobrenaturales" (159).

Pero donde aparece con más claridad el alcance de lo específico de la moral del N. T. es en el apéndice dedicado a la ciudadanía celeste del cristiano (160). Ahí muestra el A. cómo del concepto de ciudadanía —*politeuma, politeumai*— se desprende "un espíritu propio y una cierta manera de vivir correspondiente a la *polis* de la que se forma parte y al *politeuma* al que se pertenece" (161). Así "conducirse como miembro del Reino de Dios o como ciudadano de la *polis* celeste, es asumir las obligaciones que el Evangelio impone, someterse a sus leyes, es mostrarse a la altura de las gracias y beneficios recibidos" (162).

El contenido específico de la moral cristiana queda también patente en el estudio que el A. hace acerca del amor a Dios y al prójimo (163). Este amor, en cuanto expresa lo peculiar y específico del amor divino en sí mismo y en su participación por los creyentes, se denomina generalmente en el N. T. *ágape*. "El amor por excelencia, dice Spicq, hecho de belleza, nobleza y generosidad, es propio y exclusivo de Dios y de aquellos a quienes El se lo otorga. Pero éstos sólo lo entendieron a través de la enseñanza y de la vida misma de su Salvador, en el que contemplaron la caridad de Dios en medio de nosotros" (164). Ahora bien, "los mandamientos que Jesús ha recibido de su Padre, así como el precepto de la caridad... deben interpretarse con este matiz de publicidad (propio del mandamiento): prescripciones destinadas a todos los creyentes a fin de determinar sus principios de conducta... La *entolé* de la *ágape* designa el conjunto de la legislación de la

(159) *Ibidem*, 397. El A. demuestra también cómo la moral del N. T. se apoya en los principios de la ley natural, y respeta las leyes de la recta razón y del juicio humano. Es más, sólo en la moral cristiana adquiere su perfecta realización la conducta moral del hombre. Pero ello no es obstáculo para afirmar, tras un detenido y serio estudio, la especificidad de la moral cristiana.

(160) *Ibidem*, 421-437.

(161) *Ibidem*, 434.

(162) *Ibidem*, 437.

(163) C. SPICQ, *Teología...*, II, 509-605.

(164) *Ibidem*, 510.

Nueva Alianza: la Ley de Cristo" (165). Con esto el A. afirma la existencia de una moral cristiana en el pleno sentido de la expresión. En la conclusión final de su libro, dedicada a resaltar los rasgos fundamentales de la moral neotestamentaria (166), se expresa de esta manera: "Si la moral se define como el conjunto de factores —principios o reglas— que dirigen, orientan, condicionan y dan valor a la existencia humana en sus modalidades múltiples y más concretas, en tal caso hay que admitir que existe una moral neotestamentaria, incluso muy especificada" (167).

En resumen podemos decir que el estudio de Spicq, desde un sereno planteamiento teológico, y una rica documentación bibliográfica e histórica, pone bien de relieve el carácter específico de la moral del N. T., aunque no desarrolle el tema directamente, ni con todas sus implicaciones.

Desde un planteamiento bien distinto, pero igualmente legítimo, R. Schnackenburg (168) aborda la cuestión de lo antiguo y lo nuevo en la ética de Jesús "para captar la peculiaridad del mensaje de Jesús y del cristianismo primitivo" (169). El A. analiza primero la doctrina moral de Jesús tal como aparece en los evangelios, pasa luego al estudio de la enseñanza moral en la primera comunidad cristiana testimoniada en el libro de los Hechos y en las epístolas paulinas y católicas, para concluir con el testimonio de los representantes más destacados: S. Pablo, S. Juan, Santiago y otros. Señala, con esta forma de proceder, cómo la novedad originaria de la moral cristiana ra-

(165) *Ibidem*, 541.

(166) *Ibidem*, 819-942.

(167) *Ibidem*, 819.

(168) R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Edic. Rialp, Madrid 1965. Original alemán: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954; IDEM, *Biblische Ethik II, N. T.*, en "Sacramentum mundi", I (1967) 545-552; IDEM, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Edit. Verbo Divino, Estella 1973. Original: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Kösel Verlag 1967; IDEM, *Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik*, en "Moraltheologie und Bibel" (n. 12) 39-69.

(169) *El testimonio moral...*, 7.

dica en Jesucristo. A su mensaje religioso va unida indisolublemente una nueva ética (170). Esta se especifica por ser el anuncio escatológico de la voluntad de Dios: nueva, autoritativa, radical, sin consideración a la realidad terrena (171). Sus rasgos concretos son la conversión del corazón, la exigencia de la fe y el seguimiento de Jesús (172). Su mandamiento fundamental el amor a Dios y al prójimo, ambos en indisoluble conexión y con dimensiones universales (173). Pero teniendo en cuenta, que se trata de una doctrina moral concreta y a la vez normativa (174). En efecto, por una parte, "las radicales exigencias de Jesús, que superan totalmente las prescripciones mosaicas, están todas ellas contenidas en el precepto del amor y compendiadas" (175). Este amor —*ágape*— es esencialmente distinto de todo *eros* natural (176) e impulsa al hombre a "una meta que supera el ámbito de toda ética filosófica y de todo ideal humanista" (177). Por otra parte, afirma el A. contra Bultmann, las exigencias alcanzan a los contenidos morales, pues "Jesús aparece, con derecho, como intérprete de la voluntad de Dios y explica esta voluntad en cada uno de los mandamientos... La Iglesia entendió siempre que las exigencias de Jesús sobrepasan en su contenido también a la ley del A. T., y obligan según su contenido material" (178).

Pero el N. T. no nos transmite únicamente la ética de Jesús tal como él la vivió y la predicó, sino también la

(170) *Ibidem*; *Biblische Ethik*, 645.

(171) *Biblische Ethik*, 647.

(172) *Ibidem*; *El Testimonio moral...*, 18-23; *Existencia crist.*, 37-114.

(173) *El Testimonio moral...*, 75.

(174) *Ibidem*, 7.

(175) *Ibidem*, 78.

(176) *Ibidem*, 87. Así resume el A. su pensamiento: "Difícilmente se puede afirmar que la moral de Jesús sólo interpreta en el fondo, concretizándola cristianamente, la ley natural. La distancia entre una ética natural y la moral cristiana es mucho más grande. Nunca podrá fundamentar una ética procedente de la naturaleza del hombre esas exigencias de Jesús, contenidas en el Sermón de la Montaña y que son tan desafiantes, tan retadoras y tan escandalosas" (*Existencia crist.*, 129).

(177) *El Testimonio moral...*, 89.

(178) *Existencia crist.*, 127.

forma en que los apóstoles la comprendieron y predicaron a la comunidad cristiana primitiva a la luz de los acontecimientos pascales y con la nueva iluminación del Espíritu Santo. De este modo, la Iglesia primitiva —*Urkirche*— entendió la ética de Jesús como una llamada a la acción y sus exigencias como deberes concretos, manteniéndose firme en las palabras del Señor e interpretándolas y adaptándolas a las diversas circunstancias (179). La salvación operada por Cristo y aplicada al cristiano en los sacramentos ha puesto el fundamento de un nuevo esfuerzo moral: nuevo amor a Dios, nuevo amor fraterno, nueva santidad (180). Todo ello animado por la expectación de la Parusía y aplicado a la situación del cristiano en el seno de la comunidad eclesial y frente al mundo (181). Esto marca lógicamente no sólo el plano de lo trascendente-intencional, sino también el de los contenidos morales. Finalmente, Schnackenburg analiza cómo los distintos hagiógrafos ponen de relieve diversos puntos de vista y diversas exigencias morales, siempre actualizando la predicación de Jesús (182).

Aunque Schnackenburg, y también Spicq, abarcan en su estudio todo el N. T., no podemos pasar aquí por alto otro autor que ha centrado su atención en los escritos de San Juan: N. Lazure (183). Para el tema de la especifici-

(179) *Biblische Ethik*, 547-549; *El Testimonio moral...*, 139-210.

(180) *Biblische Ethik*, 549.

(181) "En las epístolas de S. Pablo, la expectación de la Parusía es un riguroso motivo que ejerce su influencia no solamente sobre el tono y la fuerza, sino también sobre la naturaleza de las exhortaciones respecto al modo de conducirse en este mundo, aún no restaurado totalmente" (*El Testimonio moral...*, 155). "Con el desarrollo de la vida de la comunidad encontró el amor nuevas y ricas posibilidades de aplicación. Se puede comprobar, en efecto, que la Iglesia primitiva indicó al amor, propuesto por Jesús, como estímulo para toda obra buena, finalidades muy concretas" (*Ibidem*, 181).

(182) "Das "Anders-sein" des Jüngers Christi gegenüber der Welt, das in Jesu paradoxen Formulierungen zum Ausdruck kam, wird von allen neutestamentlichen Predigern verstanden und in ihrer Parenese eingeschränkt" (*Biblische Ethik*, 549; Cfr. *El Testimonio moral...*, 213-214).

(183) N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Gabalda, Paris 1965.

dad de la moral cristiana que ahora nos ocupa será suficiente con resaltar algunas afirmaciones del A. Este subraya la íntima unidad que hay en el IV Evangelio y las epístolas de S. Juan entre el anuncio de fe y la enseñanza moral. Esta está implicada en aquél (184). O dicho de otro modo, el fundamento de la moral que aparece en estos escritos, tal como se desprende de la forma en que se presenta y de las normas que adopta, es la economía de la salvación. La originalidad de la moral que encontramos en S. Juan está, dice el A., en que es esencialmente una moral revelada, proveniente del plano de Dios y dependiendo de la historia de la salvación. Sus exigencias están situadas en un plano inaccesible al hombre y no pueden asemejarse a las que descubre la razón humana (185). Las normas de acción presentan en S. Juan un doble carácter; temporal-histórico por una parte, e intemporal-transcendente por otra; pero son siempre normas de acción que se concretan en el desarrollo de la historia de la salvación (186). Como puede apreciarse por el tenor de estas afirmaciones-conclusiones, para el A. lo específico cristiano en materia moral abarca tanto las motivaciones como el contenido de las normas, pues, de hecho, ambas cosas están implicadas entre sí como el árbol y las raíces (187).

En la misma dirección se sitúa el libro de J. M. Casabó (188). Este señala asimismo que, según S. Juan, el fundamento del ser y actuar del cristiano es algo supramundano y extramundano, algo que surge de una ontología sobrenatural y de una antropología revelada (189). La novedad está en Cristo y en que el cristiano ama con el amor

(184) "C'est dire que les exigences morales sont proposées dans l'âge apostolique comme des implications des faits du salut que le kerygme proclame" (*Ibidem*, 14).

(185) *Ibidem*, 63, 331.

(186) *Ibidem*, 55 ss., 330.

(187) "Proposer des normes morales sans expliquer ce qui les motive, c'est couper l'arbre de ses racines ou priver de telles directives de leur efficacité" (*Ibidem*, 14).

(188) J. M. CASABO, *La Teología moral en San Juan*, Edit. Fax, Madrid 1970.

(189) *Ibidem*, 203, 470.

de Cristo (190). Esto debe traducirse en normas (191), que determina en cada tiempo la Iglesia, como depositaria de la Revelación (192).

Con fecha más reciente que las monografías citadas hasta ahora, han aparecido algunos artículos que abordan el tema de la especificidad moral cristiana en algunos libros concretos de la Sagrada Escritura. A nuestro juicio, merecen ponerse de relieve, pues suponen nuevos datos y orientaciones para afirmar lo específico cristiano en el ámbito de los contenidos morales.

En el estudio sobre S. Pablo, destaca A. Feuillet que se ha ocupado concretamente de la carta a los Romanos (193). Esta epístola paulina que ha sido muy estudiada en lo que respecta a la fe y la justificación, no lo ha sido tanto desde el punto de vista moral; y, sin embargo, como afirma Feuillet, "sienta las bases de una admirable ética cristiana cuya característica esencial es estar unida a la fe y al bautismo" (194). El A. plantea a continuación dos cuestiones de enorme interés para el tema de la especificidad, aunque este término no aparezca explícitamente en su estudio. Son las cuestiones del discernimiento de la voluntad de Dios y de la fundamentación de los imperativos morales.

El discernimiento de la voluntad de Dios, o lo que es lo mismo, el conocimiento de la forma de comportarse que Dios exige al hombre, lo adquiere el cristiano en cuanto es un ser renovado por la fe y el bautismo. "Son las virtudes teologales, concretamente la fe y la caridad, las que

(190) *Ibidem*, 334, 347.

(191) *Ibidem*, 342-346.

(192) *Ibidem*, 348-353.

(193) A. FEUILLET, *Les fondaments de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, RevThom 70 (1970) 357-386.

(194) *Ibidem*, 357. La unión entre la fe y la moral en S. Pablo, la expresa el A. de esta manera: "Il se serait refusé à tenir pour l'Evangile authentique un enseignement dogmatique sans conséquence pour la vie moral de l'homme, comme non plus il n'aurait pas voulu regarder comme authentiquement chrétienne une vie qui ne se serait pas constamment inspirée du joyeux message evangelique" (*Ibidem*, 358).

renuevan la inteligencia que tiene el hombre de la voluntad de Dios sobre él y adaptan el discernimiento moral a las circunstancias concretas de la existencia" (195). Estudiando el uso y significado del verbo *dokimazein* y sus derivados muestra el A. que el conocimiento moral que el hombre adquiere por sus propias luces ha venido a ser, tanto en los paganos como en los judíos, prácticamente ineficaz, ya que tanto la ley interior de la conciencia, como la ley mosaica, han resultado ineficaces. Bien que han tenido, antes de la venida de Cristo y aún después, su valor propio y limitado (196); pero Cristo nos ha redimido y por la fe y el bautismo nos ha sustraído a lo antiguo y nos introduce en el mundo nuevo. Es en este mundo nuevo donde se le exige al cristiano un esfuerzo moral para perfeccionar su inserción en él y su transformación espiritual, pues sin este esfuerzo corre el riesgo de dejarse modelar por el mundo antiguo (197). La vida cristiana, en este mundo nuevo, es "una vida de fe y de esperanza que se abre a la caridad fraterna; está estructurada trinitariamente y es una vida en Cristo y el Espíritu cuyo primer origen es el *ágape* del Padre" (198). En este marco actúa la conciencia del cristiano como un juicio informado por la fe cristiana, como órgano de discernimiento de la fe. El A. estudia cómo esto regula el comportamiento entre los fuertes y los débiles: Rom 14-15, 13 (199). Se desprende que la nueva condición del bautizado le lleva a un discernimiento superior de la voluntad de Dios, pues ésta se le ha mostrado en una dimensión para él inalcanzable y al mismo tiempo le ha posibilitado para descubrirla y realizarla por medio de la fe y la gracia. Es en este ámbito donde he-

(195) *Ibidem*, 363.

(196) "Saint Paul suggère en effet que la loi de la conscience est, au même titre que la loi mosaïque une première expression de la volonté du Christ; il suggère encore que les Gentils qui l'observent et qui seront justifiés (2, 13), c'est à dire pratiquement sauvés grâce à son observation, ne l'auront pas été sans le secours de la grâce du Christ" (*Ibidem*, 360).

(197) *Ibidem*, 361-362.

(198) *Ibidem*, 362.

(199) *Ibidem*, 363-365.

mos de situar lo específicamente cristiano del comportamiento: algo que solamente el bautizado puede discernir y poner por obra.

La segunda cuestión que Feuillet se plantea es la dependencia —*rattachement*— de los imperativos morales del *kairós* cristiano y de la nueva condición del bautizado. El *kairós* es la venida de Cristo que abre una nueva era para la humanidad y que sigue realizándose en los sacramentos (200). Ello hace que la llamada moral de Dios al hombre se sitúe, según S. Pablo, en un contexto sobrenatural. El cristiano debe responder en cada momento a esa llamada de Dios (201), debe ser servidor del *kairós*, debe “poner su vida en armonía con la economía de la era de la gracia en la que ha sido introducido” (202). Lo cual lleva consigo una dimensión personal reflejada en la fórmula paulina “caminar en novedad de vida”: Rom 6, 4; y otra comunitaria reflejada en el “caminar según el amor”: Rom 14, 15. Ambas son fuente de obligaciones morales (203). *Personalmente*, el cristiano tiene “la obligación de llegar a ser más y más aquello que ya ha llegado a ser fundamentalmente gracias al rito sacramental” (204). Esto se refleja en S. Pablo en el juego entre el “indicativo bautismal” y el “imperativo moral”, expresando que lo que el hombre ha llegado a ser por el bautismo, debe llegar a serlo, realizarlo, por un esfuerzo moral constantemente renovado: Ej. Rom 6, 2, 3 y Rom 6, 11; Rom 8, 13 y Col 3, 5; Gal 3, 27 y Rom 13, 14; II Cor 5, 18-20. *La pertenencia a la Iglesia*, Cuerpo de Cristo, es también fuente de la que derivan obligaciones morales para el cristiano porque “es necesario coope-

(200) *Ibidem*, 371.

(201) Esto nada tiene que ver con una falsa ética de situación que relativiza las obligaciones morales y las exigencias divinas. *Ibidem*, 372.

(202) *Ibidem*, 377.

(203) Acerca de estas expresiones y el término *peripatein*, que tiene su transfondo en el A. T., comenta el A. que “sont des formules apparentées à celles-là que l'Apôtre utilise pour traduire cette idée que le don de Christ et de l'Esprit-Saint et la vie nouvelle qui en résulte sont pour le chrétien une source d'obligations morales et religieuses très précises et très hautes” (*Ibidem*, 377).

(204) *Ibidem*, 377, 385.

rar al bien del cuerpo entero aceptando desempeñar el papel exacto que Dios le haya asignado" (205). El A. desarrolla este tema en torno al término *oikodomeo*. En resumen, para el cristiano existe una nueva y específica exigencia moral que radica en su ser mismo de cristiano y en su pertenencia a la Iglesia (206).

Este artículo de Feuillet representa una valiosa aportación, desde la perspectiva de la Sagrada Escritura, para comprender el alcance de la especificidad de la moral cristiana. Aportación que no siempre se ha puesto suficientemente de relieve (207).

Otro campo de interés actual, conectado con el tema de la especificidad de la moral cristiana, lo constituye la investigación acerca de la novedad que presenta el mandamiento nuevo de Jesús. Aunque en sus líneas esenciales —amar como Cristo, con el amor de Cristo—, puede verse desarrollado en los estudios citados antes (208), queremos poner aquí de relieve algunas orientaciones más recientes.

D. Muñoz León, en una ponencia pronunciada en la XXIX Semana Bíblica Española (209), tras intentar explicar en qué consiste la novedad que en S. Juan presenta el mandamiento de Jesús, y tras hacer un estudio del vocabulario y de los aspectos formales y redaccionales de los escritos de S. Juan, da por sentado que al llamarle nuevo se le contrapone, ciertamente a la ley natural y a la ley

(205) *Ibidem*, 381.

(206) El A. lo expresa con estas palabras: "dans le rattachement de l'agir chrétien et des obligations qu'il comporte à la transformation opérée dans l'homme par le baptême et à son insertion dans le Corps du Christ" (*Ibidem*, 386).

(207) Conviene notar que este artículo lo cita S.S. Pablo VI para afirmar cómo la moral y el dogma deben estar en estrecha relación con la vida, en la Audiencia General del 26 de julio de 1972 (*cfr.* *Eccllesia* (1972), 1093-1094). Pero nos ha causado asombro no verlo citado en boletines bibliográficos sobre el tema de Moral y Sda. Escritura, que parecen pretender ser completos: Ej. DI PINTO, *Fondamento biblici della teologia morale*, *Rass. di Teol.* 14 (1973), 32-61; o en monografías especializadas como la de COMPAGNONI.

(208) *Cfr. supra*.

(209) D. MUÑOZ LEÓN, *La novedad del Mandamiento del amor en los escritos de San Juan en La Etica Bíblica, XXIX Semana Bíblica Española*, 1969, Edit. C.S.I.C., Madrid 1971.

antigua, y señala que se trata de una novedad cualitativa en tres dimensiones: escatológica, comunitaria y cristológica (210). Aunque se deja entrever que esta novedad constituye lo específicamente cristiano, y que abarca a la totalidad del mandamiento —tanto en sus motivaciones como en sus contenidos—, el A. lo trata *per modum unius* sin bajar a una distinción de unos y otros aspectos.

Desde un punto de vista comparativo con el judaísmo, G. Schneider se ha preguntado asimismo por la novedad del mandato del amor al prójimo (211). Es nuevo, dice el A., en cuanto rompe con la noción de reciprocidad común en las máximas del tiempo de Jesús (212); en cuanto presenta una formulación positiva en la regla áurea (213); y, sobre todo, y aquí radica lo específico de la moral cristiana, en cuanto encuentra su fundamento en el hecho de Jesús (214). Todo ello se traduce en la moral cristiana en normas éticas que la Iglesia siempre ha apoyado en Jesús y concretado de tres modos: por referencia a la ley del amor como nueva ley; por referencia a la regla de oro como principio ético; por la “cristologización” de normas éticas ya existentes, de modo que adquieren nueva validez “en el Señor” (215).

No tanto desde una perspectiva comparativa, sino del mismo estudio del N. T., L. Berg ve el mandamiento del amor como nuevo principio de moralidad (216). Para ello, pone de relieve, en primer lugar, cómo el mandamiento del amor predicado por Jesús es formulado como ley y apoyado en la autoridad del mismo Cristo Jesús (217). Su significado como expresión de la voluntad de Dios para el

(210) *Ibidem*, 230.

(211) G. SCHNEIDER, *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe*, TriTheolZeit 82 (1973) 257-275.

(212) *Ibidem*, 274.

(213) *Ibidem*, 275.

(214) *Ibidem*.

(215) G. SCHNEIDER, *Biblische Begründung ethischer Normen*, BiLe 14 (1973) 153-164.

(216) L. BERG, *Die neutestamentliche Liebesgebot - Prinzip der Sittlichkeit*, TriTheolZeit 83 (1974) 129-145.

(217) *Ibidem*, 130.

hombre es, desde este punto de vista, evidente (218). Muestra después el A. que el contenido de este mandamiento no puede reducirse a un amor meramente humano, sino que recibe una dimensión divina, es una participación en la vida y naturaleza divinas (219). Pero junto a esto Jesús ofrece una regla de comportamiento: la regla de oro, que fundamentada en el mandamiento del amor adquiere un carácter específicamente cristiano (220), y nos muestra cómo el mandato de Jesús es, de hecho, principio de moralidad (221).

Ciertamente que estos autores se fijan en aspectos muy concretos de la novedad cristiana, cuando la cuestión de la especificidad de la moral es mucho más amplia y compleja. Sin embargo pensamos que sus orientaciones y resultados son válidos a la hora de hacer un planteamiento del problema en su conjunto. Por eso los hemos reseñado aquí, pues ponen de relieve aspectos que han sido olvidados o negados por otros autores.

Todavía hemos de señalar otros estudios que desde el ámbito de la Teología Moral han puesto de relieve la importancia que tiene la Sagrada Escritura en orden a determinar los contenidos morales propios del comportamiento cristiano. En sus tomas de posición subyace la afirmación de unas exigencias específicas de comportamiento derivadas de la Sagrada Escritura, y, por tanto, específicamente cristianas. Esto que ya F. Tillmann lo desarrolló como "ética del seguimiento de Cristo" en 1934 (222), algunos autores católicos recientes lo han desfigurado o incluso negado como vimos anteriormente (223). Queremos ahora señalar otros autores que siguen firmes en mantener la exis-

(218) *Ibidem*, 132.

(219) *Ibidem*, 132-133: "Lieben bekommt in N. T. geradezu göttliche Dimensionen, denn "Gott ist die Liebe" (I Jo 4, 16; Jo 13, 12)".

(220) *Ibidem*, 140.

(221) *Ibidem*, 145.

(222) F. TILLMANN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934. Frente a Tillmann estaba entonces el protestante H. PREISKER, quien en su libro *Das Telos-Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1933, dudaba que la Biblia tuviese que decir algo al hombre actual.

(223) *Cfr. supra*.

tencia de exigencias concretas específicamente cristianas cuyo fundamento se encuentra en la Sagrada Escritura (224).

Empecemos por D. Tettamanzi (225) que aborda directamente la cuestión. El A. considera en primer lugar los condicionamientos histórico-culturales que han hecho resurgir el tema, y pasa a continuación a exponer las respuestas que los estudiosos católicos han dado a la cuestión de la especificidad (226). Todo ello como preparación para intentar él mismo aportar luz sobre los conceptos en juego y dar las líneas de una respuesta correcta (227). El A. se propone para ello seguir un método teológico: partir de la Palabra de Dios revelada en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y transmitida bajo la guía auténtica del Magisterio (228). Desde este punto de vista Tettamanzi hace unas tímidas observaciones a los autores que ha expuesto anteriormente: no prestar suficiente atención a la Sagrada Escritura, olvidar que la Palabra de Dios sigue operando en la Iglesia. Al mismo tiempo el A. sugiere a los biblistas una búsqueda al filo de las expresiones bíblicas tales como hombre nuevo, nueva vida, nueva Alianza, Ley nueva, espíritu nuevo, etc.

Para dar su respuesta afirmativa a la cuestión de los contenidos morales específicamente cristianos, propone y

(224) Esta cuestión incide en el tema más general de las relaciones entre Sda. Escritura y Teología. Para una comprensión acertada del mismo puede verse Sto. Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 1 aa 9-10. El Magisterio ha dado orientaciones al respecto: Vat. II, *Dei Verbum*, 21, 24; *Optatam totius*, 16. Entre los teólogos, cfr. L. Leloir, *La Sainte Ecriture, âme de toute la théologie*, "Seminarium" 18 (1966) 880-891; Ph. Delhaye, *Les normes particulières du Sermon sur la Montagne d'après les commentaires de S. Thomas*, "Esprit et Vie" 85 (1975) 33-37.

(225) D. TETTAMANZI, *Esiste una etica cristiana?* La Scuola Catt 99 (1971) 163-193.

(226) Expone sucintamente las tesis de Lacroix, Latour, Böckle, Jousten, Aubert, Simon, Fuchs y Curran. Todos ellos de tendencia "minimizante".

(227) Nos parece de gran interés, frente a la oscuridad de los autores que Tettamanzi expone, la precisión en establecer los conceptos de ética cristiana y ética humana aceptando ésta como "una morale fondata sull'essere stesso dell'uomo in quanto uomo e conoscibile nelle esigenze dalla ragione humana" (*Ibidem*, 183).

(228) *Ibidem*, 186.

desarrolla brevemente una serie de temas en consonancia con las sugerencias anteriores. Estos son: *moral de la Alianza*, "la moral bíblica, dice, no parte de la naturaleza o de la reflexión racional sobre la naturaleza o sobre sus exigencias éticas, sino de la historia de la salvación y de la fe como acogida de tal historia" (229); *ética de la salvación*, "en la obra salvífica de Jesucristo, como fundamento de la ética cristiana, van englobados sus elementos específicos" (230); *moral de ley y libertad*, pues la gracia es ley y al mismo tiempo libertad: "la libertad del creyente, dice el A., está de hecho en el servicio más radical a Dios y al prójimo, y la ley ayuda a vincular la responsabilidad del hombre con la fuerza que sólo puede derivarse del amor" (231); *moral de caridad y de fe* porque "no se trata de identificar la *lex gratiae* con los preceptos, pero tampoco de separarlos o contraponerlos, ya que se da una conexión intrínseca y objetiva entre ellos" (232). La caridad y la fe a veces pueden entenderse en sentido material y otras en sentido trascendental por la interdependencia entre ambos aspectos, no sólo en cuanto a las motivaciones sino también en cuanto a los contenidos. De estos rasgos desprende justamente el A. que la novedad cristiana está en "la gracia de Jesucristo como ley nueva del creyente" (233). La novedad de la moral cristiana se aprecia al considerar al hombre metafísicamente. La universalidad, al considerarlo históricamente redimido, llamado a la salvación (234).

A nuestro modo de ver, este estudio de Tettamanzi tiene grandes aciertos, sobre todo la clarificación conceptual y el método teológico propuesto. Desde ellos orienta a una solución positiva de la cuestión. Pero, con todo, el A. se queda en una orientación sin hacer un desarrollo profun-

(229) *Ibidem*, 188.

(230) *Ibidem*, 189.

(231) *Ibidem*, 191.

(232) *Ibidem*, 192.

(233) *Ibidem*, 193.

(234) *Ibidem*,

do del tema, ni siquiera en los puntos en los que más resalta su originalidad.

Otro enfoque da T. Stramare (235). Este ve los fundamentos de la ética en dos principios indestructibles: la santidad de Dios y la dignidad del hombre. En la Biblia, dice, se prescribe al hombre una conducta particular de vida, indicándole al mismo tiempo los medios adecuados para vivir según su propia dignidad (236). Pero la perfección que la Sagrada Escritura pide al hombre, continúa diciendo el A., excede el natural poder del hombre y debe ser un regalo de Dios, pues se llama al hombre a la perfección divina. La realización de la dignidad del hombre, en la Biblia, no parte de la idea del hombre o de la sociedad, sino de Dios (237). El A. ha llegado a estas afirmaciones tras el estudio de las antítesis del Sermón de la Montaña, cuyo cumplimiento es posible desde la gracia. La Biblia, pues, aunque ciertamente no es un código moral, contiene verdaderas normas morales, que llevan al hombre a una dignidad que es, al mismo tiempo, un don. Como libro eterno, universal y divino, la Biblia revela a la Teología Moral la nueva manifestación de la santidad divina y de la dignidad humana, así como la forma de realizarla. En este sentido podemos decir que la Sagrada Escritura aporta algo específico a la moral. Aunque él A. no desarrolla todas las consecuencias que se seguirían de su planteamiento, nos parece muy sugerente en orden al tema de la especificidad.

En un intento de aclarar los ámbitos propios del exégeta y del moralista, tras la XXII Semana Bíblica Italiana, A. di Marino (238) apunta la necesidad de que el estudio de la Sagrada Escritura no se limite a la exposición de la inspiración carismática o kerygmática de la moral.

(235) T. STRAMARE, *La nuova umanità secondo Dio*, "Divinitas" 16 (1972) 103-129.

(236) *Ibidem*, 103.

(237) *Ibidem*, 129.

(238) A. DI MARINO, *Fondamenti biblici della teologia morale*, *Rass. di Teol.* 14 (1973) 10-14.

Porque "la Revelación de Dios, dice, en las páginas de la Escritura y la ley de la caridad o la vida en Cristo en las normas categoriales, crean toda una serie de preocupaciones en el biblista como en el moralista" (239), ya que no puede pensarse tener la caridad divina sin tener con ella normas concretas en las que se realiza (240). Ante la dificultad real de discernir el comportamiento específicamente cristiano de las influencias culturales, el A. orienta al *sensus fidelium* y al Magisterio auténtico de la Iglesia que dan testimonio en cada tiempo y lugar (241). Aunque el A. apoya su argumentación en el Discurso de Pablo VI a los participantes en la Semana, pensamos que no saca de él todo el fruto que cabría esperar, limitándose a unas orientaciones muy generales.

El Cardenal P. Palazzini, en un reciente artículo, hace una síntesis muy orientadora acerca de los valores morales del Evangelio (242). Partiendo de la íntima relación (subordinación) de la moral a la religión, responde a la cuestión de si existe una moral cristiana, afirmando sin rodeos: "existe una moral cristiana si existe una religión de Cristo" (243). Para descubrir los valores propios de esta moral se fija en dos elementos: la importancia del amor, de la caridad como fuente de moralidad cristiana, como primero y máximo mandamiento del Señor, y la índole escatológica de la enseñanza moral del Evangelio. La exigencia moral cristiana, tal como aparece en el Evangelio, va unida y depende de la exigencia de conversión ante la predicación de Jesucristo. El A., tras una comparación con el mensaje de penitencia de S. Juan Bautista y aduciendo numerosos pasajes del Evangelio, viene a resumir que "la conversión aparece como dejar el pecado y entregarse a Cristo y se manifiesta en cuatro puntos: darse cuenta de

(239) *Ibidem*, 12.

(240) *Ibidem*, 14.

(241) *Ibidem*, 13.

(242) P. PALAZZINI, *Gli autentici valori morali del Vangelo*, "Divinitas" 19 (1975) 16-35.

(243) *Ibidem*, 17.

haber pecado; volverse al Dios vivo; creer en el señorío de Cristo que ha de juzgar el mundo; y adherirse a la comunidad (Iglesia) y a su modo de servir a Dios" (244). Esto exige una renovación interior y exterior, que recogiendo los auténticos valores humanos, se orienta a los bienes del Reino (245). Pero Jesús cuando llama al nuevo pueblo de Dios según esta orientación, "no deja de darle una regla de vida, de la que las bienaventuranzas son la expresión más alta" (246). Y si esta regla puede reducirse al mandamiento del amor donde las normas concretas encuentran su unidad profunda, "no se trata sólo de una vaga invitación a un esfuerzo ético, indefinido en cuanto al contenido, sino de normas precisas que van desde los preceptos a los consejos y comprenden todas las relaciones del hombre: hacia Dios, hacia sí mismo, hacia el prójimo y hacia las cosas... Se trata de una moral preceptiva, no filosófica: la moral evangélica, de hecho, toma por completo su nota imperativa del precepto divino" (247). La misma índole escatológica de la moral evangélica "no excluye, sino que incluye el valor obligante perenne de la enseñanza de Cristo" (248). Junto a esto el A. pone de relieve la "particular, interior y esencial originalidad" de la ética del Nuevo Testamento. Aunque a veces unos elementos de otras doctrinas éticas, sobre todo de la ética judía, no es "una derivación de tales doctrinas, y menos aún un indigesto sincretismo de elementos heterogéneos... Su originalidad se revela ante todo en su profunda conexión con el dogma, y en particular con el misterio de la Encarnación" (249). Así, la novedad de la moral cristiana se especifica por la fe, que informa a la razón como elemento noético, y por la gracia, que haciendo al cristiano nueva creatura, le posibilita su obrar. Teniendo siempre en cuenta que "esa novedad en el obrar no puede reducirse

(244) *Ibidem*, 25.

(245) *Ibidem*, 23.

(246) *Ibidem*, 27.

(247) *Ibidem*, 29.

(248) *Ibidem*, 30.

(249) *Ibidem*.

al solo nivel intencional: debe traducirse en contenidos morales, nuevos y originales" (250).

Podemos afirmar que el Cardenal Palazzini proporciona en estas páginas unas líneas seguras por las que debe orientarse el estudio de la moral neotestamentaria, al tiempo que señala la validez de sus normas para la moral cristiana de todos los tiempos. Sus afirmaciones, tal como aquí aparecen, más que resultado de detenidas investigaciones pueden considerarse apuntes procedentes de un maestro que orientan la investigación sobre el tema.

2. Desde una perspectiva sistemática.

No son pocos los teólogos católicos que consideran que la moral cristiana tiene unos contenidos específicos propios y originales. A esta conclusión, conforme con el sentir tradicional de la Iglesia, llegan por distintos enfoques en sus planteamientos. Aquí nos vamos a detener únicamente en aquellos que han abordado directamente el tema y le han dado una clara respuesta positiva.

Sin duda el teólogo que más atención le ha prestado ha sido Ph. Delhayé, actual secretario de la Comisión Teológica Internacional. Ha estudiado el tema de la especificidad de la moral cristiana desde distintos ángulos y ha mantenido en todo momento una postura lineal y firme en defensa de la misma (251). A modo de conclusión dice en uno de sus trabajos: "las diferentes aproximaciones al problema prueban la especificidad de la moral cristiana. En el terreno histórico, las dificultades levantadas contra

(250) *Ibidem*, 33.

(251) Tendremos en cuenta de modo especial los siguientes trabajos. PH. DELHAYÉ, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, *RevTheolLouv* 4 (1973) 308-339; IDEM, *S. Thomas, témoin de la morale chrétienne*, *Ibidem*, 5 (1974) 137-169; IDEM, *Unité et diversité en morale*, "Esprit et Vie" 83 (1973) 321-328, 337-342; IDEM, *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas*, "Esprit et Vie" 84 (1974) 33-41, 49-54; IDEM, *L'objectivité en morale*, "Esprit et Vie" 84 (1974) 369-381, 386-393; IDEM, *Les normes particulières du Sermon sur la Montagne, d'après les commentaires de S. Thomas*, "Esprit et Vie" 85 (1975) 33-43, 49-58.

esta afirmación provienen muy frecuentemente de una visión truncada de los hechos. En el terreno doctrinal, la existencia de una moral cristiana está unida a la Revelación y a la doctrina de la Gracia. Las dificultades ...pueden ser resueltas si se remiten a las perspectivas de la relación entre la fe y la razón, la gracia y la naturaleza. La moral cristiana no destruye al hombre, lo engrandece y le permite sobrepasarse. Pero muestra, por eso mismo, que aporta algo específico" (252).

Al servicio de esta tesis ha puesto Delhaye sus trabajos en los que se contemplan los aspectos históricos y sistemáticos del tema con profundidad y rigor científicos. El recurso, acertado y constante del A. a las fuentes —a la Sagrada Escritura, al Magisterio y a la sana tradición teológica—, indica claramente que nos encontramos ante un teólogo que conoce bien su oficio. Son muchos los aspectos, los prismas bajo los que el A. ha considerado la especificidad y son variadas también las líneas argumentativas que ha indicado en su defensa. Vamos a intentar resumir lo que consideramos como aspectos más valiosos de su aportación.

Destaca acertadamente Delhaye que con frecuencia la negación de la especificidad se apoya en un falso concepto de Revelación (253). En cambio en la óptica tradicional se afirma que la Revelación es la fuente de la fe y de la moral, convencimiento que ha quedado plasmado en la fórmula *fides et mores*. El Vaticano I y también el Vaticano II han afirmado el sentido y la necesidad de la Revelación en el ámbito y en el contexto de la ordenación del hombre a un fin sobrenatural, y, ya se sabe que la consecución de este fin depende por voluntad creadora de Dios de la aceptación y colaboración del hombre (254).

(252) PH. DELHAYE, *La mise en cause...*, 339.

(253) *Ibidem*, 228-229. El A. alude, a modo de ejemplo, el concepto de Revelación de Bultmann y advierte cómo a partir del mismo es imposible hablar de una moral cristiana específica.

(254) *Ibidem*, 329-330. Pensamos que el A. en este punto no ha hecho más que apuntar un aspecto que sin duda tiene muchas posibilidades de desarrollo. Fundamentalmente cabe destacar la doctrina de Sto. Tomás (I, q. 1, a. 1); la sesión IV del Concilio de Trento (cfr.

Con frecuencia, advierte el A., la negación de la especificidad se apoya en el temor de que "el proyecto cristiano de vida" sea una amenaza para la autenticidad humana. Sin aceptar el radicalismo de Marx o de Sartre, las corrientes secularizadoras reivindican para el hombre el derecho y deber de organizar su propio proyecto de vida. Frente a estos temores y pretendidas reivindicaciones Delhay pone de relieve, acudiendo a la Revelación y al Magisterio, la grandeza de la vocación cristiana, la incorporación a Cristo que no aniquila ni minusvalora los auténticos valores humanos, sino que los asume y orienta a una finalidad más sublime (255). Esta es también la doctrina de Santo Tomás que reconoce la consistencia y la legitimidad de los valores humanos y naturales en el ámbito de lo cristiano (256). La divinización del hombre no destruye en modo alguno los valores auténticamente humanos (257). Pero la moral cristiana connota un estilo nuevo de existencia que consiste en una participación en la vida divina y, por tanto, trasciende los valores humanos.

Delhay ha estudiado detenidamente los comentarios

T. LÓPEZ, "Fides et mores" en Trento, "Scripta Theologica" V (1973) 175-221), en la que se afirma que el Evangelio (La Revelación) es la fuente de la verdad y de la moral, y, la Const. *Dei Filius* del Conc. Vat. I.

(255) *Ibidem*, 333-337. El A. hace una interesante exposición en este punto aduciendo textos del Vat. II sobre todo de las Constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

(256) "Il ne faudrait pas en déduire que S. Thomas fait fi des valeurs humaines et naturelles. Au contraire, il leur reconnaît une consistance et une légitimité plus grandes qu'on ne l'a fait jusque là... je dirais que ce commentaire fait penser aux premiers chapitres de *Gaudium et Spes*, notamment au n. 22 qui présente la grandeur de l'homme centrée sur le Christ. De part et d'autre, l'alternative n'est pas entre Dieu ou l'homme mais entre l'homme avec le Christ ou l'homme sans le Christ" (S. Thomas, *temoin...*, 169). Cfr. también T. LÓPEZ, *La existencia de una moral cristiana específica. Su fundamentación en Santo Tomás*, "Scripta Theologica" VI (1974) 239-271.

(257) "D'autre part, on notera que cette divinisation de l'homme ne nuit nullement à l'humanisme ni aux valeurs authentiques humaines. Les préceptes de la loi naturelle et les commandements du décalogue peuvent et doivent être assumés dans la vie de l'Esprit. L'esprit de liberté favorise les initiatives personnelles, à la fois dans le domaine des conseils et dans les applications pratiques ou concrètes des impératifs de la foi et de la charité" (*La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas*, 54).

de Santo Tomás al Sermón de la Montaña. De esta forma ha descubierto que la doctrina del Aquinatense se sitúa en la línea de afirmación constante de la especificidad moral cristiana. El Sermón de la Montaña aporta la enumeración de unos valores primordiales, de unas virtudes y dones divinos que son la base necesaria de la vida cristiana, que se concretan en un sentido nuevo de la vida y en la peculiaridad de los medios para conseguir el fin (258). De estos valores fundamentales se deducen actitudes prácticas, normas que a nivel fundamental orientan la vida cristiana (259). Cabe destacar especialmente la importancia del amor a Dios y al prójimo que reviste características peculiares. El amor a Dios-Padre que ama a todos los hombres, posibilita el amor cristiano al prójimo sin tener en cuenta la reciprocidad (260). Esta es la novedad en el amor, el "mandamiento nuevo" que distingue a los discípulos (261). También hay una especificidad en el ámbito de las *motivaciones* que se expresa en las tres virtudes teologales (262).

Siguiendo a Santo Tomás, estudia Delhaye la incidencia que las actitudes y normas fundamentales tienen en el plano de lo categorial, según el Sermón de la Montaña. En primer lugar en las bienaventuranzas son alabadas unas virtudes: la pobreza, la mansedumbre, la aceptación del dolor, la sed de justicia, el espíritu de misericordia, la pureza, el espíritu pacífico, la aceptación de la persecu-

(258) S. Thomas, *temoin...*, 147-157.

(259) Otros autores, como Fuchs, llaman a estas normas "trascendentes". Se trata de orientaciones primeras y de normas primordiales a las que Sto. Tomás llama *prima praecepta*. Cfr. S. THOMAS, *Lectura super Evang. S. Mathaei*, c. VII, 1.

(260) *Ibidem*, 162-164.

(261) "On s'étonne cependant que cet auteur (Fuchs) ait donné si peu de place à l'enseignement johannique sur le caractère nouveau du commandement de l'amour et à ses conséquences pratiques... Et cependant, n'y a-t-il pas dans ce commandement une extension puisque personne ne peut plus être exclu, un sens nouveau puisque l'amour chrétien est rattaché à celui du Christ qui donne sa vie pour ses amis (Jn 15, 13) comme pour ses ennemis (Rm 5, 8)?"

(262) "Dans la formulation du kéryme de l'Ecriture Sainte reprise par la Tradition: foi, espérance et charité, constituent un résumé privilégié des motivations chrétiennes" (*Les normes particulières du Sermon...*, 38).

ción. A éstas hay que unir las normas morales que se deducen de las antítesis entre la ley antigua y la ley nueva (263). El A. hace algunas precisiones sobre la moral categorial. Recuerda que ya Lutero, después de acusar a la moral católica de formalismo, preconizaba una moral puramente trascendental. Contra las tesis luteranas el Concilio de Trento, en la sesión VI, afirma que, si bien la causa de la salvación es la gracia de Dios, es necesario cumplir los mandamientos. La justificación es obra de la gracia pero el cristiano debe cooperar con las obras buenas (264).

Según Delhayé, Santo Tomás destaca, entre los preceptos particulares que dicen relación a Dios, la importancia de la *oración* (265) y las indicaciones concretas en torno al *juramento*. Los deberes en relación con el prójimo encuentran su medida en la perfección del amor divino abierto a todos los hombres. Se concretan en la ayuda material y el aprecio por los demás —que evita la tentación de juzgar—, así como en la condenación de la agresividad (266). En el dominio de la conducta personal, Santo Tomás interpreta los textos del Sermón, según el A., como un medio de promover la auténtica dignidad del hombre contra los deseos desordenados de la gula, de la avaricia y de la sensualidad. Contra la gula se destaca la importancia y el sentido de la sobriedad y de la mortificación. Contra la sensualidad se pone de relieve la necesidad de la pureza de intención, el valor del matrimonio monogámico e indisoluble y la igualdad total de exigencias, derechos y prohibiciones entre el

(263) *Ibidem*.

(264) Delhayé resume muy oportunamente la doctrina de Trento al respecto y alude a la importancia de los cánones 18 al 21 de la sesión VI. No basta una moral trascendental de la fe, porque el Evangelio no es simplemente una promesa de vida eterna sin la condición de observar los mandamientos. *Cfr. Ibidem*, 39-40.

(265) "Le chrétien qui prie longuement, à l'exemple du Seigneur lui même, obéit à de tout autres considerations: il reste dans la communion de son Dieu comme un familier dans la maison de son maître, il se reconnaît pécheur et besogneux, il se signe comme créature et comme fils vis-à-vis du Père... A partir de là, il reformule des préceptes qui valent pour toute prière chrétienne: humilité, confiance, dialogue personnel" (*Ibidem*, 52-53).

(266) *Ibidem*, 53-55.

hombre y la mujer en el matrimonio (267). En relación con las riquezas el cristiano no puede olvidarse de la Providencia divina, y de que nunca pueden tener razón de fin (268).

En resumen, según Delhaye, "los comentarios de Santo Tomás toman muy en serio las afirmaciones evangélicas sobre la identidad cristiana: *Ethnici hoc faciunt... Dictum est vobis... Ego autem dico...* Los discípulos de Cristo reciben unas consignas de vida muy características, marcadas por la relación nueva que el cristiano tiene con Dios. Algunas normas se sitúan a un nivel suprahumano. Otras, materialmente semejantes a aquellas de la moral judía o pagana, son asumidas por la acción del Espíritu" (269). Santo Tomás "se ha esforzado en descubrir el sentido permanente de toda una serie de directrices que podrían correr el riesgo de aparecer como puramente históricas o paradójicas en su formulación literal. Citamos entre otras: la ley de la oración cristiana, el respeto a la veracidad, el control de la agresividad, la ayuda práctica a los demás conscientes de los múltiples dones de Dios, la reserva y la objetividad en las apreciaciones hechas sobre los demás, el dominio de sí en el uso de los bienes, de la vida sexual, de los bienes económicos en razón de la pertenencia del cristiano a Dios y de la confianza en su Providencia" (270). Y, si bien "Santo Tomás es muy consciente de la diversidad de las vocaciones y de los estados de vida, sin embargo no distingue dos morales cristianas, una de los perfectos y otra común a todos. La perfección y la moral cristianas son únicas como la justicia del reino de Dios" (271).

G. B. Guzzetti, en un breve trabajo, hace una síntesis clara de la temática de la especificidad de la moral y apunta sucintamente las bases en que considera han de apo-

(267) Advierte bien el A. la novedad cristiana de esta igualdad de derechos y obligaciones frente al derecho romano y judío que consideraban de forma totalmente distinta el adulterio masculino o femenino. *Ibidem*, 56.

(268) *Ibidem*, 55-57.

(269) S. Thomas, *temoin...*, 169.

(270) *Les normes part...*, 58.

(271) S. Thomas, *temoin...*, 169.

yarse las vías de solución (272). Analiza brevemente las posturas de algunos autores católicos que considera más representativos, sin emitir juicios críticos de las distintas respuestas dadas. Considera que el planteamiento doctrinal de la cuestión ha de proponerse responder a las siguientes preguntas: qué ha enseñado Jesús, que ha enseñado la Revelación y qué enseña la Iglesia. La respuesta a estas tres preguntas avala la conclusión de que existe una especificidad en la moral cristiana. Los contenidos concretos son específicos y peculiares bien se comparen con otros sistemas morales, bien se pongan en parangón con la norma objetiva de moralidad que pueda deducirse de la consideración del ser del hombre. Ahora bien, si se considera la situación real del hombre, elevado, caído y redimido en Cristo, como comprendida bajo el término "humano", es claro que no cabe hablar de una moral cristiana específica en relación con la moral humana (273). En cuanto al origen indica que la moral predicada por Cristo y revelada por Dios tienen un origen divino. Y la Iglesia, en su magisterio moral, saca sus enseñanzas de las fuentes divinas y goza de una asistencia del Espíritu Santo que no tienen otros sistemas morales (274).

El A. indica unas ideas útiles para el tratamiento del tema, si bien no se propone aportar soluciones concretas. Se echa de menos una alusión a las líneas generales del planteamiento sistemático de la cuestión.

G. B. Sala ha abordado la cuestión de la identidad propia de la ética cristiana a partir de una reflexión sobre los datos de la historia (275). Históricamente puede descubrirse, según el A., un *proprium* ético, incluso en el plano de lo categorial, que ha sido aportado por el cristianismo. Considerando el dinamismo ilimitado del espíritu humano, y la

(272) G. B. GUZZETTI, *C'è una morale cristiana?*, "Seminarium" 23 (1971) 536-553.

(273) *Ibidem*, 550.

(274) *Ibidem*, 552.

(275) G. B. SALA, *L'etica cristiana s'interroga sulla propria identità*. La ScuolaCatt 102 (1974) 24-49.

unidad del orden histórico de salvación en que se realiza la voluntad salvífica de Dios, no siempre es fácil delimitar en todos sus particulares lo específico cristiano. Es por ello por lo que muchos teólogos, dice Sala, limitan lo específico al plano de lo intencional (276). Sin embargo, sigue diciendo, no es posible separar lo trascendental de lo categorial en la vida moral cristiana, porque no es posible separarlos en ningún planteamiento ético; "el trascendental de la noción de valor determina el categorial de éste o aquel valor" (277). Y, por tanto, si la intencionalidad cristiana hace trascender al hombre el horizonte de la pura humanidad, el *ethos* cristiano que se configura en la Iglesia no coincidirá del todo con el *ethos* humano, aunque ha de tenerse en cuenta el carácter de ambigüedad del Reino en este tiempo (278). Precisamente por ello "el discurso sobre lo propio de la ética cristiana sólo puede conducirse de manera correcta en lo interno del horizonte de la fe" (279). Es desde la vivencia de la realidad cristiana, desde donde pueden conocerse sus verdaderas y específicas exigencias morales. Negar esto o "decir que el *divinae consors naturae* no es principio de una vida moral es relegar el evento cristiano fuera de la historia" (280).

Ahora bien, ¿dónde descubre Sala el *proprium* de la ética cristiana? Lo ve en un doble ámbito. *Primero* como *gratia sanans* en el descubrimiento y actuación de aquello que de por sí entra en el horizonte humano de comprensión; elementos no conocidos o conocidos de manera imperfecta se explicitan por el confrontamiento con Cristo. Y es ya en este sentido en el que la Iglesia presta al mundo una

(276) El A. se refiere, entre otros, de manera explícita, a Valsecchi. Cfr. *Ibidem*, 32-36.

(277) *Ibidem*, 37. La ética humana tiene su propio trascendental que, según el A., está en la conciencia de autotranscendencia del yo y en la intersubjetividad.

(278) *Ibidem*, 37.

(279) *Ibidem*, 39.

(280) *Ibidem*. Por otra parte, es en el proyecto de vida que lleva consigo el ser cristiano donde se va realizando el proyecto de salvación de Dios. Así afirma el A.: "Dove non ci sono scelte storiche categoriali, specificamente cristiani, nos pare si possa asserire con verità una storia di salvezza" (*Ibidem*, 40).

valiosa ayuda (281). *Segundo* como *gratia elevans* en el reconocimiento y actuación de valores que superan el horizonte de un puro humanismo, y se fundamentan en la participación en la vida del Dios Trino. Es ésta una realidad sobrenatural que los valores del mundo son incapaces de actuar y significar. De ahí que lo propio de la moral específicamente cristiana, lo vea el A. en "la negatividad en tensión —como ya Jesús en la Cruz— entre el sin sentido de una vida irremediabilmente perdida y un sentido más que humano vivido por el religioso, y por él manifestado y certificado en su carne a la comunidad de aquellos a quienes el Espíritu ha abierto los ojos de la fe" (282). Este *proprium* se realiza por tanto, según el A., en la vida religiosa y sacerdotal, en la que se actúan valores capaces de romper el horizonte de inmanencia que pesa sobre el hombre y que critica constantemente una vida religiosa sin un resultado humano perceptible (283). El cristiano, a la luz de la fe y del testimonio religioso, puede descubrir su propia identidad (284).

Pensamos que el A. expone desde una perspectiva adecuada —la unidad trascendental-categorial y el *proprium* como complemento y superación de la ética humana— lo propio de la ética cristiana, aunque ha reducido su punto de mira a la vida religiosa. Ciertamente que la vida religiosa es en la historia un testimonio vivo de valores específicamente cristianos; pero un planteamiento actual de la cuestión ha de ver los imperativos específicamente cristianos dirigidos a todos los bautizados, y, por tanto, actualizados

(281) *Ibidem*, 40-41.

(282) *Ibidem*, 46. Lo específico es la Cruz, no como renuncia sino como positiva afirmación del más allá. La Cruz no responde a la esperanza en una humanidad más verdadera y más completa, sino a la esperanza en la ciudad de Dios. (*Ibidem*, 45).

(283) *Ibidem*, 48.

(284) Identidad que a veces puede quedar oscurecida al ser afirmados tales valores desde una perspectiva arreligiosa. Valores que el cristianismo ha puesto de relieve en la historia. Con razón afirma el A. que "la incerteza actual sobre el imperativo moral cristiano, toca el mismo estatuto ontológico de nuestro ser cristiano" (*Ibidem*, 49, nota 50).

en su comportamiento cuando quieren ser fieles a su vocación cristiana.

Como final de este recorrido queremos señalar un libro de reciente aparición. Se trata de la obra de R. García de Haro-I. de Celaya, *La moral cristiana* (285). En él, los autores dan cuenta del movimiento actual de renovación de la teología moral, que denominan "la moral nueva", y cuyo representante más significativo parece ser J. Fuchs. El Cap. I del libro va dedicado a señalar los puntos capitales de esta nueva moral y mostrar su coherencia con unos planteamientos filosóficos falsos en su misma raíz (286). A partir de esos planteamientos se opera una constante reducción: de lo divino a lo humano, de la gracia a la naturaleza, y de lo humano a lo material (287). En el Cap. III los autores estudiarán el proceso personal que ha inducido a la aceptación de los actuales errores en materia moral y los remedios para no dejarse arrastrar por este proceso.

Uno de los puntos capitales de esta nueva moral es, según los autores, la afirmación de que la moral cristiana "no habría renovado lo material de la moralidad, sino lo formal; no el contenido de lo que hay que hacer, sino la persona que lo ha de hacer" (288). Es éste un primer paso de la reducción antes aludida. Así, lo determinante del "carácter específico" de la moral cristiana radica, para la nueva moral, en la llamada "opción fundamental" (289). Según los autores el mismo planteamiento de la "especificidad" de la moral cristiana es ya tremendamente equívoco, pues supone rebajarla al mismo nivel de las morales humanas (290).

(285) *La moral Cristiana. En el confín de la Historia y la Eternidad*, Edic. Rialp, Madrid 1975.

(286) Estos proceden fundamentalmente de Descartes y Kant. Es "el intento del hombre de construir una ciencia absoluta, capaz de regir su propia vida y el desarrollo del mundo" (*Ibidem*, 54 y ss.).

(287) *Cfr. Ibidem*, 57-60.

(288) *Ibidem*, 21.

(289) *Ibidem*, 34.

(290) "Nótese ya, afirman, el equivoco del tema mismo: la moral cristiana no puede "especificarse" respecto a las morales humanas como si se comprendiera juntamente con ellas en un género. En el orden natural, porque es la única verdadera: no se diferencia por nada "específico", sino por ser la única que posee toda la verdad natural.

Ellos prefieren hablar de la "perenne novedad de la moral cristiana", objeto del Cap. II del libro. Esta novedad radica en que la moral cristiana es una moral revelada y sobrenatural que, por una parte, supone, sana, perfecciona y eleva la moral natural que "conocemos perfectamente y sin error gracias a la Revelación de Jesucristo" (291), y, por otra parte, comporta al mismo tiempo "preceptos nuevos que ya no son exigibles a todo hombre, sino sólo al cristiano" (292). Acertadamente señalan los autores cómo en esta perspectiva todo el orden moral natural cobra un nuevo relieve al ser asumido por el orden sobrenatural (293).

D) SÍNTESIS Y VÍAS DE SOLUCIÓN.

En nuestro recorrido hemos podido constatar las valoraciones más diversas de la moral cristiana. El ateísmo sistemático, partiendo de unos presupuestos exclusivamente materialistas o racionalistas, niega radicalmente o deforma sustancialmente el valor de la moral cristiana. Es algo que no debe sorprendernos, ya que dado el carácter revelado del cristianismo únicamente puede ser aceptado y entendido desde la obediencia de la fe.

Dentro del ámbito protestante, que quiere ser fiel a los presupuestos ideológicos de Lutero y los reformadores, se experimenta una reacción contra las posiciones extremas anteriores, así como contra la denominada moral de situación y el subjetivismo moral al que abocan las tesis bultmanianas. Sin embargo, consecuentes con su entendimien-

Y en el orden sobrenatural, todavía más, porque, evidentemente, la gracia no es especificación de la naturaleza, sino su gratuita elevación" (*Ibidem*, 85, nota 49).

(291) *Ibidem*, 125.

(292) *Ibidem*, 126. Estos preceptos nuevos son "en primer lugar todos los deberes que se refieren al ejercicio de las virtudes teologales; el deber de hacer actos de fe, esperanza y caridad y de evitar los actos que les sean contrarios. Todos los deberes que se refieren al culto de Dios y a la recepción, con todas las condiciones de los sacramentos. En fin, el fundamentalísimo deber del apostolado..." (*Ibidem*).

(293) *Ibidem*, 127.

to de la justificación, de la gracia, de la Sagrada Escritura y del hombre, forzosamente deben entender la moral cristiana de forma equivocada, negando o deformando la verdadera ley de Cristo en aras de una confianza absoluta en la seguridad de la salvación. Frente a los errores protestantes, en su origen, ya el Concilio de Trento dejó claramente establecido el concepto de justificación y la posibilidad —con la gracia— y necesidad de observar los mandamientos para la salvación (294).

El objetivo directo de nuestro estudio ha sido la literatura teológica católica en torno al tema de la moral cristiana. Haber apuntado algunas posiciones protestantes ha podido servirnos para ver la similitud que existe entre sus resultados y aquellos de algunos autores católicos que reducen la novedad moral cristiana al ámbito de la intencionalidad, negando una novedad en la exigencia de comportamientos concretos (295). En el análisis realizado han ido aflorando una serie de presupuestos teológicos que condicionan la respuesta al tema de la especificidad. Una respuesta que no se apoye y se deje iluminar por los datos de la fe elaborados por la teología, no podrá ser nunca satisfactoria. Ni podrá ser aceptable aquella respuesta que comprometa de algún modo cualquiera de estos datos (296).

(294) CONC. TRID., sess. VI, cap. 7, 11 (Dz. 1531, 1536), cc. 21, 23 (Dz. 1571, 1573).

(295) Hay que señalar que el planteamiento en cuestión no versa ahora directamente, como en el siglo xvi, sobre la necesidad de las obras para la salvación. Esto ya quedó dilucidado en Trento y cualquier autor católico sabe que es una cuestión resuelta por el Magisterio de la Iglesia y que por tanto no debe ser puesta en duda de nuevo (cfr. Pío XII, *Humani Generis* (Dz. 3884-3885)). Tampoco se pone en cuestión que la moral cristiana presenta una novedad sobre la ley natural. Lo que está sobre el tapete es si el mensaje cristiano conlleva la exigencia de una actuación moral nueva y específica incluso en sus contenidos categoriales, en sus normas concretas. Ahora bien, negar positivamente esto último equivale de algún modo a reducir la exigencia evangélica a la fe, a la intencionalidad, desconectándose de cuales sean los comportamientos concretos que quedarían a la determinación del hombre en cada circunstancia histórica con sus propias luces.

(296) No puede olvidarse que la función de la Teología, ciencia de la fe, es alcanzar, por medio de la razón ilustrada por la fe y por el don de Dios, alguna inteligencia de los misterios apoyándose en la analogía de lo que naturalmente conoce, en la conexión de los miste-

Intentamos ahora sintetizar, a la luz de los resultados analizados en el trabajo, cuáles son esos presupuestos teológicos y cómo marcan el camino de una solución correcta a la cuestión de la especificidad.

Es necesario, ante todo, evitar el uso de una terminología que se preste a equívocos. En más de una ocasión nos hemos encontrado con este hecho. Por ejemplo esto ocurre a propósito del término *humanum*. Este se emplea a veces referido a la situación existencial del hombre: creado, elevado, caído y redimido. Referirse a todo esto con el término *humanum* lleva el riesgo de oscurecer el genuino concepto del sobrenatural como algo distinto del ser natural del hombre y totalmente gratuito (297). Es éste un riesgo sobre el que el Magisterio de la Iglesia, siempre, y especialmente desde el siglo xvi, ha venido advirtiendo a los teólogos.

No nos parece lógico admitir una novedad cristiana en el plano de las motivaciones o de la intencionalidad sin que lleve consigo al mismo tiempo una novedad en los comportamientos concretos. Pues conviene tener en cuenta que la intencionalidad cristiana se asienta en una realidad entitativa nueva: la gracia como participación de la natura-

rios entre sí y con el fin último del hombre (cfr. CONC. VAT. I, *Dei Filius*, cap. IV (Dz. 3016). Y, siendo los artículos de la fe los primeros principios de la ciencia teológica (cfr. STO. TOMÁS, *In Sent.*, Prol. q. 1, a. 3), no cabe hablar de verdadera teología o de pluralismo teológico cuando alguno de estos principios no pueda encontrar su propia conexión o quede positivamente marginado en un planteamiento teológico. Es el límite en que debe mantenerse la justa libertad del teólogo: "la Palabra de Dios, tal como ha sido fielmente conservada y expuesta en la Iglesia y como es enseñada y explicada por el Magisterio vivo de los Pastores...". S. Congr. Doctr. de la Fe, *Declaratio...*, *Mysterium Ecclesiae*, A.A.S. 65 (1973) 408.

(297) Este riesgo se hace particularmente peligroso cuando están en la base, aunque no siempre afloran con todas sus consecuencias, los presupuestos filosóficos kantianos. El agnosticismo kantiano ante la verdad de Dios y la ley natural desemboca en el immanentismo, a veces escudado en términos de transcendencia (transcendental, intencional, etc.), pero que, en el fondo, sirven para soslayar el orden sobrenatural y quedarse en un mero humanismo. Sobre el proceso seguido en esta dirección por la teología en los últimos decenios, cfr. C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974, pp. 173-251.

leza divina —*consors divinae naturae*. La ley natural, impresa en el mismo ser del hombre, explicita la participación entitativa en la bondad divina a nivel creatural, y posibilita que el hombre consiga el fin al que por creación estaría destinado, cumpliendo los imperativos morales que le marca esa misma ley natural. De igual modo, la ley nueva de la gracia explicita la participación entitativa de la bondad divina a nivel de *nova creatura*, y posibilita que el hombre, actuando de acuerdo con su nuevo ser, consiga el fin sobrenatural al que ha sido destinado. Hay que llevar hasta las últimas consecuencias el principio de *operari sequitur esse*. Sólo así puede entenderse el significado profundo del mandamiento nuevo: “amar como ama Cristo” es posible porque en nosotros hay una participación en la naturaleza divina por la gracia. Son datos fundamentales de una antropología sobrenatural que trasciende a todos los niveles la realidad del ser del hombre.

Cuando se habla del seguimiento de Cristo se ha de entender comportarse de una forma nueva de acuerdo con las nuevas exigencias de la voluntad de Dios manifestada en Cristo. Conviene tener en cuenta que la vida y doctrina de Cristo son la fuente peculiar de donde brotan los indicativos de orden moral a los que el cristiano debe acomodar sus comportamientos si quiere cumplir la voluntad de Dios. Es, en definitiva, la Iglesia quien marca las normas concretas en las que el cristiano debe plasmar su imitación de Cristo.

Una pista importante de solución la constituye el estudio del binomio *fides et mores*. Es un testimonio de la convicción que ha existido en la Iglesia y en la teología de que los contenidos de la fe encierran un doble aspecto: lo que el cristiano debe creer y obrar. La expresión pone de relieve la mutua implicación de los dos aspectos y a la vez la peculiaridad de sus contenidos. Puede ser muy útil para calar en el sentido profundo de este binomio el estudio de la temática de los sentidos bíblicos en la patrística y en la teología medieval, sobre todo, lo relativo al significado e

implicación mutua entre el sentido alegórico y el tropológico.

Se ha de tener en cuenta el genuino concepto de Revelación, tal como lo ha enseñado el Magisterio. En primer lugar la afirmación de Trento en la sesión IV de que el Evangelio —la Revelación— es la fuente de la fe y de la moral. Afirmación que recoge el Vaticano II en el n. 25 de la Const. *Lumen Gentium* al decir que los Obispos predicán, con la autoridad de Cristo, la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida —*fidem credendam et moribus applicandam*—. Igualmente la doctrina del Vaticano I sobre el objeto de la Revelación que facilita y garantiza las verdades de orden natural y descubre verdades de orden sobrenatural, tanto en el ámbito de la fe como en el de la moral, cuyo conocimiento el hombre no puede alcanzar con la luz natural de la razón.

Para el estudio del tema en la Sagrada Escritura, lo mismo que para todo estudio que quiera considerarse teológico, hay que tomar en serio y con todas las consecuencias la verdad de fe de que la Biblia es un libro inspirado, que tiene a Dios por Autor. No puede considerarse por tanto como un simple documento histórico fruto de un tiempo determinado, sino que es la palabra de Dios que trasciende las distintas situaciones históricas y culturales. Es la divina Revelación transmitida por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, válida y salvadora para todos los hombres de todos los tiempos. La interpretación de cualquiera de los pasajes de la Sagrada Escritura debe hacerse a la luz de toda su enseñanza, teniendo en cuenta la analogía de la fe —no sólo la simple analogía cultural-etnológica— y la interpretación auténtica de la Iglesia, pues sólo al Magisterio compete dicha interpretación auténtica y autorizada. Por tanto, toda interpretación de la Biblia que lleve a negar o poner en duda un dato de la fe, o vaya en contra de lo que tradicionalmente ha enseñado la Iglesia en cosas de fe y costumbres, no puede sostenerse.

Algunas perspectivas que pueden iluminar el carácter

específico de la moral cristiana son, entre otras, la consideración de las obligaciones morales en el contexto de la Alianza, la urgencia de una vida nueva ante el advenimiento del Reino, la realidad sacramental de la vida cristiana, las exigencias operativas del kerygma.

