

to. Se consigue así mostrar la complejidad de los términos filosóficos, evitando visiones simplistas o reduccionistas. Además, cada capítulo viene precedido por una referencia bibliográfica bien escogida, así como por una selección de textos que pueden servir de comentario en las clases. El índice de nombres –muy completo– facilita la consulta por autores.

Quizás puede llamar la atención, especialmente al lector de formación más clásica, la ausencia de referencias explícitas a la Metafísica. En efecto, al tratar, por ejemplo, del método de la Antropología filosófica, principalmente se hace hincapié en la hermenéutica y fenomenológica, así como en la historia y en la pragmática; pero no se encuentra ninguna referencia expresa a la posible relación con la dimensión metafísica de la persona. Sin embargo, el autor se refiere a la Antropología filosófica, ante todo, como un saber filosófico, puesto que pretende un saber unitario y global, características atribuibles también a un saber sapiencial de tipo metafísico. No en vano para Aristóteles la Metafísica era la «filosofía primera». Por eso hay elementos que invitan a pensar en una «mediación silenciosa» del saber metafísico, o en todo caso en una fenomenología y hermenéutica implícitamente abiertas a una «filosofía del ser».

En definitiva, se trata de un texto valioso, rico y original, que servirá para dialogar con el pensamiento actual en un lenguaje moderno. De gran utilidad para profesores de Filosofía; para los no iniciados requerirá quizás de un previo bagaje filosófico, principalmente del pensamiento contemporáneo.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien (2007), 584 pp., ISBN 978-3-451-28938-5.

Tras la lectura y el estudio de este libro se puede suscribir con segura conciencia la apreciación expresada en sus solapas: que el lector tiene en sus manos un «gran proyecto que cambia la comprensión de la ética».

Eberhard Schockenhoff ha logrado presentar una visión de la ética, anclada en la razón y la fe, que produce en el lector una sensación de gozoso alivio. El libro está estructurado en dos amplias partes de igual exten-

sión: la doctrina de las virtudes y la teoría de la norma. Esta división refleja el enfoque básico de que la virtud y la norma se necesitan mutuamente. Cada parte se subdivide a su vez en dos apartados: la perspectiva filosófica y la teológica. Siguiendo la estructura de la obra, resumiré su contenido en los aspectos que me parecen más significativos. Si esta recensión es un estímulo para la lectura directa, habrá alcanzado su finalidad.

En las páginas 131 y siguientes, el autor sintetiza el resultado del apartado filosófico sobre las virtudes con estas palabras: «Una teoría ética que quiera basarse en la aceptación de la realidad y en su exigencia para la persona humana alcanza su expresión material adecuada en una ética de virtudes conforme al paradigma aristotélico-tomista. En efecto, desde el punto de vista filosófico la ética de virtudes muestra que las cuatro virtudes cardinales corresponden a las posibilidades de desarrollo de la existencia humana en sus dimensiones constitutivas. Bajo la dirección de la prudencia como sabiduría práctica, estas virtudes trazan el camino de perfeccionamiento de la dimensión personal, social y natural de la vida humana conforme a la exigencia del mundo real para la persona humana. Una ética de virtudes así entendida es capaz de seguir, hasta el origen último en las distintas potencias del alma, la correspondencia que se va produciendo entre el sujeto de la acción, incluido su contexto afectivo, y la realidad de su mundo exterior, una concordancia imprescindible para nuestro modo de entender la felicidad. Tal ética, por tanto, no se ocupa solamente de las reglas de comportamiento externo o de los deberes de justicia que resultan de nuestras relaciones con los demás, sino que trasciende el ámbito de las obligaciones externas de justicia al abordar también aquellos aspectos de la vida buena que traen consecuencias sólo mediatas para los demás. Al mismo tiempo somete nuestros motivos interiores, nuestros pensamientos y deseos, incluido el amplio campo de las tendencias sensitivas, a la medida de la razón práctica que lo ordena todo hacia el fin de una vida buena. Las cuatro virtudes cardinales –la prudencia y la justicia, la fortaleza (valentía) y la templanza (moderación)– vienen a ser las líneas maestras del paradigma de una vida humana lograda, que nos capacita para responder adecuadamente ante la exigencia del mundo real, no sólo en nuestra actuación externa sino también en nuestro pensar y sentir. Una ética de virtudes de estas características se distingue, en el punto de partida y en el alcance de sus exigencias, de todas las demás formas y estilos de la moral: no sólo enseña *lo que* ordena

la razón, sino también a actuar *conforme a* la razón en todas las realizaciones de la vida humana» (pp. 131-132). El autor logra traducir la terminología filosófica clásica a un lenguaje moderno, al presentar, por ejemplo, la prudencia como «competencia de la persona» (p. 116). De especial relevancia para la situación actual de las sociedades occidentales del bienestar puede ser la virtud de la templanza (pp. 130-131).

En el apartado que sigue (pp. 133 ss) se describe primero el proceso de transformación que ha sufrido la noción de virtud desde la filosofía pagana y tras su recepción en la fe y vida cristianas. Los cristianos creen que Dios actúa en y sobre ellos, y evitan la idea de la justificación por las propias fuerzas con vistas al autoperfeccionamiento. Por eso, la recepción de la noción pagana de la virtud implica un proceso de transformación, es decir, una modificación teológica de su contenido: ya no está en el centro la propia actividad del hombre, sino el obrar salvífico de Dios en y sobre nosotros, un ámbito en el que entramos por el bautismo (p. 148). El autor compara dos enfoques clásicos de la noción aristotélica de virtud presentes en la teología cristiana: el de Martín Lutero, que rechazó la noción aristotélica de virtud, y el de Tomás de Aquino, que la asumió y corrigió. Al relacionar a ambos teólogos se abre también una perspectiva ecuménica (pp. 148 ss), porque Lutero y Tomás presentan puntos de partida paralelos. Ambos reconocen la deficiencia de la definición circular aristotélica de que «sólo el virtuoso puede obrar de modo virtuoso». Ambos entienden que el primer impulso hacia el bien, es decir el acto virtuoso, proviene de la acción de Dios en nosotros mediante la gracia. Pero Lutero rechazará a Aristóteles por completo, mientras que Tomás se pregunta por el modo en que la gracia actúa en nosotros. El Aquinate entiende la gracia desde el poder creador de Dios, corrigiendo al mismo tiempo la concepción agustiniana de virtud. Lo que le interesa es el modo concreto en que el hombre puede notar la gracia y lo explica con la idea –entonces nueva– de que en el bautismo se nos infunden, junto con la gracia justificante, también las virtudes teologales y las principales virtudes morales (*habitus infusus*), por lo que la definición aristotélica pierde su carácter circular. El *habitus infusus* es en nosotros una inclinación operativa permanente que nos otorga una nueva capacidad.

Para explicar la «tríada de fe, esperanza y caridad» (pp. 169 ss), el autor comienza con una introducción exegética que parte de 1 Co 13. En

el contexto de la discusión entre la «ética prepascual del seguimiento», característica de los discípulos de Jesús histórico, y la ética pospascual de la comunidad que parece haberse formado en comunidades cristianas fuera de Palestina –por ejemplo en Corinto–, San Pablo muestra el «camino más alto» en forma de la tríada de fe, esperanza y caridad. Este camino está abierto a todos los cristianos. Al presentar un camino más alto de ser cristiano mediante la fe, esperanza y caridad, rechaza al mismo tiempo formas de vida extremas y exclusivistas como las que limitan el auténtico seguimiento de Cristo a la imitación de su existencia como predicador itinerante, a pertenecer a círculos místéricos y al deseo del martirio. La «ética del seguimiento» y la «ética de la comunidad» son formas de vida complementarias que confluyen en una única existencia conforme a las categorías cristianas fundamentales de fe, esperanza y caridad.

Después, se expone cada una de las tres virtudes teologales siguiendo el mismo esquema: primero la noción bíblica, luego la comprensión teológico-ética, teniendo en cuenta también posiciones protestantes y corrientes teológicas modernas. La referencia habitual a Tomás de Aquino no reduce el enfoque, sino que resulta orientadora y esclarece la argumentación.

En mi opinión merece ser destacado el capítulo sobre la esperanza (pp. 189 ss). Precisamente la valoración negativa de la «esperanza» en la filosofía antigua, que la presenta como una ilusión quebradiza y engañosa, resalta con más claridad la esperanza como obra conjunta de Israel y de la Iglesia. Así, la esperanza se convierte en un distintivo característico de la existencia cristiana. Desde la perspectiva bíblica, la esperanza es la confianza en la realidad todavía oculta del Reino de Dios. En este sentido, el Concilio Vaticano II ha ensanchado el ámbito de la virtud clásica de la esperanza señalándole metas intramundanas. Aunque no se debe identificar el Reino de Dios con el progreso humano, éste no deja de tener su importancia para el Reino de Dios.

El capítulo sobre la caridad es el más extenso (pp. 210-302) dentro de la «Fundamentación de la Ética», porque el amor es el más alto «poder ser» del hombre. La exposición comienza con la historia de la palabra, que interesa por la expresividad de su contenido. Los traductores de la *Septuaginta* griega eligieron la palabra *agape* para hablar de la caridad, una palabra poco frecuente y neutra, que permitía darle un conte-

nido teológico propio. En el epígrafe sobre la estructura de la noción bíblica de la caridad me parece muy acertada la referencia al evangelio de San Juan: el despliegue intratrinitario del amor que nace del Padre y conduce a través de Jesús a los discípulos termina en el amor fraterno (p. 236). Las sesenta páginas restantes están dedicadas a la «comprensión teológico-ética» de la caridad. La argumentación gira en torno a la relación «tripolar» entre el amor de Dios, del prójimo y de uno mismo. De acuerdo con el doble mandamiento que nos enseña Jesús, de amar a Dios y al prójimo y a éste como a uno mismo, se establece una estructura triangular de la caridad entre Dios, el prójimo y uno mismo. Esta relación triangular se puede disponer de tres modos, según se ponga el acento sucesivamente en uno de los tres polos (Dios, el prójimo, yo). Se puede comprobar, en efecto, que los modelos históricos de interpretación obedecen en cada caso a uno de los tres polos, según se considere el amor de Dios o del prójimo o de uno mismo como la virtud fundamental y por eso la más importante en ese triángulo de relaciones. Estos diversos modelos de interpretación quedan expuestos en el libro. Al dar su propia opinión, el autor insiste en que por su cohesión interna y originaria los tres aspectos de la caridad deben pensarse como unidos. Si nos atenemos al testimonio de la revelación bíblica, encontramos el sentido de la caridad en el amor que Dios nos tiene. Así, cuando el hombre ama a Dios, se trasciende a sí mismo, según las palabras del salmista: «Me sacó a espacio abierto» (Sal 18,20) (p. 266).

El autor estudia detalladamente –también desde la perspectiva histórica– la objeción de que «amar al prójimo por amor a Dios» no es verdadera caridad, y concluye: «La unión solidaria de todos los hombres sólo aparece con toda claridad cuando se la considera desde su centro común en Dios. Cuando amamos al prójimo “porque Dios está en él o para que Dios esté en él” (Tomás de Aquino, *De Caritate*, 4), no lo instrumentalizamos de ningún modo, ni por intereses propios del que ama ni por fines de un tercero» (p. 277).

La segunda parte del libro (pp. 303 ss), que trata de la teoría de la norma, es algo más breve que la primera sobre las virtudes. Unas 200 páginas se dedican a la teoría de la norma, y unas 70 a la perspectiva teológica.

En la introducción a esta segunda parte, el autor justifica la estructura sistemática del libro. Afirma que la ética moderna se entiende

como ética de reglas o normativa. Para contrastar, había expuesto en la primera parte las ventajas de la ética de virtudes. Ésta permite sobre todo enjuiciar las acciones como parte integrante de un estilo de vida. Sin embargo, una ética de virtudes sin normas quedaría incompleta, por lo que no se debe excluir la dimensión normativa de la ética. La ética de virtudes necesita de las normas como complemento por dos motivos. En primer lugar, la ética normativa, en cuanto es el resultado de una reflexión sobre la praxis, articula en forma axiomática el conocimiento moral de una persona virtuosa. Así, las normas morales ofrecen una medida objetiva, necesaria para enjuiciar el actuar humano. En segundo lugar, nuestras virtudes no tienen suficiente fuerza, y por otra parte siguen activas las malas inclinaciones. Por eso, para discernir lo que es bueno, no podemos contar únicamente con las propias virtudes. En la tradición de la doctrina cristiana sobre el derecho natural se designa el discernimiento de los motivos adecuados para actuar como el conocimiento connatural de lo moralmente bueno. Esto presupone la imagen ideal de una persona que se comporta en todo como debe comportarse, pero en la realidad no lo hacemos así, por lo que necesitamos de la orientación por medio de normas. Los mandamientos morales tienen una función subsidiaria, porque la formación moral de las tendencias humanas para lograr virtudes resulta con frecuencia demasiado débil. Por eso, en la ética de Santo Tomás, están unidas la ética de virtudes y la enseñanza sobre la ley moral (ética normativa).

Después de asentar la necesidad de una ética normativa como complemento de la ética de virtudes, Schockenhoff se dedica a la ley moral en cuanto ordenación de la razón, en concreto de la razón práctica. En el primer epígrafe (pp. 312-357) aclara tres presupuestos para la fundamentación racional de la norma, que expresa así: primero, la pregunta por el estatuto semántico de los juicios morales, para aclarar si son afirmaciones potencialmente verdaderas y conocimientos racionales fundados; segundo, la pregunta por el estatuto ontológico, es decir, si los criterios de valoración moral se refieren a características de acciones que realmente les corresponden; finalmente, la premisa lógica o epistemológica tiene que afrontar la sospecha de que la mayoría de las conclusiones prácticas provienen de una deducción inadmisiblemente de sentencias de «deber» moral a partir de afirmaciones sobre el «que» o fácticas. Para resolver estas tres preguntas hay que partir de la naturaleza dinámica del

hombre como un ser abierto hacia su propio desarrollo, y tener en cuenta también que no se pueden deducir principios prácticos, sobre todo el primer principio de la razón práctica (*bonum faciendum, malum vitandum*), de afirmaciones teóricas acerca del ser. El primer principio de la razón práctica no es una fórmula vacía sino la estructura fundamental del obrar moral. El deber moral no es una deducción sino que consiste en tomar conciencia de una experiencia moral concreta.

En el epígrafe siguiente sobre la fundamentación de las normas morales (pp. 357-447), el autor logra deshacer aparentes contradicciones entre los distintos métodos de fundamentación, sin enredarse en polémicas, una habilidad que todo lector agradece. Me refiero sobre todo a la contraposición entre el método teleológico y el deontológico que en ocasiones llegó a ser extremadamente vehemente, porque estaba en juego el interés por conservar o modificar posiciones católicas tradicionales sobre temas morales concretos (por ejemplo, la anticoncepción, el aborto, etc.). A propósito de esta disputa sobre los principios, el autor hace una comparación histórica que parece acertada: en su opinión, estas controversias merecerían en el futuro un juicio similar al que pronunció en su día el teólogo moral de Tubinga Linsenmann acerca de la disputa entre probabilistas y probabioristas del siglo XVII: decía que ese tratado se podría arrancar de los manuales de moral, sin que saliese ni una gota de sangre (p. 447). Para Schockenhoff, tanto el juicio moral de una acción a partir de sus consecuencias (teleología) como el juicio ético de una acción como tal (deontología; *intrinsice malum*) son modos de argumentar arraigados en la tradición de la teología moral católica y ambos son procedimientos justificados en los distintos ámbitos de aplicación (pp. 372-376). A estos dos procedimientos añade Schockenhoff un tercero, a saber, el hermenéutico. Con el procedimiento hermenéutico se intenta fundamentar normas morales mediante la interpretación de valores antropológicos de sentido. Los tres métodos, afirma el autor, son complementarios, no exclusivos: el método de la valoración de tipos de bien (proporcionalismo, consecuencialismo, teleología, etc.) resulta adecuado cuando se trata de encontrar una medida apta para el caso y un equilibrio razonable en un nivel inferior al de la dignidad de la persona. De este campo amplio para formar juicios morales hay que seleccionar un conjunto reducido de normas morales que sirvan para proteger la dignidad de la persona. Estas normas no nos imponen mandatos positi-

vos cuya realización dependa de circunstancias variadas, sino obligaciones negativas de omisión que son válidas siempre y en todas partes (método deontológico). El tercer método, como se ha dicho, intenta fundamentar las normas morales mediante valores antropológicos de sentido y parte para ello de premisas antropológicas más exigentes que los otros dos métodos, porque presupone formas sustanciosas de presentar el bien que ofrecen en todos los ámbitos metas para una vida humana lograda. Se desvela de este modo la relación entre la exigencia normativa y el conocimiento del sentido.

La posición del autor en cuestiones de moral sexual requiere una mención aparte. Aunque trata estos temas una y otra vez en distintos lugares del libro, lo hace de modo específico en las páginas 411-418 y 437-444. Después de exponer de manera concisa y doctrinalmente muy correcta la posición del magisterio pontificio de la Iglesia católica sobre cuestiones de moral sexual, emprende una «valoración crítica» de ellas. Rechaza como inútiles los argumentos clásicos de «contra la naturaleza» y de «falta de legitimidad (o licitud)» que se solían emplear para fundamentar éticamente la moral sexual católica. Afirma que el primer argumento (contra la naturaleza), queda expuesto a la acusación de sofisma naturalista, porque la noción de naturaleza resulta demasiado ambigua; y que el argumento de la «falta de legitimidad» es circular o tautológico, en cuanto presupone lo que pretende demostrar.

También rechaza el autor los intentos de fundamentar la exclusión de la *parvitas materiae in sexto* por parte de muchos teólogos morales, del pasado, sobre todo. Schockenhoff ve dos razones para que la inmensa mayoría de teólogos morales considerasen todo pecado contra el sexto mandamiento como grave a causa de la materia: primero, la idea de que de las acciones sexuales tienen una dinámica propia, de modo que cualquier caricia busca la satisfacción completa de la tendencia sexual; segundo, la suposición de que el semen masculino sea un «*homo in potentia*». El autor, personalmente, no toma posición sobre este tema, pero queda patente que rechaza los argumentos tradicionales. También a mí me parece discutible y más bien improbable la clasificación de todo pecado (interno y externo) contra el sexto mandamiento como pecado grave en razón de la materia, pero me pregunto si los argumentos señalados por el autor son realmente los únicos que honradamente se pueden adu-



cir en apoyo de la doctrina tradicional. Se podría tener en cuenta, siguiendo el «método hermenéutico» del autor, que la sexualidad es la dimensión corporal de la virtud de la caridad. Por eso, toda referencia a la dimensión corporal de la caridad, que es la virtud más importante, no puede ser sino muy importante. Esto es lo que, en mi opinión, quiere subrayar con razón la doctrina tradicional.

En las páginas 415-418, el autor rechaza la fundamentación y profundización personalista de la anticoncepción artificial así como la explicación de la *new-natural-law-theory* de los *basic goods*, porque le parecen explicaciones insuficientes, aunque personalmente no se pronuncia claramente sobre estas cuestiones. Afirma: «En la vida concreta, que es lo serio de la ética, hay que buscar con frecuencia un equilibrio entre ellos (los bienes básicos)» (p. 418). Esta frase, sin embargo, parece indicar que el autor no mantiene las normas tradicionales de prohibición de acciones malas en sí (*intrinsice malum*) en ética sexual. Entre las acciones malas en sí referentes a la moral sexual incluye Schockenhoff la violación, delitos contra la autodeterminación sexual y el adulterio en cuanto actos que violan de modo inmediato la dignidad personal del otro (p. 445). Lástima que no mencione el trabajo de Martin Rhonheimer, *Sexualität und Verantwortung* (1995), porque en él hubiera encontrado la contundente fundamentación ética que echa en falta en otros autores.

También en la fundamentación hermenéutica de la norma trata el autor de la sexualidad humana (pp. 437-444). Reconoce que existe una unión entre sexualidad y amor. La tendencia sexual se distingue de otras tendencias humanas en que se dirige a otras personas humanas y no se puede satisfacer mediante objetos «infrapersonales» como el hambre o la sed. «Por eso, una fundamentación hermenéutica de normas particulares de comportamiento en ética sexual debe mostrar la relación que guardan con la idea de que la sexualidad no se puede comprender dentro de una analogía con el hambre y la sed, sino en relación con el lenguaje y la comunicación» (p. 439). De ahí que la sexualidad dice relación al mandamiento de la veracidad y así queda claro que la sexualidad tiene su lugar en el matrimonio.

Con gran acierto expone el autor, a mi modo de ver, los fundamentos de la prohibición de la tortura (pp. 401-411) y del suicidio (pp. 428-433), logrando explicar a Tomás mejor que Tomás a sí mismo.

Al epígrafe sobre los fundamentos de la norma sigue el capítulo tercero, que trata del juicio moral sobre las acciones. Se plantea la problemática clásica de aplicar la ley general al caso particular. En cuanto a la estructura y el contenido se atiene Schockenhoff a la doctrina clásica sobre las fuentes de la moralidad: motivo-objeto-circunstancias, pero profundiza de manera original en estos tres aspectos que denomina «justificación de los fines»-«elección de los medios»-«responsabilidad de las consecuencias», dando primacía a la determinación interior del hombre para realizar una acción (p. 451). Conforme a la terminología que se ha hecho habitual, llama a esta determinación interior de la voluntad «intención». La intención así entendida no se debe confundir con el «motivo» de la acción, porque la «intención» en sentido propio es aquello que hacemos. La determinación de los medios está comprendida en la determinación interior para el acto y contribuye a marcar constitutivamente la bondad o maldad de la obra. Al clasificar las consecuencias del acto utiliza el autor el principio clásico de la acción de doble efecto. Las objeciones contra este principio las supera no tanto a nivel teórico sino acudiendo a ejemplos de aplicación, como la eutanasia indirecta, la matanza de no-combatientes y el homicidio por legítima defensa (pp. 464 ss) como casos que ilustran que el principio de las acciones de doble efecto aporta criterios para el (auto)examen de la intención del acto. De modo correcto excluye de estos casos paradigmáticos la pena capital, ya que la muerte del culpable no es una consecuencia concomitante de tipo proporcional e involuntaria de la acción de matar a una persona. El autor rechaza de modo categórico la pena capital como violación de la dignidad humana, arriesgando así la ruptura con la tradición doctrinal multisecular de la Iglesia (p. 498, nota 298).

Bajo el título «Los diferentes niveles valorativos para determinados tipos de acción» (pp. 470-498) encuentra el lector reflexiones sobre el juicio concreto de acciones que no están siempre prohibidas, es decir, el amplio espectro de acciones que corresponden a las normas positivas. ¿Hasta qué punto estamos obligados a hacer el bien? ¿Es pecado toda omisión de algo posiblemente mejor?

Dentro de esta parte del capítulo quisiera subrayar sobre todo las «acciones supererogatorias» (pp. 481 ss.). Se trata de la relación entre virtud y norma. Por ejemplo, si voy al cine, también podría haber dado ese

dinero a un hambriento, y acciones similares. Si en cada acción tengo que hacer siempre lo que es mejor y no sólo el bien, al final resulta una exigencia excesiva. Hay acciones que son laudables, deseables y heroicas, sin que obliguen a todos bajo pecado. Por otra parte, una persona, siguiendo su conciencia, puede sentirse verdaderamente obligada a tales acciones supererogatorias. Se trata entonces de algo vocacional.

En las páginas 490 y siguientes, el autor trata de las diferencias entre hacer y omitir. Uno de sus resultados es que un análisis donde se interpreta que dar muerte a quien la pida y dejar morir significa en ambos casos provocar intencionadamente la muerte, es inadecuado (p. 495).

El último gran epígrafe del libro está dedicado a la perspectiva teológica de la teoría sobre la norma. Para entender el sentido bíblico de los mandamientos, indicaciones y exhortaciones de Dios en una exégesis correcta, hay que superar primero la contraposición introducida en la lectura de la relación entre la Torá y el Evangelio. También la Torá, en cuanto orientación para una vida plena, es un don de la gracia divina, y en este sentido el autor atribuye a la Torá un carácter cuasi-sacramental (p. 509). Por otra parte, insisten los profetas –sobre todo ellos– en que la Torá tiene también carácter de obligación, cuyo cumplimiento excede la capacidad humana. Anuncian una nueva Alianza, bajo la cual el hombre llevará esa enseñanza en un corazón nuevo. La actitud de Jesús en relación con la Ley judía, señala Schockenhoff, continúa siendo objeto de discusión para los exegetas (pp. 510 ss). Explica que Jesús parte del doble mandamiento del amor y sobre esta base pierden importancia determinados mandamientos singulares de la Torá, otros siguen vigentes sin excepción, y otros a su vez reciben una profundización o reinterpretación desde la propia autoridad de Jesús. El Sermón de la Montaña y los mandamientos de Jesús son más radicales que la Torá, sin ser mandamientos radicalizados de la Torá. Fue en la comunidad cristiana primitiva donde los mandamientos de Jesús experimentaron una adaptación a circunstancias diferentes al vivir los cristianos su fe en las circunstancias cotidianas (p. 517). Los ejemplos que aduce Schockenhoff en las páginas 519 y siguientes están tomados de San Pablo y San Mateo, siempre en relación con el divorcio y nuevo matrimonio. El autor interpreta Mt 5,32 y 19,9 como excepción a la licitud del divorcio y nuevo matrimonio para la parte inocente ante el adulterio de la otra parte. Sobre este

punto, el autor de esta recensión se permite advertir que Schockenhoff no aporta la suficiente fundamentación exegética para su afirmación. Además, frente a esta interpretación existe una tradición exegética y doctrinal de siglos que tiene sus buenas razones, pero que el autor pasa por alto.

En la p. 520 dice Schockenhoff: «En los casos en los que la observación incondicional de una indicación de Jesús colisionaría con su exhortación a la misericordia, esto podrá significar una reducción de la exigencia de Jesús mediante la concesión de excepciones con el fin de mantenerla practicable en su contenido esencial.» En opinión del autor, los predicadores en la Iglesia primitiva tuvieron que llevar a cabo un proceso de transferencia para lograr un «compromiso ético responsable» que se ajustase tanto a las indicaciones finalizadas de la ética escatológica de Jesús como a las fuerzas y posibilidades de cada persona (p. 525). Asentir literalmente a esas exigencias supondría aproximar el mensaje de Jesús a una doctrina utópica que excede las fuerzas del hombre. Por eso, sigue argumentando el autor, fue la comunidad cristiana la que recortó la predicación de Jesús a una medida razonable, «adaptada a la realidad». En este punto, Schockenhoff pasa por alto la acción del Espíritu Santo, sin la cual en efecto el hombre, dejado a sus propias fuerzas, es incapaz de una vida de santidad. La ética de Jesús se puede vivir, pero sólo con la ayuda de la gracia santificante y las gracias actuales. Si se hace una separación entre la ética de Jesús y la ética de la comunidad, habrá que suponer que lo que se quiere ahora es adaptar la doctrina de la Iglesia al mundo, especialmente en aquellos aspectos de la moral sexual y matrimonial, etc., que resultan molestos a la mentalidad contemporánea. No estoy atribuyendo al autor esta pretensión, pero hubiera sido deseable que se distanciara con más claridad de las tendencias exegéticas en boga.

Hay que conceder, naturalmente, que en la recepción del cristianismo a lo largo de los siglos la relación entre Evangelio y Ley ha estado y está llena de tensiones. Ya se muestra esta tensión en la doctrina de Jesús, donde encontramos juntas las nociones de *kerussein* y *didaskein*. El mensaje de Jesús gira en torno a los dos polos de la predicación liberadora del Evangelio y la interpretación autoritativa de la Ley. En efecto, como explica el autor, la instrucción moral de la Iglesia tiene –siguiendo a Jesús– ante todo la forma de conferir poder para actuar; es ánimo

y orientación para el recto obrar (pp. 530 s), y –podemos añadir– la gracia también da poder para ello.

El capítulo sobre el origen del deber moral (pp. 532 ss) proporciona una comprensión más profunda de la doctrina tanto de Ockham como de Tomás de Aquino. Se trata de la relación entre la experiencia moral (autónoma) del hombre y la omnipotencia de Dios como legislador. Se suele identificar a Ockham con una comprensión positivista de la ética. Schockenhoff matiza: es cierto que el proyecto ético de Ockham tiene determinados elementos positivistas, pero de este modo deja un espacio abierto para la experiencia de Dios que supera el entendimiento humano y a veces lo contradice. En recordar este permanente carácter inconcluso del proceso de conocimiento ético está el sentido correcto y saludable de la expresión de «la voluntad de Dios es siempre mayor». Por otra parte –y aquí sigue Schockenhoff de nuevo a Santo Tomás–, la fe es una confianza razonable que, a la vista de las limitaciones del propio entender, espera en Dios que siempre es más grande que nosotros. Es un acto razonable de acuerdo con el deseo de sentido que es propio del espíritu humano. El actuar de Dios es el actuar de un dios que es libre y a la vez esencialmente bueno. Su libertad no se contrapone a su esencia: desmentirse a sí mismo sería una debilidad. En su actuar, Dios se atiene al orden del bien que Él mismo ha elegido (p. 544). Por otra parte, la experiencia humana del deber moral no pierde su carácter de comprensión propia y comprometida si se entiende como participación de la inteligencia divina.

En un compendio de teología moral católica no debe faltar la noción de *lex nova*. El autor explica (pp. 544 ss) que la Ley de Cristo es una ley de libertad, sobre todo porque es la gracia del Espíritu Santo la que nos capacita para obrar por amor. La Ley de Cristo (la *lex nova*) no sólo manda, sino que da al mismo tiempo la capacidad para llevar a cabo lo mandado. La Revelación transpone toda la moral en conjunto a un nivel nuevo, que es el nivel de la respuesta libre al amor de Dios. Igual que la ley humana tiene como fin la amistad cívico-política de los hombres entre sí, la intención de la Ley divina es la amistad del hombre con Dios.

En un capítulo breve (pp. 549 ss) se recoge la valoración de la Ley en la teología protestante, después de haber señalado una y otra vez la posición protestante en todo lo que antecede. El autor destaca que la identificación de la *lex nova* con la gracia del Espíritu Santo que realiza

Santo Tomás no se encuentra lejos de la comprensión consecutiva de la justificación del hombre como se encuentra en Lutero.

El libro –y también esta recensión– termina con una oración, tomada de la colecta de la Misa (pp. 566-568): que Dios nos conceda ser dignos de alcanzar la vida eterna cumpliendo sus mandamientos.

Martin SCHLAG

J. MURPHY-O'CONNOR, *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008, 400 pp., 22 x 14, ISBN 978-84-285-3258-7.

Aparece en castellano un trabajo reciente de Jerome Murphy-O'Connor, profesor de Nuevo Testamento en la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén. La versión inglesa, *Paul. His Story*, es de 2005. Se trata de la primera obra de este sacerdote dominico traducida al castellano –con algunas erratas de lugares (p. 22), fechas (p. 35) o nombres (p. 62)–. *Pablo, su historia*, es el fruto maduro de un experto consumado en exégesis neotestamentaria. Sobre la base de anteriores publicaciones en torno al mundo antiguo que vivió Pablo, especialmente *Paul: A Critical Life* (1996), Murphy-O'Connor se propone reconstruir en tono divulgativo un hilo biográfico coherente y vivo de la figura del apóstol. Para ello, imagina rutas, pueblos, ciudades, situaciones, viajes, etc., con la seguridad que le ofrece el estudio de las fuentes antiguas, su «propia experiencia» y «el sentido común», nos dice en el prólogo (p. 8). El resultado es una *historia de Pablo* que pretende insuflar vida, credibilidad y dinamismo al personaje; en definitiva, darle aquello de lo que carecería en las anteriores reconstrucciones biográficas, incluida la del propio autor de 1996, que sólo ofrecían un esqueleto muerto de «hechos» aislados, presentados como trofeos de la investigación, pero sin un hilo conductor (cfr. p. 7).

Componen la obra 12 capítulos que se corresponden con los hitos más destacados de la vida del apóstol: 1. *Años de juventud*; 2. *Conversión y sus consecuencias*; 3. *Aprendizaje en Antioquía*; 4. *Viaje a Europa*; 5. *Hacia el Sur: Acaya*; 6. *Antioquía y Jerusalén*; 7. *Primer año en Éfeso*; 8. *Segundo año en Éfeso*; 9. *Conversaciones con Corinto*; 10. *Macedonia e Iliria*; 11. *Adiós al Este*; 12. *Los últimos años*. Un *Prólogo* presenta y justifica esta labor de re-

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.