

La caridad en dos obras de Santo Tomás: Su interés para la Teología moral y para la Pastoral.

MANUEL RIVERO, O.P.

Tras haber estudiado el tema de la caridad en dos obras de Santo Tomás, primero en el *Comentario de San Juan* y luego en la predicación *De los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos de la ley**, parece obligada una referencia a la teología moral y a la pastoral de nuestro tiempo, concretamente al examen de las tesis elaboradas sobre el tema de la caridad. De la misma manera que la reflexión de Santo Tomás nació en un contexto histórico dado e intentó dar una respuesta a los interrogantes de sus contemporáneos, así también la finalidad de esta investigación, de carácter principalmente pastoral, es aportar algo a la vida de la Iglesia de hoy, como pide el Concilio Vaticano II al hablar de la teología moral.

A) PERSPECTIVAS DESDE LA TEOLOGIA MORAL

1) El tema de la caridad “forma de las virtudes” comentado por teólogos contemporáneos

Santo Tomás presenta la caridad como “la forma de las virtudes” en su *Comentario de San Juan*: “Caritas est radix et finis omnium virtutum”(nº2006). Santo Tomás no utiliza la expresión “forma de las virtudes” pero se sirve de esta idea fundamental de su teología moral

*Cf. Rivero, M., O.P., “La caridad en dos obras de Santo Tomás”, in *Philippiniana Sacra*, XXVIII, 83 (1993) 189-240.

para hacer una presentación de la caridad como principio y fin de todas las virtudes.

La caridad es la virtud por excelencia ya que conduce todas las otras virtudes a la realización plena en el fin último: la unión amorosa con Dios. Por esta razón, el Doctor Angélico ve en la túnica sin costura de Cristo un símbolo de la caridad y de su influencia sobre las demás virtudes (cf.nº2429).

La ciencia moral se ocupa del fin último (cf.nº9). La caridad orienta todas las virtudes hacia Dios para permanecer en El, por lo cual es superior a la fe y a la esperanza. La fe une a Dios en cuanto Verdad. La esperanza alcanza a Dios en cuanto bien futuro y deseado. Pero estas dos virtudes teologales suponen una cierta distancia, mientras que la caridad se centra en Dios para permanecer en El. La fe se refiere a la Verdad que no es vista. La esperanza desea un bien que todavía no es poseído. La caridad es sin embargo una unión con Dios (cf.I Jn.4,16). La caridad nos acerca a Dios de una forma privilegiada, propia y perfecta. Las tres virtudes teologales tienen a Dios por objeto propio pero la caridad obtiene la unión con Dios sin la distancia que caracteriza a la fe y a la esperanza¹.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás desarrolla el tema de la caridad como forma de las virtudes².

La acción de la caridad en las demás virtudes no es "ejemplar o esencial", sino "eficiente"³. La caridad no es "causa material" de las demás virtudes sino su alimento y su base⁴. La caridad es la madre de las virtudes: "La caridad se llama fin de las virtudes porque las ordena a su fin. Y pues madre es quien concibe a otro, en este sentido se llama madre de las virtudes, porque el apetito del fin último produce los actos de las virtudes imperándolas"⁵.

Por lo tanto la caridad no reemplaza a las otras virtudes sino que las "impera", es decir, les da el ímpetu y la orientación al bien último y perfecto que es Dios.

¹Cf. *Suma Teológica*, Ia-IIae, q.66,a.6; IIa-IIae,q.23;a.6.

²Cf. IIa-IIae, q.23.a.8,c.

³Cf. *Ibid.*, q.23,a.8.sol.

⁴Cf.*Ibid.*,q.23,a.8,sol.2.

⁵*Ibid.*, q.23,a.8,sol.3.

La virtud de religión suscita el ayuno y los tres votos de pobreza, castidad y obediencia⁶, pero la caridad impera sobre todas las demás virtudes orientándolas al fin último: Dios.

Esta influencia de la caridad es universal: "Del hecho de que la caridad entre en la definición de toda virtud no se sigue que no sea una virtud distinta, sino que es la perfección de todas las virtudes"⁷. De tal forma que las demás virtudes aparecen como medios en relación a la caridad, que es el fin⁸.

Santo Tomás atribuye la expresión "forma de las virtudes" a San Ambrosio, pero Van Roey afirma que el primer escritor que usa esta fórmula fue Pedro Lombardo⁹.

Los teólogos moralistas han renovado la teología moral poniendo de manifiesto el valor de la caridad y su influencia en todas las virtudes. Vamos a ver ahora el trabajo realizado por los autores G. Gilleman, M. Llamera, Ph. Delhaye y M. Vidal.

a) G. Gilleman: "La primacía de la caridad en teología moral"

La tesis de G. Gilleman en lengua francesa "*Le primat de la charité en théologie morale*"¹⁰ tuvo una gran influencia en la renovación de la teología moral a partir de la caridad.

En 1952, este autor constataba que los libros de enseñanza de la teología moral no reflejaban la realidad evangélica. La moral se había alejado, casi podríamos decir "se había perdido", lejos del Evangelio de la caridad. Para corregir este error de interpretación de la teología moral, G. Gilleman llevó a cabo un estudio profundo de la teología de la caridad en la Suma Teológica con el fin de deducir una teología moral de acuerdo con la enseñanza de la caridad que brilla en el Nuevo Testamento.

⁶Cf. Michel Labourdette, *La charité*. Toulouse, 1959-1960.

⁷Cf. *Sent.* 3, d. 27, q. 2, a. 4.

⁸Cf. *De caritate*, a. 5, c.

⁹Cf. Introducción del P.M. Llamera a la cuestión de la caridad. Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1959, p. 694.

¹⁰Gérard Gilleman. S.J., *Le primat de la charité en théologie morale*. Essai méthodologique. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1952. Traducción española: "La primacía de la caridad en la teología moral". Bilbao, 1957.

G. Gilleman recuerda que el alma de la vida moral es el amor: "El cumplimiento de la ley del amor" (Rom. 13,10). En la introducción de su libro, describe la caridad en el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana. Jesús nos ha revelado el amor del Padre. Dios es Amor (cf. I Jn. 4,8.16). La caridad es "el principio y la substancia" de la revelación cristiana. Por lo cual, la caridad no puede ser una virtud más entre las otras virtudes, sino la virtud que "inspire" a todas las demás. La moral del Nuevo Testamento es necesariamente una moral de la caridad"¹¹.

G. Gilleman relaciona la teología bíblica de la caridad con la teología de la caridad de Santo Tomás. Para el Doctor Angélico, la caridad es la perfección de la vida espiritual¹². La caridad es la vida del alma como el alma lo es del cuerpo¹³. Sin la caridad no hay verdadera virtud¹⁴.

G. Gilleman presenta brevemente la evolución histórica de la teología moral y constata que la ley remplazó durante mucho tiempo al amor. Los grandes teólogos como Santo Tomás unieron la Escritura, el dogma y la mística a la teología moral; o mejor dicho, en ellos la teología moral nacía y crecía en el regazo tanto de la Escritura, como del dogma y de la mística. A partir del siglo XV, la moral se fue separando poco a poco del dogma para convertirse en disciplina autónoma. San Antonino escribió en 1419 la primera "*Summa Theologiae moralis*" separada ya del dogma.

Los tratados de los confesores, la casuística y el derecho canónico hicieron de los estudios de teología moral una serie de obras pastorales, lejos de la vida evangélica, de su savia y de su fuerza.

G. Gilleman insiste para que la teología moral se convierta de nuevo en "*Schola caritatis Christi*" (cf. p.8). Este autor cita a Paul Claudel que rechazaba la moral: "En efecto, amamos a Jesucristo, pero no podemos amar a la moral" (cf.p.11). Sin embargo, la moral es "amable" como Jesucristo. Esto es lo que ha querido demostrar G. Gilleman sirviéndose de la teoría de Santo Tomás de "la caridad, forma de las virtudes".

¹¹Cf. G. Gilleman, *op. cit.*, p.3.

¹²Cf. *De perf. vitae spir.* c.1.

¹³Cf. IIa-IIae, q.23,a.2,ad 2.

¹⁴Cf. IIa-IIae, q.23,a.7.

Su obra tiene una finalidad metodológica. Desea mostrar cómo la caridad ejerce una función vital de animación de toda la moral, puesto que la caridad es la vida de Cristo y el objeto de la revelación evangélica (cf.p.13). Su estudio se divide en tres partes: 1) La caridad y la moral en Santo Tomás. 2) El papel de la caridad como “mediadora” de todos los actos morales. 3) Hacia una moral de la caridad.

En su estudio de la caridad como “forma de las virtudes”, G.Gilleman no cita los comentarios bíblicos del Doctor Angélico, sino que se basa sobre todo en la Suma Teológica. Nuestro trabajo puede representar un paso más en la búsqueda de la renovación de la teología moral, fundada en la caridad, revelada por Cristo en el Evangelio.

La tercera parte de su obra nos parece interesante, ya que propone un ensayo de la moral basada en la caridad. La caridad que vivifica a toda la vida moral del cristiano. He aquí algunas de las perspectivas propuestas por G.Gilleman: 1) Una moral de la comunión con los otros. 2) Una moral cristocéntrica. 3) Una moral de la santidad filial. 4) Una moral de los sacramentos. 5) Una moral relacionada con la ascesis, la mística y el apostolado. 6) Obligación, ley y pecado. 7) Caridad y pecado. 8) Caridad y virtudes morales, etc.

Nuestro estudio del Comentario de San Juan lleva también consigo toda una serie de aplicaciones para la vida cristiana.

b) El comentario del P. M. Llamera a la caridad de Santo Tomás

El P. Marcelino Llamera, O.P. escribió la introducción al tratado de la caridad en una de las ediciones de la Suma Teológica¹⁵. Según él, la caridad aparece como “el verdadero camino o el gran medio de la perfección” (cf.p.643). En cuanto a su relación con la moral cristiana, el P.Llamera afirma que “la caridad constituye la esencia misma de la moralidad cristiana” (cf.p.644), ya que la caridad ordena toda actividad humana a Dios, fin y bienaventuranza del hombre. La teología moral es *formalmente* “la ciencia de la caridad” (cf.p.645). Vemos pues cómo la primacía de la caridad es una de las tesis defendidas por los moralistas tomistas que han renovado la visión de la moral subrayando el papel específico de la caridad.

¹⁵Santo Tomás, *Suma Teológica*. Tomo VII: Tratados de la fe, esperanza y caridad. Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1959.

El P.Llamera utiliza toda una serie de figuras para presentar la grandeza de la caridad. La caridad es “el árbol de la vida” (cf.p.645) en medio de los árboles que simbolizan a las demás virtudes. La caridad es el *corazón* o el *cerebro* que orienta y vivifica a todas las otras virtudes.

La caridad actúa de forma universal “intrínseca o interior” (cf.p.701), imperando sobre las virtudes. La caridad es fuente de mérito para las otras virtudes¹⁶.

La caridad es llamada en las obras de Santo Tomás “fin, motor, madre y raíz” de las demás virtudes (cf.p.705). El P. Llamera no duda en llamarla “reina” o “emperatriz” ya que mueve y rige (cf.p.705). Y concluye su comentario introductorio de la caridad como forma de las virtudes diciendo: “La caridad es el corazón de la vida cristiana. Gracias a ella circula por las venas de todas las virtudes la sangre divina de la gracia, la vitalidad misma de Dios, que nutre y perfecciona la vida nueva de sus hijos” (p.705).

c) La doctrina de la caridad en la obra de Ph. Delhayé

Mons. Ph. Delhayé fue profesor de Teología en las Facultades de Lille (1945-1959) y de Lovaina (1968-1972). Asimismo enseñó como profesor invitado en las Facultades de Lyon (1952-1959) y de Montreal (1959-1966). Entre los numerosos cargos que desempeñó destacan la de experto en las comisiones pre-conciliares y en el Concilio Vaticano II, y la de miembro (desde 1967) y de Secretario General (desde 1972) de la Comisión Teológica Internacional. Por otra parte, fue Prelado de honor de su Santidad el Papa (1966) y Miembro de la Academia Romana de Santo Tomás.

Durante más de cincuenta años se dedicó a estudiar intensamente la teología moral. Su bibliografía ha aparecido con el título significativo de “*In caritate non ficta*”¹⁷. No intento presentar aquí la obra inmensa de Monseñor Delhayé sino únicamente subrayar la influencia que ha ejercido en la difusión y en la actualización de la doctrina tomista de la caridad, citando algunos de sus trabajos.

¹⁶Cf. Ia-IIae,q.114,a.4.

¹⁷“*In caritate non ficta*” (2 Cor.6,6). Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale (1932-1982) des travaux et publications de Mgr.Philippe Delhayé. Répertoires chronologiques et analytiques par Jean-Pierre Renard. Centre Cerfaux-Lefort, Chemin du Cyclotron, 2.B-1348 Louvain-la Neuve, 1983, pp.287.

Monseñor Delhaye combatió el moralismo y llevó la teología moral a su fuente: la Sagrada Escritura. Pero este retorno a la Biblia no se vió acompañado de un abandono de Santo Tomás. P. Delhaye estudió y enseñó las diversas facetas de la doctrina tomista sobre la caridad: la ley nueva del Espíritu, la caridad como forma de las virtudes, la caridad en relación con el decálogo, la caridad como elemento específico de la moral cristiana, la caridad como amistad, etc.

La calidad científica de sus estudios y la importancia de sus funciones hacen de él un testigo valioso del pensamiento de Santo Tomás en la sociedad actual.

d) El P. Marciano Vidal: "La caridad, actitud fundamental del ethos cristiano"¹⁸

El P. M. Vidal apoya a los teólogos que utilizan la teología de la caridad "forma de las virtudes" para volver al espíritu evangélico.

Este autor piensa que la caridad puede iluminar los problemas y los interrogantes del hombre de hoy: "A mi modo de ver, dos son los interrogantes principales que tiene planteados la ética cristiana en el momento actual: por una parte, encontrar su identidad y, por otra, hacer un discernimiento de las exigencias éticas del evangelio en el mundo de hoy. ¿Puede aportar alguna luz sobre estos problemas el tema bíblico y teológico de la caridad? Creo que sí"(p.33).

La caridad es "la actitud fundamental del ethos cristiano" en el doble sentido indicado, a saber, en cuanto que explicita la especificidad del ethos cristiano y en cuanto que orienta los contenidos del compromiso moral del creyente"(p.33). El P. Vidal cita a Santo Tomás en su tratado de la ley nueva como una solución importante para los problemas actuales de la teología moral (cf.p.35).

La caridad es la síntesis de la moral. La vida moral es "la mediación" de la caridad como lo explicaba G. Gillemann (citado anterioremente). De donde el P. Vidal concluye que el amor a Dios es "el elemento específico del ethos cristiano" y el amor al prójimo es "la expresión de la normatividad concreta"(p.42). Los dos autores P. Delhaye y M. Vidal han coincidido en confirmar el interés acordado a la tesis de G. Gillemann.

¹⁸Cf. Marciano Vidal. *El discernimiento ético*. Hacia una estimativa moral cristiana. Madrid, Ed. Cristiandad, pp.29-50.

2) La caridad según el Concilio Vaticano II

Santo Tomás tuvo una influencia difusa pero innegable en el Concilio Vaticano II, que insistió por su parte en la excelencia y en la eficacia de su pensamiento¹⁹.

El Concilio Vaticano II se desmarcó de manera deliberada de las diversas escuelas teológicas. Por lo tanto, es inútil buscar en él el esquema o la letra de la doctrina tomista, aunque encontramos al Doctor Angélico citado en varias notas como fundamento de las ideas expuestas. No obstante, la presentación de la caridad en el Vaticano II hace pensar sin duda alguna en la doctrina de Santo Tomás²⁰.

El Vaticano II ha sido el Concilio de la verdad y de la caridad, como vamos a ver en la presentación de los textos. Por otra parte, Juan XXIII, "il Papa buono", y Pablo VI, que tanto nos habló de la "civilización del amor", contribuyeron con su corazón y con sus ideas a anclar el Concilio en las virtudes teologales, especialmente en la caridad: "Deberíamos ansiar la *Iglesia de la caridad* si queremos que esté en disposición de renovarse profundamente y de renovar el mundo a su alrededor.

¹⁹Cf. Decreto sobre la formación sacerdotal, n°16: "Aprendan los alumnos a profundizar en los misterios de la salvación y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás". Nota 36: Cf. Pío XII, discurso a los alumnos de los seminarios, 24 de junio de 1939 (AAS 31 [1939] 247): "La recomendación de la doctrina de Santo Tomás no suprime, sino que incita más bien y dirige la emulación en la investigación y divulgación de la verdad". Pablo VI, alocución pronunciada en la Universidad Gregoriana el 12 de Marzo de 1964 (AAS 56 [1964] 365): "(Los profesores)... escuchen con reverencia la voz de los doctores de la Iglesia, entre los que destaca Santo Tomás de Aquino, pues es tanta la penetración del ingenio del Doctor Angélico, tan grande su amor sincero de la verdad, y tan sublime la sabiduría en la investigación, explicación y reducción a la unidad de las verdades más profundas, que su doctrina es un instrumento eficazísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr provechosamente y con seguridad los frutos de un sano progreso".

²⁰Cf. Hervé Coathalem, "Saint Thomas à Vatican II et à ses lendemains". *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17/24 Aprile 1974). Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. II: Dal Medioevo ad oggi*. Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, pp.441-463. Ver también Aniceto Fernández, O.P., "Actualité de la philosophie de saint Thomas", en *Revue Thomiste*, 1966. He aquí dos citas importantes: "Un examen approfondi des documents conciliaires, en beaucoup de points capitaux, manifeste une admirable harmonie entre les doctrines là exposées et les enseignements philosophiques ou théologiques de saint Thomas" (H. Coathalem, p.186). "Deux choses sont à relever...: d'abord, c'est la première fois qu'un Concile oecuménique recommande expressément un Docteur; et, en second lieu, ce Docteur est saint Thomas d'Aquin. Plus grand honneur ne pouvait lui être fait" (pp.184-185).

¡Inmensa tarea! También, como es sabido, porque la caridad es la reina y la raíz de las demás virtudes cristianas²¹.

Según Pablo VI, el Concilio quiso ser un acto de amor a Dios, a la Iglesia y a la humanidad²². En su discurso de clausura del Concilio, el Papa insistió de nuevo sobre la caridad: "La religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos" (nº7). "La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio" (nº8). "Amar al hombre, no como instrumento, sino como primer fin hacia el fin supremo transcendente, principio y razón de todo amor, y entonces este concilio se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a aquel Dios "de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, y en quien habitar es vivir" (nº17).

El Concilio presentó la caridad como "el don principal y necesario"²³. *Lumen Gentium* recuerda de manera concisa pero inequívoca que la caridad es la *forma* y la reina de las virtudes: "Porque la caridad, como vínculo de la perfección y plenitud de la ley (cf. Col.3,14; Rom.13,10), gobierna todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin"²⁴.

El Cardenal Van Roey se quejaba hace cincuenta años de la desaparición de esta doctrina esencial de San Pablo²⁵. El Concilio volvió a esta teología moral de la caridad, forma de las virtudes, en vez de

²¹Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, pronunciado por S.S. Pablo VI el 29 de septiembre de 1963. Cf. Concilio Vaticano II. Madrid, B.A.C., 1966, p.769.

²²Cf. *Ibid.*, p.800s.

²³Constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), nº42: "Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él" (1 Jo.4,16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (cf. Rom.5,5). Por consiguiente, el don principal y más necesario es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él".

²⁴*Lumen Gentium*, nº42. En la nota se cita a Santo Tomás: *Sum. Teol.*, IIa-IIae, q.184, a.1.

²⁵Card. J.E. Van Roey, *De virtute charitatis*, Malines, 1929, pp.13-14.

insistir en los mandamientos. El Vaticano II se caracterizó por su retorno a la Escritura y por su simpatía y confianza en el hombre. Esto explica el abandono del esquema pre-conciliar elaborado por los Padres Hurth, Gillon y Lio²⁶, que desconfiaba de la caridad, temiendo que esta virtud teologal se convirtiese en un pretexto para el sentimentalismo y la inobservancia de los mandamientos.

Gracias al don del Espíritu Santo, el cristiano puede cumplir "la ley nueva del amor"²⁷. La caridad está relacionada con la Eucaristía: "En sus comienzos, la santa Iglesia, uniendo el *agape* a la cena eucarística, se manifestaba toda entera unida entorno a Cristo por el vínculo de la caridad; así en todo tiempo se hace reconocer por este distintivo del amor"²⁸.

La Iglesia es una comunidad invisible de caridad²⁹. La vida de sus miembros proviene de Cristo, "de quien todo el cuerpo, trabado y unido

²⁶Cf. Ph. Delhayé, "Le kérygme de la charité à Vatican II", *R.T.L.* 1970, pp.144-174. En la página 163 podemos leer: "Le Concile passe à une troisième idée, celle de la charité forme des vertus qu'il exprime, elle aussi, dans un vocabulaire plus biblique que scholastique... je ne sais pas si beaucoup de lecteurs l'ont remarqué, mais nous voyons ici ressusciter la théorie de la charité reine et forme des vertus qui anime tout l'enseignement moral paulinien et patristique. Il y a quarante ans, le Cardinal Van Roey constatait avec mélancolie que cette idée essentielle avait pratiquement disparu de l'enseignement de la morale, en grande partie sous l'influence de Vasquez, de Suarez et leurs disciples (Card. J.E. Van Roey, *De virtutis charitatis*, Malines, 1929, pp. 13-14). Un pareil changement de perspective était bien dans la ligne du positivisme occamiste et juridique puisqu'il permettait de substituer une morale du précepte à une éthique de l'intention et de la générosité. La simplicité des paroles conciliaires est peut-être trop grande, elle risque de faire illusion au lecteur distrait. Le professeur de théologie, lui, ne se laissera pas tromper et il y trouvera le fondement et la confirmation de ses efforts pour un retour à l'Écriture qui insiste tellement sur cette réduction de tout l'effort moral à la charité, ame, forme et fin des vertus". Ver también el artículo de Ph. Delhayé, "L'apport de Vatican II à la théologie morale", *Concilium*, n°75, 1972. pp.57-64.

²⁷*Gaudium et Spes*, n°22. Cf. *Presbyterorum ordinis*, n°6.

²⁸*Apostolicam actuositatem*, n°8. En *Presbyterorum ordinis*, n°6 leemos: "Ninguna comunidad se edifica si no tiene su raíz y su quicio en la celebración de la santísima Eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de la comunidad. Esta celebración para ser sincera y plena, debe conducir tanto a las varias obras de caridad y a la mutua ayuda como a la acción misional y a las varias formas de testimonio cristiano". Santo Tomás es citado en el n°5, nota 15: "La Eucaristía es como la consumación de la vida espiritual y el fin de todos los sacramentos (IIIa,q.73,a.3,c.)", y nota 16: "Y es así que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia (Cf.IIIa.q.65,a.3, ad 1um; q.79,a.1,c.)."

²⁹ *Lumen Gentium*, n°8.

por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se fortalece en la caridad”(Eph.4,16)³⁰.

La caridad es la *señal distintiva* de los cristianos³¹. Cristo se identifica con los pobres y oprimidos: “El mandamiento supremo de la ley es amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí mismo (cf. Mt.22,37-40). Cristo hizo suyo este mandamiento del amor al prójimo y lo enriqueció con un nuevo significado al querer identificarse El mismo con los hermanos como objeto único de la caridad, diciendo: “Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis”(Mt-25,40). Cristo, pues, al asumir la naturaleza humana, unió a sí con cierta solidaridad sobrenatural a todo el género humano como una sola familia y estableció la caridad como distintivo de Sus discípulos, con estas palabras: “En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros” (Io.13,35)”³².

La caridad fué la *prueba* de la misión mesiánica de Jesús³³.

El hombre se perfecciona y descubre el misterio de su vida en la caridad, vivida en los actos ordinarios de la existencia: “El Verbo de Dios es quien nos revela que Dios es amor (I Jn.4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes sino, ante todo, en la vida ordinaria”³⁴.

La caridad une a los hombres de nuestra sociedad, una sociedad que está caracterizada por la interdependencia creciente y por el deseo de paz y de unidad³⁵.

³⁰Ef.4,16 es citado en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad Gentes*), n°5. Por otra parte: “La Iglesia es en Cristo como el sacramento o la señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen Gentium*, n°1).

³¹Cf. *Lumen Gentium*, n°42.

³²Decreto sobre el apostolado de los seglares, n°8.

³³Cf. *Ibid.*

³⁴*Gaudium et Spes*, n°38.

³⁵*Ibid.*, n°24.

El amor es la energía de la Iglesia que da un nuevo dinamismo al mundo³⁶. Este se transforma con la caridad y no con la fuerza o la riqueza. La caridad de los seglares convierte a la Iglesia en la luz del mundo, la sal de la tierra y en el estandarte levantado entre las naciones³⁷.

Como el hombre está creado a imagen de la Trinidad, misterio de amor, la plenitud de la vida humana se encuentra en la entrega de sí mismo a los demás³⁸.

La vida religiosa conduce a la caridad mediante los consejos evangélicos³⁹. El apostolado tiene "su origen y su fuerza en la caridad"⁴⁰. La caridad es "como el alma de todo apostolado"⁴¹.

En los hombres que no son cristianos se encuentran "las semillas del Verbo"⁴² y "el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual"⁴³. Por lo tanto, el cristiano no debe mirar a los no cristianos como enemigos de Dios sino con la bondad de Dios que desea salvar a todos los hombres. La conciencia es el común denominador de la dignidad de los hombres. Ella nos dice que debemos amar: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que

³⁶*Ibid.*, n°42.

³⁷*Cf. Ad gentes*, n° 11.

³⁸*Gaudium et Spes*, n°23: "Cuando el Señor ruega al Padre "que todos sean uno, como nosotros también somos uno" (Io.17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega de sí mismo a los demás".

³⁹*Cf. Lumen Gentium*, n°44 y n°45.

⁴⁰*Apostolicam actuositatem*, n°6.

⁴¹*Ibid.*, n°3.

⁴²*Ibid.*

⁴³ *Gaudium et Spes*, n°22.

éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de un modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad⁴⁴.

La caridad comporta el respeto de los demás y la delicadeza. Nunca debe convertirse en una humillación. Antes de pensar que se ama con amor de caridad se deben cumplir las exigencias de la justicia, "para no dar en concepto de caridad lo que se debe por razón de justicia"⁴⁵. El Concilio Vaticano II proclama los derechos humanos⁴⁶, pero condena "la falsa autonomía" que excluye el espíritu del Evangelio de la defensa de estos derechos.

Por todas estas razones, el Concilio funda la teología moral en la caridad de Dios, revelada por Cristo, y que transforma al hombre: "Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad"⁴⁷.

La divinización y la humanización del hombre convergen en la caridad. El Concilio reconoce la autonomía de las realidades terrestres, la dignidad del hombre y de su conciencia, su carácter social y su papel creador, pero al mismo tiempo muestra que Dios es la fuente y la cumbre del hombre y de toda la creación⁴⁸.

⁴⁴*Ibid.*, nº16.

⁴⁵*Apostolicam actuositatem*, nº8

⁴⁶Cf. *Gaudium et Spes*, nº41.

⁴⁷*Optatam totius*, nº16.

⁴⁸Sobre el tema de la caridad en el Concilio Vaticano II puede verse, además de sus *Constituciones, Decretos, Declaraciones* (Madrid, BAC, 1966), Ph. Delhay, "La morale à l'heure du Concile", en *L'ami du clergé*, 37, (13 sept. 1962), pp. 529-533; "Le kérygme de la charité à Vatican II", en *Revue théologique de Louvain*, 1970, pp. 144-174; "L'utilisation des textes de Vatican II en théologie morale", en *Revue théologique de Louvain*, 1971, pp. 422-450; "L'apport de Vatican II à la théologie morale", en *Concilium*, 75, (1972), pp. 57-64; J. Fuschs, S.J., *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968; B. Häring, *La morale après le Concile*, Tournai, Desclée, 1967; Profesores Dominicos Españoles, *Temas conciliares*, Valencia, 1963; Marciano Vidal, "La teología moral. Renovación posconciliar y tareas del futuro", en *El Vaticano II, veinte años después*. Editado por Casiano Floristán y Juan-José Tamayo. Madrid, Ed. Cristiandad, 1985, pp. 201-234.

a) La aplicación del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II pide a la teología moral que dé frutos en la caridad gracias a la unión con Cristo revelado a lo largo de la historia de la salvación por la Escritura. Tenemos por lo tanto una serie de palabras-claves: Cristo, Escritura, caridad, vocación, historia de la salvación...

Bernard Haring, en su estudio ya citado "La morale après le Concile", insiste en la importancia de la vida de Cristo en la Eucaristía para la renovación de la moral: "Si donc la morale veut contribuer au salut du monde, elle doit toujours tenir compte de la structure sacramentelle et eucharistique de la vie chrétienne" (p. 7). Y evocando la figura de Santo Tomás, escribe: "On se montrerait fort injuste envers saint Augustin ou saint Thomas si on croyait leur être fidèle, en leur empruntant simplement leur armature platonicienne ou aristotélicienne. Ce qui les caractérise le plus profondément est en réalité leur esprit biblique, leur familiarité intime avec la Sainte Ecriture, qui apparaissent même là où ils ne le citent pas explicitement. Mais il faut aller plus au fond du problème: avant de se demander s'il est fidèle à saint Thomas ou à saint Augustin, un théologien catholique doit rechercher surtout s'il est fidèle à la Sainte Ecriture" (p. 12). Con razón, B. Haring pone en primer plano la Sagrada Escritura. Estos comentarios del famoso moralista vienen a poner de manifiesto una vez más el interés del *Comentario de San Juan*.

J. Fuchs, S.J., en su estudio "Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II", insiste en la importancia de la persona de Cristo, "centro de la moral" (p. 9). Según este teólogo, la teología moral ha sido deformada por la inserción de cuestiones de derecho canónico (cf. p. 49). Y la teología moral no debería traernos a la memoria inmediatamente los manuales de confesores o los catálogos de pecados, sino el misterio de Cristo, de la caridad y de la respuesta a la llamada de Dios (cf. pp. 20 y 47).

Ph. Delhaye ha mostrado cómo el Concilio Vaticano II ha supuesto la victoria de una visión distinta de la moral. La Comisión teológica pre-conciliar había preparado un "De ordine morali". El texto había sido elaborado por tres profesores romanos (P. Hurth, S.J, de la Universidad Gregoriana, el P. Gillon, O.P. del *Angelicum*, y el P. Lio, O.F.M. del *Antonianum*). Estos tres autores defendían la tesis que una teología de la caridad alejaría al hombre del respeto de la ley. Y la moral aparecía dividida en dos niveles. Para los laicos y para los sacerdotes se aplicaba

el decálogo identificado con la ley natural. A los religiosos se les reservaban los consejos evangélicos (cf. pp. 426-427).

Esta moral estaba fundada en una exégesis errónea de Mt. 22,40 y de Mt. 19,17. ("Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos"). El mandamiento del amor a Dios y al prójimo dependía, según esos tres autores, de su contexto conflictivo: "Uno de ellos, que era jurista, le preguntó con mala idea" (Mt. 22,35). La verdadera ley aparecía, pues, en Mt. 19,17. Afortunadamente, "*De ordine morali*" fue rechazado en la discusión de la primera sesión del Concilio. Y se abandonó incluso la idea de un tratado de moral, de manera que la caridad fuese presentada en su contexto del amor divino y de la historia de la salvación ("La Escritura debe ser el alma de la teología moral", *Optatam totius*, nº16,2).

El Concilio Vaticano II utiliza rara vez el concepto de "virtud" a propósito de la fe, de la esperanza y de la caridad. Recordemos que en el siglo XII, Pedro Abelardo prefería hablar de "gracia" a propósito de la fe, de la esperanza y de la caridad. Estos dones son llamados *virtutes* a causa de la fuerza dada a la voluntad: "Et illa gratia, virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adiuvat." (*Lib. IV Sententiarum*, l. 2, d. 27, c. 6).

La caridad en el Concilio Vaticano II aparece como la perfección del cristiano, discípulo de Cristo, que ha recibido el don de Dios y que tiene que dar frutos en su vida dinámica de servicio, de conversión y de apostolado. La caridad es situada en el contexto del mundo y al servicio de la sociedad.

b) El atractivo de Cristo

El Concilio Vaticano II pide a la teología moral su "concentración cristológica". Hans Küng en su obra "Ser cristiano"⁴⁹ tiene páginas admirables sobre la importancia de Cristo en la moral cristiana. Todas las exigencias morales reciben la luz de Cristo y tienen que ser miradas a la luz de Cristo muerto y resucitado.

H. Küng presenta a Jesús como persona concreta, histórica, viva: "En vez de un principio abstracto, una persona concreta" (p. 636). La doctrina de Jesús es inseparable de su persona. Un marxista no vive de Marx. Un cristiano recibe la vida de Jesús.

⁴⁹ H. Küng, *Etre chrétien*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, pp. 631-646 (La praxis).

El Evangelio nos muestra a Jesús que sale al encuentro del hombre. Toda la riqueza de los sentimientos humanos se despliega ante Jesús: imaginación, afecto, espontaneidad, creatividad, amor,... Esto no puede hacerlo una idea abstracta. Jesús nos da ejemplo con su vida: "Verba docent, exempla trahunt". Jesús es "modelo luminoso" y "luz del mundo" (cf. p.639).

H. Küng ve el elemento específico de la ética cristiana en la persona de Jesús, reconocido como Cristo (p.641): "Lo nuevo y único en Jesús es la totalidad en su unidad, Jesús mismo en su obra" (p.643). Todos los mandamientos del amor a Dios, al prójimo y a los enemigos tienen que verse a través de "la unidad de persona y del destino de Jesús" (p.642). H. Küng pone el ejemplo de la música de W.A.Mozart. Para comprenderla no bastan los análisis históricos y estilísticos, sino que hay que ver a Mozart en su unidad personal y única.

En el Evangelio, Jesús es descrito por los evangelistas no según sus virtudes sino actuando y relacionándose con los demás. Lo que hace le revela. Su palabra y su acción suscitan la respuesta del hombre.

La moral del Evangelio es viva, dinámica, concreta. Y toda ella viene de la persona de Jesús.

La ética aparece en la teología moral actual cada vez más como una "conformación de la persona con Cristo"⁵⁰. La transformación del hombre a imagen de Cristo tiene lugar en la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo. Esta es la espiritualidad laical presentada en el VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra.

En los años 1960, el P.E.H. Schillebeeckx escribió el alabado libro "Cristo, sacramento del encuentro con Dios"⁵¹, en el que presenta a la persona de Jesucristo como la revelación del amor del Padre y la fuente de la gracia para los hombres. Toda la vida, todos los actos y palabras de Jesús, sobre todo su muerte y su resurrección, son una manifestación de Dios y el lugar escogido por Dios para encontrar y salvar al hombre. La Encarnación del Hijo de Dios es la clave del Misterio de la salvación y del Misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

⁵⁰Cf. Rocco Butiglione, "Los juicios morales de la jerarquía como ejercicio del Magisterio social", en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1987, p.726.

⁵¹E.H.Schillebeeckx, O.P., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1960.

La Comisión teológica internacional ha publicado el texto de las "nueve tesis" de H. Urs von Balthasar para la ética cristiana⁵². Para este gran teólogo, recientemente fallecido, Cristo es "la norma concreta y plena de toda actividad moral" (p.90).

c) Conclusión

En nuestro estudio del Comentario de San Juan hemos visto la importancia dada a la caridad, inseparable de la persona de Jesucristo. Nuestro método de análisis, al no disociar la teología dogmática de la teología moral y al relacionar la Sagrada Escritura con los comentarios de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente, se sitúa en la línea del Concilio Vaticano II y de sus deseos para la formación de los seminaristas, futuros pastores del Pueblo de Dios:

Fórmense con especial diligencia en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología. Tras una introducción apropiada, iníciense cuidadosamente en el método de la exégesis, examinando a fondo los grandes temas de la divina revelación y recaben estímulo y alimento en la lectura y meditación diaria de los libros sagrados.

Dispóngase la enseñanza de la teología dogmática de manera que en primer lugar se propongan los temas bíblicos; explíquese a los alumnos la contribución de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la revelación, así como la historia posterior del dogma -considerada también su relación con la historia general de la Iglesia-; tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás; enséñeseles a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia, y aprendan a buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, a aplicar sus eternas verdades a la mudable condición de la vida humana y a comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos (*Decreto Optatum totius*, n°16).

Este texto puede aplicarse perfectamente también a la formación de los laicos que aspiran cada día más a una profunda comprensión del misterio de Cristo.

⁵² Commission théologique internationale. Textes et documents (1969-1985). Préface du cardinal Ratzinger. Paris, Ed. du Cerf, 1988, pp.89-103.

3) La caridad y la ley nueva

El Concilio Vaticano II habla de la ley nueva, "ley de amor" (*Lumen Gentium*, n^o9). Esta ley del amor constituye en los textos del Concilio "la ley fundamental y la economía cristiana" (*Gaudium et spes* n^o41).

La teología moral se ha renovado en los últimos años gracias a la importancia acordada a la ley nueva.

La ley nueva representa una joya en la moral de Santo Tomás. Una joya y el corazón que da vida a la Iglesia. La moral del Doctor Angélico no cae en los conocidos defectos del legalismo, del moralismo, o del naturalismo.

El olvido de la ley nueva en la enseñanza de la teología moral ha dañado la grandeza del Evangelio. Cayetano (1469-1539), el príncipe de los comentadores de Santo Tomás, se contentó con un análisis superficial de la ley nueva e invitó al lector "a guardar esos textos en su memoria, para que comprenda la ley del Evangelio y pueda explicar la ley cristiana"⁵³.

En su tratado sobre la ley, Pedro Lombardo insiste en el Decálogo. Sin embargo, Santo Tomás hará de la ley nueva el lugar privilegiado y fundamental de la reflexión teológica de la ley. La moral tomista no opone la moral a la mística, ni la teología moral a la teología dogmática, sino que el pensamiento teológico del santo de Nápoles armoniza admirablemente la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, el decálogo y la ley nueva del Espíritu Santo.

La edición francesa de la *Suma Teológica* ha publicado recientemente la traducción del tratado de la ley nueva⁵⁴. La ausencia de este tratado en la colección de la *Suma Teológica* en francés habla por sí sola del abandono de una teología moral fundada en la gracia del Espíritu Santo.

El Padre J. Tonneau ha efectuado un profundo estudio del tratado de la ley nueva y de su historia. En el tratado de la *Suma Teológica*,

⁵³Cf. S.Finkaers, O.P., "La morale de saint Thomas est-elle chrétienne?", en *Revista Nova et Vetera*, 1976/2. Genève.

⁵⁴*Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La loi nouvelle*. Ia-IIae, q. 106-108. Traducción française. Notes et appendices par J. Tonneau, O.P., Paris, éd. du Cerf, 1981.

Santo Tomás cita diez veces el Evangelio de San Juan con el fin de mostrar el fundamento evangélico de esta ley⁵⁵.

El comentario de la ley nueva en la edición española de la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) no cita al *Comentario de San Juan* por Santo Tomás. El P. Tonneau lo cita seis veces; lo que viene a demostrar una vez más el auge de los escritos bíblicos de Santo Tomás.

En la *Suma Teológica*, el tratado de la ley nueva llama la atención por su brevedad. Santo Tomás conocía el tratado de la ley nueva de Alejandro de Hales que comprendía cien páginas en el gran formato de la edición Quaracchi. El tratado de la ley nueva de Santo Tomás es breve, pero de importancia capital. La gracia del Espíritu Santo es lo esencial de esta ley. El Evangelio recibe este nombre de "ley nueva" en relación con los textos del Antiguo Testamento, "ley antigua". Para pertenecer al Nuevo Testamento se necesita el deseo de los bienes espirituales. Santo Tomás explicará que había gente en el Antiguo Testamento que pertenecía al Nuevo Testamento, ya que había recibido la gracia que les hacía desear el amor de los bienes espirituales⁵⁶.

Esta perspectiva del deseo espiritual y de una fe fundada en el Evangelio del Espíritu Santo corresponde a la tradición de los primeros Padres de la Iglesia⁵⁷.

Santo Tomás llega a decir que "la letra del Evangelio mataría si no tuviese la gracia interior de la fe, que sana" (*Ia-IIae, q. 106, a. 2, respuesta*). Recordemos que San Ignacio de Antioquía había contestado a la pregunta de aquellos que le pedían "pruebas de archivos" diciendo: "Mis archivos son Jesucristo, mis archivos inviolables son la cruz, su muerte, su resurrección y la fe que proviene de El".

⁵⁵He aquí la citas: Jn. 1, 14-17; 4, 21-23; 5, 46; 7, 39; 9, 16; 10, 27; 12, 36; 14, 17; 16, 13; 20, 31.

⁵⁶Ver *Ia-IIae*, q. 106, a. 1, 3 y q. 107, a. 1, 2um: "Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva. Igualmente también en el Nuevo Testamento hay algunos carnales que no llegan aún a la perfección de la ley nueva, a los cuales fue preciso inducir a las obras de virtud con el temor de los castigos y con algunas promesas temporales".

Cayetano decía: "¡Ay! ¡Qué pocos son los que cumplen hoy en día el régimen de la ley nueva! Si perteneciesen al régimen de la ley antigua!" (Estudio técnico del P. Tonneau, *op. cit.*, p. 205).

⁵⁷Cf. P. Tonneau, *op. cit.*, pp. 204-205.

Santo Tomás llama a la ley nueva “la ley del Evangelio” nueve veces en el tratado de la ley nueva de la Suma Teológica). La letra es un elemento accesorio. La gracia del Espíritu Santo es capital. En la Suma teológica (*Ia-IIae, q. 106-108*), Santo Tomás habla de “la ley de la fe” (5 veces), de “la ley del Nuevo Testamento” (4 veces), de “la ley de libertad” (4 veces), de “la ley del Espíritu de vida” (3 veces), de “la ley del amor” (3 veces), de “la ley de la gracia” (2 veces), de “la gracia de la fe” (2 veces), de “la ley de la caridad” (1 vez), de “la ley del Espíritu” (1 vez), de “la ley de perfección” (1 vez).

Todas estas denominaciones muestran que Cristo nos ha dado una ley del Espíritu. No se trata de cumplir cientos de mandatos como en la ley antigua. La Torah judía prescribía 613 preceptos (248 positivos y 365 negativos). Los que querían ser justos tenían que conocer además una multitud de prohibiciones y mandatos. Los ignorantes desconocían esas leyes y por lo tanto no podían ser buenos religiosos. La piedad judía se había convertido en un asunto de ciencia y de jurisprudencia. Quedaba poco margen para la espontaneidad, la interioridad y la creatividad. Se subrayaba el papel desarrollado por los mandamientos y por la obediencia a las leyes. Se corría el peligro de caer en una contabilidad espiritual, en una moral de contable.

Esta crítica de los peligros de la ley antigua recuerda a la Iglesia de hoy la necesidad de vivir del Espíritu Santo y no de leyes, que tienen que ser situadas en un plano subalterno y derivado en relación con la ley del Espíritu.

La ley nueva se funda en el amor. El creyente ejerce un discernimiento espiritual, iluminado por el Espíritu que le empuja a hacer el bien. El Espíritu de Dios se une al espíritu del hombre. La libertad suprema del hombre consiste a hacer el bien por sí mismo, y no forzado por los demás. El Espíritu Santo no elimina la libertad del hombre. Al contrario, fortalecido por el Espíritu, el hombre actúa por encima de sus fuerzas. La energía del Espíritu se convierte en su propia energía. El deseo del Espíritu se despliega en el deseo del hombre. La libertad de la ley nueva aparece reflejada en esta frase de Santa Teresa del Niño Jesús al final de su vida: “Ahora hago lo que quiero”.

A. Valsecchi cita en varias ocasiones el Comentario de San Juan por Santo Tomás⁵⁸. Y recuerda que el Doctor Angélico se inspiró

⁵⁸A. Valsecchi, “Ley nueva”, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Leandro Rossi y Ambrogio Valsecchi (ed.), 4 edición con Suplemento. Madrid, Ediciones Paulinas, 1980, pp.567-576.

principalmente de San Agustín. Esto nos hace ver una vez más la importancia de este texto para la teología moral de hoy: "Además, en el comentario al Evangelio de San Juan subraya una y otra vez la tarea normativa del Espíritu Santo: ante todo, tiene una voz "qua loquitur intus in corde, et hanc audiunt fideles et sancti"(c.3,lect.2); sin esta voz no sería posible comprender la doctrina del Maestro (c.4,lect.6); y no sólo esto, sino que, además, el Espíritu Santo posee y nos comunica una fuerza de amor que nos hace observar los mandamientos de Dios (c.14,lect.4-6): precisamente por esto la Escritura lo llama *Spiritus* (c.14, lect.4)".

La moral de Santo Tomás es "carismática". Su ley es la ley del Espíritu Santo⁵⁹.

⁵⁹J.Etieme, "Loi et grâce. Le concept de la loi nouvelle dans la Somme théologique de S.Thomas d'Aquin". *Revue théologique de Louvain*, 16 (1985), pp.5-22; Y.Congar, "Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral", en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*. Roma-Nápoles. Edizioni domenicani, vol. V: L'agire morale, 1977, pp.9-19; F.Bourassa, S.J., "Dans la communion del'Esprit-Saint", *Etude théologique I. Science et Esprit*. XXXIV/1, 1982, pp.31-56; *Etude théologique II. Science et Esprit*. XXXIV/2, 1982, pp.135-149; *Etude théologique III. Science et Esprit*. XXXIV/3, 1982, pp.239-268; Jean-Marie Aubert, "Nature de la relation entre "lex nova" et "lex naturalis" chez saint Thomas d'Aquin", en *Studi Tomistici*, Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale. Vol.VI. Morale et Diritto nella prospettive tomistica, pp.34-38.

Nota teológica anexa: (a) Sobre la obra de U.Kühn, *Via caritatis*, estudio de la ley nueva en Santo Tomás y su relación con la teología de la Refoma protestante, se pueden leer las reseñas: M.Froidure, "La théologie protestante de la loi nouvelle peut-elle se réclamer de saint Thomas?", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Tomo LI. Paris, Ed.Vrin, 1967, pp.53-61. Por su parte, Henri de Lavalette (*Revue Recherches de Science Religieuse*, tomo LIV. 1966. Paris, pp.151-156), en su reseña de la tesis de Kühn muestra claramente la diferencia entre la teología de la Reforma y la teología de Santo Tomás, lo que no le impide reconocer la honradez intelectual de U.Kühn y el interés de su estudio para el diálogo ecuménico a partir de la ley nueva de Santo Tomás. La diferencia se encuentra en la "justitia extra nos posita". Santo Tomás rechazaría la idea de la doble justicia: la justicia de Cristo y la justicia del hombre. La cita de U.Kühn lo muestra: "que meme l'ami de Dieu ne peut subsister devant Dieu que par le Sang et la passion transparents du Christ, - et pas seulement par l'habitus de grace qui opère la charité-, cette vue, c'est la réforme qui l'a remise la première en lumière"(p.262). Esta frase de U.Kühn explica la novedad y la diferencia de la Reforma.

(b) Abbaye de Maredsous, "Loi", en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. Ed. Brepols, 1987. Este artículo expone la idea siguiente: El cumplimiento de la ley refleja la justificación recibida de Dios. No se observa la ley para ser justificado, sino que se cumple la ley porque el hombre ha sido justificado. Este es el contenido de la ley nueva (Jr.31,33-34; Ez.16,36).

4) ¿Los derechos humanos, un desafío para la caridad?

Santo Tomás presenta la ley natural como el fundamento del derecho positivo. La caridad, virtud teologal, actúa en el hombre, dotado por Dios de la autonomía de la conciencia y de la razón.

El Comentario de San Juan y la predicación del Doctor Angélico sobre la caridad sugieren una relación entre los derechos humanos y la caridad. Es una perspectiva interesante que podemos sacar aquí.

El Concilio Vaticano II, en su Constitución *Gaudium et spes* (nº41), enseña que la Iglesia proclama los derechos humanos en virtud del Evangelio. Los derechos humanos aparecen en el corazón del Evangelio. Cristo garantiza el valor y el fundamento de tales derechos, calificados de sagrados, inviolables, fundamentales e inalienables por el Concilio.

El Papa Juan Pablo II nació en Polonia, el país que conoció el horror del campo de concentración de Auschwitz. Lo recordó el mismo Papa en su discurso de la O.N.U. del 2 de octubre de 1979. Los derechos humanos quieren evitar la amenaza de la destrucción de millones de hombres como lo han hecho ciertas ideologías⁶⁰.

Juan Pablo II ha integrado de manera solemne la predicación de los derechos humanos en numerosas intervenciones que ha realizado ya sea en las encíclicas ya sea en las alocuciones de sus viajes a todos los continentes. Los derechos humanos aparecen como una parte importante de la Buena Noticia de la salvación.

El Papa ha relacionado de forma explícita los derechos humanos y la caridad. La caridad comprende estos derechos y sus exigencias de amor son mayores⁶¹. Y pidió a la Comisión Teológica Internacional que

⁶⁰Ver el artículo del P. Paul Valadier, "Les droits de l'homme selon Jean-Paul II", en la revista *Projet* (enero 1981), pp.69-77.

⁶¹Cf. "Derechos y deberes de la persona en la investigación teológica actual" en revista *Ecclesia*, 2155 (24 diciembre 1983). A los miembros de la Comisión Teológica Internacional (5-12-83): "Admirablemente fuerte parecerá a algunos esta unión entre los derechos del hombre y la caridad de la nueva ley. Pero ¡ay, dolor!; a causa de muchos errores, negligencias y opiniones sociológicas erróneas, adornadas incluso con el nombre cristiano, la palabra caridad puede quedar despojada de su significado. Opuesta es así la caridad cristiana a la justicia social que ofrece fundamento a los derechos de las personas humanas. Y verdaderamente si la caridad significa un movimiento sólo del corazón o la ayuda prestada por pura benevolencia, no puede armonizarse con los derechos humanos. Pero esta interpretación es una deformación del amor de Cristo Redentor".

"investigue cada vez más y propague las razones tanto humano-céntricas como Cristo-céntricas de los derechos del hombre"⁶². La doctrina de Santo Tomás puede ser una contribución a esta investigación deseada por el Papa.

René Cassin, que ha sido uno de los artífices de la Declaración de los derechos humanos, no ha tenido miedo de presentar la religión como el origen y fundamento de estos derechos⁶³.

R. Cassin piensa que los diez mandamientos de la ley del Sinaí formulan los deberes y derechos fundamentales del hombre. Por otra parte no duda en ensalzar la obra de los Papas Juan XXIII y Pablo VI así como el trabajo teológico del Concilio Vaticano II en su firme propósito de defender la dignidad y los derechos del hombre⁶⁴.

La relación entre la fe y los derechos humanos ha sido objeto de estudio en dos coloquios en los que he tenido la ocasión de participar. La Asociación Jean Rodhain, consagrada al estudio de la caridad en el mundo de hoy, organizó en 1982 un coloquio sobre "Los derechos humanos ¿desafío a la caridad?". El Centro Thomas More de L'Arbresle (Lyon) estudió en 1983 el tema "La Iglesia católica y los derechos humanos. Rechazo o adhesión, originalidad o ambigüedad?". El P. Paul

⁶²*Ecclesia*, 2155 (24 diciembre 1983), p.13.

⁶³René Cassin, "Religions et droits de l'homme", en *René Cassin, Amicorum discipulorumque liber IV. Méthodologie des droits de l'homme*. Paris, Editions A. Pedone, 13 rue Soufflot, 1972, pp.97-104. En la página 98 podemos leer: "Les religions ont, dès les origines, mis en valeur la dignité de l'être humain qui est à la base de la Déclaration universelle de 1948. Celle-ci est laïque, car il fallait que cet instrument pût retenir l'adhésion de toutes les parties de l'humanité. Mais elle n'est nullement antireligieuse. Dans son article premier, elle proclame "le devoir d'agir dans un esprit de fraternité", incombant à tous les hommes, texte qui correspond à "Aime ton prochain comme toi-même" et "Aime l'étranger comme toi-même" de la Bible (Lévitique XIX, 18-XIX, 33)".

⁶⁴Cf. Paul-Emile Bolté, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*. Fides, Montréal, 1975, pp.421-425. Intervención de R. Cassin (21-4-66): "Vatican II et la protection de la personne". Este texto ha aparecido también en *La Documentation catholique*, 1471 (1966), 924-928. René Cassin ha explicado los lazos y las diferencias entre el Decálogo y la Declaración de los derechos humanos. Cf. Marc Agi, *René Cassin, fantassin des droits de l'homme*, Prólogo de Andrés Chouraqui. Paris, Ed. Plon, p. 161. Por ejemplo, "No tendrás otros dioses rivales míos" (Ex.20,3) lleva consigo la paternidad divina y la fraternidad universal. La Declaración de la O.N.U. habla de "familia humana y del deber de fraternidad" (art.1). "El día séptimo es un día de descanso dedicado al Señor" (Ex.20,10) se puede relacionar con "Toda persona tiene derecho al descanso y al ocio" (art.24). "No matarás" se relaciona con "Todo individuo tiene derecho a la vida" (art.3), etc.

Valadier, S.J., señalaba en el Coloquio de la Asociación Jean Rodhain, celebrado en Lourdes, que “el derecho es algo que se exige, mientras que el amor se busca... La caridad se recibe; el derecho se reclama”. Paul Valadier, Director de la revista *Etudes*, veía en la caridad la posibilidad para los derechos humanos de ir más allá de las reivindicaciones materiales y una fuente de creación de nuevos derechos, nacidos en un clima de solidaridad.

La relación de los derechos humanos con el universo religioso trascendente instaaura un dinamismo del respeto y del amor concreto y gratuito entre los hombres. El P. Valadier continuaba en su conferencia en la Cité Secours de Lourdes: “Los derechos del hombre no se reducen a la caridad y tienen su lógica y su rigor. Dependen de la razón y por ello permiten la comunicación entre los hombres. Por sus exigencias se oponen a los excesos de una caridad subjetiva y arbitraria... Por lo cual, constituyen de verdad un desafío para la caridad”.

Desde el punto de vista histórico se pueden ver dos aspectos aparentemente contradictorios sobre la relación entre el nacimiento de los derechos humanos y la caridad. Hay que reconocer que la Declaración revolucionaria de 1789 quería desvincularse de la caridad para afirmar el derecho objetivo de cada individuo. Pero al mismo tiempo, los historiadores afirman de común acuerdo que “el origen de la formulación moderna de los derechos del hombre proviene históricamente de la síntesis teológica de Vitoria y de Suárez, que desarrollaron la doctrina de Santo Tomás sobre el derecho natural. El derecho natural en su versión desacralizada es la base del pensamiento de los Enciclopedistas y de los precursores de la Declaración de 1789” (Jean-Marie Aubert, en el Coloquio de la Asociación Jean Rodhain de Lourdes)⁶⁵.

Sin embargo, Imre Szabo, en un manual destinado a la enseñanza de los derechos humanos en las universidades, caricaturiza el pensamiento de Santo Tomás: “Le moyen âge n’était pas favorable ni à l’idée des droits de l’homme ni aux droits de l’homme come tels. Entièrement sous l’influence de la philosophie aristotélicienne, saint Thomas d’Aquin faisait dériver le droit naturel de la raison: ainsi la philosophie moyenâgeuse du droit- dont un élément caractéristique est, entre autres, la reconnaissance par saint Thomas, à la manière aristotélicienne, de l’esclavage lui-même- ne reconnaissait pas l’homme qu’elle ne comprenait pas. En particulier, elle ne cherchait pas à placer

⁶⁵Cf. J.M.Aubert, “Les droits de l’homme interpellent les Eglises”, en *Le Surpément*, 141 (1982), pp.149-177.

l'homme au centre des préoccupations du droit et de la vie sociale. Nous dirions aujourd'hui que cette philosophie n'était pas ouverte à une conception centrée sur l'homme". Al criticar la teoría de Santo Tomás sobre la esclavitud, Szabo comete un error fundamental ilustrado por el proverbio: "Distingue tempora et concordabis iura". Al ignorar este aspecto de la evolución histórica, Szabo denuncia de una manera demasiado fácil y poco académica esta aceptación por Santo Tomás, que el Doctor Angélico justifica en el contexto del pecado original. Por otra parte, no acepta de ningún modo que el esclavo sea tratado como un objeto o un animal.

Szabo critica a Santo Tomás que funda su teoría en la razón. Evidentemente, la razón es la base de la autonomía del hombre y de su dignidad. Sin la razón no hay libertad.

Es una pena, y hasta cierto punto un escándalo, que la crítica de Szabo haya aparecido en un manual tan importante.

El derecho natural de Santo Tomás contribuyó a la defensa de los derechos humanos de los *indios*. Fray Bartolomé de las Casas, discípulo de la teología tomista, fundó su crítica del colonialismo español, basándose precisamente en el derecho natural: "Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren, o por cualquier pecado que tengan, cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman *Derecho de la gentes*, justamente tienen y poseen señorío sobre las cosas que sin perjuicio de otros adquirieron. Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, deidades, jurisdicciones y señoríos"⁶⁷.

Los conquistadores españoles debían restituir el oro y la plata que habían cogido a los indios⁶⁸. Fray Bartolomé de las Casas califica de robo las posesiones que los conquistadores habían arrancado a los *indios*.

Giovanni Papini decía hablando de los tomistas que "habían parado el reloj de la historia en el siglo XIII". Santo Tomás y su

⁶⁶Cf. Karel Vasak (ed.), *Les dimensions internationales des droits de l'homme*. Manuel destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités. Paris, UNESCO, 1978; Imre Szabo, "Fondements historiques et développement des droits de l'homme", 26, pp.11-26.

⁶⁷Fr. Bartolomé de las Casas, "Tratado de las doce dudas", en *Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, pp.486.

⁶⁸Ver la obra de la especialista francesa sobre Fray Bartolomé de las Casas, M.Mahn-Lot, *Bartolomé de las Casas et le droit des indiens*. Paris. Ed. Payot, 1982, p.237.

antropología pueden ser muy útiles al hombre contemporáneo a la hora de buscar un fundamento a los derechos humanos, lo que no excluye evidentemente correcciones y complementos.

Jacques Maritain, filósofo tomista, cuenta que un miembro de la Comisión nacional francesa de la UNESCO se extrañaba de ver que los representantes de ideologías opuestas firmaban el mismo texto de 1948. Su pregunta recibió entonces esta respuesta: "Estamos de acuerdo en estos derechos, a condición de que no nos pregunten por qué"⁶⁹.

Santo Tomás presenta una visión religiosa del hombre. La Declaración de los derechos humanos de 1948 fue el resultado de un "idealismo práctico", como decía J. Maritain. Pero la antropología tomista, que no aparece de manera explícita, ha influido en la defensa de estos derechos y en la elaboración de esa Declaración. Pensemos sencillamente en la presencia de intelectuales cristianos que conocían a Santo Tomás como J. Maritain y el libanés Mâlik, hermano carnal de un fraile dominico.

Para Santo Tomás, la naturaleza humana no es fija ni cerrada. Se trata de una naturaleza dinámica, que lleva consigo el crecimiento y la cultura. La naturaleza humana tiene sus posibilidades y tendencias. El derecho natural es conocido según Santo Tomás gracias al deseo del hombre que aspira al bien y a la bienaventuranza.

La Iglesia condenó la filosofía de los derechos humanos de 1789. El Papa Pío VI la consideraba como destructora de la religión católica y como una desobediencia a los reyes. En su carta a su Eminencia el Cardenal de la Rochefoucault del 10 de marzo de 1791, el Papa Pío VI calificaba el derecho a la libertad religiosa de "derecho monstruoso" y de "libertad desenfrenada". Esta condena de la Declaración de los derechos humanos se fundaba en una visión agustiniana de la historia, según la cual, después del pecado original, la naturaleza humana herida no tiene derechos sino deberes para con Dios.

La teoría política de Santo Tomás respeta la autonomía de las realidades terrestres. La naturaleza humana no ha sido totalmente pervertida por el pecado original. La visión tomista es más optimista que la visión agustiniana. La moral social de Santo Tomás no convierte al cristiano en una isla o en un inquisidor. El cristiano y el no-cristiano comparten la misma naturaleza humana creada a imagen de Dios.

⁶⁹J. Maritain, *L'homme et l'état*. Paris. Ed. P.U.F., 1965, p. 70.

Los especialistas de los derechos humanos afirman que estos derechos no constituyen una nueva moral ni una religión laica. Se trata de elaborar una ciencia de los derechos humanos y reconocen que un estudio interdisciplinar es el único método que podrá mostrar toda su riqueza y variedad.

La teoría de los derechos humanos de Santo Tomás necesita una revisión en función de la historia. Su pensamiento concerniente a la pena de muerte y a la esclavitud ha sido superado por la evolución de la conciencia humana a lo largo de la historia. La Iglesia tiene que hacer su *mea culpa* al hablar de los derechos humanos. La Inquisición figura como un pecado y una lacra en su historia. Los derechos humanos recuerdan a la Iglesia que el Espíritu sopla donde quiere, y que todos los hombres aspiran a la dignidad a pesar de su pecado. Arnold Toynbee ha demostrado en sus estudios históricos que las civilizaciones se desarrollan gracias a los desafíos. A su vez el desafío que puede aparecer en la Declaración de los derechos humanos debe ayudar a la Iglesia a evitar una caridad paternalista, arbitraria, desfigurada y devaluada. La caridad debe ser como aparece en el Evangelio: inventiva, espontánea y gratuita.

El marxismo y su visión del hombre relacionada con las fuerzas productivas y la lucha de clases nació en países cristianos. Hay que preguntarse si la caridad no había perdido su verdadera fuerza hasta el punto de rechazar las exigencias de la justicia. El Evangelio hace avanzar la dignidad y los derechos de los hombres. Para ser fiel a su Maestro, la Iglesia deberá ser creadora de derechos humanos en vez de ser desbordada por ellos. La verdadera caridad tiende a convertirse en derecho. Gracias a Dios y a la Iglesia, lo que ha sido durante mucho tiempo considerado como caridad se ha convertido en justicia. Las instituciones jurídicas del mundo occidental están profundamente marcadas por el Evangelio. El pensamiento de Santo Tomás ha sido uno de los motores de esta evolución evangélica.

5) La ley del temor

En su Comentario de San Juan, Santo Tomás insiste en la novedad de la ley evangélica hasta tal punto que la ley del Antiguo Testamento aparece como la ley del temor, característica del esclavo.

En la Suma teológica, Santo Tomás presenta a la ley antigua como un pedagogo: "La ley nueva es diferente de la vieja, porque la vieja es como un ayo de niños, según el Apóstol dice (Gal.3,24); en cambio, la

nueva es la ley de perfección, porque es la ley de caridad, y de ésta dice el Apóstol que es vínculo de perfección"⁷⁰.

En el Comentario de San Juan, la ley nueva del amor se opone a la ley antigua del temor. Santo Tomás cita a San Pablo: "No recibísteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibísteis un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre!"(Rom.8,15).

La ley antigua recibe en el *Comentario de San Juan* un trato incompleto y desfavorable. Santo Tomás se inspira en San Agustín, quien distinguía la ley del amor y la ley del temor. Pero el Doctor Angélico no dice nunca en el *Comentario de San Juan* que la ley antigua conduzca a la ley nueva desempeñando un papel de pedagogo. La ley antigua aparece como una ley remplazada sencillamente por la ley nueva.

André Guindon justifica esta limitación del *Comentario de San Juan* pensando en el Evangelio mismo de San Juan que no se presta fácilmente a una exposición de las etapas históricas de la Biblia⁷¹.

Hay que tener en cuenta este problema para evitar una predicación antisemita. La ley del Antiguo Testamento no se limita al temor sino que comprende el amor y la ternura de Dios. Al mismo tiempo podemos decir que la ley del Nuevo Testamento esta acompañada de muchos textos de amenaza y de castigo.

En cuanto al pueblo judío, el contexto histórico de Santo Tomás se presta a una visión negativa. Ya hemos citado la predicación que llama a los judíos "muy avaros". En otro opúsculo, "*De regimine judaeorum, ad ducissam Brabantiae*", se observa también una gran hostilidad hacia el pueblo judío: "Judaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti"⁷².

La duquesa de Brabante preguntaba a Santo Tomás si se podía retirar los bienes a los judíos, visto que los obtenían por la práctica de

⁷⁰Ia-IIae, q.107.

⁷¹Cf. André Guindon, O.M.I. *La Pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon saint Thomas d'Aquin*. Tournai. Desclée. 1975. Ver especialmente el estudio consagrado al temor en el Comentario de San Juan (pp.375-381).

⁷²*Opusculum de saint Thomas d'Aquin*. Traduits par M.Védrine, M.Bandel et M.Fournet. Tome troisième. Librairie de Louis Vivès, Paris, 1857. Opusculum XXI, p.467.

la usura. El Doctor Angélico responde que los bienes obtenidos ilícitamente hay que devolverlos a sus víctimas. El Estado no puede retirarlos para su propio uso. En el caso de no conocer a las víctimas, el fruto de la usura será utilizado en obras de beneficencia. Santo Tomás reconoce a los judíos la dignidad sagrada correspondiente a todo ser humano, pero su visión es negativa. Esta actitud, si queremos comprenderla, hay que situarla en marco histórico del siglo XIII.

Sin embargo, pienso que la presentación de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley del temor en el Comentario de San Juan necesita toda una serie de explicaciones complementarias si queremos utilizarla en la pastoral actual.

En efecto, el Servicio Internacional de Documentación Judeo-cristiana publicó en 1986 una notas para catequistas y predicadores, a fin de evitar el antisemitismo consciente o inconsciente en la predicación⁷³. El Papa Juan Pablo II visitó la sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986 para fortalecer los lazos de fe y de amistad entre los judíos y cristianos. Esta documentación presenta al mismo tiempo los textos de la Declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, las Orientaciones de 1975 y las Notas para la predicación y la catequesis de 1985.

Se insiste en la urgencia y en la importancia de una presentación justa del judaísmo, evitando el desconocimiento y el desprecio del Antiguo Testamento y del pueblo judío en la hora actual. Las Orientaciones de 1975 piden que se excluya una presentación del Antiguo Testamento y de la tradición judía como una religión "únicamente de la justicia, del temor y del legalismo, sin mencionar el amor de Dios y del prójimo (Dt.6,5; Lv.19,18; Mt.22,34-40)"⁷⁴. No hay que olvidar que los diez mandamientos reflejan la Alianza de Dios con Israel y que son más bien promesas que órdenes. Dios pide el cumplimiento de los mandamientos a causa de su proximidad y de su amor.

La lectura tipológica del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo debe evitar la ruptura. El lenguaje reviste una gran importancia en la transmisión de la fe. En uno de los artículos de SIDIC, Carmine Di Sante propone la utilización de ejemplos que favorezcan la comprensión justa del paso del Antiguo al Nuevo Testamento: "El

⁷³SIDIC. Service International de Documentation Judéochrétienne, vol. XIX, 2, 1986. Ed. Française, Via del Plebiscito, 112, Roma.

⁷⁴SIDIC., *op.cit.*, artículo de Eugène J.Fischer, p.22.

edificio y los cimientos, el árbol y las raíces, la ciudad y el derecho de ciudadanía". Recordemos que San Ireneo había condenado firmemente la herejía de Marción que rechazaba el Antiguo Testamento y una parte del Nuevo, por considerarlos como una obra de un Dios malo.

El Papa Pío XI había declarado: "Los cristianos no pueden asociarse de ninguna manera al movimiento antisemita. Todos somos espiritualmente semitas". En realidad habría que decir que los cristianos son espiritualmente judíos, ya que *semita* evoca la raza y no la religión. Por su parte, el Papa Juan XXIII había acogido a una delegación judía con estas palabras: "Soy José vuestro hermano".

Por estas razones, no se puede hacer una presentación únicamente negativa de la ley. André Guindon presenta la teología de la ley según Santo Tomás como una teología por etapas. U. Kühn había defendido la tesis de una ley evangélica que es una "*via caritatis*". La ley del temor es una etapa hacia la ley del amor, y la ley del amor a su vez es otra etapa que conduce al cielo. Por otra parte no se puede oponer el temor al amor en la antropología tomista. El hombre necesita un cierto temor para alejarse del pecado y venerar a Dios en su grandeza. El temor forma parte de la pedagogía de Dios, explicada por el Aquinate.

La relación entre el temor y el amor en los textos bíblicos ha sido estudiada por Louis Derousseaux en su obra "*La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*"⁷⁵. Al final de su estudio exegético, este autor examina el temor en el marco de la psicología religiosa. Las religiones paganas eran sobre todo religiones *de la madre*, en las que el miedo ocupaba poco espacio. El sentimiento fundamental era la fusión afectiva y la plenitud oceánica de bienestar. Por otra parte, R. Otto escribe que el sentido de lo sagrado atrae y da miedo al mismo tiempo.

La religión bíblica aparece como una religión del *Padre* con los componentes respectivos de autoridad y de amor. La ley del Padre impide que el hombre viva de sueños y de vanas ilusiones infantiles. Dios aparece en su alteridad.

Jesucristo vivió en una intimidad única con el Padre, le llamó *papá* como los niños llaman a su padre en Israel, pero Cristo experimentó la obediencia y el sufrimiento por amor del Padre, como aparece en pasaje evangélico de la agonía del huerto de los Olivos (cf. Mc. 14, 34-36).

⁷⁵Louis Derousseaux. *La crainte de Dieu dans l'ancien Testament*. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israel et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yâré. Paris, Ed. du Cerf, 1970.

A. Vergote, experto en psicología religiosa, ha insistido en la importancia permanente del temor y de la ley. Sin las nociones de obligación, de ley y de pecado, es muy difícil presentar la religión del Padre. Guy Gilbert, sacerdote y educador de delincuentes, enseña que el adulto debe saber decir "no" para estructurar la psicología del joven, que no siempre es capaz de dirigir sus actos con independencia, juicio y libertad⁷⁶.

En cuanto a la tradición judía, los judíos, estudiosos de la Ley, han reflexionado sobre el temor y su relación con el amor. Abraham Heschel describe al temor como una manera de comprender a Dios⁷⁷. No se trata por consiguiente de una emoción pasajera sino de una forma de ser y de vivir con Dios. A. Heschel distingue también entre el temor y el miedo. El temor es el comienzo de la sabiduría en la Biblia, actitud totalmente distinta del miedo. Según este filósofo judío, el temor es la admiración del hombre ante la grandeza de Dios.

M.H. Luzzato habla del temor del pecado y del temor que proviene de la presencia de Dios en las cosas grandes y pequeñas. El hombre debe cultivar este temor de Dios como un gran bien. La lectura de la Ley le ayuda a permanecer en el temor de Dios⁷⁸.

André Neher, Lionel Cohn y Emmanuel Levinas estudiaron en sus obras respectivas el temor en la tradición judía y la importancia de la alteridad de Dios⁷⁹. He aquí una bibliografía complementaria sobre el tema del temor de Dios⁸⁰.

⁷⁶Guy Gilbert, Lettre 38. "Être celui qui sait dire non".

⁷⁷Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme*. Philosophie du judaïsme. Paris, Ed. du Seuil, 1968. Ver sobre todo el capítulo 7: "La crainte révérentielle" (pp.83-89).

⁷⁸M.H. Luzzato, *Le senser de rectitude*. Préface de Georges Vajda. P.U.F., Paris, 1956. Cf. Ch. XXIV: "De la crainte au péché" (pp.170-175). Ch. XXV: "La voie de la crainte" (pp.176-178).

⁷⁹André Neher, *Le puits de l'exil*. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609). Ed. Albin Michel, Paris, 1966, pp.215-216; Lionel Cohn. T., *L'âme juive*. Fondation Sefer, Paris, 1966, p.82s.; Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. Ed. Fayard, Paris, 1982, pp.75s.

⁸⁰Marino Qualizza, *Israele nella storia della salvezza secondo San Tommaso d'Aquino*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae. Brixiae, 1978. Su estudio sobre el Comentario de San Juan aparece en pp. 479-484.; Id., *La condizione spirituale di Israele nel Vecchio Testamento secondo San Tommaso*. En *Studi Tomistici* 13. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale. Libreria Ed. Vaticana. 1981. pp.407-413.; Dossier "Juifs et catholiques en dialogue". *La Documentation catholique*. 3 juillet, 1965 (1988), pp.677-690.

6) La caridad y la Iglesia

Santo Tomás no escribió un tratado explícito sobre la Iglesia. El famoso teólogo dominico Y.-M.J. Congar piensa que tal ausencia corresponde a un propósito deliberado del Doctor Angélico. Toda la IIa de la *Suma Teológica*, que presenta el regreso del hombre a Dios, podría ser así considerada como un tratado del misterio de la Iglesia⁸¹.

Los estudios de Y. M.-J. Congar sobre la eclesiología de Santo Tomás nos muestran la profundidad de su doctrina y la relación existente entre la caridad y la vida de la Iglesia⁸².

La eclesiología de Santo Tomás es moral y teocéntrica. La caridad de Dios forma el Cuerpo Místico.

El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia. Siendo Espíritu de amor, es el motor y el agente que conduce al hombre a Dios. La ley nueva del Espíritu Santo constituye la esencia de la eclesiología tomista. La vida de la Iglesia proviene de la gracia del Espíritu Santo: "La ley nueva se llama *ley de fe*, en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama *gracia de la fe*. Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales, en las que no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la ley antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertenecían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento. Y por eso dice San Pablo de Moisés que tenía el impropio de Cristo por mayores riquezas que el tesoro de los egipcios"⁸³.

Santo Tomás define a la Iglesia como el Cuerpo Místico de Cristo. El Concilio Vaticano II insistió en esta definición de la Iglesia. Es interesante recordar que en el Concilio Vaticano I (1870), los Padres rechazaron el capítulo preparado por los teólogos del Concilio sobre "la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo". Un obispo bretón declaró que esta

⁸¹Cf. Yves M.J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*. Paris, Ed. du Cerf, 1953, p.69.

⁸²Cf. *Ibid.*, pp.59-91; *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*. Paris, Ed. du Cerf, 1953; *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris, Ed. du Cerf, 1970. pp.232-241; "Vision de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 62, 4 (oct. 1978), pp.523-542. Paris, Vrin. 1978.

⁸³Ia-IIae, q.107, a.1, ad 3.

noción de Cuerpo Místico era “borrosa, incoherente y peligrosa”. Los Padres prefirieron la definición de la Iglesia como “sociedad perfecta”⁸⁴.

Para Santo Tomás, la fe forma la substancia del Cuerpo Místico de Cristo, y esta fe *formata* por la caridad da nacimiento a la criatura nueva del hombre⁸⁵.

La Eucaristía realiza la unidad del Cuerpo Místico⁸⁶. Como sacramento de la unidad de la Iglesia, la Eucaristía es la causa final de todos los sacramentos: “*Consummatio omnium sacramentorum*” (nº969). Dice también que la Iglesia está consagrada por la fe y por los sacramentos de la fe⁸⁷.

La Iglesia es la “*congregatio fidelium*”, es decir, la asamblea de los hombres que comparten por la fe la vida de Dios⁸⁸. Cristo es la cabeza de la Iglesia⁸⁹. Cristo está en la Iglesia y la Iglesia está en Cristo. Por consiguiente, la Iglesia es una “*societas sanctorum*”⁹⁰ y el hombre es divinizado por la unión con Cristo.

La Eclesiología de Santo Tomás expuesta en el Comentario de San Juan es cristológica: “*Quia sicut de latere Christi dormientes in cruce fluxit sanguis et aqua, quibus consecrator Ecclesia; ita de latere Adae dormientis formata est mulier, qua ipsam Ecclesiam praefigurabat*” (nº2458).

⁸⁴Cf. *Les carnets du Val*. 7/20. “Hors de l'Eglise, point de salut”. p.13. Le Val Martel, Mégrit, 22270 Jugon-les-lacs.

⁸⁵ Cf. Yves M.J. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, p.66, nota 1: “Pour saint Thomas, la substance du Corps Mistique, c'est la foi vive. Nombreux textes: cf. par ex. : “*Fides caritate formata est nova creatura... Sic ergo per novam creaturam, scilicet per fidem Christi et caritatem Dei, quae diffusa est in cordibus nostris, renovamur et Christo conjungimur*”. In Galat., c.6, lect.4 fin; In Joan., c.7, lect. 7, nº2.3.4. et 6; IV Sent. d.9, q.1, a.2, sol. 4; IIIA. q.80, a.2, c ad 2um et 3um et art.4, etc.

⁸⁶ Cf. Yves M.J. Congar, *L'Eglise, de saint Agustin à l'époque moderne*. p.236; nota 15: “*Bonum commune spirituale totius ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento*” (IIIA, 66, 3 ad 1; 79, 1, c et ad 1um). Voir sur Eucharistie et “*unité du corps mystique*”, Sent. IV, d.8, q.2, a.2; Com. in Cor. 11, lect.5; In Ioan. 6, lect.7 (nº969, nº976); IIIa, qq.73,74,79,80,83; Grabman, *op cit.*, 267s. L'Eucharistie est “*finis omnium officiorum*” (IIIA, 65, 3 ad 2).

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p.85, nota 1 (“*consecratur (in Joan., c 19, lect.5, nº4) per fidem et fidei sacramenta*”).

⁸⁸ Cf. Yves M.J. Congar, *Esquisses...*, p.69, nota 1.

⁸⁹ Cf. IIIa, q.7 y 8.

⁹⁰ IIIa, 80, 4c.

La unidad de la Iglesia resulta de la caridad. La eclesiología de la caridad, eclesiología de las virtudes teologales, aparece en el Comentario de San Juan: "Per hanc unam navem significatur Ecclesia, quae est una, unitate fidei et sacramentorum; Eph. IV,5: Una fides, unum baptisma" (nº886).

En otro texto, comentando el Símbolo de los Apóstoles, el Doctor Angélico declara: "La unidad de la Iglesia resulta de tres cosas. Primera, de la unidad de la fe... Segunda, de la unidad de la esperanza... Tercera, de la unidad de la caridad, puesto que todos están unidos en el amor de Dios, y entre sí en el mutuo amor. "Yo les he dado la gloria que tu me diste, para que sean una sola cosa, como también nosotros somos una sola cosa" (Jn.17, 22). Este amor, si es verdadero, se pone de manifiesto en que los miembros viven solícitos los unos de los otros, y cada uno participa en los sentimientos de los demás. Crezcamos en amor en todo hasta Aquel que es la cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo-compacto y bien trabado por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada miembro- va creciendo y edificándose en el amor (Eph.4,15-16); pues cada uno debe servir al prójimo conforme a la gracia recibida de Dios"⁹¹.

El Padre Antonio Osuna Fernández es el autor de un interesante artículo titulado "La caridad definida por su dimensión eclesial en Santo Tomás"⁹². En dicho artículo, después de recordar la doctrina de la amistad y de la caridad, fundada en la reciprocidad y en la participación en el bien común que es la *divina beatitudo* o la *caelestis beatitudo*, escribe: "La caridad no es más que el amor de amistad en la sociedad del hombre con Dios. Pues bien, en el pensamiento de Santo Tomás esa sociedad establecida entre el hombre y Dios no es otra cosa que "el misterio de la Iglesia". De ahí que para Santo Tomás la caridad es "la amistad de los ciudadanos del nuevo pueblo de Dios". Y es la virtud básica de esa sociedad, junto con la justicia social de esa sociedad, que de hecho no es otra cosa que la religión expresada en los actos de culto, sobre todo de los sacramentos. "La caridad es aquel amor de amistad sin el cual no puede existir la comunidad eclesial, de igual manera que para Aristóteles el bien común de la *Polis* no podía subsistir sin una amistad de los ciudadanos. Con esto se ve como en la esencia de la virtud

⁹¹Santo Tomás, *Escritos de catequesis*. Edición dirigida por José Ignacio Saranyana. Comentario del Símbolo. Madrid, Ed.Rialp, 1975, Art.9, p.93.

⁹²Antonio Osuna Fernández. "La caridad definida por su dimensión eclesial en Santo Tomás", en *Miscelanea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*. Salamanca (Junio 1970), pp.155-187.

de la caridad, tal como lo explica Santo Tomás, se percibe su raigambre eclesial”(p.167).

La doctrina de Santo Tomás sobre la Iglesia no es completa. Le falta, por ejemplo, una teología adaptada a las iglesias locales. Pero la visión de Santo Tomás es recogida por el Concilio Vaticano II, que ha presentado a la Iglesia como sacramento, es decir, el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen Gentium*, nº1).

El Concilio Vaticano II designa a la Iglesia de diversas maneras: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Madre, redil, rebaño, terreno, campo, habitación, familia, templo, virgen, novia, etc. El Comentario de San Juan presenta las figuras bíblicas y patrísticas de la Iglesia, enriquecidas por toda su cultura.

Como lo dice el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha nacido del amor de Dios y es manifestación de ese amor. El *Comentario de San Juan* se sitúa en esa línea de la eclesiología de la caridad.

7) Una moral de la bienaventuranza

Para el teólogo M.Llamera, la moral de Santo Tomás es una moral de la bienaventuranza y de la caridad: “La moral cristiana del Angélico es, ante todo, una moral de caridad; están enteramente fuera de su pensamiento quienes antagonizan el fin esencial de bienaventuranza asignado por él a su moral, con el amor de Dios por sí mismo, propio de la teología teologal”. Cabalmente, el concepto definitorio de la caridad, según Santo Tomás, es el de una “amistad del hombre con Dios, fundada en la comunicación al hombre de la bienaventuranza divina” (IIa-IIae, q.23, a.1)⁹³. Y un poco más adelante en su artículo, éste autor relaciona admirablemente la bienaventuranza y la caridad: “Lejos de excluir el amor y el deseo de la bienaventuranza, la caridad tiende hacia ella como hacia su propia floración y fructificación. La bienaventuranza es la caridad misma en su fructificación eterna a la luz gloriosa del sol infinito y sin ocaso que ilumina la ciudad de Dios”(p.81).

El P.Llamera ha presentado la teología moral de Santo Tomás como una moral teocéntrica y antropocéntrica. Después de haber

⁹³P.M.Llamera, “El concepto de moral teológica y sus caracteres teocéntrico y antropológico según Santo Tomás”, en *Atti del Congresso Internazionale* (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1970). Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. II: Fondazione della morale, pp.50-104. Cf.p.79.

evocado los peligros que corre la moral actual (moral conceptualista, moral legalista y normativista, moral esencialista y absolutista, moral situacionista, moral negativa, casuística y absolutista, moral minimista), dicho autor muestra cómo la teología moral de Santo Tomás une la teología moral a la teología dogmática. Recordemos que el Aquinate no utiliza nunca esas dos expresiones. En la *Suma Teológica*, la dimensión cristológica de la moral es evidente, como señala el P.Llamera: "La conexión sistemática y orgánica de la *Segunda Parte*, con la *Primera* sobre el misterio de Dios y la *Tercera* con el misterio de Cristo, es intento programático deliberado y explícito de Santo Tomás, anticipado en el plan preliminar de la *Suma*"(p.61).

En el artículo citado, el P.Llamera menciona una sólo vez el Comentario de San Juan (pp.65-66). La mayoría de las citas provienen de la *Suma Teológica*. Su visión de la moral tomista tiene ese límite, al no integrar suficientemente los comentarios bíblicos.

La moral de Santo Tomás orienta al hombre hacia su propio fin y hacia su felicidad: Dios. Se trata de una moral antropológica, ya que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. El hombre está llamado a vivir con Dios y a parecerse a El, por su actividad racional y libre, y sobre todo por el don de la gracia que le diviniza y glorifica. La caridad hace que el hombre pase de la gracia a la gloria, por la unión transformante con Dios (cf. p.89).

Con la misma perspectiva de la bienaventuranza, A.Plé ha hecho un estudio sobre la moral de Santo Tomás, situándola en el desarrollo histórico de las diferentes morales de la felicidad: el Evangelio, la filosofía griega, la tradición cristiana y la psicología de Freud⁹⁴.

Este estudio representa un esfuerzo de vulgarización de la moral tomista muy importante. Su utilización pastoral es evidente y personalmente he tenido la alegría de constatar sus frutos apostólicos.

La filosofía griega, el Evangelio, Santo Tomás y Freud presentan la moral como una moral fundada en la búsqueda de la felicidad. Estas cuatro morales dan una gran importancia a la finalidad. El autor, teólogo y psicólogo, compara esas morales. Los diferentes paralelismos realzan el valor y el interés de la moral tomista.

La moral del deber y el legalismo aparecen como una verdadera deformación histórica de la moral de la felicidad, de la caridad y de la

⁹⁴ Albert Plé, *Par devoir ou par plaisir*. Paris, Ed. du Cerf, 1982.

ley nueva, predicada por Cristo y comentada por Santo Tomás. El nominalismo de Guillermo de Occam ha correspondido a una situación histórica de miedo y de necesidad de seguridad. La moral del deber reemplazó en el siglo XIV a la moral de la felicidad.

A. Plé pone de manifiesto la importancia del placer relacionado con el bien, el papel de motor representado por el deseo y la búsqueda de la realización humana en la felicidad. Una multitud de citas de Freud y de otros psicólogos vienen a confirmar la antropología de la filosofía griega y del Evangelio con su invitación a la felicidad expuesta en las Bienaventuranzas. Por otra parte los pedagogos confirman la imposibilidad de formar a los jóvenes sin el placer de una actividad, ya que los jóvenes conocen el fracaso cotidiano y huyen de él. Quieren encontrar la alegría de vivir.

A. Plé recuerda al lector que el Decálogo, la *Torah*, es más bien una enseñanza de Dios. El aspecto del deber deriva de la revelación de la verdad. Las prohibiciones estructuran la personalidad, según Freud.

B) PERSPECTIVAS PASTORALES

1) La predicación de la caridad

Mi experiencia pastoral me ha mostrado la excelencia del Comentario de San Juan y del opúsculo "*De los dos preceptos de la caridad...*" de Santo Tomás. Cuantas veces que los he citado, he observado en el público un gran interés como si se tratase de una obra nueva.

Estas dos obras de Santo Tomás se prestan a una utilización pastoral por varios motivos. En primer lugar, por el lazo existente entre la caridad y la amistad, descrito por Santo Tomás. Al ser definida la caridad como una amistad, se nos ofrece toda una experiencia humana, individual y cultural, que facilita enormemente la presentación de la caridad a una mentalidad contemporánea.

Santo Tomás recogió la tradición griega de la amistad, la tradición bíblica y los Comentarios de los Padres de la Iglesia.

En su teoría de la amistad hay tres palabras claves: benevolencia, reciprocidad y comunión. Aristóteles pensaba que la desigualdad entre el hombre y los dioses imposibilitaba la auténtica amistad entre ellos.

Avital Wohlman ha estudiado este aspecto de la *Ética a Nicomaco*⁹⁵. Sin embargo, gracias a la revelación neotestamentaria, Santo Tomás presenta la amistad de Dios con el hombre como una amistad posible. Cristo se ha acercado al hombre, humillándose en la Encarnación, hasta el punto de necesitar la ayuda de los hombres para nacer y vivir. Cristo ha instaurado un tipo de relaciones con los hombres basado en la reciprocidad y en la comunión.

a) La predicación de la amistad

La amistad es un gran tema filosófico. Prácticamente todos los filósofos han reflexionado y escrito sobre la amistad.

El estudio "Sobre la amistad" de Pedro Laín Entralgo representa una ayuda valiosa para adentrarnos en la filosofía y en la teología de la amistad⁹⁶. Este análisis histórico incluye evidentemente a la filosofía griega y a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Aristóteles afirmaba en su *Ética a Nicomaco* que "la amistad es lo más necesario para la vida"⁹⁷.

En su obra "*Lisis*", Aristóteles escribe: "Un cierto parentesco basado en la naturaleza produce necesariamente la amistad"⁹⁸.

La Encarnación será una causa de la amistad del hombre con Dios. Santo Tomás utilizará directamente el estudio de Aristóteles sobre la amistad para elaborar la teología de la caridad⁹⁹.

El Evangelio de San Juan presenta la amistad de Cristo con los hombres como un tesoro precioso y raro. Pensemos en la amistad de Jesús con Lázaro, Marta y María.

⁹⁵Avital Wohlman, "L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste* (1982/2), pp.247-269.

⁹⁶Pedro Laín Entralgo, *Sobre la amistad*. Selecta de la Revista de Occidente, Madrid, 1972.

⁹⁷Citado por P.Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 22. Corresponde a la *Ética a Nicomaco* VIII,1155 a.4.

⁹⁸P.Laín Entralgo, *op.cit.*, p.24.

⁹⁹ Sobre la caridad según Santo Tomás es interesante leer el estudio de Luigi Cacciabue, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Comentatori di S. Tommaso dal Gaetano ai Salmanticensi*. Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Morcelliana.

Desde el punto de vista pastoral, el *Comentario de San Juan* abre un horizonte interesante que se presta a una integración natural de la reflexión filosófica posterior¹⁰⁰.

b) El amor: Su importancia antropológica

Puede afirmarse sin lugar a dudas que el tema del amor es la cuestión fundamental del ser humano. G. Papini nos ha dejado en su testamento espiritual esta magnífica frase: "A pesar de mi edad y de mis males, siento en mí una irreprímible necesidad de amar y ser amado"¹⁰¹

Secundino Castro Sánchez en su artículo "El amor como apertura transcendental del hombre en San Juan de la Cruz"¹⁰² establece toda una serie de capítulos sobre el amor: 1) Estructura del amor. 2) El amor en el hombre no purificado¹⁰³. 3) Cristo, centro dialogal del amor del hombre. 4) El amor del hombre espiritual. 5) El amor como encuentro. 6) El amor como definición del hombre. 7) La religión como amor. 8) Algunos interrogantes modernos al ágape sanjuanista: a) *Caridad y sociología*. Bajo este título, dicho autor escribe: "Mientras la fe y la esperanza han sido utilizadas por algunos teólogos modernos como fundamento de una visión teológica, la caridad no ha sido el quicio sobre el que se haya basado una teología coherente del hecho religioso. Es más, el tema de la caridad se ha orientado más bien en la línea de la sociología, tratándose de ver en esta línea la radicalidad del compromiso cristiano frente al hermano... En este sentido podemos decir que caridad y sociología mutuamente deben complementarse. Una sociología

¹⁰⁰Entre las numerosas obras sobre la amistad merecen una especial atención las siguientes: E.M. Gentili, "Amor y amistad", en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, 1980; Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*. Présentation, traduction et notes par J. Dubois. Ed. Charles Beyaert, Paris, 1948; Michel Adam, "L'amitié selon Malebranche". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, 1 (Janv.-Mars, 1982); "La philosophie de l'amitié: son passé et son avenir", en *Bulletin de la Société française de Philosophie* (22 janvier 1977).

¹⁰¹Citado por José María Cabodevilla, *Carta de la caridad*. Madrid, 1966, p.24.

¹⁰²Secundino Castro Sánchez, "El amor como apertura transcendental del hombre en San Juan de la Cruz", en *Revista de espiritualidad*, 140-141; *San Juan de la Cruz: diálogo con el mundo de hoy*, Madrid, 1976, pp.431-463.

¹⁰³Cf. Id., *San Juan de la Cruz...*, p.442. Merece destacar esta relación establecida por el autor entre contemplación y acción: "El hombre espiritual es enormemente activo, percibe que la creación y la acción de Dios en la historia y en las almas se renuevan cada día. El contemplativo, al contrario de lo que pudiera pensarse, somete a una actividad febril todas sus potencias".

sin caridad carece de sentido más profundo, y una caridad sin sociología puede fácilmente quedar convertida en un deseo romántico, sin incidencia alguna en la realidad humana que nos ha tocado vivir. Acción y contemplación, actividad y mística tienen que volver a encontrarse”¹⁰⁴.

b) *Agape y sexología*. En este tema el autor subraya el hecho de que “hoy, Jesús es considerado por los cristianos más como un Libertador y Hombre nuevo que como esposo” (p.461). c) *Agape y diálogo ecuménico*.

c) Predicar la caridad

La obra de J.M.Cabodevilla *Carta de la caridad* es un admirable ejemplo de la utilización pastoral de la caridad, en sus vertientes bíblica, patrística y cultural”¹⁰⁵. Este autor ha presentado la caridad con una gran belleza de estilo literario en armonía con la belleza de la doctrina expuesta. Su enseñanza se presta para la predicación de retiros espirituales, charlas y homilías.

J.M. Cabodevilla ha reunido al pensamiento de Pablo VI, del Concilio Vaticano II, de San Agustín y de Santo Tomás, de los místicos carmelitas, de los poetas como Rilke, y otros.

L. Rossi, autor del artículo “Caridad” del *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* cita explícitamente al *Comentario de San Juan* para mostrar la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo: “Los Padres no se engañaron. Para San Agustín “los diez mandamientos se reducen a dos; es decir, el de amar a Dios y el de amar al prójimo; y estos dos se reducen a éste otro, que es único: lo que no quieres que se te haga a ti, no se lo hagas a los demás. En este último están contenidos los diez, en él están contenidos los dos” (*Sermón 9, 14: P.L., 38, 86*). También para Santo Tomás, que se plantea el mismo problema, todos los preceptos están, por así decirlo, ordenados a que el hombre haga el bien a su prójimo, en lugar de hacerle mal (*Sobre San Juan, 15, lección 2*)”¹⁰⁶.

En cuanto a la vida contemplativa, Santo Tomás la relaciona con el amor a Dios: “Ahora bien, la voluntad nos impulsa al conocimiento, sensible o intelectual, de algo: unas veces, por el amor de la cosa

¹⁰⁴*Ibid.*, p.459.

¹⁰⁵J.M.Cabodevilla, *Carta de la caridad*. Madrid, 1966.

¹⁰⁶L.Rossi, “Caridad”, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*. Madrid, 1980, p.77.

conocida, porque “donde está tu tesoro, allí está tu corazón” (Ht.6,21); otras, por amor al conocimiento mismo, que se adquiere en la contemplación de ese objeto. Por eso San Gregorio pone la esencia de la vida contemplativa en el “amor de Dios”, en cuanto que de este amor se pasa a contemplar su belleza. Y puesto, que el deleite consiste en alcanzar lo que se ama, el término de la vida contemplativa es el gozo, que radica en la voluntad y que, a su vez, alimenta el amor¹⁰⁷. La contemplación de la Verdad en el amor es una “dulzura muy agradable”¹⁰⁸. Santo Tomás cita a San Gregorio: “Cuando se llega al conocimiento de Dios por el deseo y el entendimiento, es nada todo el deleite carnal”¹⁰⁹.

La relación entre el mérito y la caridad constituye también un elemento importante para la pastoral. Desgraciadamente, en la conversación ordinaria, el mérito evoca el esfuerzo y el desagrado. Para Santo Tomás, “la raíz del mérito es la caridad”¹¹⁰, es decir, el amor de Dios y el amor del prójimo¹¹¹.

La perfección de la vida cristiana “se toma principalmente de la caridad”¹¹². La vida espiritual consiste en la unión con Dios, con el prójimo y consigo mismo. La vida religiosa encuentra su grandeza en la vida de la caridad. Los consejos evangélicos ayudan al hombre a unirse con Dios. Los consejos no son un fin sino unos medios. Dios es el fin último del hombre¹¹³.

¹⁰⁷*Ila-IIae*, q.180,a.7,obj.c.

¹⁰⁸*Ibid.*; *Ila-IIae*, q.180,a.7,d.3: “Es lo que dice también San Gregorio: La vida contemplativa es de una dulzura tan atrayente, que saca al alma de sí misma, le abre los secretos celestiales y ofrece a sus ojos todos los tesoros espirituales”.

¹⁰⁹*Ibid.*, ad 2.

¹¹⁰*Ila-IIae*, q.182,a.2,resp.

¹¹¹“Y la caridad consiste en el amor de Dios y del prójimo. Luego en absoluto es más meritorio amar a Dios que al prójimo y, por consiguiente, lo que más directamente se relaciona con el amor de Dios es por sí mismo más meritorio que lo que directamente dice orden al amor al prójimo, aunque sea por Dios... Por consiguiente, la vida contemplativa en sí es más meritoria que la activa. Sin embargo, puede darse el caso de uno que merezca más dedicado a las obras de la vida activa que otro consagrado a las de la vida contemplativa. Por ejemplo, si por su gran amor a Dios consiente en abandonar durante algún tiempo las dulzuras de la contemplación para que se cumpla la voluntad de Dios y para su mayor gloria” (*Ila-IIae*, q.182,a.2,resp.).

¹¹²*Ila-IIae*, q.184,a.1.

¹¹³*Ia-IIae*, q.108,a.4,c: “Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza,

Por lo tanto, el mérito de nuestras obras proviene del bien. Cuanto mejores son los actos más mérito tienen. En primer lugar, el mérito nace de las buenas cosas de la existencia que nos dan placer y alegría: la amistad, la oración, el trabajo, el descaso, el deporte.... El mérito encuentra su esencia en el bien y no necesariamente en lo difícil¹¹⁴. El amor de los enemigos tiene mérito porque es amor y no por lo difícil del acto. El amor a Dios lleva consigo un gran mérito ya que Dios es el mayor bien del hombre.

El mérito no se opone a la gracia. Dios nos ha amado el primero. Habiendo recibido el amor del Espíritu Santo, el hombre merece al escoger a Dios como fin último de su vida. Al merecer, el cristiano es libre y autor, lo que realiza su dignidad y el amor respetuoso de Dios. Es mejor obtener la vida eterna con mérito que por el mero don de Dios; de esta forma, el hombre no es meramente pasivo, sino que colabora con Dios en la obra de la salvación.

d) El amor de sí mismo

La doctrina del mérito de Santo Tomás nos reconcilia con todas las cosas que nos producen placer y gozo. Para estar con Dios y para crecer en la vida espiritual no hay que sufrir y mortificarse día y noche, sino que hay que amar. Amar todo lo que se hace en la vida cotidiana y que corresponde a la voluntad de Dios. La santidad de la vida ordinaria

de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos. Mas para llegar a este fin último, no es necesario desechar en absoluto las cosas del mundo, ya que, usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna, con tal de no poner en ellas su último fin; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos sobre este particular.

Ahora bien, los bienes de este mundo que sirven para la vida humana son de tres clases. Unos pertenecen a la "concupiscencia de los ojos", y son las riquezas; otros, a la "concupiscencia de la carne", y son los deleites carnales, y otros, finalmente, a la "soberbia de la vida", que son los honores, como dice San Juan Apóstol. Pero abandonar del todo estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos, también se funda todo el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues a las riquezas se renuncia por el voto de pobreza; a los deleites carnales, por la castidad perpetua, y a la soberbia de la vida, por la sujeción a la obediencia".

¹¹⁴IIa-IIae, q.27, a.8, ad 3.

enseñada por el Concilio Vaticano II puede relacionarse fácilmente con la doctrina del mérito que acabamos de ver.

Los psiquiatras insisten en la importancia del amor a sí mismo. Si debemos tratar a los demás como nos tratamos a nosotros mismos, este mandamiento quiere decir que tenemos que amarnos bien. El que se odia, odia a los demás. El que se ama, amará a los demás. La experiencia nos enseña que los tres amores (amor de Dios, amor del prójimo y amor de sí mismo) están íntimamente relacionados.

Santo Tomás piensa que el amor al prójimo depende del amor que el hombre tiene a sí mismo. Y cita no solamente el mandamiento bíblico sino también a Aristóteles¹¹⁵. Para unirse en el amor con el prójimo, el hombre tiene que trabajar para elaborar su unidad interior. El amor no es una fusión en el barullo, ni una huida del caos interno ni de la soledad insoportable. R.M.Rilke habló admirablemente de ese trabajo interior necesario para llegar al don de sí mismo¹¹⁶.

Santo Tomás distingue el amor de sí mismo del egoísmo. El egoísmo es lo opuesto al amor de sí mismo, puesto que para amarse a sí mismo hay que amar a Dios que es el Bien de nuestra vida y al prójimo por amor de Dios. Según Santo Tomás, el hombre debe amar al que está cerca, es decir, al prójimo. El hombre debe amarse a sí mismo, puesto que el propio ser es el primer prójimo¹¹⁷.

Santo Tomás no habla del "yo detestable", ni del amor de sí mismo como si fuera "la peste" (Calvino)¹¹⁸. El amor de sí mismo en el estado de gracia llevaba consigo el amor de Dios y del prójimo¹¹⁹. El pecado ha destruido este orden deseado por Dios.

El amor lleva al hombre a la madurez. El hombre maduro es capaz de amarse a sí mismo y de amar a los demás¹²⁰. La madurez humana

¹¹⁵Cf. *Ila-IIae*, q.25, a.4, c.

¹¹⁶R.M.Rilke, *Lettre à un jeune poète*. "Mürir".

¹¹⁷Cf. *Ila-IIae*, q.26, a.7.

¹¹⁸Cf. Erich Fromm, *L'art d'aimer*. Paris. Ed. de l'Epi. 1968, p.76. En la página 76, Fromm considera el amor de sí mismo como un narcisismo, primera fase del desarrollo psicológico.

¹¹⁹Cf. *Ia-IIae*, q.109, a.3, c.

¹²⁰Cf. P.Bernard, *Le développement de la personnalité*, ch.II: La maturité de la personnalité: l'adulte, pp.74-84. Paris, Masson y Cie, 1973.

y la madurez evangélica van juntas. La naturaleza y la gracia llevan al hombre a la perfección del amor.

e) La caridad política

Pío XI dijo que “la caridad es política”¹²¹. La caridad debe modelar las relaciones sociales, pues tiene por vocación la transformación de la persona y de las instituciones injustas. La Iglesia ha olvidado demasiado a menudo esta dimensión de la caridad.

La predicación de Santo Tomás “*De los dos preceptos de la caridad...*” extendía claramente la caridad a las relaciones políticas, no olvidando sin embargo la dimensión espiritual del hombre: “El hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser”¹²², sino que debe orientar su vida a Dios. La caridad no se reduce a la justicia social. Pero la justicia y el amor del prójimo son elementos fundamentales, sobre todo en un mundo en el que mueren de hambre treinta millones de personas al año¹²³.

f) Eros y caridad

Desde el punto de vista pedagógico, J. Goettman ha establecido las siguientes diferencias entre *eros* y *agape*¹²⁴.

Eros designa el ímpetu vital propio de todos los seres vivientes, la búsqueda de la plenitud, el deseo de colmar la ausencia. El hombre necesita la nutrición, la ternura, el reconocimiento social, el amor de un esposo o de una esposa, el trabajo y la cultura de una comunidad, la formación y la técnica, la paz y la justicia, la luz interior de la verdad, la bondad y la belleza, la vida de Dios: eterno, infinito, indecible,... *Eros* es un fuego que no se apaga nunca, la necesidad de amar,...

¹²¹Cf. B. Bennassar, “Caridad 1971. Expresión masiva, tecnificada y política del amor”. En *Pentecostés*, vol. IX, n. 26 (mayo-agosto 1971) pp. 163-193. En la página 166: “La caridad es política” (Pío XI a la F.U.I., 18 de diciembre de 1927).

¹²²*Ia-IIae*, q. 21, a. 4, ad 3.

¹²³Los tres artículos de la revista *Sal Terrae*, 64 (1976): Andrés Tornos, “Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica” (pp. 83-93); José Ramón Scheifler, “El amor evangélico hoy y aquí. Traducciones comprometedoras” (pp. 94-107); y Ernesto Balducci, “Las dimensiones políticas de la caridad. Una inocencia perdida” (pp. 108-115).

¹²⁴J. Goettman, *Saint Jean, Evangile de la Nouvelle Genèse*. Paris, Ed. du Cerf. Pneutathèque, pp. 205-214.

Eros es ciego y se equivoca a menudo. Pero es un movimiento sagrado ya que aspira a "crear" y a "procrear". Los Padres de la Iglesia hablaban de eros al evocar la ascension del hombre hacia Dios.

Eros se extravía y se pervierte en ciertas ocasiones. El deseo se convierte en "amor posesivo". Los demás son "objetos". Se ama a los unos y se odia a los otros.

Eros necesita *Agape*, que es el amor natural de Dios. El verbo “agapan” significa acoger con respecto y alegría, amor gratuito, sin cálculos, ofrenda, don, amor fuente. *Eros* sería amor-sed. *Agape* es un amor humilde, sin violencia, amor joven y eterno.

Caritas es la traducción latina del griego *agape*. Caridad viene del griego *Karis*, gracia gratuita y graciosa, y a su vez de la palabra griega *Kara*, alegría. La raíz común es *kar* que quiere decir “brillar”.

Eros necesita la luz del agape. No se trata de rechazar el deseo de eros sino de corregirle con el agape.

2) La caridad y la comunicación humana

El tema de la caridad y de los medios de comunicación social fue objeto de estudio en el IV Coloquio de la Fundación Jean Rodhain¹²⁵. Jean-François Collange y Raimond Mengus profundizaron en su artículo “Communication et communion: perspectives théologiques et éthiques” sobre la etimología de estas dos palabras *comunicación* y *comunión* (p.91). La raíz etimológica tiene el sentido de “fortificar”. La preposición “cum” expresa la relación. La comunicación y la comunión fortifican a los hombres en dos fases que comprenden la relación personal (“cum”) y el mensaje transmitido. Por otra parte, estos dos autores presentan el paso de la comunicación a la comunión. Este mismo tema es estudiado con gran profundidad por Pierre Babin, especialista y pionero de los medios de comunicación social en la Iglesia¹²⁶.

Volviendo al artículo de Collange y de Mengus citaré lo que dicen en su conclusión: “La comunicación no es necesariamente el nuevo nombre de la caridad, pero podría ser al menos uno de sus nombres

¹²⁵*Medias et charité. IV Colloque organisé par la Fondation Jean Rodhain. Lourdes, 14-16 novembre 1986. Paris, Ed.S.O.S., 1987.*

¹²⁶Pierre Babin, O.M.I., *L'ère de la communication. Réflexion chrétienne*. Avec la collaboration de M.Iannone. Paris, le Centurion, 1986.

modernos" (p.119). Pierre Babin habla explícitamente del Evangelio de San Juan como referenda para los especialistas de la comunicación (cf.p.201). En efecto, San Juan revela que el *Agape* es el fin de la comunicación humana y la perfección de la amistad, es decir, la unión amorosa de los hombres con la Trinidad y entre los hombres en el misterio de la Iglesia.

San Juan presenta la comunicación de la fe como un fruto de la experiencia personal: "Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos ahora para que seáis vosotros solidarios con nosotros; pero, además, esta solidaridad nuestra lo es con el Padre y con su Hijo Jesús, el Mesías" (1 Jn.1,2-3). La finalidad de este anuncio es la alegría (cf. 1 Jn.1,4).

Según el Padre Babin, la red electrónica planetaria podría convertirse en "una infraestructura terrestre para el *agape*" (p.40). Los medios de comunicación social son aptos para unir a los hombres con Dios. Discípulo de McLuhan, Pierre Babin ha descubierto el nuevo sistema de lenguaje traído por los *mass media*. El hombre contemporáneo comunica de manera audio-visual. Lenguaje que afecta a los sentidos y a los sentimientos. El cuerpo reacciona diferentemente y más profundamente en la galaxia de la televisión y del cine que en la galaxia Gutenberg, caracterizada por la escritura y por las ideas.

En la comunicación audio-visual los gestos, el cuerpo y la modulación de la voz tienen una gran importancia. Cristo evoca en el Evangelio de San Juan el papel de la voz: "El pastor llama a las ovejas por su nombre..., va delante, y las ovejas lo siguen porque conocen su voz" (Jn.10,4-5).

El Cardenal Wiszinski, en una entrevista del periódico *Le Monde* declaró: "La Iglesia tendría que abandonar las estanterías de libros. Tendría que liberarse de la tecnología teológica y casuística"¹²⁷.

El lenguaje de los medios de comunicación utiliza símbolos. Hemos visto una gran cantidad de símbolos en el *Comentario de San Juan* que podrían ser utilizados en la televisión, por ejemplo. El lenguaje simbólico es característico de las imágenes que acompañan a las canciones modernas. Gestos instantáneos y apenas evocados hacen comprender al espectador una riqueza infinita de significados. McLuhan relaciona el mundo de la comunicación electrónica con el lado derecho del cerebro, sede de la afectividad y del sentimiento.

¹²⁷*Le Monde*. Sélection hebdomadaire du 12 au 18 octobre 1978.

El lenguaje de los medios de comunicación social trata de despertar el deseo del espectador. El deseo es un aspecto importante desarrollado en el Comentario de San Juan. Cristo despertaba el deseo de los que le escuchaban. Por ejemplo, la samaritana (cf. Jn.4). El P. Babin cita al poeta Paul Valéry que hacía del deseo el paso obligatorio para el encuentro: "Il dépend de celui qui passe que je sois tombe ou trésor, que je me taise ou que je parle. Ami, n'entre pas ici sans désir" (p.160).

En las escuelas de audio-visual se enseña a los alumnos a sentir en vez de empezar por los razonamientos. Hay que empezar de cero, descender a la profundidad de la propia experiencia para poder expresar después lo que se vive. P.Babin afirma que sin la experiencia personal de Dios no se puede hablar de Dios. Los medios de comunicación de la Iglesia necesitan sobre todo gente santa. La predicación de la fe exige la caridad.

La predicación en la televisión necesita el testimonio y el testimonio vivo relacionado con una comunidad viva. El mensaje debe emanar de una experiencia personal y comunitaria de la Iglesia. J. Offredo, periodista de la televisión francesa, decía convencido que "un mensaje que sale del corazón conmueve de verdad al telespectador".

El testimonio suscita la respuesta del oyente (cf. Hch.2,37-39). Gracias al ministerio de la predicación se establece una comunicación entre el hombre y Dios.

El P.Babin define la comunicación como "un intercambio de amor" (p.76). Y el teólogo J.Jones escribe: "La esencia de la verdadera comunicación conduce a la comunión; en otras palabras, los dos interlocutores obtienen la comunión... escuchándose, comprendiendo e intercambiando mensajes. Comunican el uno con el otro y se hacen amigos"¹²⁸. Para comunicar hay que amar. Comunicar es amar.

CONCLUSION

El *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* esboza los grandes rasgos de la renovación de la teología moral: una moral trinitaria, una moral cristocéntrica, una moral personalista e interior, una moral de la caridad, una moral comunitaria, una moral sacramental, una moral de

¹²⁸ Conferencia del teólogo Rev. James Janes. Christian European Visual Media Association Conference 1984, 62 Clifton Park Road, Clifton, Bristol, Inglaterra.

la perfección y no del límite, una moral de las virtudes, y no de los preceptos, una moral de la perspectiva escatológica,...¹²⁹

El estudio que hemos presentado aquí muestra cómo se puede renovar la teología moral a partir de la teología de la caridad expuesta por Santo Tomás de Aquino en las dos obras citadas, lo que representa una novedad en relación con los estudios más clásicos de la caridad en la Suma Teológica, en el Comentario de las Sentencias o en las Cuestiones disputadas. En cuanto a la caridad en los Comentarios de las epístolas de San Pablo, Pasquale Foresi las ha estudiado en su obra "*L'agapé in San Paolo e la carità in San Tommaso d'Aquino. Saggio di un confronto tra la teologia biblica e la teologia speculativa*"¹³⁰, aunque hay que reconocer que este interesante trabajo no ha presentado toda la riqueza de los comentarios bíblicos de Santo Tomás. La caridad puede ser estudiada todavía en esos textos que siguen iluminando al hombre contemporáneo.

El *Comentario de San Juan* no ha sido traducido al español. Su realización sería muy útil para los estudiantes de teología y para los laicos sedientos de espiritualidad bíblica.

Hemos visto el gran equilibrio de Santo Tomás al utilizar la razón y la revelación. La teología moral une la reflexión de las ciencias humanas con la fe. Santo Tomás presenta la ley nueva de la caridad relacionada con la conciencia y con la razón.

El presente estudio es útil a causa del método teológico utilizado por Santo Tomás y que ha sido aconsejado por el Concilio Vaticano II. Esta tesis ha querido unir la teología de la caridad de Santo Tomás con las disposiciones deseadas por el Concilio. Se trata de una presentación post-conciliar de la teología de Santo Tomás.

Desde el punto de vista de la teología moral, se ha visto la importancia de fundar la moral en la caridad bíblica. Jean Guitton, de la Academia Francesa de la Lengua, está trabajando en la canonización del Padre M. J. Lagrange, O.P., a causa de sus estudios bíblicos, que constituyen un fundamento científico para la teología. Este filósofo, que

¹²⁹A. Valsecchi, "Ley nueva", en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, pp.567-568.

¹³⁰Pasquale Foresi, *L'agapé in San Paolo e la carità in San Tommaso d'Aquino. Saggio di un confronto tra la teologia biblica e la teologia speculativa*. Roma, Città Nuova Editrice, 1965.

asistió al Concilio Vaticano II y que fue un gran amigo del Papa Pablo VI, está convencido de que la fe tendrá que dar una respuesta a la crítica contemporánea de la revelación bíblica¹³¹. La teología de la caridad expuesta por Santo Tomás representa un esfuerzo bíblico y teológico a la vez.

Desde el punto de vista pastoral, las dos obras estudiadas nos dan toda una serie de ideas y de bases teóricas y prácticas para una pastoral de la caridad, fundamento de la vida cristiana.

La fe nace de la predicación. La predicación está fundada en la revelación. La fe en Dios es una fe en el Dios que ama al hombre. Esta tesis subraya la importancia de la caridad para el nacimiento de la fe y para la perfección de la vida cristiana.

La encíclica de Juan Pablo II sobre la evangelización (*Redemptoris Missio*) del 7 de diciembre de 1990, ha puesto de manifiesto la urgencia del testimonio y del anuncio de la Palabra. La nueva evangelización deseada por el Papa considera que la caridad es el criterio y la fuente de la misión (cf. n°60) y que el amor constituye el “motor de la misión” (n°60). Santo Tomás no es citado en esa encíclica pero no cabe duda que su enseñanza sobre la caridad sigue siendo de actualidad a la hora de anunciar el Evangelio.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado en 1992, cita dos veces la predicación de Santo Tomás “De decem praeceptis...” (n°1955 y n°1759). Lo que es una prueba más de la importancia catequética de dicha obra.

¹³¹Jean Gitton, *Portrait du Père Lagrange*. Celui qui a réconcilié la science et la foi. Paris, Ed. Robert Laffont, 1992.