

Del indicativo de la fe al imperativo de la ética

Tony Mifsud

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Después del Concilio de Trento (1545 - 1563), la presencia de la Sagrada Escritura en la reflexión moral disminuye notablemente debido a su alejamiento de la Teología Dogmática y acercamiento al Derecho Canónico, ya que, como heredera de los *Libros Penitenciales* y de las *Sumas para Confesores*, su referente principal es la praxis penitencial (el sacramento de la confesión), adquiriendo una orientación legalista y casuística¹. Se puede afirmar que la Sagrada Escritura no constituye «su fundamento y su nervio central»², y predomina una «juridización de la moral»³.

En el siglo XIX, concretamente en la Escuela de Tubinga (J. M. Sailer, J. B. Hirscher y F. X. Linsenmann), se recupera la referencia a la Sagrada Escritura, organizando la temática en torno a temas como la caridad y el Reino de Dios⁴. En el siglo XX, Fritz Tillmann recurre al tema bíblico de la imitación de Cristo como principio integrador de la reflexión moral. Pero es la obra de Bernard Häring, *La Ley de Cristo*

¹ Charles Curran escribe: «The use of the Scriptures in moral theology has varied at different historical periods, and in the period from Trent to Vatican II the role of the Scriptures in moral theology was very limited. Recent historical studies show that in this period moral theology became separated from dogmatic and spiritual theology and acquired the narrow goal of training priests as judges in the sacrament of penance, with an accompanying minimalistic and legalistic approach concerned primarily with sinfulness of particular acts». C. CURRAN, «The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology», en C. CURRAN y R. MCCORMICK S.J. (eds.), *Readings in Moral Theology IV: The use of Scripture in Moral Theology* (New York, 1984) 179-180.

² J. R. FLECHA, *Teología Moral Fundamental* (Madrid, 1994), 75.

³ M. VIDAL, *Moral Fundamental* (Madrid, 1990) 126.

⁴ Cf. L. VEREECKE, «Historia de la Teología Moral», en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral* (Madrid, 1992) 837-841; B. HÄRING, *Free and Faithful in Christ* (I) (New York, 1978) 51-57.

(1954), la que tuvo una influencia decisiva en la posterior elaboración de una moral renovada. Su gran mérito es la realización de una reflexión en torno a los principios que iban apareciendo en las publicaciones morales, incorporando la dimensión bíblica.

Sin embargo, en vísperas del Concilio Vaticano II, aún predomina la enseñanza de la moral casuista en los centros de estudios teológicos, aunque en la época posterior al Concilio la elaboración de la Teología Moral queda definitivamente marcada por la renovación. Una nota específica de esta moral renovada es la recuperación del recurso a la Sagrada Escritura, asumiendo una perspectiva dialogal en términos de una respuesta humana a una llamada divina.

En la actualidad resulta impensable una reflexión de una ética que pretende ser cristiana sin una referencia a la experiencia religiosa contenida en la Sagrada Escritura, pero, a la vez, esta complementariedad no está exenta de dificultades. Surge la inevitable interrogante: ¿Qué significa que la Sagrada Escritura constituye un referente primordial en la reflexión y la vida moral? Aún más, ¿cómo, metodológicamente, recurre la reflexión moral a la fuente bíblica?

Las narraciones contenidas en la Sagrada Escritura no tienen la finalidad de describir el mundo, sino de cambiarlo mediante la formación y la consolidación de una comunidad de discípulos que asume el Reinado del Padre como don y tarea. Por ello, el mensaje que transmite la Sagrada Escritura, a través de esta comunidad viva en el curso de la historia humana, se presenta acorde a las condiciones sociales correspondientes a cada época histórica y, por ende, tiene un envoltorio cultural determinado. En otras palabras, es preciso entender el contexto para comprender correctamente el texto.

Además, la relación entre Sagrada Escritura y Teología Moral está totalmente condicionada por lo que se entiende por el estatuto y la finalidad de ambas. Ciertamente resulta inaceptable e inapropiado comprender esta relación en términos de la Escritura como fuente literal de las exigencias éticas, es decir, recurrir a la Sagrada Escritura para buscar lo que uno tiene que hacer en una situación concreta, como si fuera un código aplicable a cada situación, un recetario de conducta⁵.

⁵ Cf. S. HAUERWAS, «The Moral Authority of Scripture: the Politics and Ethics of Remembering», en CH. CURRAN - R. MCCORMICK S.J., *Readings in Moral Theology* (IV) - *The Use of Scripture in Moral Theology* (New York, 1984) 242-275.

Así, en el presente estudio se considerará la relación entre la Sagrada Escritura y la elaboración del discurso ético cristiano, para, posteriormente, sugerir algunas consecuencias de esta correlación en la elaboración del discurso moral.

1. EL ETHOS BÍBLICO

La Sagrada Escritura es considerada como el alma de la Teología porque «contiene la palabra de Dios, y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología»⁶.

La Sagrada Escritura y la Tradición, que bajo la asistencia del Espíritu Santo va creciendo en su comprensión, constituyen el único depósito de la fe. El Magisterio de la Iglesia tiene la misión de la interpretación auténtica de esta palabra de Dios, escrita y transmitida, y, por tanto, está a su servicio para enseñar solamente lo que le ha sido confiado⁷.

Sin embargo, este triple referente no constituye la única fuente para la reflexión moral porque, en palabras del Concilio, se requiere *la luz del Evangelio y la experiencia humana*⁸ para poder comprender y enfrentar los desafíos que presenta la sociedad. Con todo, esto no significa que siempre se tiene una respuesta ética frente a todos los interrogantes que van surgiendo en la sociedad. El mismo Concilio aclara que «la Iglesia, custodio del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»⁹.

Por consiguiente, la matriz bíblica de la reflexión moral no exime de la necesidad de recurrir a las exigencias de la razón humana para poder formular su discurso¹⁰. En otras palabras, al subrayar la ineludible

⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, N° 24.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, N° 10.

⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, N° 46.

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, N° 33.

¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, N° 29.

importancia bíblica en la reflexión moral, no se afirma que esta constituye su única fuente sino que conforma un referente privilegiado que marca su especificidad en el campo de la ética. Esta aclaración despeja cualquier comprensión de una especie de positivismo bíblico en la ética cristiana, reduciéndola a un simple recurrir a la Sagrada Escritura para encontrar sus respuestas.

1.1. La renovación moral posterior al Vaticano II

El Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre la formación sacerdotal, interpela directamente a la Teología Moral. Al establecer la necesidad de una renovación de las disciplinas teológicas mediante un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de salvación, puntualiza: «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 vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (*Optatam totius*, 1965, N° 16).

Por tanto, una nota específica de la exigencia conciliar, con respecto a la formulación del discurso moral, dice relación a su matriz bíblica. Juan Pablo II, en su encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), se hace eco de la petición conciliar. «La Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el Concilio Vaticano II» (N° 28).

1.2. Una relación compleja

El recurso de la reflexión moral a la Sagrada Escritura no está exento de *dificultades*. Benedicto XVI señala dos en la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010, N°s 40 y 42): (a) la relación entre la Revelación en el Antiguo y el Nuevo Testamento¹¹; y (b) la historicidad de la narración bíblica¹².

¹¹ «40. Es necesario observar que el concepto de cumplimiento de las Escrituras es complejo, porque comporta una triple dimensión: un aspecto fundamental de continuidad con la revelación del Antiguo Testamento, un aspecto de ruptura y otro de cumplimiento y superación».

¹² «42. Se ha de tener presente ante todo que la revelación bíblica está arraigada profundamente en la historia. El plan de Dios se manifiesta progresivamente en ella y se realiza lentamente por etapas sucesivas, no obstante la resistencia de los hombres.

La dificultad principal reside en el hecho de que la palabra de Dios se transmite mediante una palabra humana. Por consiguiente, por una parte, la palabra bíblica representa el punto decisivo de referencia de la ética cristiana, ya que la Escritura contiene la palabra de Dios tal como fue comprendida por los apóstoles y entregada a la Iglesia, pero, por otra, constituye una palabra escrita en un determinado momento histórico y en un contexto cultural determinado¹³.

Esta permanente tensión conlleva dos clases de dificultades: una, relacionada con la comprensión misma de la Sagrada Escritura y, otra, con la aproximación ética a ella.

Siempre existe el peligro de leer el texto bíblico de una manera atemporal, sin considerar su historicidad y evolución. Así, en el caso específico de la ética, basta mencionar el paso asombroso de la ley del talión¹⁴ (evitando los excesos mediante una proporción igual entre el castigo y la ofensa) a la orientación del perdón gratuito¹⁵ (expresando un amor sin condiciones).

Asimismo, resulta éticamente inaceptable en la actual sociedad la norma de moral familiar expuesta por Pablo en términos muy solemnes: «Sean sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (Ef 5, 21-24). Tampoco tiene comprensión ética, hoy

Dios elige un pueblo y lo va educando pacientemente. La revelación se acomoda al nivel cultural y moral de épocas lejanas y, por tanto, narra hechos y costumbres como, por ejemplo, artimañas fraudulentas, actos de violencia, exterminio de poblaciones, sin denunciar explícitamente su inmoralidad; esto se explica por el contexto histórico».

¹³ Cf. R. RINCÓN ORDUÑA – G. MORA BARTRES – E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana* (1), 37.

¹⁴ Ex 21, 23-25: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal».

¹⁵ Mt 5, 38-48: «Han oído que se dijo: *ojo por ojo y diente por diente. Pues Yo les digo que no resistan al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra...* Han oído que se dijo: *amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues Yo les digo: amen a sus enemigos y rueguen por los que les persigan...*». También Mt 18, 21-22: «Pedro se le acercó entonces y le dijo: *Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete*».

en día, la norma paulina sobre el particular atuendo de la mujer en las asambleas: «La cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre... Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, ¡que se cubra!... ¿No les enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el hombre la cabellera, mientras es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo» (1 Cor 11, 2-16).

Por otra parte, la aproximación ética a la Sagrada Escritura precisa del recurso al trabajo exegético para no *utilizar* citas bíblicas fuera de contexto con la finalidad de probar una tesis correspondiente. Es el caso de haber basado, en el pasado, una condena moral en contra de la masturbación sobre el episodio bíblico de Onán¹⁶, llegando la casuística a referirse al pecado de Onán u onanismo como sinónimo¹⁷. Este es un ejemplo claro de confundir una ley cultural, condicionada por un contexto determinado (la ley del levirato)¹⁸, con una orientación moral de valor permanente.

También se requiere de honestidad intelectual al buscar una cita bíblica para justificar una postura moral. Así, por ejemplo, los partidarios de la pena de muerte suelen citar el Antiguo Testamento y, además, de manera selectiva. Es cierto que en el Antiguo Testamento se prescribe la pena capital, pero lo hace por distintas razones: la idolatría (Éx 22, 19; Lv 20, 1-5; Nm 25, 1-5), la blasfemia (Lv 24, 14), la profanación del sábado (Éx 31, 14), los pecados contra los padres (Éx 21, 15-17), y el adulterio (Lv 20, 10; Dt 22, 22). Entonces, se acepta la prescripción pero no sus causales. Además, con respecto a la literatura bíblica del Antiguo Testamento, tam-

¹⁶ «Judá dijo a Onán: *Cásate con la mujer de tu hermano y cumple como cuñado con ella, procurando descendencia a tu hermano*. Onán sabía que aquella descendencia no sería suya, y así, si bien tuvo relaciones con su cuñada, derramaba a tierra, evitando el dar descendencia a su hermano. Pareció mal a Yahvéh lo que hacía y le hizo morir también a él» (Gén 38, 8-10).

¹⁷ A título de ejemplo, en ARREGUI - ZALBA, *Compendio de Teología Moral*, cuya tercera edición en castellano corresponde a 1951 (Mensajero, Bilbao), se hace referencia a la «masturbación o polución (los médicos la llaman también *onanismo*)...» (Nº 256).

¹⁸ Dt 25, 5-6: «Si varios hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel».

bién se encuentran referencias contrarias a la pena de muerte a pesar de que era culturalmente aceptada. Así, Dios reprende a Caín por el asesinato de su hermano Abel. Y cuando Caín tiene miedo porque cualquiera que lo encuentre lo matará, Dios responde: «Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces», y le pone una señal para que nadie que le encontrase le atacara (cf. Gén 4, 9-15). Yahvéh se presenta como aquel que no se complace en la muerte del malvado sino en que el malvado cambie de conducta y viva (cf. Ez 33, 11).

Por consiguiente, la aproximación de la ética cristiana a la Sagrada Escritura es una tarea que pertenece al campo de la hermenéutica. El texto bíblico se comprende al situarlo en su tiempo y espacio determinado, tomando en cuenta que está escrito por personas que pertenecían a su época histórica y, por tanto, influenciados por su propio ambiente socio-cultural. Entonces, la reflexión moral precisa de un trabajo hermenéutico para distinguir entre lo variable y lo constante, consciente del contexto humano, cultural y lingüístico en el cual la palabra inspirada ha nacido, se ha desarrollado y transmitida a la comunidad creyente¹⁹. En palabras conciliares, «Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras»²⁰.

Así, la relación entre la Sagrada Escritura y la Teología Moral no puede comprenderse desde una mentalidad de una especie de «moral revelada»²¹, en el sentido de una búsqueda literal del contenido moral en los textos bíblicos. Además, este entendimiento traicionaría la esencia misma de la Sagrada Escritura como portadora de una Buena Noticia, que no se reduce a una pauta de conducta.

1.3. El mensaje bíblico

La Sagrada Escritura no es un manual de moral, en el sentido de un código de conducta. Sin embargo, su mensaje contiene consecuencias

¹⁹ Cf. T. GOFFI – G. PIANA (eds.), *Corso di Morale* (I) (Brescia, 1983), 78.

²⁰ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, N° 12.

²¹ Cf. S. HAUERWAS, «The Moral Authority of Scripture: The Politics and Ethics of Remembering», 247-248.

directas e inevitables sobre el comportamiento y el estilo de vida²². En otras palabras, la Sagrada Escritura constituye la raíz bíblica de la reflexión moral en cuanto lugar normativo para una epistemología teológico-moral²³.

Por consiguiente, en la reflexión moral la Sagrada Escritura no constituye tanto una «moral revelada» cuanto una «realidad revelada», porque anuncia la acción divina en la historia humana²⁴. La revelación bíblica no consiste en un programa, sino en una presencia divina que se torna invitación frente a la cual el ser humano es desafiado a hacerse cargo y responder²⁵.

En las páginas de la Sagrada Escritura encontramos la progresiva auto-comunicación salvífica de Dios. «De una manera fragmentada y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los

²² Cf. T. GOFFI – G. PIANA (eds.), *Corso di Morale* (I), 78; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral* (1) (Burgos, 1995), 78; R. RINCÓN ORDUÑA – G. MORA BARTRES – E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana* (1), 36-37; A. VERHEY, «The Use of Scripture in Ethics», en CH. CURRAN – R. MCCORMICK S.J. (eds.), *Readings in Moral Theology IV: The use of Scripture in Moral Theology* (New York, 1984) 213.

²³ Cf. M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética* (Bilbao, 2000), 930; CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, N° 24.

²⁴ En su libro *Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Santiago, 52-53), el teólogo Joseph Ratzinger (cf. p. 20), actual Benedicto XVI, presenta la pregunta por la verdadera realidad en el contexto de las Tentaciones de Jesús. Las Tentaciones reflejan la interrogante sobre aquello que cuenta verdaderamente en la vida. «Aquí aparece claro el núcleo de toda tentación: apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo», escribe Ratzinger. «Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con nuestras propias capacidades, reconocer como verdaderas solo las realidades políticas y materiales, y dejar a Dios de lado como algo ilusorio, esta es la tentación que nos amenaza de muchas maneras». Entonces, la tentación consiste en «abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. Además, se presenta con la pretensión del verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan. Ante ello, las cosas de Dios aparecen irreales, un mundo secundario que realmente no se necesita. La cuestión es Dios: ¿es verdad o no que Él es el real, la realidad misma?».

²⁵ Cf. S. HAUERWAS, «The Moral Authority of Scripture: The Politics and Ethics of Remembering», 250; J. GUSTAFSON, «The Changing Use of the Bible in Christian Ethics», en CHARLES CURRAN – R. MCCORMICK S.J., *Readings in Moral Theology IV: The use of Scripture in Moral Theology* (New York, 1984), 140-141.

Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,1-2). Esta revelación bíblica en el curso de la historia humana se presenta como una exigencia que interpela la existencia humana que invita a formular una interpretación existencial consecuente²⁶. En otras palabras, una hermenéutica que se torna necesariamente un estilo de vida²⁷.

Así, la reflexión moral tiene la misión de orientar la respuesta humana frente a la invitación salvífica de la acción divina en la historia. Esto implica, en primer lugar, la *conversión* porque solo desde Aquel que llama se puede comprender esta realidad revelada. El Evangelio solo puede aproximarse desde una actitud de conversión porque la lógica divina no siempre coincide con la humana y el gran peligro reside en reducirla a categorías y prejuicios de la lógica humana. Es Palabra de Dios y, en cuanto tal, precisa de la hermenéutica de la conversión. Por ello, la ética es cristiana en cuanto se reflexiona en términos del seguimiento de Cristo, quien llega a ser su referente primario e insustituible. Sin descartar el papel pedagógico de la ley²⁸, el fundamento de la ética cristiana se encuentra en la Persona de Jesús el Cristo y su elaboración se desarrolla en un contexto dialogal de llamada y respuesta²⁹.

En segundo lugar, las implicaciones éticas del Evangelio tienen un horizonte irremplazable: la Buena Noticia. Si el Evangelio consiste en la Buena Noticia del amor incondicional de Dios hacia la humanidad, la reflexión moral tiene que entenderse desde *este marco de la Buena Noticia*, de la cual desea ser una expresión histórica. Toda mentalidad pelagiana conduce a la autojustificación ética y contradice el núcleo central del Evangelio, de una Buena Noticia totalmente gratuita que se ofrece a la decisión humana y que se traduce en un estilo de vida correspondiente.

Una reflexión ética que se expresa en términos contractuales de mérito humano frente a las exigencias divinas desconoce la proclamación evangélica de la gratuidad de la salvación. El mismo Jesús, a través de las parábolas, no deja ninguna duda al respecto.

²⁶ En *En torno al Problema de Jesús* (Madrid, 1983), E. Schillebeeckx escribe que «el cristianismo no es tanto un mensaje que hay que creer, cuanto una experiencia de fe que se transforma en mensaje y que, como mensaje anunciado, quiere ofrecer nuevos horizontes de vida a quienes se abren a él en su experiencia vital» (p. 75).

²⁷ Cf. A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral (I)*, (Salamanca, 1979), 139.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 106, art. 1.

²⁹ Cf. Gál 2, 16; 3, 11. 24, Heb 7, 19.

En la parábola del fariseo y el publicano (cf. Lc 18, 9-14; Mt 6, 1-6), el fariseo oraba de pie dando gracias a Dios porque «no soy como los demás hombres»; en cambio, el publicano, manteniéndose a distancia sin atreverse ni a alzar los ojos al cielo, se reconoce pecador y necesitado de la compasión divina. El fariseo se justificaba delante de Dios porque cumplía todas las normas; el publicano se reconocía pecador –y lo era– y apela a la misericordia divina para su salvación. La conclusión de Jesús es sorprendente: «Les digo que este [el publicano] bajó a su casa justificado y aquél [el fariseo] no». La buena noticia del amor incondicional de Dios, proclamada por la Persona de Jesús el Cristo, es un don gratuito; el cumplimiento de las normas por sí solo no puede salvar porque si fuera así sobraría la intervención divina en la historia humana. El amor incondicional justamente no pone condiciones y, por ello, llega a ser ocasión salvífica para la humanidad porque constituye una oferta permanente que solo depende de Dios y no está sujeta al capricho humano. A la vez, esta oferta gratuita precisa de la aceptación o rechazo humano porque el amor es una dinámica bilateral que respeta la libertad.

En la parábola del Padre misericordioso (cf. Lc 15, 11-32), la actitud negativa del hermano mayor se basa en el «jamás dejé de cumplir una orden tuya», mientras la actitud del padre se fundamenta en el amor gratuito que se expresa en el perdón. El hermano mayor no entiende el paternal «todo lo mío es tuyo», tampoco la alegría de festejar el hecho de que «este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado».

Por último, en la parábola de los viñadores contratados (cf. Mt 20, 1-16), el dueño de la viña paga por igual a todos los obreros, independiente de su hora de llegada a trabajar en la viña. La queja de los que llegaron primeros no se deja esperar. «Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor». Sin embargo, la respuesta del dueño solo se comprende desde la gratuidad divina, quien paga a los primeros según lo estipulado, pero con respecto al resto dice: «¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo mal porque yo soy bueno?». La lógica humana piensa en términos de mérito, mientras la lógica divina constituye un don gratuito. El gran desafío que se presenta a lo humano es introducirse en esta lógica-ilógica de la gratuidad que solo se comprende desde el amor incondicional.

La racionalidad de la ética cristiana no se construye sobre una relación contractual con lo divino (la autojustificación de un comportarse bien para salvarse), sino consiste en una respuesta de coherencia y consecuencia frente a una llamada divina que introduce a una realidad distinta. Es la exigencia de una respuesta coherente y consecuente frente a una propuesta divina. Sin embargo, esto no significa reducir la ética cristiana a una ética sectaria, reduciéndola a la fe, sino una motivación específica en el actuar que se esfuerza en elaborarse en una moral razonada, en diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad. La ética cristiana es una propuesta a la sociedad que no se impone sino que se ofrece, reconociendo también lo bueno y lo correcto que existe en otras posturas.

La matriz bíblica de la reflexión ética subraya la identidad y la especificidad de su reflexión y, a la vez, esa misma identidad exige entrar en diálogo con la sociedad para descubrir las semillas de la Palabra presentes en ella³⁰.

1.4. El ethos bíblico

La Sagrada Escritura no se reduce a un código de normas, un Manual de Teología Moral, porque anuncia una Buena Noticia que llega a ser la fuente de sentido existencial. Es la tarea de la reflexión moral realizar una hermenéutica para sacar orientaciones correspondientes en una relación complementaria entre fe y razón.

«La Biblia no nos ofrece prescripciones literales para nuestra actuación en el mundo de hoy. Nos ofrece mucho más: un espíritu»³¹. Este espíritu es la fe que hunde sus raíces en la experiencia de la invitación de Jesús el Cristo al seguimiento en el mundo de hoy. En el Nuevo Testamento se encuentran juicios de valor y directrices particulares que «tienen fuerza obligatoria permanente, como concreciones del mandamiento del amor. En otras prescripciones, el Espíritu ha llevado a los creyentes y a todo el mundo a una mejor comprensión de las exigencias morales que se derivan de la dignidad de la persona. Pero habrá que tener en cuenta que solo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios

³⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II: Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964), N° 16; Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), N° 58; Declaración *Nostra aetate* (28 de octubre de 1965), N° 2; Decreto *Ad gentes* (7 de diciembre de 1965), N°s 9, 11.

³¹ J. R. FLECHA, *Teología Moral Fundamental*, 80.

–*Verbum Dei audiens* (cf. DV 1)–, podremos interpretar sin peligro los signos de los tiempos. Ese discernimiento ha de hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la teología»³².

Por consiguiente, en la actual literatura de la Teología Moral se prefiere hablar de un ethos bíblico más que de una moral bíblica, ya que el discurso moral encontrado en la Sagrada Escritura no necesariamente sigue vigente en la actualidad debido al hecho de que responde a una cultura determinada³³. «Conviene hablar no de una ética bíblica, sino de un Ethos bíblico. En él se basa la ética cristiana sistematizada. El ethos bíblico es una moralidad fundada en la obediencia a la palabra de Dios; y, por tanto, es una moralidad montada en el riesgo de la fe, de cuyo carácter participa»³⁴.

Como bien señala el profesor Marciano Vidal: «La Biblia no es para el moralista cristiano la solución, cómoda y gratuita, de los problemas que preocupan a la humanidad. Su mensaje pertenece al universo de la intencionalidad, de las motivaciones, de las orientaciones globales; en una palabra, al universo de la cosmovisión fundante de toda la realidad y, concretamente, de la persona en su obrar responsable»³⁵.

Esto implica que la reflexión de la ética cristiana tiene que estar atenta a no reducir su relación con la Sagrada Escritura a un recurso *nominalista*. Esto acontece cuando: (a) se hace una representación heterónoma de Dios, que *manda y prohíbe* desde fuera de la realidad; (b) acepta como postulado el *positivismo*, creyendo que las normas de lo bueno y de lo malo están positivadas en las páginas de la Sagrada Escritura; (c) sigue una interpretación fundamentalista del mensaje bíblico, sin tener en cuenta el ropaje cultural ni el necesario desarrollo ulterior; (d) asigna la misma validez *formal*, en cuanto revelación divina, a todo el conjunto de la Biblia, sin distinguir el paso decisivo del Antiguo al Nuevo Testamento y sin discernir dentro del Nuevo Testamento la particular importancia de la ética de Jesús formulada en los Sinópticos, las peculiaridades de la ética de

³² J. R. FLECHA, *Teología Moral Fundamental*, 114.

³³ Cf. CH. CURRAN, «The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology», 187.

³⁴ R. RINCÓN ORDUÑA – G. MORA BARTRES – E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana* (1), 36-37. En una nota correspondiente, se cita el trabajo de K. H. SCHELKLE, *Teología del NT*, III (Barcelona, 1975) 45.

³⁵ M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética*, 931.

Pablo o de los escritos joáneos, y la complejidad formal y de contenido del ethos reflejado en el conjunto de los pasajes morales neotestamentarios³⁶.

La lectura del Nuevo Testamento exige una respuesta, una opción fundamental, con todas sus consecuencias. En otras palabras, el dejarse interpelar por la Buena Noticia implica una conversión y la construcción de nuevas actitudes que se van expresando en un estilo de vida correspondiente en el quehacer diario. El Antiguo Testamento tiene un valor parcial porque no tiene la plenitud de la autocomunicación de Dios. Al decir parcial no se afirma su nulidad. Muchos preceptos morales son comunes con aquellos de una ética racional y que, por tanto, no se deben en principio a una intervención reveladora de parte de Dios, mientras otros son preceptos condicionados por culturas bien determinados. Con todo, «a pesar de las contradicciones que existen entre el Antiguo y Nuevo Testamento, es posible descubrir una línea de continuidad entre ambos, que se centra en la permanencia y progresiva explicitación de algunos conceptos centrales, como alianza, pueblo de Dios, reino, ley, gracia»³⁷.

1.5. El indicativo divino que se hace imperativo humano

Lo central de la fe cristiana es el encuentro con Dios. En palabras de Benedicto XVI, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». Por consiguiente, la opción fundamental de la vida del cristiano se expresa en los términos de que «nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él (cf. Jn 1, Jn 4, 16). Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida»^{38,39}.

³⁶ Cf. M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la Ética*, 932.

³⁷ A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral* (I), 141-142.

³⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* (25 de diciembre del año 2005), N° 1. JUAN PABLO II, en su encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993, N° 88), ya había señalado el peligro de separar fe y moral. «Urge recuperar y presentar una vez más el verdadero rostro de la fe cristiana que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una verdad que se ha de hacer vida. Pero, una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica».

³⁹ El DOCUMENTO DE APARECIDA, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida* (2007), postula este reencuentro de la moral cristiana con

La revelación bíblica consiste en que «Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros» y el Hijo revela un Dios «como misterio de amor infinito». Por ello, «en el centro de la revelación divina está el evento Cristo» (cf. Heb 1, 1-2), y Él «ha dado su sentido definitivo a la creación y a la historia»⁴⁰.

Por tanto, la razón de ser de la ética cristiana se sitúa en esta relación dialogal entre Dios y la humanidad, como una respuesta coherente y consecuente del creyente a la llamada de Dios. Es evidente que la formulación de esta moral de respuesta no está integrada principal ni exclusivamente por un conjunto de normas, sino que se caracteriza por una orientación nueva y total de la propia existencia. Frente a la pregunta –¿*Qué hemos de hacer?*– de los recién convertidos a los apóstoles, Pedro contesta: *Conviértanse y bautícense en el nombre de Jesucristo* (cf. Hch 2, 37-41). Pedro no propone un nuevo código de conducta sino un nuevo estilo de vida.

Esta respuesta humana frente a la llamada divina, precisa, a la vez, de una decisión humana y de una ayuda divina para poder hacerse cargo de ella. Por ello, la sistematización de la reflexión teológico-moral no se agota en un programa ético. «Los principios morales que se contienen en la predicación de Jesucristo surgen de las exigencias religiosas por Él predicadas», pero «Jesús mismo es la norma de esa nueva conducta que han de cumplir los que crean en Él». Así, «la altura moral de una existencia que alcance a encarnar los principios morales predicados por Jesús sitúa

su lugar teológico. Desde las primeras páginas del Documento se explicita que la labor de evangelización solo es posible en la presencia de una fe viva. No resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados (Nº 12). Lo esencial es recomenzar desde Cristo (Nº 12), como acontecimiento fundante y encuentro vivificante (Nº 13). La naturaleza misma del cristianismo consiste en reconocer la presencia de Jesucristo y seguirlo (Nº 244) y, por ello, el acontecimiento de Cristo es el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia con el nombre de discípulo (Nº 243). En otras palabras, el discípulo es alguien apasionado por la Persona de Cristo, a quien reconoce como el Maestro que lo conduce y acompaña (Nº 277).

⁴⁰ BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal, *Verbum Domini* (30 de septiembre, 2010), N^{os} 6, 7, 14.

al hombre más allá del límite de sus posibilidades humanas: se obtiene mediante la ayuda de la gracia»⁴¹.

En la literatura moral esta relación entre fe y moral se expresa, recurriendo a la teología paulina, en términos de lo *indicativo* de la fe que se expresa en el *imperativo* de la ética⁴². En otras palabras, el indicativo de la convocación divina se torna en imperativo humano como fruto de una elección. La interrogante primaria para la reflexión moral no es tanto lo que Dios manda, cuanto lo que Dios está haciendo en la historia y cómo colaborar en este quehacer de Dios en la construcción del Reinado del Padre⁴³.

La proyección imperativa del indicativo cristiano es para Pablo un presupuesto básico de todo su sistema de pensamiento. Pablo expresa la esencial proyección ética del indicativo recurriendo a la formulación: hemos sido integrados en la muerte de Cristo mediante el bautismo para que, como Cristo resucitó de la muerte, así también nosotros vivamos una vida nueva (cf. Rom 6, 4). El «vivir una vida nueva» implica para el cristiano su participación en la Resurrección de Cristo (cf. Rom 6, 6-11). A la proyección final del indicativo corresponde la dimensión consecutiva del imperativo: «No reine, pues, el pecado en su ser cuerpo mortal» (Rom 6, 12; cf. Gál 2, 16.19). Este «vivir para Dios» se presenta como un dinamismo guiado por el Espíritu para producir frutos del Espíritu (cf. Rom 6, 21-23; Gál 5, 16-26).

⁴¹ A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral (I)*, 242.

⁴² Cf. R. RINCÓN ORDUÑA – G. MORA BARTRES – E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis Cristiana (I)*, 51. La terminología indicativo-imperativa, explica el profesor Lorenzo Álvarez («La moral del indicativo en Pablo», en M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, 89-103), tiene una base fundamentalmente gramatical. El modo indicativo sirve ante todo para expresar las transformaciones narrativas operadas en el sujeto. El imperativo, en cambio, se sitúa en la línea del influjo frente al sujeto que deberá realizar la transformación narrativa. El imperativo es, pues, el modo propio para indicar la relación de imposición-obligación ética, mientras que el indicativo es el modo adecuado para indicar la condición cualitativa del sujeto. En otras palabras, el indicativo sitúa en un nivel de transformación existencial que alcanza la vida toda del cristiano, en el ámbito trascendente (fe-religión) y en el empírico (comportamiento ético). Al tratarse de una realidad de orden existencial y vital, tal transformación es necesariamente dinámica. El indicativo salvífico es en el creyente algo real pero aún no plenamente actualizado y, por ello, sigue siendo imperativo ético.

⁴³ Cf. J. GUSTAFSON, «The Changing Use of the Bible in Christian Ethics», 142-144.

«Lo verdaderamente específico en la ética paulina es el indicativo cristiano, que regenera la persona en cuanto sujeto de *posibilidades*. La imagen del vestido (revestirse de Jesucristo, del hombre nuevo) expresa la nueva *conformación*, e.d., la introducción de una nueva *casa del ser* (*éthos*) existencial y concreto. Este *éthos*, de naturaleza primariamente religiosa, hace referencia inmediata a la persona en cuanto tal; de ahí su carácter conglobante». Sin embargo, esto no implica indistinción de funciones y operaciones en el sujeto: a la razón corresponderá la tarea de buscar y discernir, a la fe corresponderá aportar los parámetros axiológicos propios que ayudaran a la razón en su función veritativa. «No es posible, pues, sustraer espacio a la razón en nombre precisamente de la liberación traída por Cristo. La redención no es disolución sino plenificación de lo humano»⁴⁴.

2. UN NUEVO HORIZONTE HERMENÉUTICO

Esta comprensión de la reflexión moral como una respuesta a una llamada, el indicativo de la fe que se torna imperativo de la ética, contradice cualquier intento de un entendimiento contractual del acto moral que desconoce la gratuidad de la salvación. La vida ética del cristiano es una respuesta agradecida a una llamada divina que se expresa en un estilo de vida coherente y consecuente a la gracia de la convocatoria.

Esta comprensión de la misión de la reflexión de una ética cristiana, enraizada en la Sagrada Escritura, tiene consecuencias muy concretas en su formulación y en su enfoque. Muy brevemente, se pueden destacar cuatro notas indispensables de una formulación que pretende asumir seriamente su raíz bíblica. Por cierto, este ethos bíblico no desconoce, a la vez, la necesidad de pensar una moral razonada y razonable para dialogar con la sociedad actual.

2.1. Una ética cristocéntrica-trinitaria

Aún sigue vigente la observación de Karl Rahner, s.j., sobre la tendencia de los cristianos, en la teoría, de profesar una fe trinitaria, pero, en la práctica, vivir religiosamente una fe teísta. «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religio-

⁴⁴ L. ÁLVAREZ, «La moral del indicativo en Pablo», en M. VIDAL (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992), 101.

sa de su existencia son casi exclusivamente monoteístas. Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada»⁴⁵.

Cabe preguntarse sobre la pertinencia de esta observación crítica en la formulación de la ética cristiana. Ciertamente, la figura de Jesús el Cristo ha sido clave en los textos de la Teología Moral, pero ¿qué lugar tiene el misterio de la Trinidad a la hora de pensar y elaborar la ética cristiana?

La afirmación de un Dios Trino tiene una incidencia directa sobre la moral porque el comportamiento ético refleja y expresa la imagen que se tiene de Dios. Hay mucha sabiduría en el dicho: «Dime qué imagen de Dios tienes y te diré qué tipo de moral practicas», y, desde otra perspectiva, «dime qué moral vives y te diré qué idea de Dios tienes».

2.2. Una ética de la gratuidad

Una comprensión de la ética cristiana como una autojustificación religiosa, mediante el cumplimiento del deber ético (el paso de la moral a la fe), contradice radicalmente el ethos bíblico⁴⁶. El esfuerzo y la preocupación para llevar una vida correcta y honesta pueden provocar un sentimiento de autosatisfacción que, a su vez, hace poco sensible a la gracia y al don, olvidando la propia condición de pobreza ante Dios.

Es preciso que la ética cristiana recupere su talante de ser una moral de la gracia. Una ética que se rige por la ley evangélica y no por la

⁴⁵ K. RAHNER, «El Dios trinitario como principio y fundamento trascendente de la Historia de Salvación», en *Mysterium Salutis*, II/I (Madrid, 1969), 361-362.

⁴⁶ Éticamente, la frase *sean perfectos como es perfecto su Padre* (Mt 5, 48) ha generado pastoralmente una ética de la perfección que responde más a la mentalidad griega que al espíritu cristiano, creando más bien una ética de la autocomplacencia y/o de la culpabilidad. Sin embargo, lo perfecto en la cita de Mateo se sitúa en el contexto del amor, de la compasión y de la misericordia (cf. Mt 5, 43-48). Entonces, lo perfecto es la plenitud en el amor. De hecho, en Lucas se emplea la palabra misericordia: *Sean misericordiosos, como su Padre es misericordioso* (Lc 6, 36). Juan Pablo II observa que «en el evangelio de Lucas, Jesús precisa ulteriormente el sentido de esta perfección: sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (*Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, N° 18).

ley mosaica⁴⁷. Sin negar la necesidad pedagógica de la ley escrita, sería inapropiado reducir la ética cristiana a un cumplimiento legalista que pierde de vista lo más importante: el protagonismo del Espíritu del Hijo y del Padre en la vida y la acción del cristiano. San Pablo escribe: «Pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano» (Gál 2, 21). La ley ilumina el camino, pero solo Cristo salva, porque solo Él es el Camino que conduce a la Verdad sobre la Vida (Cf. Jn 14, 6).

Sin embargo, el deseo ético de configurar el propio estilo de vida en términos del seguimiento de Cristo topa con las propias limitaciones e incoherencias. El reconocimiento de la propia limitación no es un ejercicio para dañar la autoestima, sino implica enfrentarse con la propia verdad más profunda, ya que solo desde la aceptación de lo real se puede emprender un proceso de cambio y transformación. Solo puede cambiarse lo que se acepta. Pero, además, desde la fe, el reconocimiento de la propia limitación no constituye una excusa para no avanzar, sino la proclamación del protagonismo divino en la propia vida (*en la flaqueza humana se destaca la fuerza divina*, cf. 2 Cor 12, 9-10). El reconocimiento de la condición humana conduce a un mayor compromiso, porque la confianza básica está depositada en Aquel para quien todo es posible (Cf. Mt 19, 26).

Así, la debilidad humana también tiene cabida en la reflexión moral. La debilidad humana no suele tener lugar en la reflexión moral, salvo para ser rechazada y generar culpa. Este enfoque de la gratuidad asume la debilidad humana, una realidad ineludible que no puede ignorarse, y

⁴⁷ San Juan Crisóstomo explica que «nuestra vida debería ser tan pura que no tuviera necesidad de ningún escrito; la gracia del Espíritu Santo debería sustituir a los libros, y así como estos están escritos con tinta, así también nuestros corazones deberían estar escritos con el Espíritu Santo. Solo por haber perdido esta gracia tenemos que servirnos de los escritos» (*In Matth.*, Hom. 1, n. 1: PG 57, 13-15). En esta misma línea de pensamiento, Tomás de Aquino subraya la superioridad y la prioridad de la ley nueva. «La ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo (...) Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita» (*Suma Teológica*, I - II, q. 106, art. 1).

le da una dirección positiva en cuanto permite su aceptación y, a la vez, llega a ser fuente de confianza en la fuerza divina. En otras palabras, la debilidad humana se abre a la presencia de la gracia, con realismo pero sin autocomplacencia, ya que no se trata de adaptar el ethos a la debilidad sino de confiar en Aquel que es capaz de convertir la debilidad en audacia evangélica⁴⁸.

2.3. Una ética del servicio

No deja de llamar la atención que en el evangelio de Juan el episodio de la Última Cena se transforma en el gesto eucarístico del lavado de los pies (cf. Jn 13, 1-20); mientras los Sinópticos subrayan el aspecto de la *institución* eucarística, Juan acentúa el *gesto* eucarístico.

Ciertamente, este gesto eucarístico de Jesús no es menor, sea por su ubicación en una última cena como también porque aparece como una enseñanza constante de Jesús: la caridad se convierte en el servicio al otro. Además, el himno cristológico del texto paulino (Flp 2, 1-11) sitúa esta vocación de servicio en el contexto del misterio pascual. La opción por un estilo de vida en términos de servicio significa el morir a uno mismo y así vivir para los demás (cf. Mt 16, 24; Juan 12, 25).

Por consiguiente, el ethos de aquel que quiere ser discípulo de Cristo, es el servicio. En otras palabras, el sentido de la vida y la motivación del quehacer son una vocación de servicio, lo cual implica el misterio pascual de morir a los propios intereses para vivir al servicio de los demás, pero, a la vez, es justamente en el entregarse donde se encuentra la propia dicha y la bienaventuranza.

Este ethos *sacramental* de servicio fluye de la fe y llega a ser su expresión concreta, porque «les aseguro que cada vez que lo hicieron con el

⁴⁸ Juan Pablo II escribe en la encíclica *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993): «En este contexto se abre el justo espacio a la misericordia de Dios para el pecado del hombre que se convierte, y a la comprensión por la debilidad humana. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias. Mientras es humano que el hombre, habiendo pecado, reconozca su debilidad y pida misericordia por las propias culpas, en cambio es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que se puede sentir justificado por sí mismo, incluso sin necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera (...)» (Nº 104).

más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo» (Mt 25, 40). Aún más, tiene una incidencia directa en la formulación de la reflexión moral (desde el espíritu de servicio, uno propone y no impone), y también en su contenido (la caridad se entiende como servicio al otro y no su sometimiento, en el contexto de una construcción de la fraternidad relacional e institucional).

2.4. Una ética desde la esperanza

Una ética desde el indicativo de la fe invita a ver y considerar la realidad con otros ojos, es decir, desde la mirada de la esperanza, porque sigue siendo una historia de salvación, donde la presencia divina sigue actuando de una manera muy misteriosa. Por ello, la esperanza del discípulo no se basa en sus esfuerzos ni en sus méritos, sino en la fidelidad de Dios a sí mismo, a su Palabra, a su Promesa. «Si somos infieles», escribe Pablo, «Él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2, 13; cf. Heb 10, 23)⁴⁹.

En nuestra sociedad, el discípulo está llamado, más que nunca, a sentirse enviado a consolar, a dar ánimo, a infundir esperanza. Este ethos bíblico lleno de esperanza (cf. Is 40, 1; 51, 12) incide directamente en la reflexión de una ética que pretende ser cristiana: una esperanza escatológica que no se acomoda a la realidad social y, por ende, se presenta como crítica frente a los proyectos humanos en la medida que se alejen de ser una expresión del respeto por la dignidad inalienable de todo y cada ser humano a nivel individual como también a nivel de grupo⁵⁰. También desafía a la reflexión ética a ser, a la vez, exigente en sus propuestas y misericordiosa en su pastoral. Una ética de la esperanza es una ética de la consolación que, manteniendo intacto la meta del camino, también asume la debilidad humana y propone orientaciones ético-pastorales que

⁴⁹ El episcopado latinoamericano ha recordado, en Aparecida: «*Los cristianos somos portadores de buenas noticias para la humanidad y no profetas de desventuras*» (*Documento de Aparecida*, 2007, N° 30). Así, «la alegría del discípulo es antídoto frente a un mundo atemorizado por el futuro y agobiado por la violencia y el odio» (*Documento de Aparecida*, 2007, N° 29).

⁵⁰ En el documento *Biblia e Morale: radici bibliche dell'agire cristiano* (11 de mayo de 2008, N° 158), la Comisión Bíblica Pontificia propone que la formulación de una moral capaz de «suggerire un orizzonte morale che, stimolato dalla speranza di un avvenire assoluto, supera lo sguardo miope che si limita alle realtà terrestre».

permiten vivir en paz las situaciones no ideales que se presentan como irreversibles.

3. UNA CONCLUSIÓN ABIERTA

El ethos bíblico ofrece una clara hermenéutica en la formulación de una reflexión ética que pretende ser cristiana. El quehacer ético, fruto de un indicativo de la fe que se traduce en un imperativo ético, se comprende como fundado en un cristocentrismo trinitario, que se expresa en un comportamiento gratuito, servicial y esperanzado.

Resumen: Después del Concilio Vaticano II, la reflexión de la Teología Moral abandona definitivamente un talante legalista a favor de un discurso enraizado en el horizonte bíblico de una respuesta humana a la llamada divina. Sin embargo, esta matriz bíblica no se entiende como una especie de “moral revelada”, sino más bien como un ethos bíblico que da cuenta de una “realidad revelada” a la luz de la Buena Noticia y sus consecuencias en el estilo de vida de la comunidad de los discípulos. De esta manera, el indicativo de la fe se torna un imperativo ético.

Palabras clave: Sagrada Escritura, teología moral, ethos bíblico, indicativo divino, imperativo humano, fe y moral, servicio, esperanza.

Abstract. After the Second Vatican Council, the reflection of Moral Theology definitely abandons its legalistic spirit in favor of a discourse rooted in the biblical perspective of a human response to the divine call. However, this biblical matrix is not understood as a type of “revealed morality” but rather as a biblical ethos that accounts for a “revealed reality” in light of the Good News and its consequences on the lifestyle of the disciples’ community. Thus, the indicative of faith becomes an ethical imperative.

Keywords: Holy Scripture, moral theology, biblical ethos, divine indicative, human imperative, faith and morals, service, hope.