

## MORAL Y CRISTOLOGIA

### PUNTOS DETERMINANTES DE UNA RELACION

«La teología moral es la ciencia que trata de establecer una relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos.»

(N. RIGALI)

#### A. DE LA MORAL A LA CRISTOLOGIA

##### 0. PRESENTACION DEL TEMA

0.1. La cristología y la moral se encuentran entre los tratados más complejos y problemáticos de la teología de nuestros días. Dentro de este vasto campo nos vamos a limitar al estudio de los puntos más sobresalientes de la relación existente entre ambos tratados, a partir de los años sesenta. Concentramos nuestra atención principalmente en la teología moral para descubrir qué cristología ha ido asumiendo y qué consecuencias se derivan de ello de cara a la vida cristiana, aunque al estudiar a K. Demmer seguimos el camino inverso.

Somos conscientes de la dificultad que conlleva esta tarea. Y por este motivo tenemos que poner ciertos límites a nuestro trabajo. Omitimos tanto la exposición de los diversos «modelos» cristológicos existentes como la de los enfoques morales más representativos. Son ya suficientemente conocidos para dogmáticos y moralistas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase de forma indicativa entre nosotros M. VIDAL, *La fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad. Exposición ética del estu-*

Nos vamos a limitar al campo de la moral fundamental católica. Y dentro de ella, casi con exclusividad, a los moralistas que han tocado expresamente el tema de la relación entre moral y cristología. No nos referimos a los manuales de ética teológica, aunque a veces hacemos alusión a sus posiciones, dado que este estudio está fundamentalmente hecho<sup>2</sup>.

La teología de la liberación tiene una entidad y unas características muy peculiares. Y por este motivo consideramos que el estudio de la relación entre cristología y ética teológica hay que hacerlo, pero en un estudio independiente<sup>3</sup>.

0.2. Se dan enfoques distintos en la orientación que se da a nuestro tema a lo largo de los últimos años. L. B. Gillon, O.P., uno de los tres moralistas que elaboran el esquema «De ordine morali» para el Vaticano II, nos ofrece el estudio de la relación entre cristología y moral y refleja la problemática general que existía entonces desde la perspectiva del «seguimiento»<sup>4</sup>. K. Demmer lo hace desde un análisis de la cristología moderna sacando las consecuencias que de ella se derivan para la moral<sup>5</sup>. J. G. Ziegler se interesa por la fundamentación de una teología moral explícitamente cristocéntrica y óntico-sacramental<sup>6</sup>. Y J. Piegsa se fija en el sentido que tiene Jesucristo en cuanto «norma» para la ética cristiana<sup>7</sup>. Existen además otros enfoques morales, más o menos explícitamente cristológicos, que irán apareciendo a lo largo de estas páginas<sup>8</sup>. Pero se da una convergencia general en los teólogos

---

*dio de la cuestión: Mor 3 (1981) 419-446, D. BOROBIO, Cristología y Sacramentología: Salm. 31 (1984) 6-48.*

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, J. VÉLEZ, *Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialógico-responsorial (OT 16): EstE 56 (1981) 1177-1236 e IDEM, Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar: EstE 56 (1981) 1253-1317 y la literatura de estos artículos.*

<sup>3</sup> La literatura es muy extensa y remitimos al lector, nada más como orientación, a la revista: Concilium 192 (1984) sobre el tema: *La ética ante el desafío de la liberación.*

<sup>4</sup> L. B. GILLON O. P., *Cristo e la Teologia Morale*, Roma 1961.

<sup>5</sup> *Cristologia e morale: orientamenti per una proposta sistematica*, en *Cristologia e morale. IX Congresso dei teologi moralisti. Nemi, 20-23 aprile 1981. (Collana Studi e ricerche, 35)*, Bologna 1982, 83-108. El mismo texto apareció en *RTMor 13 (1981) 373-392.*

<sup>6</sup> *Zur Begründung einer Christozentrischen Moraltheologie: TrTZ 92 (1983) 1-22.*

<sup>7</sup> *Jesus Christus als «Norm» christlicher Ethik: ThGl 73 (1983) 134-146.*

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, nuestros estudios citados en la n. 2 y M. VIDAL, *La fundamentación de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad. Exposición crítica del estado de la cuestión: Mor 3 (1981) 419-446.*

en afirmar que la ética teológica tiene que ser cristocéntrica, aunque diverjan en la forma y el grado de su cristocentrismo<sup>9</sup>.

Dos referencias muy recientes de moralistas cualificados son suficientes para confirmar estas divergencias. Para K. Demmer en la teología contemporánea se nota un creciente interés por la cristología que condiciona el obrar moral<sup>10</sup>; para J. G. Ziegler, en cambio, sucede el fenómeno contrario, ya que mientras en la dogmática los planteamientos cristológicos han pasado a primer plano, en la teología moral prácticamente han desaparecido. Y esto no es algo pasajero<sup>11</sup>. Ambas posiciones reflejan una realidad objetiva, aunque un análisis más cercano de sus puntos de vista nos permitirán ver que las diferencias no son tan grandes como parecen indicar sus formulaciones<sup>12</sup>.

0.3. N. Rigali nos define la «teología moral» como «*la ciencia que trata de establecer una relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos*» y como «*la ciencia del vivir cristiano*»<sup>13</sup>. La interpretación de esta definición supone conocer qué es la cristología en su relación con la moral y qué significa Cristo en el vivir moral de los cristianos, pero no deja ninguna duda respecto a la relación esencial existente entre cristología y vida cristiana, tema central de este número monográfico de la revista.

La teología moral es una parte de la teología y la metodología teológica general le afecta necesariamente, sin que con esto pretendamos excluir toda peculiaridad en la metodología de la ética teológica con respecto a la teología dogmática y a la teología en general<sup>14</sup>. Con todo, hay puntos centrales que afectan a toda la teología, también a la teología moral, y entre ellos están el que tiene que ser necesariamente cristológica e, incluso, cristocéntrica. Esto que parece evidente dentro de

<sup>9</sup> Prescindimos de la época anterior a la convocatoria del Vaticano II y de los manuales de corte preconiliar que se siguen reeditando todavía después del Concilio. Véanse nuestros estudios citados en la nota 2.

<sup>10</sup> O.c., p. 83-84; cf. W. KASPER, *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980; J. BLANK, G. HASENHUETTL, *Glaube an Jesus Christus. Neue Beiträge zur Christologie*, Düsseldorf 1980, y K. RAHNER, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, en K. RAHNER, W. THUESING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg 1972, 59-69.

<sup>11</sup> O.c., p. 1, n. 1. Justifica esta afirmación con una cita significativa de F. BOECKLE, *Fundamentalmoral*, München 21978, p. 19. Traducción castellana: *Moral fundamental*, Madrid 1980, p. 20, y con dos obras ya conocidas de F. FURGER y D. MIETH donde explican el paso dado de la teología moral a la ética teológica, con el cambio de orientación que esto implica (ib.; n. 2).

<sup>12</sup> J. VÉLEZ, artículos citados.

<sup>13</sup> *Cristo y la moral*: Con 130 (1977) 434 y 439.

<sup>14</sup> J. VÉLEZ, *Pluralismo*, a.c., p. 1256-1259, e IDEM, *Hacia*, a.c., p. 1212-1214.

la teología cristiana, plantea ciertas dificultades respecto a la teología moral, como acabamos de ver, en las divergencias que plantean K. Demmer y J. G. Ziegler respecto a este punto <sup>15</sup>.

Si sólo en Cristo tenemos acceso al Padre en el Espíritu. Y si el acto fundamental de la revelación de Dios se realiza en Cristo, sólo podemos llegar al misterio de la *Deitas* en Jesucristo, en la teofanía de la encarnación. «Afirmar (por consiguiente) que la cristología ocupa un puesto central en la teología..., equivale a decir no sólo que constituye el centro de interés de la teología, sino también la estructura formal de la reflexión sobre Dios, por lo cual no es posible prescindir, ni siquiera metodológicamente, de la referencia a Cristo en la elaboración de cualquier tratado dogmático (y, consiguientemente, tampoco teológico-moral) <sup>16</sup>. La teología moral tiene que ser cristológica, y en cuanto «la cristología tiende a ser no tanto una sección cuanto el centro focal de todo el discurso (teológico): una teología dogmática (y moral) actual tiene que ser necesariamente cristocéntrica» <sup>17</sup>.

Pero hablar del enfoque cristológico de la moral, lo mismo que del cristocentrismo de ésta, es hablar de un abanico de posiciones en las que los teólogos acentúan más o menos, según el caso, tanto el cristocentrismo como el cristologismo. Toda teología moral cristiana es, por consiguiente, cristológica y cristocéntrica en mayor o menor grado <sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> M. Bordoni sintetiza el método teológico dogmático en sus líneas fundamentales e indica que tiene que conservar estrechamente unidas las tres dimensiones esenciales del Kerigma: el lugar eclesial, la palabra originaria de Dios y la experiencia actual de los hombres. El primado corresponde a la Escritura (OT 16), lo que significa que la Escritura tiene que ser no sólo el punto de partida de la reflexión teológica, sino también que todo el proceso de la teología sistemática debe orientarse constantemente hacia la palabra de Dios, que debe estar presente, viva y actual en todas y cada una de las fases del proceso. Esto implica una revisión del «método regresivo» y el reconocer el «progresivo genético» que va de la Escritura al dogma. La Escritura constituye el lugar teológico por excelencia, el lugar de la palabra de Dios encarnada personalmente en Jesucristo y transmitida de modo único por la Iglesia apostólica en su testimonio de fe. Desde esta perspectiva corresponde en el método de la teología sistemática (y de la moral) un puesto central a la cristología, tanto en razón del punto de partida como del punto de llegada (*Cristología*, en G. BARBAGLIO y S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 226-227).

<sup>16</sup> M. BORDONI, *Cristología*, en G. BARBAGLIO y S. DIANICH (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 227-228.

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 227; 260s. Cf. G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 213-231, e IDEM, *Cristología*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Verdad e imagen 67), Salamanca 1982, 192-207.

<sup>18</sup> Para G. Moioli el «cristocentrismo» es de suyo una fórmula. «No alude genéricamente al hecho de que Cristo tiene un puesto central en el cristianismo, sino al efectivo relieve que tal hecho adquiere en la vida y en la reflexión cristianas. En

0.4. El método que vamos a seguir consistirá en dejar la palabra lo más directamente posible a los protagonistas, procurando la máxima objetividad en un tema tan complejo, difícil y vasto como el que iniciamos.

## I. «MODELO» DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO (F. TILLMANN): ETAPA PRECONCILIAR

En la etapa *inmediatamente* anterior al Concilio tenemos dos posiciones bien diferenciadas en el campo moral respecto a la relación entre teología moral y cristología: la *tradicional*, por una parte, y, por otra, la *renovadora*, que tiene como máximo representante a B. Häring con el movimiento de renovación cristológica que representa.

Dentro de la posición tradicional elegimos como autor más sobresaliente a L. B. Gillon, O.P., que dedica una obra expresamente a este tema, *Cristo e la teologia morale*<sup>19</sup>, en la que analiza las posiciones existentes y toma una primera postura importante y representativa, ya que

---

realidad, la perspectiva del puesto central de Cristo no tiene siempre y en todos los contextos históricos el mismo alcance... Por lo que respecta a la teología el estudio de la historia... del discurso teológico ha puesto de manifiesto, tal vez con mayor claridad aún, una diversidad de posiciones e interpretaciones, no sólo en el modo de concebir el puesto central de Cristo en el plano del objeto material (como primado absoluto o función exclusivamente redentora), sino también en lo que respecta al significado que debe tener en la sistematización teológica y en la propia interpretación del quehacer teológico» (*Cristocentrismo*, o.c., p. 213).

Tanto en la teología, en la teología moral, como en la espiritualidad se dan diversas configuraciones cristológicas, conservando su especificidad cristiana. «... se vive la referencia a Cristo, no como alternativa, sino como tensión con la referencia a Dios, al prójimo, a la Iglesia, etc. Existen distintas espiritualidades cristocéntricas que no son sino variedades dentro del mismo tipo común» (ib., 214). Se da un cristocentrismo franciscano, jesuita, pasionista, paúl, etc. «Todas estas denominaciones se refieren a espiritualidades vividas «en Cristo»; pero alude a un factor que desempeña una función catalizadora o sirve de punto de referencia inmediata en la síntesis vital concreta... de la afirmación del cristocentrismo constitutivo de la experiencia cristiana no se puede concluir que tal experiencia tiene que plasmarse siempre en elaboraciones materialmente cristocéntricas y que, por tanto, son ilegítimas o ambiguas las experiencias donde se subrayan aspectos particulares materialmente no cristológicos, pero pertenecientes a la «existencia de Cristo» (ib.; cf. 224). Véase *Teología-cristología-antropología* (Documento 1981. Comisión Teológica Internacional, Madrid 1983): B. Relación entre teocentrismo y cristocentrismo (p. 10-11) y D. La relación entre cristología y antropología (p. 14-16).

<sup>19</sup> Roma 1961.

es uno de los que intervienen en la preparación del esquema *De ordine morali* del Vaticano II, de corte enteramente tradicional en este punto.

Es consciente de que la teología tradicional está sometida a proceso, especialmente la de los manuales. Y se pregunta sobre el porqué de este proceso y de la búsqueda de una teología moral «nueva». Enumera algunas de las acusaciones de la oposición: «No es «piadosa»; no se habla en ella de Cristo o del desarrollo de la vida espiritual...; (es) una moral «cerrada» en el ambiente de los seminarios. Habla más de pecados, de censuras, etc., que de la virtud, de la «conversión», del progreso en el bien, hasta la unión con Dios»<sup>20</sup>. Insinúa en el prólogo que sería fácil dar una respuesta, ya que la teología moral no es toda la teología. Existen además la teología ascética y mística, la dogmática, la pastoral, etc. No se puede pedir a la teología moral todo esto, ya que su pretensión es la formación de confesores, quienes, por otra parte, deben conocer bien esas otras teologías. Su obra pretende ser, en gran parte, una respuesta a las acusaciones que se hacen a la moral tradicional<sup>21</sup>.

L. B. Gillon centra su estudio en el conocido principio estructurador de la moral de F. Tillman, *El seguimiento de Cristo*, expuesto en su obra *Die Idee der Nachfolge Christi* (1934)<sup>22</sup>.

La definición de teología moral tradicional, nos dice, es hoy incompleta para muchos. Le falta por precisar que la vida moral es la consecuencia de una «decisión», de una opción total por la que el sujeto adopta a «una persona» como *modelo y ejemplar* para la propia vida, consintiéndolo en *hacerse discípulo*, en «seguir» en todo a la persona que le dirige una urgente llamada: *veni, sequere me*. O, al contrario, el sujeto adopta una actitud de *rechazo* a la llamada que le ha sido dirigida<sup>23</sup>. Esto es lo que entiende esencialmente la filosofía personalista

<sup>20</sup> *Ib.*, 7.

<sup>21</sup> *Ib.*

<sup>22</sup> No pretendemos hacer una síntesis de su tesis, ya que nuestra intención es estudiar a Gillon. Además es suficientemente conocido e irá perfilándose en estas páginas. Véase para las obras completas de Tillmann y la literatura sobre el tema «*Nachfolge Christi*» la obra de A. KLINGL, *Nachfolge Christi. Untersuchung über ein Thema der neueren Katholischen Moralthologie. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе*, Roma 1980. La tesis es de 1968, pero tiene un apéndice bibliográfico sobre el tema (p. 63) hasta 1980. Entre nosotros M. ANTOLÍ toca rápidamente el tema en su obra: *Nuevos caminos para la teología moral. El principio fundamental eje de su renovación*. Valencia 1978, 44-54. Véase J. VÉLEZ, *Hacia*, a.c., p. 1197-1204.

<sup>23</sup> L. B. GILLON, O. P., *Cristo e la Teologia Morale*, Roma 1961, parte del subrayado es nuestro. Cf. F. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre, III, Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934, 44. Citado por L. B. Gillon.

por «principio» de ejemplaridad personal<sup>24</sup>. Esta persona-modelo es para cada uno el punto focal convergente de su «existencia moral».

«El cristiano encuentra en Cristo el ejemplar infinitamente perfecto de la vida moral y, al mismo tiempo, la conformidad perfecta de una vida concreta con este ejemplar. Cristo será al mismo tiempo la Norma suprema, el Valor, la Idea y la Vida»<sup>25</sup>. Ante la persona-ejemplar (*Vorbild*) corresponde al sujeto el acto decisivo de *convertirse en discípulo, imitar* en todo al modelo. No se trata de una *imitación* servil e impersonal, de una reproducción material de las acciones del *Vorbild*, sino de *actuar «como» El lo haría* en esta o en aquella circunstancia<sup>26</sup>. *Actuar como Cristo actuaría en mi lugar* es la regla fundamental de la ética cristiana<sup>27</sup>.

La teología moral, para Tillmann, debe exponer en su conjunto *la realidad de la vida cristiana*, abierta a todo el pueblo cristiano, y debe ser a la vez positiva y especulativa. Será además contemporáneamente «cristiana, bíblica y espiritual» y reconocerá lo que le corresponde al reconocimiento racional<sup>28</sup>.

T. Steinbüchel sistematiza de forma más rigurosa el aspecto interpersonal y dialogal de la moral desde la perspectiva del personalismo filosófico. En la vida moral nos encontraremos ante la libre afirmación de un YO en relación con un TU; ante la respuesta del yo humano a la llamada de Dios. El hombre es persona y sólo otra persona, la de Dios, puede vincular a la persona humana de una manera completa, cosa que no puede hacer la ley<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> El término latino (modelo, ejemplar, etc.) no corresponde enteramente al sentido de la palabra alemana (*Vorbild*). Ya que el «modelo» o «ejemplar» hacen pensar en un objeto intelectual o sensible; el *Vorbild*, en cambio, pertenece más bien al «orden del corazón» que al de la «razón» (ib., 9-10).

<sup>25</sup> Ib., 10-11. Cf. F. TILLMANN, o.c., p. 6.

<sup>26</sup> Cf. F. TILLMANN, o.c., p. 45. A. KLINGL (*Nachfolge Christi*, Roma 1980, 45-46) parece demostrar que esta frase atribuida a Tillmann no corresponde a él, sino a F. X. Linsenmann.

<sup>27</sup> L. B. GILLON, o.c., p. 11-12.

<sup>28</sup> Ib., 12-13. El enfoque del «Seguimiento de Cristo» con esta misma fórmula apareció ya en K. Martín (1812-1879). Para él la teología moral es la ciencia que nos enseña a dirigir nuestras acciones según la doctrina y el ejemplo de Cristo. El axioma: obra siempre como auténtico imitador de Cristo (als ächste Nachfolger Christi) se convierte en el «principio» supremo de la moral cristiana (ib., 31).

<sup>29</sup> Cf. T. STEINBUECHEL, *Religion und Moral im Lichte christlicherpersonaler Existence*, Frankfurt an Mein, 1951, e IDEM, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittendehre*, Düsseldorf 1938. Gillon analiza estas dos obras. Véanse las páginas más importantes en su estudio ya citado p. 14-17 y J. G. ZIEGLER, o.c., p. 280.

Otros autores que siguen la tendencia moral del *Nachfolge Christi* insisten, como Tillmann y Steinbüchel, en el carácter religioso y evangélico de la moral. Nuestra época exige una moral puramente cristiana, centrada en *nuestro ser en Cristo*. Todo se pierde o se salva por la adhesión o no adhesión a Cristo. El es la única norma en la que todos los preceptos encuentran su cumplimiento. El día del juicio la medida definitiva será *haber seguido* o no al Maestro<sup>30</sup>. Se quiere sustituir una moral inspirada en la escolástica y el aristotelismo por otra auténticamente cristiana.

Esta corriente teológico-moral se encuentra enmarcada en la que se inició en la escuela de Tubinga, ya desde finales del siglo XVIII, cuyos autores más representativos y los principios desde los que se estructura la nueva teología moral, dentro de la que se encuentra Tillmann, son conocidos<sup>31</sup>.

*Las relaciones más representativas* de la moral tradicional frente a este enfoque bíblico-cristológico van en esta dirección. Ya en 1938, O. SCHILLING observaba que esta teología moral es incapaz de solucionar los problemas que se plantean hoy al moralista. Por ejemplo, el de la esterilización. Decir «*piensa lo que Cristo pensaría en tu lugar*» hace preguntarse «*¿qué decidiría Cristo exactamente en un caso como éste?*». Tendríamos que recurrir a los razonamientos, a los famosos principios reflejos, a todo el material de la «teología moral clásica, tan desacreditada para los autores de la moral "mística"»<sup>32</sup>. El «Seguimiento de Cristo» es una bellísima «Idea», pero no podrá ser el principio del que se deduzcan consecuencias claras, susceptibles de guiar inmediata y directamente a la acción. Tillmann y sus discípulos han escrito un capítulo de teología *bíblica*, pero no una teología moral auténtica. Esta no puede contentarse con los datos bíblicos. No puede

<sup>30</sup> Cf. N. KRAUTWIG, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Ein Wesensbestimmung Katholischer Moraltheologie*, p. 85-86. Citado por L. B. GILLON, o. c., p. 18-19.

<sup>31</sup> No hacemos alusión a todo este período, ya que está estudiado suficientemente para lo que nosotros pretendemos, entre otros, por L. B. GILLON, o. c., p. 22-31; J. G. ZIEGLER, *Teología moral*, en *La Teología en el s. XX*, H. VORGRIMLER y R. VANDER GUCHT (ed.), III, *Disciplinas teológicas: Dogma, Moral, Pastoral* (BAC Serie Maior, 7), Madrid 1974, 264-304; J. VÉLEZ, *Pluralismo*, a. c., p. 1190-1204.

<sup>32</sup> O. SCHILLING, *Das Prinzip der Moral*: ThQ 119 (1938) 442. Citado por L. B. GILLON, o. c., p. 20. Véanse otras objeciones a Tillmann en A. KLINGL, o. c., p. 16. IVO ZEIGER, PerM 28 (1939) 177-189 resume las acusaciones conocidas a la moral tradicional y añade «Ita non pauci hodie ratiocinantur ... postulantes, ut theologiae moralis methodus ac natura ad sanam rationem christianas et supernaturales theologiae revocetur» (p. 178). Y concluye con este juicio sobre Tillmann: «Opus a cl. TILLMANN confectum fortasse minus inservit necessitatibus practicis confessoriorum cum a methodo casuistica et iuridica plane abstrahat...».

olvidar la enseñanza de los escolásticos ni los ricos análisis de los casuistas. Esto significaría renunciar a lo que le es suyo. Otras críticas posteriores importantes, que van en la misma línea, afirman que esta moral elimina la moral «fundamental» clásica, da paso a una «antropología» cristiana, pero tiende a abandonar la ley al jurista, la conciencia al psicólogo, y sin esto no puede responder a los graves problemas concretos que se presentan cada día<sup>33</sup>. Toda una serie de autores concluyen que el «debemos actuar como Cristo actuaría en nuestro lugar» no soluciona los problemas concretos de la moral<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Véanse las principales críticas en P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thommas Renaissance*, München 1950, 329-332. A. KLINGL ofrece una síntesis de estas y otras dificultades en su obra ya citada p. 45-51, reconociendo, por supuesto, el mérito de su obra.

<sup>34</sup> Hay varios autores que repiten esta misma objeción fundamental formulada ya por O. Schilling en 1938. F. Hürth, S.J., otro de los autores con Gillon y Lio del esquema conciliar «De ordine morali», dice textualmente: «Descriptio quam exhibent de Christo Domino, de eius institutione (Tum quoad methodum) est incompleta, neque in omnibus correspondet narrationi Evangelii. Dein nihil obstat quominus in Ethica christiana exponenda et exercenda Christi persona, vita, exemplum, sermones in centro ponantur. Sed experientia et vita teste, neque fidelium institutio catechetica, neque eformatio futurorum sacerdotum neque ipsa scientifica et systematica expositio Ethicae christianae contenta esse posunt simplici illa formula... *Quid faceret Christus, si mei esset loco?*; addi debet systematica principiorum expositio, necnon magis ad particularia descendens instructio, quae ostendatur, quomodo generalia principia ad particulares «situationes» atque actiones vitae applicentur. Quo supplemento *minime tamen impeditur, quominus ETHICA et Conscientia fiat et sit «Christocentrica»*; quominus cesset esse —si hodie talis est— anthropocentrica (*Metaphysica, Psychologica, Theologica hodierna conscientiae christianae problemata; en Problemi Scelti di teologia contemporanea. Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV Centenario de la Pontificia Università Gregoriana 13-17 ottobre 1953.* (Analecta Gregoriana, vol. 68. Series Facultatis theologicae. Sectio A n. 11), Romae 1954, 408-409. Parte del subrayado es nuestro.

M. ZALBA, *Exposición de la moral cristiana. Sobre la acomodación presente*: EstE 29 (1955) 65-80, sale al paso a estas dificultades con una visión demasiado negativa de lo que aporta la corriente renovadora de esta teología moral. Pero, con todo, salva un cierto cristocentrismo y los valores centrales bíblico-teológicos, conservando, por supuesto, los valores de la moral tradicional:

«No querríamos dejar la impresión de que nos oponemos a una moral *crístocéntrica*, a una moral de caridad...

En este sentido *reclamamos imperiosamente la presencia de Jesucristo y de la caridad divina en la moral cristiana. Jesús es el camino y la luz*. A El tenemos que dirigirnos; y del fulgor de su vida nos tenemos que valer en nuestra enseñanza. *La caridad es el impulso vital*, el dinamismo indispensable para que nuestros actos se desarrollen en el plano debido...» (p. 78).

«Que los adopten enhorabuena (los nuevos métodos) cuando quieran acomodar las enseñanzas morales inmediatamente para el mundo seglar con sus problemas y su cultura, tratando de moverle a las virtudes cristianas al mismo tiempo que le instruyen sobre el alcance e influjo de las mismas en una vida *que quiere imitar la*

L. B. Gillon concluye de forma excesivamente rigurosa que «lo que aportan de verdaderamente nuevo (las «nuevas tendencias» en la teología moral) son, y son únicamente, las referencias, explícitas o no, a la filosofía de Scheler: el «principio de ejemplaridad personal» y el concepto de «compromiso», igualmente personal en el seguimiento de la persona-modelo (*Vorbild*)»<sup>35</sup>.

Después de un análisis del concepto de «valor», la «persona de valor», la «persona modelo», el «principio de ejemplaridad» de Scheler, etc., y de razonar sus dificultades concluye: «Cristo es para el cristiano mucho más que el "héroe", el "genio" y el "Santo" analizados por Scheler en su descripción en la "persona de valor". Porque El es Dios, Cristo puede ser y *es* la fuente del valor, puede reivindicar aquella confianza absoluta, aquella total sumisión que los héroes, los genios y los santos humanos no pueden exigir el mismo título. De Cristo obtenemos nosotros los valores religiosos y recibimos de su gracia el poder de encarnarlos en cierta manera en nuestras vidas»<sup>36</sup>.

A pesar de las dificultades que ha suscitado la nueva orientación bíblico-cristológica y personalista, ya expuestas, y con las que parecía simpatizar al comienzo, Gillon opta por aceptar: «*En lugar de la norma abstracta: obrar según la razón, se nos propone la norma concreta: haz lo que Cristo ha hecho (o haría en tu situación)*»<sup>37</sup>. Esta norma de acción es excelente en sí. En todo caso, es esencial observar lo que Cristo ha hecho, lo que nos ha mandado, aquello de lo que nos ofrece el modelo incomparable. Pero siempre quedará el problema de las mediaciones y de la hermenéutica para llegar a saber «cómo actuaría Cristo si estuviera en nuestro lugar». A pesar de estas dificultades, para el cristiano no hay más que una moral y una ley, la ley de Cristo. El cris-

---

*de Jesucristo*. Entonces pueden combinar la *teología bíblica* y la *moral cristocéntrica*, los preceptos y prohibiciones estrictos con las normas positivas, la síntesis animada y la exposición kerigmática para despertar el entusiasmo y arrebatar las voluntades hacia la *imitación de Jesucristo en la práctica de la caridad*. Pero para que pueda hacerse esto con exactitud doctrinal y con eficacia pastoral, tiene que haber precedido un estudio objetivo, sobrio y sereno, según el método tradicional. Apropia la ciencia moral exacta y precisa, podrá y deberá hacer cada cual la síntesis, viviéndola en sí y acomodándola a las circunstancias concretas en que tenga que exponerla a un auditorio» (p. 79. Cf. IDEM, *Inquietudes metodológicas en teología moral: Arbor* 30, 1955, 357-375).

<sup>35</sup> L. B. GILLON, o.c., p. 31.

<sup>36</sup> *Ib.*, 40. Véase de la p. 41 a la 44: La imitación de Cristo en la Escritura y de la 45 a la 59, en Santo Tomás.

<sup>37</sup> *Ib.*, 74.

tiano no actúa más que por Cristo. Tal es la exigencia de la fórmula de Pablo: *In Christo Iesu*<sup>38</sup>.

Una relación correcta entre cristología y moral no impedirá convertir a esta última en «edificante», más próxima a la «teología espiritual», y nada impedirá tampoco introducir en ella a Cristo, su persona, como el modelo moral perfecto que deben «seguir» los cristianos. Se trataría, más bien, de «sobreponer» a una teología moral de fondo clásico un cierto número de elementos nuevos, que de una *refundición total*.

Esta posición intermedia y conciliadora, frente a las de Schilling, Zeiger, Hadrossek, Hürth, Zalba, etc., no satisface en general ni a los autores de la «nueva» corriente de teología moral ni es suficiente frente al enfoque que da B. Häring a la *Ley de Cristo*, ni satisfará al Vaticano II (O.T. 14 y 16) y, mucho menos, a los que siguen al Concilio. Con todo, es un mérito de Gillon haber llegado a esta posición en fechas anteriores a 1960 y haberlo hecho desde un estudio directo de los autores más representativos en el campo de la moral, de la filosofía y, sobre todo, desde estudios de la tradición tomista, casi exclusivamente de S. Tomás.

A pesar de los méritos que aporta este «modelo» del seguimiento, la moral postconciliar no queda satisfecha y ni siquiera lo está a partir del cambio. Las razones más importantes no son sólo las expuestas aquí en el calor de una polémica. Se ha *dado un giro cristológico en la moral*, incluso en los moralistas tradicionales más opuestos al «modelo» del Seguimiento de Cristo inmediatamente antes del cambio, pero sin que aparezca claramente ni su *importancia* ni su *suficiencia* para que la teología moral realice lo que ellos consideran su función primaria. Ha sido una aceptación demasiado superficial, sin que se haya dado un cambio profundo en el enfoque.

Con anterioridad al Vaticano II este «modelo» del «Seguimiento de Cristo», sistematizado al máximo por F. Tillmann, se fue reestructurando y modificando desde diversas perspectivas cristológicas que han pasado a ser clásicas en la historia de la teología moral<sup>39</sup>. En torno al

<sup>38</sup> *Ib.*, 75.

<sup>39</sup> F. Böckle nos enumera las principales de una manera muy esquemática (*Moral fundamental*, Madrid 1980, 18 n. 5):

«Se entiende por seguimiento de Cristo una correlización de la existencia de Jesús basada en la vida sacramental. Se contempla al hombre, de forma concreta e histórico-salvífica, como miembro del cuerpo místico (E. MERSCH, *Morale et corps mystique*, Lovaina 1937) o como llamado al reino de Dios (J. STELZENBERGER, *Lehrbuch der Moralthologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953) o como nueva criatura en Cristo y por Cristo (N. KRAUTWIG, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moralthologie:*

concilio y al postconcilio se sigue tratando de este enfoque, pero dando una reorientación profunda al «modelo» cristológico moral del «seguimiento», desde los enfoques que acabamos de resumir. Es cierto que sin la sistematicidad y acentuación tan marcada que se les dio en el preconcilio. En general, la ética teológica renovada se hace más sincrética y asume los diversos enfoques cristológicos existentes. La sistematización de B. Häring, tanto en la *Ley de Cristo* como en *Libertad y fidelidad en Cristo*, a las que ya hemos hecho alusión, son una referencia significativa. La teología de la liberación sería, en cambio, una excepción<sup>40</sup>.

J. Piegsa se sigue haciendo eco del influjo de M. Scheler en F. Tillmann en su «modelo» del «seguimiento» y considera este enfoque de la ética teológica como válido. «Cristo es el modelo (*Vorbild*), y el seguimiento de Cristo (*Nachfolge*) se convierte en la actualidad fundamental del discípulo de Cristo»<sup>41</sup>. «El comportamiento de Jesús es para nosotros ejemplo y parámetro de amor servicial y entregado»<sup>42</sup>. Piegsa justifica esta afirmación diciendo que si Cristo no fuera verdadero hombre, no podría ser nuestro modelo ni llamarnos a seguirle porque nos pediría demasiado. Si Cristo no fuese verdadero Dios, su llamada

---

WiWei 7 (1940) 73-99; B. HÄRING, *La ley de Cristo*, Barcelona<sup>3</sup>1973.» En consecuencia el principio estructural es: «configuración de la vida en Cristo para configurarse con él a fin de glorificar a Dios en la Iglesia y en el mundo» (G. ERMECKE, *Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einleitungsprinzip der speziellen Moral*, en TH. STEINBÜCHEL - TH. MÜNCKER (ed.), *Aus Theologie und Philosophie*, Hom F. Tillmann, Düsseldorf 1950, 35-48) o configuración, basada en la gracia, del *alter Christus* como miembro del cuerpo místico del Señor (R. EGENTER, *Moraltheologie*, LThK VII, 613-618). Cf. M. ANTOLI, o.c.; especialmente las p. 44-54, y J. VÉLEZ, *Hacia*, a.c., p. 1197-1200.

<sup>40</sup> T. GOFFI, *Presupposto teologico cristiano alla lettura del fenomeno morale oggi*: RTM 16 (1984) 103-116. Especialmente p. 110s.; KRAUTWIG, *Moralidad*, CFT, III, 133-134; J. PIEGSA, *Jesus Christus als «Norm» christlicher Ethik*: ThGl 73 (1983) 134-146. Especialmente p. 143 ss.; J. SOBRINO, *Evangelización y seguimiento. La importancia de «seguir» a Jesús para «proseguir» su causa*: SaT (1983) 83-93; IDEM, *seguimiento* F. CASIANO y J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 936-943; IDEM, *Vida Religiosa*, ib., 1039-1041; IDEM, *Cristología desde América latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México<sup>2</sup>1977, especialmente p. 121; IDEM, *Jesús en América Latina*, Santander 1982; J. BLANK, *Sobre el problema de las «normas éticas» en el Nuevo Testamento*: Conc., 25 (1967) 187-201; M. VIDAL, a.c.; J. VÉLEZ, *Hacia*, a.c.; J. G. ZIEGLER, a.c.; especialmente p. 14-15; I.M. MADERA VARGAS, *El seguimiento de Jesús. Práctica y riesgo en un continente oprimido*: Lum 33 (1984) 97-123.

<sup>41</sup> O.c., p. 143.

<sup>42</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg Br. 1976, p. 226; e IDEM, *Jesus Christus*, SM II, 954. Citado por J. PIEGSA, a.c., ib.

a seguirle no poseería una capacidad absoluta de vinculación<sup>43</sup>. Apoya este mismo enfoque en el Vaticano II, en el que se nos dice que cada uno, según los propios dones y gracias recibidos debe *seguir a Cristo* (LG 41), que es *Maestro y Modelo*. Y todos los fieles son llamados a la plenitud de la vida cristiana y al amor perfecto. Y deberían esforzarse por *amoldarse a su imagen siguiendo sus huellas* (LG 40). El seguimiento no puede quedar en algo externo y superficial. Debe afectar al modo de pensar, al corazón mismo entendido en sentido bíblico, como centro vital del hombre. Y en el sentido en que escribe Pablo a los Filipenses: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos, como compete a la vida en Cristo Jesús» (Fil 2,5)<sup>44</sup>.

J. G. Ziegler sale al paso a la dificultad que para algunos presenta la *Idee der Nachfolge Christi*, de F. Tillmann. Se apoya en que una moral de la gracia infravalora la calificación y el carácter obligatorio de las directrices morales. La incorporación óntico-sacramental que se realiza en Jesucristo (Jn 13,15 y 17,18), si se interpreta desde una concepción instrumental de esta incorporación, hace más difícil caer en la cuenta de las implicaciones morales y afecta sólo a una concepción realista (*sachhafte*) de los sacramentos entendidos como vehículos de la gracia, pero no a una concepción personal de ellos, que los entiende como inhabitación de Cristo en el cristiano. «La incorporación en la vida y en el ser de Cristo, hecha posible por los sacramentos, aclara, más bien, cómo el ser, que es fundamento del deber, tiene como consecuencia un deber que se fundamenta en su mismo ser. «Quien dice que permanece en él, debe vivir como él» (1 Jn 2,6).» De esta manera desaparece la base para la sospecha de un quietismo moral. «La moralidad cristiana significa siempre dos cosas a la vez: es transformación en Cristo y seguimiento de Cristo, y de tal forma que el cristiano, por medio de la transformación en Cristo, está dispuesto y capacitado para seguir a Cristo»<sup>45</sup>.

El hecho de que en el postconcilio se siga este modelo cristológico únicamente de una manera parcial, como acabamos de ver, se debe, además de a las deficiencias que hemos indicado ya, a otras que la reflexión cristológica de estos veinte años de postconcilio permite descubrir con una perspectiva que no existía en los años sesenta. Y aunque J. Piegsa y J. G. Ziegler, entre otros, han ido corrigiendo parcialmente esas deficiencias y han dado un carácter más antropológico, óntico-sa-

<sup>43</sup> J. PIEGSA, a.c., p. 143.

<sup>44</sup> *Ib.*, 143-145.

<sup>45</sup> *Ib.*, 14-15. La cita final intercalada en el texto está tomada de N. KRAUTWIG, *Moral cristiana*, CFT, II, 193-194.

cramental y existencial al modelo del seguimiento, sin embargo K. Demmer nos hace ver con bastante exactitud, y yendo al fondo de la cuestión, cuáles son esas deficiencias. Se da un extrinsecismo que subyace a la teología de la revelación, un positivismo bíblico que ignora la vinculación entre la *dimensión teológica, antropológica e histórica*, que desemboca en un *dualismo* entre motivaciones cristológicas o intencionalidad cristiana y normas de conducta provenientes de la ley natural iluminada.

Además domina una *cristología descendente* ligada a los esquemas metafísicos del Concilio de Calcedonia, no suficientemente aclarada bajo el aspecto de la historia personal de Jesús en cuanto «Wesensgeschichte». Permanecían abiertas las cuestiones acerca de la inmanente historicidad de la revelación, acerca de su consciencia de Dios y fuente de su mensaje con sus implicaciones morales. *En síntesis*, el cómo concreto de la intervención divina en Cristo, como punto de referencia imprescindible y, en cuanto tal, captable por la autoconciencia del cristiano en cuanto fuente de su obra moral. Se trataba de un *cristocentrismo desprovisto de una reflexión cristológica* del contenido de su dimensión antropológica, de una reflexión crítica de sus presupuestos filosóficos. No era de extrañar, consiguientemente, que se fuese abriendo camino una creciente consciencia respecto a la irrelevancia de tal enfoque, puesto que se trataba de una impostación formal<sup>46</sup>. Las correcciones y el complemento que han aportado los moralistas que hemos mencionado más arriba exigen una mitigación en este juicio de Demmer y la constatación de un avance en una interpretación más existencial del modelo del seguimiento.

## II. «EL MODELO CRISTOCENTRICO-PERSONALISTA» DEL VATICANO II

El Vaticano II da a la moral un enfoque netamente cristológico. El texto decisivo es el de la OT 16,3:

«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.»

<sup>46</sup> K. DEMMER, o.c., p. 25-86.

La repercusión de esta toma de postura del Concilio es decisiva. Y es obligada una referencia a él y a su historia inmediatamente anterior, aunque sea breve.

El esquema preconiliar «De ordine morali» es representativo de la moral tradicional clásica. Y la referencia cristológica está en él prácticamente ausente. Las comisiones preparatorias hacen que no llegue al aula conciliar y que en 1962 el Vaticano II se quede sin «esquema moral»<sup>47</sup>. La corriente renovadora de la teología moral en el preconilio, siguiendo el movimiento que iniciara ya la Escuela de Tubinga y sus continuadores, con sus rasgos cristológicos y personalistas, se ha ido imponiendo y es la que acepta el Vaticano II.

*La ley de Cristo* de B. Häring es su exponente más cualificado, en la que se reconoce deudor de la tradición bíblico-teológica y filosófica que le ha precedido<sup>48</sup>. Coloca en primer plano a la persona de Cristo, como punto de arranque de toda moral, como vida que tenemos que vivir y como modelo que tenemos *que imitar y seguir*.

«El centro, norma y finalidad de la teología moral cristiana es Cristo, nos dice, Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano, puesto que es Cristo su único Señor y salvador. Por El y en El tenemos la vida: por El y en El tenemos la ley de esta vida... La vida cristiana se nos presenta así como una imitación, como un "seguimiento" de Cristo...; una vida en Cristo Jesús...

La Teología moral, continúa diciendo, es para nosotros la doctrina del seguimiento de Cristo, de la vida en Cristo por El y con El... *El punto de arranque de la moral católica es Cristo, que permite al hombre participar de su vida y lo llama a seguirle*. Nuestra teología moral se propone, con toda conciencia, ser una moral de diálogo.

Pero tal diálogo sólo puede ser iniciado por Dios, y Dios lo ha iniciado en Cristo, *el punto angular de la moral debe ser la persona de Cristo*; su palabra, su ejemplo y su gracia... No es, pues, la antropología de por sí sola, sino la cristología la que suministra a la teología moral su tema. De Cristo nos viene la gracia y la llamada. Hasta tal punto consideramos a la luz de la cristología la doctrina teológico-moral del hombre (la antropología), que en

---

<sup>47</sup> PH. DELHAYE, *El Vaticano II y la teología moral*, Conc 75 (1972) 20-210 analiza las causas del rechazo. J. VÉLEZ, *Hacia*, a.c., p. 1210-1211.

<sup>48</sup> *La Ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares, I, Principios fundamentales de la vida cristiana. Moral general*, Barcelona <sup>5</sup>1968, 30. El subrayado es nuestro.

cierto modo parece ser una parte de aquélla. El hombre llamado al seguimiento sólo es inteligible partiendo de aquél que lo llama»<sup>49</sup>.

Sólo al final del Concilio, en 1965, se introduce, por sugerencia de B. Häring, el texto de la *Optatam totius*, 16, que asume este enfoque cristocéntrico y personalista<sup>50</sup>. La teología moral debe «mostrar la vocación de los fieles en Cristo». Palabra definitiva en la que el Padre se revela al mundo y en el que nos llama a amar a las tres divinas personas.

En esta *vocación* se da la base del personalismo cristiano que es cristológico y cristocéntrico, ya que la llamada se hace «en Cristo» a una vocación excelsa a la santidad (LG 55), que exige del que *responde*, «está en Cristo» y vive su caridad que produzca los frutos «en la caridad» (Jn 15,8; 15,16; Gál 5,22) «para la vida del mundo» (Jn 6,33; 6,51), vertiente social de la vocación en Cristo<sup>51</sup>.

La crítica más clara respecto a la posición «tradicional» representada por los autores del esquema preconiliar *De ordine morali* y por los que hemos citando entre los críticos frente al «modelo» del «seguimiento» de F. Tillmann nos la ofrece el mismo Concilio.

La OT 14,2 considera que se trata no sólo de «sobreponer» a una teología moral de fondo clásico un cierto número de elementos nuevos y no de una refundición total», opinión de L. B. Gillon, por ejemplo, sino de un replanteamiento del «*sensum, ordinem finemque*» de la teología. Replanteamiento que afecta de manera especial a la *teología moral*, a la que se le exige que sea cristocéntrica, que se renueve con un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación, que se base más en la Escritura y cuyo *principio unificador* desde el que se estructure toda ella lo constituye *el mostrar la vocación de los fieles en Cristo*. Las palabras del Vaticano II respecto a la moral las interpretan en sentido crítico y negativo la mayoría de los padres conciliares juntamente con bastantes teólogos y moralistas cualificados, como K. Rahner, B. Häring, J. Fuchs, Ph. Delhaye, R. A. McCormick, F. Böckle, A. Günthör, M. Vidal, E. López Azpitarte, etc.

La toma de postura del Concilio es clara y está fuera de toda discusión. El enfoque cristocéntrico y personalista de la moral, que ya

<sup>49</sup> Ib., 105. Este mismo texto es el que aparece en las ediciones preconiliares.

<sup>50</sup> J. G. ZIEGLER, *Teología moral*, a.c., p. 292.

<sup>51</sup> Véase B. HAERING, *Theologia moralis speciali cura perficienda*: Sem 18 (1966) 357-368; J. FUCHS, S.J., *La moral y la teología moral postconciliar*, Barcelona 1969; J. G. ZIEGLER, *Moral theologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche*: ThGl 59 (1969) 164-192. IDEM, *Teología moral*, o.c., p. 292-299.

existía en la tradición teológica, es el que se constituye en el enfoque desde el que el Concilio pide que se estructure la ética teológica. Muy poco después de la terminación del Concilio empiezan a aparecer los estudios que comentan y asumen su enfoque. La literatura es inabarcable. Para el estudio del cristocentrismo y personalismo conciliares remitimos al lector a nuestras publicaciones ya mencionadas, donde analizamos la posición del Vaticano II y algunos de los autores más representativos desde esta misma perspectiva<sup>52</sup>.

La bibliografía más reciente sigue citando al Vaticano II como punto de referencia indiscutible de enfoque cristocéntrico de la moral<sup>53</sup>. J. G. Ziegler es, quizá, el autor que más lo hace. Repite, una vez más, su conocida interpretación de la OT 16: la *directriz* conciliar incluye estos tres elementos: la «vocación en Cristo» como *principio entitativo*; la Sagrada Escritura como *principio primordial*, no exclusivo, de *conocimiento*, y el testimonio del amor como *principio operativo*. La teología moral alza del «humus nutricio de la Biblia» el ser en Cristo como «verdad fundamental» y el vivir en el amor como «deber fundamental». Y el reconocimiento del carácter cristocéntrico que había expuesto en obras anteriores, que brotan de la llamada universal de Dios en Cristo a encontrarnos con El, a participar de su naturaleza, a renacer en El, a dejar que Cristo opere en nosotros, queda reafirmado ahora todavía de forma más personalista. Cristo es la realidad y el modelo fundamental de cada hombre. Y justifica esta afirmación con el texto de la GS 22<sup>54</sup>. El Concilio ha dado una interpretación llena de vigor para la

---

<sup>52</sup> Entre los autores que más o menos plenamente asumen el Concilio podemos citar a J. Gründel, B. Häring, J. Fuchs, R. Latourelle, J. G. Ziegler, A. Günthör, M. Vidal, E. López Azpitarte, R. Larrañeta, J. M. Escudé, A. K. Ruf, F. Böckle, Ph. Delhaye, D. Capone, C. H. Peschke, H. Wattiaux y R. Rincón Orduña. Y entre los que han publicado obras sistemáticas o textos de moral fundamental, además de los ya citados, hay que añadir a J. M. Aubert, E. Chiavacci, etc. Todos estos autores los hemos estudiado ya en nuestros trabajos: *Hacia*, a.c., p. 1214s. y *Pluralismo*, a.c., p. 1253-1317 con la biografía que citamos y analizamos en ellos.

<sup>53</sup> K. DEMMER, *Cristologia e morale*, o.c., p. 87-88; J. G. ZIEGLER, *Zur Bergründung*, a.c., p. 6-7.

<sup>54</sup> «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación...

El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado...

El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es

reforma de la teología moral en las palabras del Señor: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Ha pedido un *fuerte y profundo cristocentrismo a la moral*. Ser cristiano significa estar y vivir en Cristo. Esto no ha sido olvidado nunca completamente a lo largo de la historia de la teología moral. Sin embargo, en algunos períodos de ella ha ocupado un significado marginal. A pesar de que en esto consiste la novedad decisiva de la revelación sobre el hombre<sup>55</sup>. Esta afirmación tan matizada sobre el cristocentrismo de la moral es significativa, porque procede del historiador de la teología moral más crítico respecto a la insuficiencia en que caen ciertos moralistas respecto al cristologismo de sus morales<sup>56</sup>.

La fundamentación bíblica del cristocentrismo y personalismo morales tuvo su momento culminante en los años que siguieron inmediatamente al Concilio, en torno a los comentarios y estudios sobre el Vaticano II. Moralistas como B. Häring y J. Fuchs, además de otros teólogos a los que ya hemos hecho alusión, ofrecieron los textos más importantes y la reflexión en la que se apoyaba este cristocentrismo, lo mismo que las conclusiones dogmáticas que se derivaban de él<sup>57</sup>.

### III. MODELO CRISTOCENTRICO-SACRAMENTAL POSTCONCILIAR

J. G. Ziegler continúa, dentro de la línea del Vaticano II, la justificación de una antropología cristocéntrica y personalista subrayando el aspecto *óntico-sacramental*. El modelo que desarrolla Ziegler podría colocarse como una matización al Vaticano II, pero su acentuación del aspecto *óntico-sacramental* nos lleva a presentarlo como un modelo diferente de antropología moral cristocéntrica. Después de exponer sus presupuestos hermenéuticos (I), pasa a la fundamentación bíblico-dogmática de este enfoque-modelo de la moral (II). Para terminar con la concretización moral (III).

---

prenda de la herencia (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8,23)...

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible.»

<sup>55</sup> J. G. ZIEGLER, *Zur Begründung*, a.c., p. 6-7.

<sup>56</sup> *Ib.*, 1; H. ROTTER, *Moraltheologische Lehrbücher*: ZKTh 102 (1980) 186-188; B. HAERING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. I. Fundamentos*, Barcelona 1981, 41-42. Cf. J. VÉLEZ, *Pluralismo*, a.c., p. 1299-1300.

<sup>57</sup> Cf. nuestros dos artículos ya citados.

## III.1. FUNDAMENTACIÓN BÍBLICO-DOGMÁTICA DE LA MORAL

Prescindimos del punto primero y nos detenemos en la *Fundamentación moral bíblico-dogmática del cristocentrismo (II)*. El principio hermenéutico fundamental que nos permite comprender la teología moral es una antropología cristológica, porque de ella se deriva la comprensión de la realidad del hombre que orienta las consideraciones en el campo de la realización de la conducta moral. La manifestación de la estructura de una imagen moral del hombre corresponde, en primer lugar, a la *exégesis* que ofrece el testimonio conjunto sobre el hombre y, en segundo lugar, a la *dogmática* que lo sistematiza. Por consiguiente, la teología moral tiene que recoger los datos de estas dos disciplinas.

1) El *Nuevo Testamento*. En las cartas es donde aparece, sobre todo, iluminada la visión del hombre redimido, que Pablo acuña (I Col 1,26) con el *nuevo ser en Cristo*, que brota en el cristiano como consecuencia de que está *Cristo en nosotros*. Lo definitivamente nuevo es el anuncio de la *nueva creatura*: «Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación. Pasó lo viejo (el Adán pecador). Lo nuevo (Cristo, el segundo Adán) ha llegado» (2 Cor 5,17)<sup>58</sup>. Pablo vive esta realidad que le brota espontáneamente. Utiliza 165 veces la fórmula *nosotros en Cristo* y nueve la de «Cristo en nosotros»<sup>59</sup>.

Lo que se nos ha dado ontológicamente es lo que se nos pide éticamente (Gál 3,27; Rom 13,14; Gál 4,19). Y es la conclusión que formula Pablo en Gál 2,20: «Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí.» Es el *esquema indicativo-imperativo de la mística paulina de Cristo*<sup>60</sup>.

«El *indicativo* de la salvación del *nuevo ser* (es) una *realidad ontológica en un sentido dinámico personal...*, ya que se trata de la pertenencia al Señor que está actuando en el presente»<sup>61</sup>. Este orden de salvación determina la dinámica cristológica de la moralidad cristiana «crezcamos en todo hasta Aquel que es la cabeza» (Ef 4,15).

<sup>58</sup> Cf. Gál 6,15 «nueva creación en Cristo»; Sant 1,18 y 1 Ped 1,3.

<sup>59</sup> Cf. nota 51.

<sup>60</sup> J. G. ZIEGLER, *Zur Begründung*, a.c., p. 8-9. Cf. los textos y el comentario de la n. 27. Este análisis bíblico no cambia respecto a los elaborados por la exégesis pre y postconciliar y que fueron sistematizados inmediatamente después del Concilio por moralistas tan conocidos como B. Häring y J. Fuchs, por citar nada más algunos.

<sup>61</sup> H. HALTER, *Taufe und Ethos, Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral* (Freib. ThSt 106) Freiburg 1977, 419. Citado por J. G. ZIEGLER, *ib.*, 10. El subrayado es nuestro.

2) *El desarrollo dogmático.* La categoría óptica bíblica, la inhabitación de Cristo y la comunión con él sólo puede expresarse de forma analógica (DV 6). A la dogmática le corresponde la tematización especulativa de la formulación bíblica de la autocomunicación de Dios en la receptividad limitada del ser cristiano en Cristo, por medio del sacramento. Limitándonos al campo católico solamente tenemos que decir que el movimiento litúrgico y las orientaciones conciliares han hecho que se esté dirigiendo más la atención hacia la persona de Cristo como sujeto central de la Iglesia. «Lo cristocéntrico no es primordialmente un principio formal científico, sino una realidad sencilla: Cristo mismo en cuanto centro vital de todas las obras y acciones de Dios (“cristocentrismo objetivo”), que nosotros podemos y debemos llevar a plenitud existencialmente de acuerdo con esta realidad (“cristocentrismo subjetivo”). La vida y la doctrina son “cristianas” en sentido estricto en cuanto son conformes con Cristo. Por eso debe también estar orientada la teología cristocéntricamente»<sup>62</sup>.

Esta estrecha correspondencia entre la religiosidad personal y la sacramental ha pasado a primer plano. Se da un avance hacia una concepción más existencial y dinámica consistente en la identificación con Cristo. La atención se desplaza desde la dependencia en el orden del ser de la creatura respecto del Redentor, al cuidado pastoral del salvador por la creatura<sup>63</sup>.

### III.2. CONCRETIZACIÓN TEOLÓGICO-MORAL

Del cristocentrismo noetestamentario y del derivado del desarrollo dogmático se deducen las consiguientes concreciones *teológico-morales*, basándose en la justificación antropológica del cristocentrismo moral. De la valoración de la categoría personal de la justificación sacramental surge la necesidad de investigar más de cerca su relevancia respecto a la conducta. Ambos aspectos se condicionan mutuamente. Pablo lo describe con estas palabras: «En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos» (Ef 2,10).

#### 1) *De una moral de preceptos a una moral de la gracia*

Es evidente el *carácter de don de la vida moral*, ya que todo lo que tenemos lo hemos recibido (Fil 2,13; I Cor 4,7, y Jn 3,30).

<sup>62</sup> H. KUENG, *Christozentrik*, LThK 2, II, 1169 citado por J. G. ZIEGLER, *ib.*, 11.

<sup>63</sup> *Ib.*, 11-12.

El Vaticano II pide al cristiano que no se quede anclado en el cerco de los preceptos, pues en caso contrario su vida moral quedaría anulada. Debe volverse y caminar hacia el centro-Cristo. Esta es la perspectiva que comprende a la exigencia del programa de los Sinópticos (Mc 1,15 y paralelos). El cambio y la conversión exigidos significa la orientación a Cristo y el alejamiento de sí mismo, del pecado, de la separación de Cristo. La teología moral, consiguientemente, no debe fijarse primordialmente en la doctrina del pecado ni orientarse hacia la fundamentación de normas concretas de conducta. La alusión negativa a F. Böckle es clara. Es una doctrina de las virtudes en su extensión natural y sobrenatural.

Una moral de preceptos tiene que ceder el puesto a una moral de la entrega-don, y todavía más claramente a una *moral de la gracia* (Rom 10,4; Jn 1,17; Rom 6,14; 8,7).

El concepto «ley» tiene un sentido nuevo. No el de una ley que urge desde fuera (Col 2,6ss), sino el de Agustín y de Tomás: «La ley principalmente es una ley interior (*lex indita*) y, en segundo lugar, una ley escrita (*lex scripta*)»<sup>64</sup>. La ley de la alianza del Sinaí urge por medio de mandamientos externos, la ley de la nueva alianza urge a través de la gracia interior (2 Cor 5,14). El ser y la vida en Cristo se reciben a través del bautismo y la confirmación, se avivan por medio de la Penitencia y de la Eucaristía. «Uno se santifica por la relación sacramental»<sup>65</sup>.

## 2) *Dificultades y soluciones*

Frente a este planteamiento surgen ciertas *dificultades*. K. Rahner observa que los sacramentos no hay que convertirlos en el primero y adecuado hilo conductor de toda la vida cristiana. Ni la Iglesia es simplemente una Iglesia de sacramentos, ni la vida sacramental del cristiano abarca toda su vida, ni Dios ha vinculado su gracia a los sacramentos<sup>66</sup>. Ziegler reconoce la no exclusividad sacramental, pero insistiendo en que, al menos desde una fundamentación bíblico-dogmática, aparece como una posibilidad legítima el construir una moral cristocéntrica que se deriva de la in-existencia del cristiano en Cristo.

Una moral de la gracia, indica otra dificultad, minusvalora la *naturaleza* y la *razón* a costa de lo *sobrenatural* y de la *fe*. Toda teología moral estructurada cristológicamente procura evitar cualquier polari-

<sup>64</sup> S. THOM II-II, 106, 1. S. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 17. J. G. ZIEGLER, *ib.*, 13, n. 37.

<sup>65</sup> *Ib.*, 13.

<sup>66</sup> LThK 2IX, 262. Citado por J. G. ZIEGLER, *ib.*, 13-14.

zación, y cualquier preferencia impropia dada a uno de los componentes desequilibra el fiel de la *única realidad creada, redimida en Cristo* y, consiguientemente, de su consumación<sup>67</sup>.

Ziegler responde saliendo al paso, una vez más, al enfoque que F. Böckle da a su moral: «Elaborar una teoría ética general, a la que se incorporan luego, como complemento y correctivo, los conocimientos de la fe»<sup>68</sup>. Su enfoque parte de una autonomía teónoma y no de una moral estructurada orgánicamente desde el núcleo de la revelación en Cristo y una elaboración más profunda de la base óntico-sacramental del objeto de la moral. Con los distintos principios histórico-salvíficos desde los que se intentaba estructurar la moral, dice Böckle, «pronto se advirtió que con expresiones programáticas como "seguimiento de Cristo", "reino de Cristo", "simbolismo sacramental de Cristo", etc., no era posible construir una teoría normativa general. La orientación cristológica demostró muy pronto que la figura de Cristo como "universal concreto" se opone necesariamente a una generalización normativa»<sup>69</sup>.

Para Ziegler, Böckle parece subordinar demasiado el bien social de una coincidencia ética lo más amplia posible, la meta y el punto de partida, el motivo y la realización de la moralidad cristianos, a consideraciones intramundanas. Esto vale para intentar conseguir el más amplio consenso colectivo en la sociedad en los principios fundamentales sobre el contenido y la normativa moral<sup>70</sup> y en torno a la discusión sobre los derechos humanos y los valores fundamentales. Este sería el objetivo de la ética filosófica y de las instituciones humanitarias<sup>71</sup>. Pero la *teología* y la *Iglesia*, a las que compete la *misión de predicar*, no pueden detenerse en esta tarea intramundana, por importante que sea. De lo contrario no harían justicia a su misión de transmitir la obra salvífica de Cristo a los hombres. La racionalidad, la comunicabilidad y la capacidad de universalizar las directrices éticas son, para Ziegler, algo que puede ser postulado por una ética filosófica, como punto de partida o como criterio. Y caería dentro de las competencias de las disciplinas de la teología práctica. Pero a la teología moral le compete, en primer lugar, la tarea de aclarar los problemas de las verdades fundamentales y demostrar por medio de la argumentación los principios morales. Las posiciones de Böckle y Ziegler son marcadamente dife-

<sup>67</sup> *Ib.*, 14. La tercera dificultad la hemos tratado ya al referirnos al modelo del «Seguimiento de Cristo».

<sup>68</sup> F. BOECKLE, *Moral fundamental*, Madrid 1980, 17.

<sup>69</sup> *Ib.*, 18-19.

<sup>70</sup> *Ib.*, 13.

<sup>71</sup> ZIEGLER, *Zur Begründung*, a.c., p. 16.

rentes por los elementos que *acentúan* en sus concepciones morales; pero lo son mucho más por las metodologías que siguen, que prácticamente son opuestas, aunque J. G. Ziegler no olvida tener en cuenta estos elementos en su sistematización. Las objeciones de Ziegler y Böckle son perfectamente obvias y comprensibles. Y van dirigidas más a la acentuación que realiza de algunos de los elementos de su metodología y al orden en que los coloca, de donde concluye que su cristologismo es insuficiente. Aquí tenemos una prueba clara del pluralismo moral existente. Y que en el fondo se debe a que parten de enfoques cristológicos diferentes: el de Böckle más bien ascendente y el de Ziegler descendente; y a la aceptación clara, por parte del primero, de una autonomía teónoma, y el segundo, en cambio, de una moderada ética de la fe (?)<sup>72</sup>.

La existencia cristiana está ordenada a la *glorificación del Padre* por Cristo en el Espíritu Santo, nos observa finalmente Ziegler. Para él la moralidad no queda limitada al ámbito intrahumano, sino que incluso este ámbito va englobado (*weitergeführt wird*) en la dinámica del ser y del vivir en Cristo. Esta moralidad proporciona a la vida un sentido definitivo e indefinidamente válido. Además la figura de Cristo proporciona en virtud de la *proexistencia un motivo* para el comportamiento moral cuya validez universal se va reconociendo cada vez más. El bautizado se sabe capacitado en Cristo para «ponerse en camino» (Lc 15,18) constantemente como otro hijo pródigo hacia la realización de este motivo<sup>73</sup>.

Las dificultades expuestas, vistas de cerca, proporcionan más argumentos a favor que en contra de una teología moral cristocéntrica. Esta puede hacer referencia al hecho de que tiene en cuenta tanto la realidad plena del hombre redimido en Cristo como la plena realización del hombre que vive en Cristo<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Hemos analizado ya la metodología de Böckle en su *Moral fundamental (Pluralismo, a.c., p. 1298-1300)* y sus divergencias con respecto a la de B. Häring tanto en la *Ley de Cristo*, como en *Libertad y fidelidad en Cristo*. Ziegler sigue de forma muy cercana tanto el enfoque cristológico (descendente) de este último, como la metodología moral y razona en los párrafos siguientes sus divergencias con respecto a Böckle, que no creemos necesario resumir (*ib.*, 15-16).

<sup>73</sup> *Ib.*; cita de A. NOSSOL, *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch-ethische Erwägungen*, en J. PIEGSA-A. ZEIMENTZ (ed.), *Person in Kontext des Sittlichen*, Düsseldorf 1979, 27.

<sup>74</sup> *Ib.*, 17.

### 3) *Teocentrismo y cristocentrismo moral*

El último punto en que Zeigler apoya su cristocentrismo, siguiendo la línea sacramental, dentro de las concretizaciones morales, es el *teocentrismo*. En los sacramentos nos sale al encuentro no sólo Cristo y el creyente a Cristo, sino que somos asumidos también con El en su orientación hacia el Padre. La bajada de Dios a los hombres (katábasis) en la encarnación del Hijo se realizó para hacer posible la subida del hombre a Dios (anábasis). La conducta del bautizado queda orientada también hacia el Padre en Cristo (Jn 17,18). «Se alcanza la meta cuando Cristo devuelve el reino a Dios Padre» (I Cor 15,24). Por eso toda conducta del cristiano es un *culto*, bien sea directamente en forma de culto a Dios, bien sea indirectamente, a la manera cristomórfica de la relación con el mundo ambiental de las personas y con el entorno material (I Cor 10,37). «Todo lo que hagáis, de palabra y de obra, sea todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias mediante El a Dios Padre» (I Cor 3,17). La argumentación para demostrar la incipiente identidad de la acción del cristiano con la conducta de Cristo es: «Todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (I Cor 3,23). En lo *teocéntrico*, en el paso de la «perfectio sui» a la «gloria Patris», se revela la ley fundamental del cristiano, «que no está sin ley ante Dios, sino que está en la ley de Cristo» (I Cor 9,21). El fracaso y la realización de la vida se definen desde Dios sobre (el modelo) Cristo. No se trata de una vida realizada intramundamente, sino de una vida llena de ser y de sentido en Dios<sup>75</sup>.

La *estructura doxológica* de la existencia cristiana marca la conducta del cristiano. La gloria de la vida cristiana se fundamenta en la vocación a participar en la glorificación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. En las virtudes teologales se realiza la participación incipiente en la conducta filial de Cristo frente al Padre. Y ellas significan una inclusión en el intercambio intratrinitario de amor de las tres divinas personas. Y el cristiano tiene que configurar su vida en virtud de esta elección y dar testimonio con su conducta en el mundo (Jn 16,19; Lc 12,32). La estructura doxológica y apostólica se condicionan recíprocamente (Jn 17,18). Por su representación (*Deputation*) sacramental, al cristiano no le cabe la vuelta a una moral intimista intraeclesial y de *ghetto*, ya que posee la capacitación y autorización para participar en la obra salvífica de Cristo. Esto coge toda la vida del cristiano, pero muy especialmente la predicación y, en concreto, *la doctrina moral*<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Ib., 17.

<sup>76</sup> Ib., 18.

La fe entra por el oído, y para ello es necesaria la predicación (Rom 11,14). En el ambiente postconciliar, critica matizadamente Ziegler, se abre paso un excesivo empirismo en la discusión ética. Y existe el peligro de expresar demasiado eufóricamente los conceptos y el lenguaje de la fe en conceptos y en lenguajes filosóficos, psicológicos, políticos o sociológicos, transformándolos para «adaptarse al mundo» (Rom 12,1). Se minó la dimensión trascendente. Pero hay que reconocer que se hacía con la intención de buscar al hombre moderno donde espiritualmente se encontraba. La disposición de *actualización* debe prolongarse hasta ofrecer una *via de acceso a Dios*<sup>77</sup>. San Pablo es consciente de lo que apremia esta tarea y de las dificultades y responsabilidades que conlleva (Hch 20,24; 20,27; I Cor 9,16; 2 Cor 10,5; 2 Cor 13,5; I Cor 1,23, y I Cor 3,18).

La teología moral ha buscado siempre el diálogo con las disciplinas humanas de cada época, dada la necesidad de la referencia imprescindible de las dos fuentes del conocimiento: la razón y la fe. En el postconcilio no ha sido fácil, debido a la secularización progresiva y a la incompreensión creciente con las perspectivas cristianas, integrar la aportación cristiana. La gran tentación del hombre moderno ha consistido en querer responder y hacer todo por medio de la razón. Pero la responsabilidad de abordar continuamente la *tensa unidad entre fe y saber* es irrenunciable. El método queda abierto en cada caso.

Hoy parece ir en aumento la tendencia hacia una *nueva orientación*. Se acusa a la teología universitaria de perder terreno frente a una fuerte sensibilidad para la piedad y la espiritualidad, y debe ponerse en guardia contra el reproche de que se cuida demasiado poco de la «consumación» de la vida cristiana individual, grupal y comunitaria. Se espera un cambio de acento en la ética cristiana que atestigüe al mundo pagano de hoy la grandeza y la dignidad de la moral cristiana<sup>78</sup>.

Ziegler sintetiza de una manera densa la justificación de su cristocentrismo óntico-sacramental en estas palabras<sup>79</sup>: «La orientación conciliar, lo mismo que los resultados bíblico-dogmáticos, abogan por una construcción cristocéntrica de la teología moral.» Según esto, la teología moral se entiende, sin excluir otras definiciones, como la presentación científica de los principios fundamentales, mediante la gracia del nuevo ser en Cristo y la evolución de este ser por la gracia hasta una nueva vida en Cristo, a través de los bautizados y confirmados en la Iglesia para el mundo «ad gloriam Patris». El principio moral es: «En Cris-

---

<sup>77</sup> Ib.

<sup>78</sup> Ib., 19.

<sup>79</sup> Ib., 20-21.

to»; la fórmula breve: «En Cristo Jesús nuestro Dios y Señor.» El cristiano forma su vida según Cristo desde la gracia de Cristo, comunicada en los sacramentos, según el modelo del Jesús histórico y del Señor glorificado en la asamblea de la Iglesia para la salvación del mundo (nuestro) en conformidad con la realidad redimida de la creación (Señor) para gloria del Padre (y Dios). El que no se cierra a este proceso mental aceptará el aforismo apodíctico: «Lo primero que debe pedirse a una teología moral católica es que sea cristocéntrica» (B. Häring). A esta exigencia se atiende B. Häring cuando escribe en la introducción de la 2.<sup>a</sup> edición de su manual de moral: «Espero que esta nueva obra ofrezca de modo más claro todavía la línea cristocéntrica de la ley de Cristo»<sup>80</sup>.

#### IV. LA PERSONA DE CRISTO, NORMA Y CRITERIO DE LA MORAL CRISTIANA

IV.0. La ética teológica postconciliar se ha centrado, además de en el cristocentrismo, en otros temas que han suscitado una amplia discusión y que repercuten en cierta manera en la relación entre moral y cristología. Vamos a mencionar nada más dos de estos temas, sin pretensión de estudiarlos. El primero, *La especificidad de la moral cristiana*, adquiere un relieve desconocido a partir del Vaticano II. El segundo, que gira en torno a las premisas filosóficas de la propia moral, presenta una novedad desconocida tanto por el enfoque desde el que se plantea como por la problemática que suscita, sobre todo, en Alemania. Nos referimos a la discusión sobre *Moral autónoma y ética de la fe*<sup>81</sup>. Ambos temas están implicados entre sí. El mismo A. Auer lo

<sup>80</sup> B. HAERING, *Libertad*, o.c.; citado por J. G. ZIEGLER, ib., 21.

<sup>81</sup> Los católicos que son partidarios de la tesis de la *autonomía de la moral* (una autonomía teónoma o relacional) defienden que el hombre con su razón moral está capacitado para captar con una certeza y evidencia suficientes la exigencia y las normas morales. Queda por determinar cuáles son las relaciones entre esta moral «autónoma» y la fe.

Los que apoyan, en cambio, *una ética de la fe* sostienen que el hombre se halla tan radicalmente débil (gebrochen), que sólo desde la fe y la revelación puede alcanzar la certeza y la evidencia en el plano ético.

Ambas corrientes teológicas, en último término, pretenden responder al problema de la relación existente entre fe y razón en la elaboración de las normas morales y en la construcción de una teología moral.

El tema del cristologismo de la moral no constituye su preocupación; pero se

indica ya en el libro que da comienzo al debate sobre la «moral autónoma»<sup>82</sup>. Y esta implicación se ve hoy con mayor claridad<sup>83</sup>. La discusión de ambos temas ha llegado ya a posiciones suficientemente clarificadas, y aunque ni en uno ni en otro podamos decir todavía que la cuestión está definitivamente zanjada, los estudios monográficos existentes permiten ver ya las aportaciones positivas que la discusión de ambos ha proporcionado.

Ningún moralista católico niega de forma absoluta la existencia de una moral específicamente cristiana. Las diferencias existentes entre ellos son importantes, pero se puede afirmar con F. Böckle que todos ellos coinciden en que lo que decide la dimensión cristiana de la moral es Jesucristo. Y que la moral es, consiguientemente, cristológica<sup>84</sup>. La

---

desprende de sus planteamientos que no queda satisfactoriamente valorado ni en una ni en otra. Por carta de menos en la primera, y por carta de más en la segunda.

Remitimos al lector a la siguiente bibliografía seleccionada. Las obras de S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980; y de una manera más completa la de O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della Fede*, Bologna 1981, ofrecen una literatura completa de los representantes de mayor importancia de las dos corrientes encabezadas por A. Auer y B. Stöckle, hasta marzo de 1981, juntamente con los estudios más importantes sobre el tema. Bernasconi ofrece además el análisis más completo y serio de las corrientes y de los autores con una valoración de todo el tema. De la literatura posterior conviene resaltar a J. M. AUBERT, *Debats autour de la morale fondamentale*: STM 20 (1982) 195-222; A. BONDOLFI, *Autonomie ou theonomie, une alternative pour la morale chrétienne? Presentation et évaluation du débat en cours entre moralistes de langue allemande*: RSR 70 (1982) 161-180; S. PRIVITERA, *Per una interpretazione del dibattito su «L'autonomia morale»*: RTMor 12 (1980) 565-588 y 639-648; R. TREMBLAY, *Par-delà la «morale autonome» et l'«éthique de la foi»*. A la recherche d'une «Via media»: STMor 20 (1982) 223-237; la discusión de este problema se suscitó en Alemania en 1971 y ha tardado en extenderse a otros países. Entre nosotros apenas hay literatura original relevante, aunque la discusión del problema ha entrado ya de lleno en nuestra moral. Véase M. VIDAL, *La fundamentación, a.c.*: Mor 3 (1981) 419-446; especialmente p. 440 s.; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la moral cristiana: ¿Autonomía o dependencia?*: Proy 24 (1977) 173-181; IDEM, *Ética humana y moral cristiana*, en *In libertatem vocati estis (Gál 5,13) Miscellanea Bernard Häring*: StMor 15 (1977) 41-55; E. C. ESTÉBANEZ, *Autonomía del hombre y quehacer ético*: Mor 3 (1981) 389-402; A. SANCHÍS QUEVEDO, O.P., *Por una moral de la autonomía en situaciones concretas*: EscVed 13 (1983) 59-74 y su texto de moral fundamental elaborado desde la perspectiva de la autonomía: *Hacia una ética de la autonomía personal*, Valencia 1982.

<sup>82</sup> A. AUER, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 11-13.

<sup>83</sup> J. M. AUBERT, *Debats, a.c.*, p. 216; G. ANGELINI, *Fede e morale*, Teol 8 (1983) 216; S. BASTIANEL, *Autonomía, o.c.*, p. 11-14; O. BERNASCONI, *Morale autonoma, o.c.*, p. 29-30.

<sup>84</sup> Esta tendencia insiste en que lo específico es el Kerigma por delante de la moral. Es también específicamente cristiana la comprensión que se tiene del hombre (antropología) y respectivamente también del mundo, la interpretación, ya sea del

forma de plantear el tema de la especificidad de la moral, sobre todo en su etapa inicial (hasta 1973), no deja satisfechos a todos los moralistas. Acusan a este planteamiento de esencialista, formal y dualista. N. Rigali formula expresamente su insatisfacción y lo replantea con estas palabras:

---

ser ya sea del obrar. La vida cristiana nace de la respuesta al acontecimiento de la salvación. Este acontecimiento aporta un *fundamento* positivo, una perspectiva nueva para hacer lo mismo, un *estilo* particular que no cambia el contenido objetivo de los actos. Fuchs ha distinguido entre el plano «categorial», relativo al contenido de las acciones particulares y el «transcendental», que se han convertido en terminología ya clásica en la materia. Este último comprende las actitudes personales fundamentales de la persona, las motivaciones y la *intencionalidad cristiana* [J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne* (Recherches et synthèses. Morale 9), Gembloux 1972. Cf. Y. CONGAR, a.c., p. 39-40], que implican las de la fe y las de la esperanza que se expresa en la caridad; la de la vida por Dios en el seguimiento de Cristo en una vida por los hombres. Y todo esto en actitud de agradecimiento y de obediencia al amor de Dios que hemos recibido en Cristo. Estas son las actitudes fundamentales que en sus relaciones con el acontecimiento de Cristo constituyen las actitudes específicamente cristianas. Las formulaciones que se dan en esta «intencionalidad» cristiana son muy diversas; pero todas indican una incidencia esencial que afecta al nivel fundamental.

Las diferencias surgen cuando se plantea la cuestión de si se dan normas y valores con contenidos materiales concretos específicamente cristianos. Aquí los autores se dividen principalmente en dos grupos. El primero, que constituye la mayoría, opina que lo específicamente cristiano se reduce a la «intencionalidad» que aporta a la normatividad ética del cristiano un nuevo horizonte y una nueva motivación, pero sin que cambie la materialidad del contenido de las normas y de las orientaciones morales. El segundo grupo sostiene la especificidad cristiana también respecto al contenido material de las normas. Lo que constituye las motivaciones y la «intencionalidad» cristiana no puede dejar de expresarse en contenidos materiales: en los juicios de valor, en los juicios morales, en la búsqueda de las normas y en el comportamiento concreto (ib., 25-29).

Respecto a la especificidad de la moral son referencias importantes las tesis de F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972; S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana*, Assisi 1975; J. VALERY, *L'identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains de langue allemande*, Louvain-la-Neuve 1976; la obra colectiva del Congreso de Moralistas y profesores de Ética Social de Frigurbo de 1977: D. MIETH, F. COMPAGNONI (ed.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Grundsätze, Methoden*, Freiburg 1978; C.T.I., *Las «nueve tesis» de H. U. von Balthasar*, en *Documentos 1970-1979*, o.c., p. 85-105; IDEM, *Las «cuatro tesis» de H. Schürmann*, ib., 104-117; N. RIGALI, *Cristo y la moral*: Con 130 (1977) 431-442. Con una posición más crítica véanse: P.H. DELHAYE, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*: RTL 4 (1973) 308-339; J. RATZINGER, *Magisterio eclesialístico, Fe y Moral*, en *Problemas de la Iglesia hoy*, Madrid 1975, 3-22, y Y. CONGAR, O.P., *Reflexión et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne*, en *In libertatem vocati estis. Miscelanea Bernard Häring*: StMor 15 (1977) 31-40. De los moralistas españoles pueden verse M. VIDAL, *¿Existe una ética cristiana?*: Pent 14 (1976) 3-53, e IDEM, *Especificidad de la ética cristiana*: Pent 15

«Los moralistas deben rechazar con decisión el interrogante centrado en el tema de la especificidad..., tienen que resolver un problema mucho más serio: ¿en qué debe consistir hoy una ética cristiana?...

Aquí nos ocupamos precisamente de un aspecto del basto problema. ¿Qué debe significar Cristo en el vivir moral de los cristianos, si es que debe significar algo?... es preciso contestar previamente a otra... ¿quién y qué es Jesucristo?... *la teología moral ha de ser la ciencia que trate la relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos*»<sup>85</sup>.

Este replanteamiento de Rigali nos coloca de frente con el tema central de nuestro estudio, la relación entre *vida moral cristiana* y *cristología*. Los estudios de la Comisión Teológica Internacional elaborados por H. U. von Balthasar y H. Schürmann (1974), además de otras publicaciones posteriores, como el reciente trabajo de J. Piegsa<sup>86</sup>, nos ayudarán, al menos parcialmente, a responder a la pregunta planteada explícitamente por Rigali.

#### IV.1. LA PERSONA DE CRISTO, NORMA UNIVERSAL Y CONCRETA DEL ACTUAR CRISTIANO

H. U. von Balthasar es el defensor más decidido de una ética específicamente cristiana y cristocéntrica. Para él, «el cristiano que vive de la fe debe fundar su conducta moral sobre ella. Y como su contenido es "Jesucristo", el revelador del divino trinitario..., el cristiano determinará las posiciones profundas de su vida a partir del punto de vista de Cristo, o sea de la fe»<sup>87</sup>. Toda ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo, que es la *norma concreta y plena de toda actividad moral*. «Cristo es el imperativo categórico concreto...; no es sólo una norma formal universal de la acción moral..., sino una *norma*

---

(1977) 151-167. Como referencia final aconsejamos CH. E. CURRAN y R. A. MCCORMICK (ed.), *The Distinctiveness of Christian Ethics: Readings in Moral Theology*, núm. 2, New York 1980. Esta obra colecciona artículos representativos sobre el tema y un valioso análisis de la literatura de R. A. McCormick, S.J.

<sup>85</sup> N. RIGALI, *Cristo y la moral*: Con 130 (1977) 434. El subrayado es nuestro.

<sup>86</sup> *Jesus Christus als «Norm» christlicher Ethik*: ThGl 73 (1983) 134-136.

<sup>87</sup> O.c., 4-1 b), p. 87-88.

*concreta personal...*<sup>88</sup>. Por su pasión y por el don eucarístico de su vida..., bajo la forma de comunión con El (*per ipsum et in ipso*), Cristo, como norma concreta, nos hace interiormente capaces de cumplir con El (*cum ipso*) la voluntad del Padre. El imperativo se apoya sobre el indicativo»<sup>89</sup>.

*Cristo es la norma universal y concreta*: «La norma que está constituida por la existencia concreta de Cristo es *personal* y al mismo tiempo *universal*, porque en El el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, insuperable y concreta. Dicha norma se extiende a *toda la diversidad de las personas y de sus situaciones morales*, así como reúne la persona de Cristo a todos los hombres con su unicidad y su libertad. En la libertad del Espíritu Santo, ella reina sobre todos para introducirlos en el Reino del Padre»<sup>90</sup>.

Explica esta síntesis de su segunda tesis afirmando que «la existencia concreta de Cristo... asume en sí todos los sistemas de regulación ética. El actuar moral de los cristianos no es en definitiva responsable sino ante esta norma, que nos presenta el prototipo de la perfecta obediencia a Dios Padre... La síntesis de la totalidad del querer del Padre, realizado en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable. Esa síntesis es, pues, «*a priori*», *universalmente normativa...*»<sup>91</sup>.

Las formulaciones concisas y claras de U. von Balthasar que hemos querido presentar en su formulación directa tienen un trasfondo cristológico mucho más rico que el que ofrece el documento en su cristología<sup>92</sup>. Su moral se fundamenta en una antropología claramente cristológica. Y el Cristo que nos presenta como el «universal-concreto» o como el «concreto-universal» lo hace desde una perspectiva decididamente joánica y descendente<sup>93</sup>. Este planteamiento perfectamente formulado nos ofrece de forma notable las bases de una antropología cristológica y bíblica a partir de la persona de Cristo, aunque es enormemente vago respecto a la fundamentación concreta de las normas morales. No nos soluciona el cómo del acceso a Jesús, el problema de la *mediación* concreta entre El y nosotros, ni la individuación del bien moral precisamente por tratarse de una norma concreta y personal y, consiguiente-

<sup>88</sup> Ib., 89. El subrayado es nuestro.

<sup>89</sup> Ib.

<sup>90</sup> Ib., I.2, p. 90-91. El subrayado es nuestro.

<sup>91</sup> Ib., I.2.1, p. 91. Parte del subrayado es nuestro.

<sup>92</sup> B. SESBOÛE, *Bulletin de théologie dogmatique christologique*: RScR 68 (1980) 53-56. Cf. G. MARCHESI, S.J., *La cristologie di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Analecta gregoriana, 207), Roma 1977.

<sup>93</sup> Cf. B. SESEBOÛE, a.c., p. 54-55.

mente, histórica. Ha sorprendido a muchos moralistas, dice con razón J. M. Aubert, que en este documento, propuesto como modelo, apenas aparezcan dos elementos que la doctrina común de los moralistas católicos ha considerado siempre esenciales: no indica la parte primordial que hay que reconocer a la razón humana para establecer las normas morales y para el juicio moral; y una acusación semejante hay que hacerle respecto a su valoración de la ley natural que relativiza demasiado<sup>94</sup>. Su planteamiento es demasiado formal y poco existencial. Los comentarios al planteamiento de von Balthasar son numerosos y podemos decir que su tesis central, aun con matizaciones y críticas, está aceptada fundamentalmente, como vamos a ir viendo en seguida en la discusión más reciente<sup>95</sup>.

#### IV.2. LA CONDUCTA Y LA PALABRA DE JESÚS, CRITERIO ÚLTIMO DE JUICIO MORAL. LOS JUICIOS Y LAS DIRECTRICES DE LOS APÓSTOLES Y DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO POSEEN FUERZA OBLIGATORIA

H. Schürmann en las «Cuatro tesis» de la C.T.I. aporta cierta luz a estos problemas pendientes<sup>96</sup>. Trata del carácter obligatorio de los juicios de valor y de las directrices morales del Nuevo Testamento.

«La conducta y la Palabra de Jesús valen como criterio normativo de juicio y como norma moral suprema, en calidad de "ley de Cristo" (*ennomos*) "inscrita en los corazones de los fieles" (Gál 6,2; cf. 1 Cor 9,21)»<sup>97</sup>. Después de afirmar en la *primera tesis* (N. 5) que *la conducta de Jesús es el ejemplo y el criterio de un amor que sirve y se da*, en la *segunda* (N. 6) toma una postura más concreta: «*La Palabra de Jesús es norma moral última*» y «Debe interpretarse partiendo de su persona»; y sólo vistas desde el misterio pascual y «recordadas por el Espíritu» (Jn 14,26) «constituyen la norma última de la conducta moral de los creyentes (cf. 1 Cor 7,10-25)». Pero ciertas palabras de Jesús, según su género literario, no son propiamente leyes, sino que hay que entenderlas como modelos de conducta y considerarlas como paradigmas

<sup>94</sup> A.c., p. 208-209.

<sup>95</sup> Cf. H. KUENG, *Ser cristiano*, Madrid 1977; especialmente p. 690-700; N. RIGALI, a.c., p. 434 s.; IDEM, *The future of Christian Morality*, ChSt 20 (1981) 281-284; P. GAUDETTE, *Jésus et la décision moral du chrétien. Points de Réflexion*: ScEs 32 (1980) 153-159; J. M. AUBERT, a.c.: StMor 20 (1982) 213-215; J. PIEGSA, a.c., p. 134 s., en que hace referencia a H. U. von BALTHASAR en varios pasajes.

<sup>96</sup> O.c., p. 104-117.

<sup>97</sup> Ib., II, n. 4, p. 111.

nada más. La fuerza obligatoria definitiva y permanente de las palabras del Señor, para Pablo, hay que interpretarlas siguiendo su intención profunda y asimilándose a ellas según lo permitan las situaciones cambiantes (1 Cor 9,14; 7,12-16) y no según la interpretación legalista<sup>98</sup>.

*Los juicios y las directrices de los apóstoles y del cristianismo primitivo están dotados de una fuerza obligatoria, pero el carácter obligatorio de estas directrices se funda en varios motivos (N. 7): «Las actitudes y las palabras de Jesús, la conducta y la enseñanza de los apóstoles y de otros “Espirituales” de los orígenes cristianos, la manera de vivir y la tradición de las comunidades primitivas en la medida en que la Iglesia naciente aún estaba marcada de forma particular por el Espíritu del Señor resucitado. Dentro de este contexto no hemos de olvidar que el Espíritu de verdad, especialmente en lo que se refiere al conocimiento moral, “guiará a los discípulos a la verdad completa” (Jn 16,13s.)»<sup>99</sup>.*

En los escritos neotestamentarios los «juicios de valor y las directrices (esencialmente formales) (N. 9) que exigen como respuesta al amor de Dios en Cristo el abandono de amor total a Cristo, es decir, al Padre; y una conducta conforme a la realidad actual escatológica, es decir, a la acción salvífica de Cristo, así como al estado de bautizado» (tesis III), tienen un carácter de obligación permanente porque están fundados de manera incondicional en la realidad escatológica de la salvación y motivados desde el Evangelio (N. 10).

Además de éstos, se dan otros (tesis IV): «Juicios de valor y directrices que se refieren a los *aspectos particulares de la existencia...*, a *conductas determinadas* y que, aunque de formas diversas, tienen fuerza obligatoria permanente» (N. 11). Pero tanto respecto a unos como a otros tiene que realizarse la interpretación hermenéutica. La reflexión o la vida cristiana no están bloqueadas en una pura repetición y no son ajenas a los signos de los tiempos, observa acertadamente Ph. Delhaye en la introducción al documento<sup>100</sup>. Y «sólo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios —*Verbum Dei audiens* (cf. DV. 1)— podremos interpretar sin peligro los signos de los tiempos. Este trabajo de discernimiento deberá hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la metodología»<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Ib., n. 4 y 5, p. 111-113.

<sup>99</sup> Ib., n. 7, p. 113.

<sup>100</sup> Ib., 107. El subrayado es nuestro.

<sup>101</sup> Ib., n. 12, p. 117.

Schürmann nos ofrece de forma notable en el campo exegético lo que los autores del Nuevo Testamento han querido decir al transmitirnos el mensaje cristiano (n. 2). Y en el plano hermenéutico (n. 2 y 12) deja la cuestión abierta de si en cada caso los autores sagrados, y tras ellos Jesús, han formulado reglas de vida que trascienden la historia y exigen actitudes permanentes, o bien han anunciado y presentado solamente «modelos» y «paradigmas». Aunque no llegue a solucionar el problema de las mediaciones y del ascenso-descenso a/desde Jesús, nos distingue los grados de compromiso y de obligación, tanto en el plano de los principios como en el de las realizaciones concretas. Y nos explicita los pasos a seguir: la escucha de la palabra de Dios y el proceso del discernimiento realizado en el seno del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio de la Iglesia da un paso claro respecto a H. U. von Balthasar, descendiendo a un nivel metodológico más concreto y más existencial. La antropología cristológica de su moral se sitúa también en una perspectiva «descendente»<sup>102</sup>.

#### IV.3. JESÚS, NORMA ABSOLUTA Y DEFINITIVA DE LO HUMANO

Volviendo al planteamiento de N. Rigali, tenemos que decir que ni von Balthasar ni Schürmann dan una respuesta suficiente a su pregunta. Sus puntos de vista son válidos, pero lo son sólo parcialmente. Al plantear las preguntas: «¿Qué debe significar Cristo en el vivir moral de los cristianos, si es que debe significar algo?» y «¿quién y qué es Jesucristo?», establece la *relación entre cristología y el vivir moral* de los cristianos, y responde con una síntesis de B. Häring: «Jesús como Hijo de Dios, como Dios encarnado, es la Verdad» (Jn 14,6), la manifestación al hombre y la revelación divina de lo humano. En virtud de su unión hipostática o relación privilegiada con el Padre, en virtud de estar lleno de Dios de un modo excepcional..., es la *revelación absoluta y definitiva de lo humano* hecha por Dios. Como tal, *Jesús es la norma absoluta y definitiva de lo humano*. Jesús es «nuestra ley», «nuestra norma»<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> Para ampliar esta síntesis véase H. SCHUERMANN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*: Cath 26 (1972) 15-37; IDEM, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, en *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1976. O. BERNASCONI, o.c., 114-122, y J. M. AUBERT, a.c., p. 209.

<sup>103</sup> N. RIGALI, *Cristo y la moral*, a.c., p. 434-435. Cf. *La ley de Cristo*, Barcelona 1973; 234. Parte del subrayado es nuestro.

La relación entre cristología y moral se va aclarando poco a poco. Y la base antropológica y los conceptos claves de H. U. von Balthasar: Cristo es el «universal-concreto», «el imperativo categórico concreto», «la norma concreta personal», etc., van adquiriendo carta de ciudadanía y sufren distintas interpretaciones en estos últimos años. Elegimos nada más algunos modelos representativos, siguiendo un cierto criterio histórico.

N. Rigali desentraña la síntesis de Häring y toma una postura personal. Primero respecto a lo *humanum* y segundo respecto a la «ley». Lo *humanum* revelado en Cristo es una realidad «*personal*», es «una vida humana y una existencia personal en el mundo». Y lo *humanum* de una vida existe únicamente en relación con lo *humanum* que es la historia en progreso de toda la raza humana»<sup>104</sup>. 2) Afirmar que «Jesucristo es la ley de la moral» quiere decir que «su vida humana es la norma por la que ha de ser medida toda la vida humana». Pero no como modelo que debemos copiar o repetir.

«Decir que Jesús es la norma de lo *humanum* significa que su sentido, el sentido que El dio libremente a su vida (o con mayor precisión, que libremente eligió aceptar para su vida), el significado que libremente creó a partir de su vida, es la norma de lo que debe significar toda vida humana»<sup>105</sup>. Pero se da la paradoja que consiste en que «Jesucristo, precisamente en cuanto histórico, precisamente en cuanto "*humanum*", trasciende lo *humanum* de la historia en progreso. La paradoja está en que, como *humanum*, sea el "universal-concreto"»<sup>106</sup>. Para que una vida humana trascienda la historia en progreso como su *norma absoluta* y *definitiva* hay que aceptar que «esa vida es la revelación de lo *humanum* por el Dios absoluto» y para esto «es preciso ser capaz de percibir en esa vida humana la calidad propia de lo absoluto»<sup>107</sup>.

Finalmente, Rigali concluye que lo absoluto de la vida de Jesús es la norma absoluta de lo *humanum*. Hace una referencia a la tendencia cristológica «desde abajo» que resume, siguiendo a J. A. T. Robinson, lo absoluto de la humanidad de Cristo en la expresión «del hombre para los demás». Y como esta «vida para los demás, mediante la participación en el Ser de Dios» es trascendencia..., ya que Cristo fue absoluta y totalmente «el hombre para los demás», ya que él mismo era amor, fue también «una sola cosa con el Padre», puesto que «Dios es

<sup>104</sup> Ib., 436-437.

<sup>105</sup> Ib., 436-437.

<sup>106</sup> Ib., 437.

<sup>107</sup> Ib.

amor»<sup>108</sup>. En Jesús, «nada queda de él mismo. En él sólo hay ya el amor definitivo e incondicional de Dios», que le constituye absolutamente como «el hombre para los demás y el hombre para Dios»<sup>109</sup>.

Jesús es perfectamente humano. Y su vida puede valorarse como «el advenimiento de una nueva humanidad, una nueva especie de comunidad de hombres», que no queda restringida por ningún particularismo (cf. Gál 3,27-28).

Creer que Jesús es la norma absoluta de lo *humanum* equivale a captar que lo *humanum* abarca en su contexto definitivo la totalidad de la raza humana, que es la historia en progreso. Y puesto que lo *humanum* o *morale* es primariamente la *vita humana*, no el *actus humanus*, concluye lógicamente que la teología moral tiene que reconocer que el ámbito primario de lo *humanum* y, por consiguiente, de la moral no es el *actus humanus*, sino la *vita humana*.

Creer razonablemente que Jesús es la norma absoluta de lo *humanum* o *morale* implica captar la dimensión absoluta que hay en su vida. En otras palabras: «Se reconoce como Cristo a Jesús porque él ha llevado a su plenitud las más profundas aspiraciones morales de la humanidad»<sup>110</sup>. Por supuesto, se requiere la gracia interior para prestar el asentimiento de la fe, pero este asentimiento se presta también en virtud de la «ley natural» de las más profundas aspiraciones morales de la humanidad, y ello capacita al individuo para captar la dimensión absoluta de la vida de Jesús.

«La ley de nuestra naturaleza concreta es la ley del destino sobrenatural de la humanidad, el destino que esta humanidad tiene por Cristo, el Hijo de Dios. Nuestra «ley natural», la ley de las más profundas aspiraciones morales de la humanidad en la historia, la ley de nuestra naturaleza concreta, con vocación sobrenatural, existe por Cristo. El es la medida de nuestra «ley natural» (cf. Col 1,15-17).

El cristiano puede aceptar a Jesús como norma absoluta del *humanum* o *morale* en su vida únicamente a condición de creer que Jesús es la norma para todos los hombres, no sólo para los cristianos. Lo que caracteriza al cristianismo con relación a la moral es que lo *morale* es lo *humanum*, esto precisamente y nada más que esto. En el orden de la salvación, el ser humano, en virtud de su naturaleza afectada por lo sobrenatural, entraña la posibilidad de autotrascendencia personal en el misterio absoluto del Dios personal a través del amor que se vacía

<sup>108</sup> Ib., 438.

<sup>109</sup> Ib.

<sup>110</sup> J. MACQUARRIE, *Three Issues in Ethics*, New-York-Evanston-Londres 1970, 85. Citado por N. RIGALI, ib., 441.

de sí mismo y se entrega a los demás. La auténtica *vita humana*, que para todos se hace posible en virtud del ofrecimiento de la gracia divina, es la plenitud de esa posibilidad. Esto es lo que significa para la moral el Dios que se ha encarnado en Jesucristo <sup>111</sup>.

#### IV.4. CRISTO, NORMA MORAL SEMEJANTE A LA OPCIÓN FUNDAMENTAL

P. Gaudette resume de forma excesivamente simplificada los enfoques dados por H. Küng, H. U. von Balthasar, N. Rigali, J. M. Aubert, y aunque parece aceptarlos no queda satisfecho con sus conceptos de «norma» y los va matizando <sup>112</sup>. Jesús para él no es una norma *junto a* las otras normas objetivas o *como* las otras normas objetivas. No nos ofrece por adelantado un cierto contenido de la acción que sería necesario aplicar en el momento oportuno. Por el contrario, «*él es norma como lo es la opción fundamental misma*, una vez realizada. Es una norma interior, concreta, «viva», principio fundamental de discernimiento e impulso hacia una acción coherente. La decisión tomada, una vez por todas, de seguir a Cristo abre al sujeto replegado sobre sí mismo y le proporciona una especie disponible para las interpelaciones concretas del Espíritu de Cristo <sup>113</sup>. En esta situación radical, continúa, siguiendo a J. M. Aubert, «no se trata de una simple decisión moral, sino del acto fundante de la personalidad del creyente, que por su adhesión a Jesucristo proporciona su continuación histórica al acontecimiento pascual. De manera que este acto de fe fundamental, esta opción fundamental, constituye un dinamismo situado como trasfondo de todas las decisiones éticas del creyente, empujándole a practicar su discernimiento a lo largo de toda su existencia» <sup>114</sup>. Toda la existencia moral se ve iluminada y arrastrada por la explosión en ella de la vida teologal hecha posible de esta manera. Se trata de tomar una decisión vital, de instaurar una relación viviente con una persona viviente y que interpela en el momento presente de una manera siempre inédita y personal. En el fondo, el obrar moral se hace teologal, cristiano, porque Cristo está allí presente, es acogido y obedecido <sup>115</sup>. La opción fundamental personal por Cristo implica su descubrimiento y conlleva la

<sup>111</sup> *Ib.*, p. 442. Cf. IDEM, *The Future*, a.c., especialmente las p. 281-284.

<sup>112</sup> *Jesus*, a.c., p. 156 s.

<sup>113</sup> *Ib.*

<sup>114</sup> J. M. AUBERT, *La fonction de la foi dans les décisions éthiques: Le Sup* 129 (1979) 276.

<sup>115</sup> P. GAUDETTE, a.c., p. 157.

*decisión de seguirle*, y una vez situado junto a él, en su escuela, *aprender el discernimiento*. Por consiguiente, en primer lugar no se trata de la asimilación de normas objetivas, cuya práctica haría el actuar automáticamente cristiano, sino el aprendizaje de una relación íntima y personal que ilumina progresivamente la existencia y la fortifica. No se trata de una moral, en el sentido estricto de la palabra, sino de una mística que inspira el actuar. La teología moral se vuelve a vincular con la teología espiritual y mística, de la que se le había separado, que concretará los caminos del descubrimiento de Jesús y del discernimiento espiritual. Esto le llevará a concretar, con la ayuda del análisis científico y filosófico, dentro de las diversas opciones que quedan abiertas al cristiano, a ver cuál de ellas es la manera concreta de seguir al Señor <sup>116</sup>.

#### IV.5. LA PERSONA CONCRETA DE CRISTO, NORMA SUPREMA VINCULANTE PARA TODO HOMBRE

El punto de vista de J. Piegsa es posterior al de K. Demmer, pero continúa en la línea que vamos siguiendo y por eso lo presentamos en primer lugar <sup>117</sup>. Parte de una moral que se orienta hacia Jesucristo, por tratarse de una moral humana. Pero el moralista puede partir de Jesucristo entendido como un «imperativo categórico concreto», con H. U. von Balthasar, siguiendo el modelo de una «ética regresiva» (*rückwärtsschreitenden Ethik*) para llegar hasta los prolegómenos de una «ética de la ley natural». Pero se puede también concebir una «ética ascendente» (*aufsteigende Ethik*), es decir, la que parte de una sólida antropología. Para el católico se trata de dos puntos de partida de la misma ética y no de «diversas éticas». En ambas Jesucristo es y sigue siendo el tema central de la ética cristiana y eso es lo esencial. La postura conciliadora de Piegsa es evidente.

El moralista católico parte, ante todo, de la unidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe. Se apoya en la ciencia bíblica y en la dogmática, sin pasar por alto la problemática latente a este presupuesto.

La norma principal o suprema de la ética cristiana, de la que se derivan todas las normas concretas de comportamiento, no es un concepto abstracto, sino *una persona, Jesucristo*. Desde la perspectiva teológico-moral, «criterio» o «norma» es expresión vinculante frente a los hombres, la comunicación estricta de un «tú debes...» o «tú no de-

<sup>116</sup> Ib., 157-158.

<sup>117</sup> J. PIEGSA, *Jesus Christus als «Norm» christlicher Ethik*: ThGl 73 (1983) 134-146.

bes...»<sup>118</sup>. Esta exigencia moral, en el sentido de una ética bíblica de «modelo» a imitar y de «seguimiento» se identifica con (*ineinsgesetzt*) la persona de Cristo. Esto implica un cambio importante en lo referente a la comprensión de la norma. Porque la polaridad de lo general, que es característico de los principios, y de lo individual, que es único, propio de las normas éticas, se resume en esa unidad orgánica trascendente de *la persona como modelo normativo*. Desde una perspectiva personalista son extremos a la realidad vital tanto la ética esencial, por una parte, como la ética de situación, por otra, ya que en ambos queda dividida (*einandergerissen*) lo que forma parte de la persona a nivel *existencial*. La plenitud de la existencia personal no puede abarcarse plenamente en ninguna teoría<sup>119</sup>. Ante las decisiones morales concretas sigue existiendo siempre la responsabilidad de buscar y de luchar. Sin embargo, en ellas sería funesto simular teóricamente una solución categórica, imposible de alcanzar existencialmente, concluye Piegsa, muy lógicamente. Es inevitable, también para él, el raciocinio moral, la necesidad de las mediaciones para llegar a la decisión moral concreta, ya se parta de una cristología «ascendente» o «descendente». «Gracias a la encarnación, es posible —dice citando a Rahner— presentar lo cristiano como lo “radicalmente humano”, sin traicionar lo cristiano “en el sentido radical del Nuevo Testamento”. Por consiguiente, Jesús sigue siendo, incluso desde la perspectiva antropológica, la norma, el criterio con el que debe medirse todo»<sup>120</sup>.

Si Cristo es la norma y el criterio último, si «es el *modelo*, el *seguimiento* de Cristo es la actitud fundamental del discípulo de Cristo. “El comportamiento de Jesús es para nosotros ejemplo y parámetro de amor servicial y entregado”. Si Cristo no fuera verdadero *hombre*, no podría ser nuestro modelo ni llamarnos a seguirle porque nos pediría demasiado. Si Cristo no fuera verdadero *Dios*, su llamada a seguirle no poseería una capacidad absoluta de vinculación»<sup>121</sup>.

La ética cristiana se concretiza, para Piegsa, por las siguientes verdades: 1) una *persona*, Jesucristo, que es su norma suprema; 2) la *gracia* del Espíritu Santo, que es su acceso y su substancia, y 3) el *corazón nuevo*, que es la capacidad indispensable para ponerlo por obra<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> A. PIEPER, *Norm*, en *Hand. phil. Grundbegriffe*. Bd. 4 (Studienausgabe), München 1973, 1011. Citado por J. PIEGSA, a.c., p. 136-137.

<sup>119</sup> J. PIEGSA, a.c., p. 137. Véase el proceso y las aplicaciones que hace para justificar esta realidad.

<sup>120</sup> *Ib.*, p. 143.

<sup>121</sup> *Ib.*

<sup>122</sup> *Ib.*, 145.

## B. DE LA CRISTOLOGIA A LA MORAL

### V. EL ACONTECIMIENTO-CRISTO Y SUS IMPLICACIONES MORALES

#### V.1. INTRODUCCIÓN

K. Demmer en un estudio fuertemente sintético y magistralmente elaborado analiza el cambio antropológico realizado en la cristología contemporánea, las características de esta cristología, la novedad ética de Jesús y las consecuencias que se derivan de ello para la teología moral y la praxis cristiana <sup>123</sup>.

Las implicaciones que tiene la cristología en la moral son el punto de interés de K. Demmer. Se da un interés creciente por la cuestión de Dios en clave antropológica mediante la cuestión de Cristo. Y el cambio antropológico teológico se distingue por su hábito cristológico. En la descripción del estatuto epistemológico de la moral se hace eco de F. Furger <sup>124</sup>, y dice que la vuelta a la cristología se inspira en la creciente conciencia de la historicidad immanente de la verdad moral. El descubrimiento de la dimensión histórica, realizado dentro del esfuerzo hermenéutico, ha puesto de relieve que no existe moral que no esté encuadrada en un contexto moral y que no lleve los rasgos de todos los condicionamientos históricos.

«En el campo de la teología moral el problema se plantea acerca de la competencia del *acontecimiento-Cristo* en relación con la tradición moral, dentro de la que está situado... La moral cristiana no es pensable sin la vida de los cristianos... En síntesis: el *acontecimiento-Cristo* no es desligable de su historia de efectos, que deviene lugar hermenéutico privilegiado» <sup>125</sup>.

La teología moral postconciliar, entre otros defectos, al menos al principio, no vio la diferencia esencial entre hecho empírico y hecho histórico-personal, digamos, acontecimiento-revelador. El Vaticano II puso de relieve la voca-

<sup>123</sup> *Cristología*, o.c., p. 83-106.

<sup>124</sup> *Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit sittlicher Normen*: StMor 18 (1970) 269-297.

<sup>125</sup> K. DEMMER, *Cristología*, o.c., p. 84-85. El subrayado es nuestro.

ción en Cristo como fuente del obrar moral y dio a la teología moral un marcado cristocentrismo. Para llegar, después de un cierto proceso, a la reformulación del problema:

«¿Cuál es la contribución histórica del acontecimiento-Cristo, a nivel formal y de contenido, en el contexto inmediato del pensamiento moral al que se orienta?... Se trata, consiguientemente, de la reconstrucción de un proceso histórico... que se presenta en estos términos: Jesús y su contexto histórico, la tradición en que vive y la historia de efectos que ha puesto en movimiento (el problema de la comunicabilidad queda en un segundo plano). Se vincula con el intento de descifrar las implicaciones antropológicas del acontecimiento-Cristo, en estricta unión con una teología de esa historia en clave cristológica. Ambas ocupan un puesto de primer plano para la estructuración inmanente de la teología moral»<sup>126</sup>.

## V.2. PARTE DESCRIPTIVA

Demmer en la *Parte descriptiva* sintetiza 1) *las reacciones contra la cristología manualista*; 2) y *las instancias de las diversas aproximaciones cristológicas*. Descartada una cristología funcional, porque es evidentemente insuficiente, y las adopcionísticas, se acentúa el interés en la cristología ontológica, pero en clave personalista y antropológica. De esta forma se coloca el fundamento para la debida vinculación entre cristología y soteriología, a cuya luz se diseñan las líneas principales de la teología fundamental.

Se exige un doble esfuerzo: el *primero* intentaría recoger los elementos básicos de una cristología *narrativa* fundamentalmente sinóptica, ascendente; y el *segundo* se orientaría hacia una sistematización *reflexiva*, basada en la teología joanea y paulina, descendente. El primero versaría sobre la pro-existencia, y el segundo sobre la pre-existencia de Cristo<sup>127</sup>.

La *cristología narrativa*, o ascendente, persigue una finalidad anti-farisaica y anti-apocalíptica. No queda abolida la Torá, sino superada y transformada mediante la autoridad de Jesús que lo que interpreta es la voluntad del Padre. La *novedad* de la conciencia de Dios, que reside en su filiación, desemboca en una novedad de incumbencia moral que penetra toda la predicación<sup>128</sup>.

La *cristología reflexiva*, o descendente, se basa prevalentemente en la reflexión paulina y joanea. Y apunta, en primer plano, a la pre-existencia del Logos eterno que llama la atención sobre la estructura de la historia

<sup>126</sup> Ib., 88.

<sup>127</sup> Ib., 90-91.

<sup>128</sup> Ib., 91-92.

de la salvación: la presencia constante de Dios en la historia de su pueblo, el señorío de Dios sobre su historia salvífica, que alcanza su culmen en la encarnación del Verbo eterno, prolongado a través de su suerte personal. El conflicto de Jesús se mueve a nivel de muerte expiatoria salvífica. Asume una dimensión paradigmática, en cuanto denuncia la condición existencial del hombre ante Dios e indica al mismo tiempo la salida: la fe como comunión de vida y de suerte con Cristo (aspecto kenótico). La pro-existencia del Señor crucificado y resucitado se fundamenta en su pre-existencia. La obra salvífica consiste en conferir una nueva «Existenzverständnis» inspirada en la cristología «desde arriba»<sup>129</sup>.

Los *hilos conductores de la cristología contemporánea* son los siguientes: se da como un denominador común la acentuación del modo concreto en que Dios obra la salvación en su Cristo. La cristología debe asumir la tarea de abrir el acceso a Dios y no al revés. Se requiere una relectura del dogma en clave personal y no ontológica, e histórica en vez de cósmica<sup>130</sup>.

### V.3. PARTE INTERPRETATIVA

1) En la parte interpretativa *analiza*, en primer lugar, el *impacto de la cristología narrativa*. «Esta renovación cristológica resulta irrelevante para la teología moral, si se fija la mirada en la persona de Jesús, aislada de su contexto»<sup>131</sup>. Puesto que Jesús y el pensamiento moral veterotestamentario forman una unidad, es propiamente aquí donde reside la condición de posibilidad para el desarrollo radical sucedido en la persona de Cristo en cuanto testimonio y confirmación de su competencia singular. La Torá se comprendía como un límite contra el mal que apremiaba y procuraba enmarcar un espacio dentro del que el bien fuese posible. La luz cuenta con el mal e intenta controlarlo. Jesús, con su potencia propia, aporta la novedad de cuestionar el límite, lo declara inexistente. Contrapone su autoridad a la de la Torá, y da la vuelta radicalmente a la realidad y, consiguientemente, a la dinámica de la verdad moral. El límite no sólo se ignora, sino que se declara inexistente. La estructura de la Torá queda destruida. A la historia de la culpa se contrapone una contra-historia, la de la bondad infinita de Dios como aparición de la historia de Jesús. El enfoque de la predicación de Jesús es obviamente soteriológico. La «Grundbefindlichkeit» del sujeto moral ha cambiado, y repercute en el hecho del límite inherente a la praxis moral. El hecho de que Jesús ignore todo límite, supera los límites de una profundización o justificación de la verdad moral y produce una historia de efectos sobre su contenido. El punto de referencia

<sup>129</sup> Ib., 92-93.

<sup>130</sup> Ib., 93.

<sup>131</sup> Ib., 94.

consiste en el radicalismo evangélico, en cuanto indicador de una nueva competencia moral.

Este proceso repercute en la formulación de normas de conducta, ya que intencionalidad cristiana y normas de conducta no se yuxtaponen, sino que están mutuamente entrelazadas.

*De aquí se desprende que la pretensión de deducir del acontecimiento-Jesús normas de conducta por medio de un análisis lógico no sería adecuado. Esto corresponde a la fuerza inventiva de la razón moral. Un acontecimiento personal resulta comprensible sólo en el contexto de su tradición; y esta tradición, en términos morales, es un modo privilegiado de inteligencia de la ley natural que se diversifica de otros modos y no de la ley natural en cuanto tal*<sup>132</sup>.

2) El *Impacto de la cristología reflexiva* sobre la moral es notable. «Esta cristología "desde-arriba" tiene una relevancia prevalente para la antropología teológica y la respectiva teología de la historia, ya que ambas constituyen la base de la verdad moral del creyente»<sup>133</sup>.

Después de analizar esta relevancia y analizar por qué constituyen ambos elementos la base de la verdad moral del creyente, concluye que

«El acontecimiento-Cristo asume la función de fuerza propulsora de la historia, en cuanto atribuye una nueva competencia a la libertad del creyente. La realidad histórica de la resurrección, es decir, la presencia del "esjaton", cambia la realidad del obrar moral. La victoria sobre la muerte como concepto-clave de la antropología implica la victoria sobre el mal; las condiciones de posibilidad del obrar moral han sufrido un cambio radical, que repercute sobre su contenido»<sup>134</sup>.

Para Demmer, es claro que del acontecimiento-Jesús no se deduce una norma moral, ya que el radicalismo que caracteriza su mensaje, más que proponer una normativa específicamente cristiana, lo que hace es crear un nuevo eón, una nueva historia de efectos, fundada en su autoconciencia de Hijo de Dios que, incesantemente, aunque no de manera necesaria, repercute en la experiencia de fe del creyente<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> *Ib.*, 95-97.

<sup>133</sup> *Ib.*, 97.

<sup>134</sup> *Ib.*, 99-100.

<sup>135</sup> G. MATTAL, *Cristologia e morale al IX congresso nazionale dell'Atism (Nemi-20-23 aprile 1981). Analisi dei lavori del congresso: RTM Mor 13 (1981) 372.*

## V.4. APLICACIONES A PUNTOS CENTRALES DE LA MORAL

Como en todo el artículo, también al hacer las *aplicaciones de las perspectivas cristológicas a los puntos centrales de la moral fundamental* es difícil de sintetizar.

Su estatuto epistemológico queda expuesto ya, al menos parcialmente, al comienzo. Parte de sus presupuestos son conclusiones de sus perspectivas cristológicas y afectan a las implicaciones de la moral fundamental. Tres son las aplicaciones principales:

1) *La autonomía de la razón moral.* Aconseja al teólogo católico que *se sitúe correctamente en la historia del problema* y que, en caso de optar por una autonomía *teónoma* (Böckle), *relacional*, se admite la posibilidad de inter-relación entre fe y razón, aunque ésta sea asimétrica, y no sería equivocado hablar de una autonomía *cristónoma*, con lo que la nota cristológica aparece más explícita todavía que en el original de Böckle.

El juicio moral del creyente se realiza siempre por la *ratio fide illuminata* y no por la fe o por la razón hipostatizada, si no se quiere caer en un fideísmo o en un iusnaturalismo iluminado. La reflexión cristológica centra el cómo de esa fusión<sup>136</sup>.

2) *La mediación correcta.* Saca las consecuencias de su estatuto epistemológico y de la cristología actual de las que se desprende que *un acontecimiento no es una norma en sentido estricto ni pueden deducirse normas de un acontecimiento*. Este se mueve en un plano pre-normativo; introduce una competencia nueva de conocimiento moral, que desemboca en la formulación de normas en clave proporcional. La norma no puede parangonarse con una entidad existente en sí; es la cima de un iceberg, cuya parte oculta debe abrirse a una reflexión hermenéutica.

«El radicalismo evangélico pone en movimiento una historia de efectos a nivel de norma. Pero el contenido de la norma depende de la competencia de la libertad autónoma del creyente. La confrontación entre Cristo y norma moral es una manera de plantear el problema en forma de cortocircuito. Mientras el problema debe enfocarse dentro de unos márgenes más amplios. Es necesario reconstruir la historia de los efectos de la autocon-

---

<sup>136</sup> K. DEMMER, o.c., p. 100-101.

ciencia del creyente, mediante el encuentro con Cristo, sobre la norma en cuanto indicador de su competencia moral»<sup>137</sup>.

3) *Implicaciones de la historicidad.* Los rasgos de la historicidad se dejan ver en la forma de un *pluralismo ético inevitable*. Superando una comprensión de la ley natural modelada sobre el ideal de verdad matemática accesible a todos en todas las circunstancias, se ve mejor el hecho, se perciben mejor las perspectivas y rupturas inherentes al proceso cognoscitivo. Esto mismo sucede en relación con la comprensión de los valores morales dentro de su respectivo horizonte antropológico, y también respecto a las consiguientes mediaciones entre valor moral y bien premoral, dentro del horizonte de ciertas circunstancias. El acontecimiento-Cristo introduce un principio de conocimiento perfecto, pero que no pretende eximir al proceso cognoscitivo de su inmanente historicidad. Las normas de conducta son indicadoras de esta procesualidad subyacente. En este contexto se explica también la ley del crecimiento.

Se requiere una revinculación de *la teología moral fundamental al tratado dogmático «De gratia» en clave cristológica*. Se nos anuncia una superación del reduccionismo a la norma moral, que comporta consigo el peligro de un neolegalismo y de un positivismo a-histórico. Un encuentro personal alimenta primordialmente las actitudes morales y de manera derivada también los actos.

«En relación con el enfoque de la teología moral fundamental. El recuerdo del encuentro salvífico con el acontecimiento-Cristo atribuye un lugar principal a las virtudes teologales, descifradas antropológicamente y mediadas en las virtudes morales»<sup>138</sup>.

El mensaje de Jesús no propone una doctrina moral, sino que abre una perspectiva pre-moral, que repercute sobre el planteamiento y la solución de los problemas morales en forma de clave hermenéutica existencial. La tradición cristiana es un intento ininterrumpido de hacer valer esta perspectiva. Y todo problema hay que examinarlo desde esta luz, ya que sirve de primer criterio fácil.

---

<sup>137</sup> Ib., 101-102. Desde esta visión de la historicidad cree posible eliminar el antagonismo construido entre teorías normativas deontológicas y teleológicas.

<sup>138</sup> Ib., 102-104.

«El impacto del acontecimiento-Cristo no se manifiesta sólo en la perspectiva de su pre-historia veterotestamentaria, sino además en su post-historia neo-testamentaria. El parámetro con el que se mide el trabajo teológico moral es Jesús en unidad inseparable con su historia. Esto no excluye un cambio, porque han cambiado las circunstancias, sino además un progreso que incide en la formación de las normas morales. La objetividad de dicho parámetro se presenta, por consiguiente, en clave de subjetividad histórico-transcendental»<sup>139</sup>.

Termina Demmer con una referencia eclesiológica obvia, pero importante. La Iglesia, por medio de su magisterio, define la competencia teórico-práctica del cristiano en relación con el acontecimiento-Cristo, pero consciente siempre de las respectivas notas teológicas propias de la verdad moral e inspirada en la tolerancia, donde el disentir es tolerable<sup>140</sup>.

#### V.5. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Existe el riesgo de que la moral degenere en una ética filosófica para que la fe permanezca extrínseca o incida sobre su forma y no sobre su contenido. La función iluminadora y criticante de la fe sobre la razón moral, si no pasa los límites de lo formal, permanece irrelevante. Los contenidos son criticables sólo a la luz de mejores contenidos, que expresan elementos básicos de una antropología cristológica. Y puesto que la fe es una realidad histórica, sólo puede referirse a la razón en cuanto también ella es una realidad histórica, no a la razón en cuanto tal, o a la ley natural en cuanto tal.

La *contribución principal de la cristología contemporánea a la teología moral* parece consistir en indicar el punto de la identidad histórica: 1) Acontecimiento e implicaciones antropológicas están ya mediadas entre sí. 2) El cristiano no vive la ley natural, sino una interpretación paradigmática y definitiva de ella en el acontecimiento-Cristo. 3) Además que no afirman simplemente una moral que pretende ser universalmente comunicable, sino, ante todo, una visión del hombre que está en grado de criticar otras antropologías. 4) La comunicación universal a la que tiende la fe cristiana, juntamente con su dimensión moral propia (no específica), no es un dato, sino una meta escatológica, cuya

---

<sup>139</sup> Ib., 104-105.

<sup>140</sup> Ib., 105.

consecución se realiza a través de fusiones permanentes de horizontes, sin perder, sin embargo, la propia identidad fundada sobre un acontecimiento singular <sup>141</sup>.

### C. CONCLUSIONES FINALES

#### 1. MODELOS CRISTOLÓGICOS-MORALES

A través de los «modelos» cristológicos-morales que siguen los autores analizados podemos constatar por dónde se orienta su cristologismo e, incluso, su cristocentrismo morales. Según opten por un modelo o por otro, acentúan cierto tipo de características con respecto a otras; pero su cristologismo no deja lugar a dudas. El Cristo que exigen como «modelo» para sus morales es el mismo, aunque lo perciban desde angulaciones diferentes y sus visiones sean necesariamente parciales y complementarias.

La enumeración sucesiva de sus «modelos» es la siguiente: el del «seguimiento de Cristo» estructurado por F. Tillmann y discutido por L. B. Gillon (1961) (I); pasando por el (II) «cristocéntrico-personalista» del Vaticano II; por el (III) «cristocéntrico-sacramental» de J. G. Ziegler, y por el general de «ley y norma» (IV), con las matizaciones de (IV.1) «norma universal y concreta» y de «imperativo categórico concreto» de H. U. von Balthasar; (IV.2) concretado por H. Schürmann con la especificación de que «la conducta y la palabra de Jesús son criterio normativo de juicio y norma moral última y suprema que exigen obligatoriedad» al creyente. Para N. Rigali es «norma absoluta y definitiva de lo humano» para todo hombre (IV.3). Y en opinión de P. Gaudette, «Cristo es una norma semejante a la opción fundamental», que una vez realizada capacita al que ha optado por Cristo para aprender y seguirle definitivamente (IV.4). Y, finalmente, J. Piegsa califica a «la persona concreta de Cristo como norma suprema vinculante para todo hombre», y de aquí que es el «modelo» que crea en nosotros la actitud fundamental y vinculante de seguirle, porque es verdadero Dios y verdadero hombre.

K. Demmer (V), partiendo no de la moral sino de la cristología, considera el «acontecimiento-Cristo» como el centro en torno al que

---

<sup>141</sup> Ib., 106.

gira la moral y del que se derivan las consecuencias más importantes para ella. La principal es, sin duda, el cristocentrismo.

## 2. LA CRISTOLOGÍA DE LAS MORALES

1) La respuesta no siempre resulta explícita y diáfana. Para el modelo del «*seguimiento de Cristo*» (I), interpretado por L. B. Gillon, se trataría de una cristología que *sobrepusiera* a una teología moral de fondo clásico un cierto número de elementos nuevos, pero sin llegar a una *refundición* de toda ella. Se trataría de una cristología extrínseca y superficial, que no afectaría a su enfoque tradicional en profundidad. Domina en ella una cristología *descendente*, ligada a los esquemas metafísicos de Calcedonia. Y un cristocentrismo desprovisto de reflexión cristológica del contenido de su dimensión antropológica. Las definiciones de este enfoque se han ido corrigiendo en el postconcilio en autores como J. Piegsa, J. G. Ziegler, etc.

2) El modelo *cristocéntrico-personalista* del Concilio (II) no deja lugar a dudas en cuanto a su posición cristocéntrica. Frente a las deficiencias de la interpretación de Gillon pide que se haga un replanteamiento del «sentido, el orden y el fin» (OT 14) de toda la teología, insistiendo especialmente en que la moral sea cristocéntrica, se renueve con un contacto más vivo con el *misterio de Cristo* y cuyo principio unificador y estructurador de toda ella lo constituye el *mostrar la vocación de los fieles en Cristo* (OT 16,3). Su cristología es «descendente».

3) J. G. Ziegler (III) es el apologeta más decidido de una antropología moral cristocéntrica con una nítida acentuación del aspecto *óntico-sacramental*. «En Cristo Jesús nuestro Dios y Señor» el cristiano forma la vida según Cristo desde *su gracia*, comunicada (principalmente) en los sacramentos, según el modelo de Jesús histórico y del Señor glorificado de la asamblea de la Iglesia para la salvación del mundo, en conformidad con la realidad redimida de la creación para gloria del Padre. Sigue el enfoque de la cristología *descendente* y concretiza la dimensión trinitaria.

4) H. U. von Balthasar (IV.1) acentúa más que nadie la nota de la ética específicamente cristiana y cristocéntrica. Esta debe elaborarse siempre a partir de Jesucristo.

Cristo es para nosotros *norma universal y concreta*. Concreta porque se trata de su persona, y *universal* porque en él se actualiza el amor

del Padre de una manera total e insuperable y abarca a todas las personas y a todas las situaciones morales.

Su moral se fundamenta en una antropología claramente bíblica y cristológica a partir de la persona de Cristo «el universal-concreto». Su cristología es joánica y *descendente*.

5) Para H. Schürmann (IV.2) la conducta y la palabra de Jesús valen como criterio normativo del juicio y como *norma suprema de la moral*, que en cuanto «ley de Cristo» está inscrita en los corazones de los fieles. Esta norma suprema lo es interpretada desde su persona, considerada desde el misterio pascual y recordada por el Espíritu (Jn 14,26). Insinúa suficientemente el carácter trinitario y *descendente* de su cristología.

6) N. Rigali (IV.3) explica la relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos. Jesús sigue siendo la *norma moral definitiva y absoluta de lo humano*.

Lo *humanum* revelado en Cristo es vida humana y una existencia *personal* en el mundo. Jesús en cuanto *ley de la moral* quiere decir que su vida humana es la norma por la que se ha de medir toda otra vida. Este es el significado que tiene para la moral el hecho de que Dios se ha encarnado en Jesucristo.

7) La cristología de P. Gaudette (IV.4) considera a Jesús desde una perspectiva acentuadamente existencial. El es norma en el sentido que lo es *la opción fundamental* (por Cristo) una vez realizada. Desde ese momento Cristo está presente, es acogido y obedecido y el obrar moral se hace teologal. Frente a las críticas que se han hecho en torno al «modelo» del «seguimiento de Cristo», para él la teología moral, la espiritual y la mística se vinculan de nuevo como en otras etapas de la historia de la teología. Su cristología puede situarse en la línea *descendente*.

8) J. Piegsa (IV.5) se sitúa en una posición conciliadora. Ya sea el enfoque cristológico «ascendente» o «descendente», ya se parta del Jesús histórico ya del Cristo de la fe, ambos enfoques forman una unidad.

La norma principal suprema vinculante de la ética cristiana es la *persona concreta de Cristo*, modelo a seguir e imitar. Norma que también para él, como para H. U. von Balthasar, etc., es universal y concreta.

9) K. Demmer (V) se centra en la cristología derivada del acontecimiento-Cristo, en las implicaciones de su historicidad y en la forma concreta en que Dios obra la salvación en su Cristo.

Asume el impacto de la *crisología narrativa (desde arriba)*, paulina y joánica, y la *reflexiva (desde abajo)*, sinóptica en la moral, y las considera como complementarias, aunque de cada una de ellas se deriven consecuencias diferentes para la moral.

### 3. HISTORICIDAD DE LA MORAL, METODOLOGÍA, HERMENÉUTICAS, MEDIACIONES Y DISCERNIMIENTO

1) El estudio del «modelo» del «seguimiento de Cristo» (I) nos ha hecho ver que la aceptación de Cristo como «modelo» no nos lleva a la solución de los problemas concretos de la vida ni a guiarnos inmediata y directamente a la acción. Es necesario el recurso a la hermenéutica y a las mediaciones.

2) El cristocentrismo del Concilio (II) no nos exime de este mismo proceso e incluso nos lo acentúa todavía más, dada la importancia que adquiere en él la hermenéutica. Este punto de vista lo comparte también Ziegler (III). La teología moral debe buscar siempre el diálogo con las disciplinas humanas de cada época, ya que la razón y la fe son las dos fuentes imprescindibles de conocimiento. La responsabilidad de abordar continuamente la tensa unidad entre fe y ciencia es irrenunciable, intentando conservarlas dentro de un justo equilibrio.

3) H. U. Balthasar (IV.1) desde Cristo como norma universal y concreta a la vez (universal-concreto) apenas indica nada sobre la fundamentación de las normas morales. No nos soluciona el cómo del acceso a Jesús, ni el problema de la mediación concreta entre El y nosotros, ni la individuación del bien moral. Esta determinación tiene importancia por tratarse de una norma personal que es universal y concreta y, consiguientemente, histórica. Apenas aparece en este gran documento la parte primordial que hay que conceder a la razón humana, según toda la tradición cristiana, en el establecimiento de las normas y el juicio morales. Su valoración de la ley natural es además demasiado relativa (J. M. Aubert).

4) Para H. Schürmann (IV.2) la conducta y la palabra de Jesús son norma última obligatoria de la conducta de los creyentes, aunque a veces sólo sean «modelos» de conducta y no leyes según su género literario. Se quedarían en simples paradigmas.

Las actitudes y las palabras de Jesús, los juicios y las directrices de los apóstoles y del cristianismo primitivo poseen fuerza obligatoria,

porque el Espíritu resucitado guiaba a los discípulos de la Iglesia naciente en el conocimiento moral hacia la verdad plena (Jn 16,13 ss.).

Los juicios de valor y las directrices *esencialmente formales* tienen un carácter obligatorio permanente. En cambio, los que se refieren a conductas determinadas, a pesar de su carácter obligatorio tienen que someterse al proceso *hermenéutico*, que implica la escucha de la palabra de Dios y el *discernimiento* realizado en el seno de la comunidad del pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio.

El avance sobre H. U. Balthasar es claro. Desciende a un nivel metodológico más concreto, más existencial y más eclesial y se coloca en ambiente de discernimiento.

5) Jesucristo, en cuanto *histórico y humanum*, trasciende para Rigali (IV.3) la historia en progreso y paradójicamente es «universal-concreto» (H. U. von Balthasar). Su vida se convierte en *norma absoluta y definitiva* cuando se capta que su vida es la revelación de lo *humanum* por el Dios absoluto. Y por ser perfectamente humano su vida hay que valorarla como la venida de la «nueva humanidad» sin restricciones. Porque El ha llevado a su plenitud las aspiraciones más profundas de la humanidad.

La «ley natural» de nuestra naturaleza concreta, dotada de una ley sobrenatural, existe por Cristo (cf. Col 1,15-17). Y la auténtica vida humana es la plenitud de esta posibilidad, lograble para todos por el ofrecimiento de la gracia.

6) En la visión cristológica existencial de P. Guadette (IV.4) el *discernimiento* juega un papel decisivo. La opción fundamental por Cristo crea en el cristiano la dinámica del *discernimiento* para que el Espíritu de Cristo pueda iluminar las interpretaciones concretas. Esta dinámica empuja a seguir discerniendo a lo largo de toda la existencia, porque Cristo vive en él y a través de su acogida y obediencia lo va descubriendo, toma la decisión de continuar en su seguimiento y con El aprende a discernir.

Esta metodología de carácter espiritual, completada con la ayuda del análisis científico y filosófico, permite descubrir la manera concreta de seguir a Jesús dentro de las opciones abiertas al cristiano. El equilibrio de su metodología es notable.

7) La persona de Cristo es norma universal y concreta y también obligatoria para J. Pięsa (IV.5). Dada su plenitud no puede abarcarla ni teoría ni norma concreta alguna. Ante las decisiones morales particulares queda siempre, al que la toma, la necesidad y la responsabili-

dad inevitables de buscar y de luchar, sabiendo que no llegará a una solución categórica, imposible de alcanzar existencialmente. No podrá evitar el reconocimiento moral y las mediaciones para dar el paso de la persona de Cristo, norma suprema, pero que como concreta es también histórica. El proceso *hermenéutico* es imprescindible para Piegsa, y acompañará a la persona en la dinámica de toda su existencia.

8) K. Demmer (V) desde la cristología, lo mismo que los autores anteriores desde la moral, concluye que del *acontecimiento-Cristo* no pueden deducirse normas morales de conducta por medio de un análisis lógico. Esta función le corresponde a la fuerza inventiva de la razón moral. Este acontecimiento únicamente nos permite una comprensión privilegiada de la ley natural (N. Rigali). Asume la función de fuerza propulsora de la historia al dar al creyente una nueva competencia de libertad. La presencia operante de la Resurrección cambia la realidad del obrar moral, no con la creación de una normativa específicamente cristiana, sino en un nuevo eón, que repercute en la experiencia de la fe del creyente.

Sus conclusiones más específicas son:

a) La admisión de una *autonomía de la razón* moral en la que cabe interrelación concreta entre fe y razón, naturalmente asimétrica, y que sería mejor llamarla *autonomía cristónoma* que *teónoma* (Böckle).

b) El acontecimiento-Cristo no es una norma en sentido estricto ni pueden deducirse normas de él. Se trata de algo pre-normativo, que introduce una nueva competencia de conocimiento moral. Para dar el paso del acontecimiento a las normas es necesaria la reflexión *hermenéutica*, una *mediación correcta*.

c) La *historicidad* tiene implicaciones que se concretan en un pluralismo ético inevitable. El acontecimiento-Cristo introduce un principio de conocimiento perfecto, pero que no exige al proceso cognoscitivo de su historicidad inmanente. Se requiere una vinculación de la teología moral fundamental con el tratado dogmático *De gratia* en clave cristológica.

Jesús abre una perspectiva moral que repercute en el planteamiento y en la solución de los problemas, pero en forma de clave existencial. Jesús es el *parámetro* con el que se mide el trabajo teológico moral, pero en unidad inseparable con su historia. La objetividad de este parámetro se presenta en clave de subjetividad histórico-trascendental.

La Iglesia es, obviamente, la que define la competencia teórico-práctica del cristiano al acontecimiento-Cristo.

La fe, en conclusión, no debe ser algo extrínseco a la moral, de manera que ésta degenera en una ética filosófica. Debe iluminar y criticar la razón moral en cuanto realidad histórica que actúa sobre otra realidad histórica.

La *contribución principal de la cristología* contemporánea a la teología moral queda ya sintetizada dentro del estudio de Demmer.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

Para situar correctamente el tema debemos decir que los distintos modelos cristológico-morales analizados y las consecuencias que se derivan de ellos nos hacen constatar: 1) el esfuerzo realizado desde 1961 para fundamentar la moral en una *sólida antropología cristológica*. F. G. Ziegler y K. Demmer son testimonios importantes; 2) ciertas deficiencias metodológicas en casi todos los moralistas, al intentar indicarnos el camino a seguir para dar el paso del «modelo», de la «norma», del «acontecimiento» a la vida concreta del cristiano y a sus problemas. Es cierto que esto corresponde propiamente a la *hermenéutica*, tema muy arduo y difícil, y que los autores mencionan, aunque no lo desarrollan suficientemente, quizá por considerarlo fuera de sus objetivos.

Hay otros temas importantes, como, por ejemplo, el de la gracia, el del Espíritu con sus implicaciones en la moral, que están indicados, pero no satisfactoriamente tratados.

En la historia de la teología moral, lo mismo que en la de la espiritualidad, se dan diversas «configuraciones» y diversos «modelos» cristológicos, que en el fondo no son más que variedades dentro del mismo tipo común. Existe un cristocentrismo franciscano, jesuita, paúl, pasionista, claretiano, etc., cuyas denominaciones se refieren a espiritualidades o morales vividas «en Cristo», que aluden a un aspecto de la cristología, que desempeña una función catalizadora o sirve de punto de referencia inmediato en una síntesis vital concreta, en una forma particular y determinada de vivir el seguimiento de Cristo. «La historia de las ideas cristianas —nos dice H. U. von Balthasar— es el intento siempre nuevo de seguir el mandato y el ejemplo de Cristo, de comprender su intención y su encargo, y de interpretarlos y de hacerlos fecundos para cada presente concreto»<sup>142</sup>, y para cada persona o grupo determinado.

<sup>142</sup> *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 155.

Al realizar esta concreción hay que seguir necesariamente una *hermenéutica*, determinar unas mediaciones concretas y realizar un discernimiento que nos lleven a concluir, entre las innumerables posibilidades que ofrece Cristo, cuál es el «modelo» concreto que nos lleva a vivir «el estar en Cristo», «el hombre nuevo» (Col 3,16) que ha nacido en nosotros por la opción fundamental de la fe, al ser «elegidos para reproducir los rasgos de su Hijo» (Rom 8,29) «hasta que Cristo tome forma en nosotros» (Gál 4,19).

La teología moral, desde esta perspectiva, «es la ciencia que trata de establecer la relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos»<sup>143</sup>.

Universidad de Deusto  
Bilbao

JUAN VÉLEZ, S.J.

---

<sup>143</sup> N. RIGALI, *Cristo*, a.c., p. 434.