

DIMENSIÓN PASTORAL DE LA ÉTICA CRISTIANA. UNA PERSPECTIVA A RECUPERAR

J. SILVIO BOTERO GIRALDO

Introducción

La reflexión sobre 'la dimensión pastoral de la ética cristiana' la sugiere la lectura de algunas sentencias de distinguidos pastores y teólogos durante el Concilio Vaticano II y después de él, especialmente en el Sínodo sobre la familia (1980). Son sentencias que plantean la necesidad de reconciliar la doctrina con la vida concreta, el Evangelio con la experiencia humana, el ideal con la realidad histórica.

Por ejemplo, en una de las sesiones conciliares P. Arrupe hizo esta declaración: el 'esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo' intenta ofrecer una solución a los problemas de hoy; pero tales soluciones se quedan en un ámbito demasiado intelectual; la Iglesia ciertamente posee la verdad, los principios, los argumentos, pero los transmite al mundo de una manera eficaz? Los pastores ofrecen soluciones intelectuales en vista a refutar, a demostrar, a enseñar, a defender; todo esto es importante, pero es insuficiente. Debemos, no sólo comunicar la verdad sino también la vida; más que defender, debemos crear, más que contemplar la verdad, debemos hacerla efectiva¹.

Durante el Sínodo de Obispos (1980) el Cardenal Ratzinger, Relator del Sínodo, detectó dentro del sínodo, entre otras corrientes de pensamiento, una que insistía en que no se recurra a fórmulas fijas como si la doctrina de

¹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio, Quarto periodo (1965)*, vol. V, La Civiltà Cattolica, Roma 1969, 106 y 108.

la Iglesia no hubiera evolucionado; sostenían ellos que la doctrina no puede formularse con conceptos teóricos, sino que debe inspirarse en la historia del pueblo de Dios en camino².

Basten estas dos afirmaciones en momentos distintos para poner en claro el movimiento eclesial en favor de la integración de los binomios (doctrina-vida, ideal-realidad, evangelio-experiencia humana) que tradicionalmente se habían contrapuesto, rompiendo así la dialéctica de la vida humana que no es 'excluyente', sino eminentemente 'incluyente'.

Esta reflexión se propone poner de presente tres momentos especiales: una tradición 'excluyente', el análisis del binomio 'doctrina-vida concreta' y las implicaciones que de allí se derivan para la teología moral. Cualquier tipo de ética y, de modo especial la ética cristiana, si no conduce a la aplicación a la vida concreta del hombre, si no posee la dimensión pastoral, no será una ética salvífica, es decir, no será una ética que construya un mundo más humano, que transforme al hombre concreto.

1. ¿Una tradición 'excluyente'?

La teología moral dentro de la Iglesia católica tiene una larga historia, con momentos brillantes y otros no tanto. Los historiadores suelen destacar varios períodos, comenzando con la época de los Padres de la Iglesia: Vico Peinado señala como un primer período la época de los Padres de la Iglesia: "entre las constantes que pueden encontrarse en los padres apostólicos hay que mencionar el rechazo del legalismo formalista que caracterizaba a numerosas corrientes del judaísmo. El acento se coloca en la sustancia interior de la religión auténtica, en el lazo esencial entre la fe y la moral. La ética es preferentemente religiosa; no se hace todavía el análisis de la naturaleza humana"³.

Pinckaers comenta que "una característica dominante del pensamiento cristiano en la época de los Padres, algo así como un primer principio, es la aceptación de la S. Escritura como la fuente principal y directa de la ciencia sagrada, en todas sus formas"⁴. Respecto de la lectura de la Escritura que hacen los Padres, es mucho más amplia que la que hará un moralista

² Cfr. Giovanni CAPRILE. *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 758.

³ José VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Paulinas, Madrid 1993,42-43.

⁴ Servais PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 263.

moderno: éste “busca textos normativos, enunciados de leyes, de imperativos y de prohibiciones en los que la voluntad de Dios se expresa con autoridad”⁵.

La moral de los Padres era una reflexión ‘no académica’, de tipo parenetico y exhortativo; era una teología para toda la comunidad eclesial y no sólo para algunos miembros de la Iglesia, comenta Vico Peinado. La ética es consecuencia de la mística, porque el compromiso ético está centrado en la espiritualidad; el compromiso ético surge de la grandeza y dignidad de la vocación a la que han sido llamados los cristianos.

Llegando a la época de la Escolástica, la orientación de la moral cambia notablemente: aparecen las universidades, surgen grandes maestros de la teología, se publican obras de gran categoría, se elabora un método de investigación teológica. La ética de este período ya no es tan pastoral como la de los Padres de la Iglesia; “la teología se hace académica y se desvincula de la parénesis, escribe Vico Peinado; ya no estará tan ligada a la vida de la comunidad, sino más bien a la cátedra universitaria, a pesar de ser comprendida como ‘inteligencia de la fe’ de la comunidad eclesial”⁶.

Siendo una ética académica, se revela como una reflexión para intelectuales; Vico Peinado afirma que “la teología y el teólogo (de este período) ya no tienen como tarea fundamental acompañar a la comunidad, sino formular rigurosamente sus afirmaciones de forma que puedan tener el asentimiento universal; esto se consigue, procurando elevarse, más allá de las concreciones, a la consideración abstracta de la temática sobre la que se intenta reflexionar”⁷.

La Escolástica es sólo una parte de la historia de la moral del II milenio, porque el pensamiento del Doctor Angélico en teología dejó su impronta en la historia⁸, como también la moral ‘nominalista’ de G. De Ockham⁹, las ‘Instituciones morales’¹⁰ de la Compañía de Jesús y, en especial, la valiosa contribución del Patrono de los Moralistas, S. Alfonso M. De Liguori¹¹.

⁵ Servais PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*....., 265.

⁶ José VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*....., 51.

⁷ José VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*....., 52.

⁸ Sto. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica I-II y II-II*.

⁹ Cfr. Louis VERECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso M. De Liguori. Saggi di storia della Teologia Morale Moderna*, Paoline, Milano 1990.

¹⁰ Cfr. Giuseppe ANGELINI – Ambrogio VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, EDB, Bologna 1972, 110-114.

¹¹ Cfr. S. Alfonso M. DE LIGORIO, *Theologia Moralis I – IV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1909, cura et studio L. Gaudé.

Separada la teología moral de la teología dogmática, aquella ‘se casa’ con el derecho. El derecho canónico, que se va configurando gradualmente, inspirándose en el derecho romano, será ahora el inspirador de la teología moral desafortunadamente. Un testimonio del influjo del derecho sobre la teología se halla en el Concilio de Trento; basta observar la fuerte prevalencia de disposiciones canónicas en torno a los sacramentos; por ejemplo: respecto del sacramento del matrimonio, el *Denzinger* presenta, prácticamente, 4 cánones acerca de la doctrina (1797-1800) y 12 en la parte disciplinar (1801-1812), sin contar con el Decreto *Tametsi*.

Un acontecimiento particular en este II milenio lo constituyó la ‘separación que se operó entre la teología y la pastoral’, como también la ‘separación entre la teología y la exégesis’, entre ‘la teología escolástica y la mística “Separada de la dogmática desde la mitad del siglo XVI, la moral católica fue perdiendo la estructura epistemológica de saber teológico y fue configurándose con la forma del saber jurídico o del recetario práctico”, escribe M. Vidal¹².

Las consecuencias de una tal ‘separación’ las enuncia Pinckaers en estos términos: el carácter racional y especulativo domina cada vez más en teología...; los (teólogos) espirituales parten de la experiencia de la vida de fe empleando un lenguaje concreto; encontramos aquí algunas de las causas que han contribuido a separar profundamente la teología, más concretamente la teología moral, de la experiencia espiritual y de la mística. “El Nominalismo había subrayado la idea de la ley y de la obligación en detrimento de la espontaneidad interior y del impulso que son propios del amor y que forman la base de la vida espiritual y mística”¹³.

A propósito de la separación entre teología y pastoral, se va ahondando cada vez más la diferencia entre el teólogo, el pastor y el místico, lo que ha supuesto una pérdida para cada uno de ellos: “al separarse de la experiencia espiritual y pastoral, escribe Pinckaers, la teología ha perdido su vitalidad y su poder creador, y se ha alejado demasiado de su fuente primera, el Evangelio, que no es un libro de especulación erudita, sino esencialmente una obra de predicación y catequesis, fruto de la fe y destinado a producirla, guiarla y nutrirlo”¹⁴.

Jiménez Urresti establece la distinción entre una teología especulativa y una teología práctica; en el contexto presente, la teología especulativa ha

¹² Marciano VIDAL, “Rasgos para la teología moral del año 2000”, *Labor Theologicus* 21 (1998) 8.

¹³ Servais PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*....., 333-334.

¹⁴ Servais PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*....., 335.

sido la teología dogmática y la teología moral; la teología práctica se identificó tradicionalmente con el derecho canónico; Jiménez Urresti explica así esta distinción: “la razón especulativa procede por lógica enunciativa, que es lógica formal y concluye por necesidad lógica. Sus conclusiones son, pues, infalibles, si se llevan bien las reglas lógicas. (...) La razón práctica de conducta procede por lógica deontológica o lógica normativa, que no concluye por necesidad lógica, pues su silogismo tiene como premisa mayor la norma (revelada, dada por la teología) y como premisa menor la actuación concreta calculada y prevista para cumplir la norma, y como previsión sólo puede dar conjetura o probabilidad conjetural”¹⁵.

Más aún, se encomendaba la cátedra de la teología moral a un canonista y las lagunas existentes dentro de la teología se llenaban con normas canónicas. Muy posiblemente, como consecuencia de la cultura dicotomista-griega, la dimensión pastoral de la teología no tenía relieve: Viladrich afirma que “en un momento de decadencia de la escolástica y de la reflexión teológica (...) la actividad pastoral se concebía principalmente como el conjunto de funciones de gobierno y de administración que los clérigos desempeñan de hecho para mantener la religión tradicional y el orden moral en una estructura social y de clara confusión entre los ámbitos espirituales y temporales”¹⁶.

Los vacíos o lagunas teológicas, que hubo dentro de la reflexión eclesial, han sido suplidas por normas canónicas hasta el punto que se tenía la impresión de que el derecho se imponía a la teología; no es ésta la posición correcta del derecho de frente a la teología: es la teología como reflexión sobre la Palabra de Dios la que debe indicarle al derecho el camino a recorrer. A este propósito opina Jiménez Urresti que existe hoy una tarea a realizar: “desteologizar y desjuridizar lo indebidamente teologizado o juridizado”¹⁷.

Viladrich comenta el intento de A. Graf queriendo explicar el nexo entre derecho y pastoral que terminará haciendo la distinción entre derecho canónico y teología pastoral; ésta tendría como objeto material el estudio de las actividades del pastor, lo que le da el matiz de una clericalización de lo pastoral. De ahí que la ‘pastoralidad’ haya sido considerada y organizada como

¹⁵ Teodoro I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la teología a la canonística*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1993, 30-31.

¹⁶ Pedro J. VILADRICH, “Derecho y pastoral. La justicia y la función del derecho canónico en la edificación de la iglesia”, *Jus Canonicum* 13/25 (1973) 185.

¹⁷ Teodoro I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la teología a la canonística*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1993, 366.

si fuera una simple aplicación de la verdad teológica, dogmática o moral; se hacía con esto un salto del campo de lo científico a lo práctico en forma ‘a-dialéctica’. Lo pastoral era algo desconectado de la doctrina.

Ya antes del Concilio Vaticano II, durante el pontificado de Juan XXIII se inició un proceso de cambio: del método deductivo tradicional se pasa ahora al método inductivo. Para operar este cambio el Papa propuso tomar como punto de partida ‘el momento histórico’ considerado desde el Evangelio; como consecuencia, el Concilio Vaticano II dará relieve particular a los ‘signos de los tiempos’, a la historia, a la experiencia del hombre¹⁸.

Punto de llegada de este íter histórico es el Concilio Vaticano II que intuye la necesidad de reconciliar la doctrina con la vida concreta, el ideal evangélico con la realidad humana: “el concilio, a la luz del evangelio y de la experiencia humana, llama hoy la atención de todos sobre algunos problemas actuales...”(GS. 46). Precisamente, Juan XXIII al programar la realización del concilio tenía en mente que fuera un concilio pastoral; esto pareció a algunos como si se diera al nuevo concilio una perspectiva de calidad inferior, porque se esperaba un concilio eminentemente doctrinal¹⁹.

El mismo Papa Juan XXIII llegó a manifestar su disgusto a causa del enfoque que se intentaba dar al concilio: reconfirmar una serie de afirmaciones del Magisterio anterior de la Iglesia (‘confirmetur doctrina catholica’) y condenar un largo elenco de formulaciones (‘errores reprobantur’), muchas de ellas aferradas a una tradición que no quería aceptar una justa revisión²⁰.

La contraposición entre doctrina y pastoral era patente; se contraponía la ‘ortodoxia’ a la ‘ortopraxis’. E. Vilanova se pregunta: ¿“la teología según el Evangelio es ‘decir’ o ‘hacer la verdad’”? “Toda teología tiende a convertirse en una pura estructura mental en la que la coherencia prevalece sobre el sentido. (...) Cuando la estructura se convierte en ortodoxia, la impresión de seguridad todavía aumenta. Se trata de proteger el dogma. La estructura se convierte en una función protectora de la Palabra de Dios. (...) El correctivo de esta lamentable situación es la ‘praxis’. Sin perjuicio de la ortodoxia, hay en juego una ‘ortopraxis’, en una reflexión desarrollada en contac-

¹⁸ Cfr. Richard McCORMICK, “La teología moral en el año 2000: tradición en transición”, *Selecciones de Teología* 32/125 (1993) 73-80.

¹⁹ Cfr. Antonino INDELICATO, *Difendere la dottrina o annunciare l’Evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Marietti, Genova 1992, 146.

²⁰ Cfr. *Acta et Documenta Concilii Oecumenici II*, Apparando, series I, ante-preparatoria, vol. II, pars I, 166-175; Antonino INDELICATO, *Difendere la dottrina o annunciare l’Evangelo.....*, 108, Nota 6.

to con las situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación”²¹.

2. *Doctrina y vida concreta, un binomio a conciliar*

Se inicia esta sección con las palabras de Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor*, a propósito de una definición de la ética cristiana:

“Compete a los teólogos moralistas, en conexión íntima y vital con la teología bíblica y dogmática, subrayar en la reflexión científica el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica” (111).

La sentencia del Papa recoge unos elementos significativos para la ética cristiana: llamada y respuesta, una reflexión interdisciplinar, un proceso de crecimiento, en el seno de una comunidad salvífica; estos elementos están poniendo de presente que la ética cristiana es eminentemente dialogal (entre padre e hijo, entre maestro y discípulo, entre guía y seguidor), que es dialéctica (tiene en cuenta las aporías), que se inscribe dentro de un proceso (es decir, que cuenta con el ‘hombre como un ser histórico’).

La figura de Jesús de Nazareth es ‘paradigmática’: los Evangelios lo presentan como ‘Maestro’ y a la vez ‘Pastor’²², como ‘Verdad y Vida’²³, como ‘Camino’²⁴. D. Capone comentaba que la Verdad y la Vida encarnada en su plenitud es Cristo, Palabra del Padre en el seno de la Trinidad y al mismo tiempo en medio de la humanidad. A la Verdad del Cristo yo debo adherirme con la fe para comprenderlo como Verdad, Vía y Vida; pero con una fe que no excluye la razón, al contrario, la asume como expresión parcial de toda la vida de una persona²⁵.

²¹ Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, Herder, Barcelona 1992, 978 y 980.

²² Cfr. Ignace DE LA POTTERIE, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Torino 1973, 54-84.

²³ Cfr. Ignace DE LA POTTERIE, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea...*, 101-133: “Io sono la Via, la Verità e la Vita”.

²⁴ Cfr. José M. CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986.

²⁵ Cfr. Domenico CAPONE, “Pastoralità, prudenza, coscienza”, en *Magistero e Morale*. III Congresso dei teologi moralisti (Padova 31 Marzo – 4 Aprile 1970), EDB, Bologna 1970, 357.

El evangelista S. Juan es el que más enfatiza los verbos que denotan acción ('ergazesthai', 'prassein', 'poiein') subrayando el obrar de Dios y el obrar del hombre²⁶: "mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo" (Jn. 5,17). En esta línea se inscribe el paso de la interiorización a la actuación. "Para Juan 'hacer la verdad', escribe Casabó, será actuar en consonancia con esa realidad interiorizada; no solamente en cuanto tiene un significado captado y entendido por la concienciación y tomado expresamente como norma orientadora del actuar, sino como una realidad dinámica que de por sí lleva a modelar un actuar concreto. La verdad revelada e interiorizada es sollicitación, fuerza, impulso hacia un modo de actuar"²⁷.

El Evangelista Mateo ha recogido la sentencia de Jesús: "no todo el que me diga 'Señor, Señor', entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre" (7,21); Santiago es aún más enfático: "poned por obra la palabra y no os contentéis con sólo oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo, se contempla, pero alejándose se olvida de cómo es. En cambio, el que considera atentamente la Ley perfecta, no como oyente olvidadizo sino como cumplidor de ella, ése, practicándola, será feliz (1,22-25).

Juan Pablo II subrayó en la *Veritatis Splendor* estas dos dimensiones (interiorización y actuación):

"Jesús lleva a cumplimiento los mandamientos de Dios, en particular el amor al prójimo, interiorizando y radicalizando sus exigencias..." (15).

"Es cuanto acontece con el don del Espíritu Sto., Espíritu de verdad, de libertad y de amor: en Él nos es dado interiorizar la ley y percibirla y vivirla como dinamismo de la verdadera libertad personal" (83).

Esta visión bíblica de integración de la palabra con la acción no siempre estuvo vigente; la cultura griega hacía una escisión entre una y otra: concebía la palabra dentro de la categoría de la 'teoría', como algo superior a la materia, a la acción; esta concepción prevaleció en Occidente, prácticamente hasta el Concilio Vaticano II cuando se intentó conciliar el Evangelio con la experiencia humana (Cfr. *GS*. 46).

²⁶ Cfr. Jose M. CASABÓ, *La teología moral en S. Juan*, Fax, Madrid 1970, 31-39.

²⁷ Jose M. CASABÓ, *La teología moral en S. Juan*....., 311-312.

De este modo se inicia el influjo de la cultura semita que relaciona la teoría con la praxis, incluso da una cierta prioridad a la acción; de hecho el israelita primero experimentó la intervención de Dios en la historia del pueblo hebreo y luego hizo reflexión sobre dicha experiencia. Un ejemplo es el rito de la celebración de la pascua judía: cuando el niño hebreo pregunta el porqué de estos preceptos, el padre de familia le explica contándole la historia de Israel (*Deut.* 6,20-25).

Entre la tradición semita y la griega acerca de la verdad hay una diferencia: el término ‘amén’ (así sea) o ‘en verdad’, que aparece repetidas veces en labios de Jesús de Nazareth, tiene el sentido semita de ‘fidelidad’ (‘Emet’), mientras que el vocablo griego – ‘aletheia’- quiere expresar el descubrimiento de una verdad que estaba oculta; verdad, en el sentido bíblico, corresponde a la necesidad de conocimientos útiles para la conducta de la vida; en el pensamiento griego equivale a la búsqueda de la inteligencia abstracta, siempre con el deseo de orientar la vida según una indicación fiable²⁸.

M. Midali explica los términos ‘teoría’ y ‘praxis’: el primer vocablo indica una teoría teológica, es decir, un complejo coherente de afirmaciones normativas que se orientan al acontecimiento ‘Jesús’ y a la historia de su tradición; la praxis, en cambio, se refiere a la práctica eclesial, al actuar de cada uno o de grupos, sea que tal actuación se presente públicamente, sea que se entienda así por los interesados²⁹.

Cuando se intenta relacionar la ética con la pastoral, se quiere poner de presente la necesidad de encarnar el ideal ético (la doctrina) en la realidad (en la vida), poner en sintonía la verdad moral con la vida concreta, traducir el Evangelio a la experiencia humana. “Si el ideal no se concretiza progresivamente en una situación determinada, se quedará al nivel de una mera utopía; es la concretización gradual del ideal en la vida de cada día lo que hace que éste sea de verdad realizable”³⁰.

En torno al Concilio Vaticano II una pareja de esposos belgas hicieron una declaración que está en sintonía con el tema presente a propósito del problema de la regulación de los nacimientos: “un modo diverso de considerar el problema de la fecundidad y la regulación se impone espontánea-

²⁸ Cfr. Pierre MOURLON BEERNAERT, “La verité au sens biblique: approche de Saint Jean”, *Lumen vitae* 46/3 (1991) 287-300.

²⁹ Cfr. Mario MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1991,282.

³⁰ J. Silvio BOTERO G., “La tensión dinámica: un elemento del encuentro en el diálogo ecuménico”, *Studia Moralia* 42 (2005) 286.

mente si se parte directamente de la vida y no de las exigencias abstractas de la doctrina; la misma teología considera hoy, desde el punto de vista metodológico, la realidad de la vida como punto de partida para su reflexión³¹.

El binomio ‘doctrina-vida’ tiene equivalentes: otros binomios como ‘verdad-amor’, ‘ideal-situación concreta’, ‘principio normativo–aplicación a la realidad concreta’ conllevan esta misma problemática. Estos binomios están indicando algunas de las ‘aporías’ que deben tratarse en forma ‘dialéctica’, no en contraposición como tradicionalmente se hizo. La misma S. Escritura da pie para aludir a binomios: Algunos Salmos del A.T., entre otros el salmo 85,11-12, reportan los binomios ‘fidelidad-verdad’, ‘justicia–paz’, ‘verdad-justicia’.

G. Ravasi, comentando los salmos, a propósito del salmo 85, 11-12 escribe que en el primer puesto aparece el término ‘Hesed’ (bondad-amor) que es la virtud específica de la alianza y a éste se asocia el vocablo ‘fidelidad’ (‘Emet’) según la praxis constante del A.T.³². El comentario de Ravasi afirma que este salmo era proclamado como un canto en la liturgia y que para la exégesis de los Padres de la Iglesia tenía especial relación con la paz que Cristo trajo al mundo en la noche de Navidad.

Los exegetas, al comentar la Carta a los *Efesios* (4,15) –“haciendo la verdad en el amor”- destacan la forma como se relacionan verdad y amor: “la proclamación de la verdad se realiza bajo la forma del amor; la verdad tiene su representación en el amor, el cual se basa en la experiencia del amor de Cristo”³³. Montagnini piensa en el mismo sentido: realizar la verdad equivale a traducir en la práctica el Evangelio, a mostrar en la vida, en los hechos concretos, que es así verdaderamente, practicando el amor del cual ya han dado prueba³⁴.

Se debe tener presente que el autor de la Carta a los *Efesios* inscribe esta sentencia en el contexto de una perícopa más extensa (*Efes.* 4,1-17) cuando

³¹ Hermann e Lena BUELENS, “Fecondità nell’amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina”, en *Diritti del sesso e matrimonio*, Mondadori, Verona 1968, 78.

³² Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II, EDB, Bologna 1985, 771; Félix ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El Hesed y el Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1949; J. Silvio BOTERO G., “La Verdad y el Amor. Presencia de un binomio en la s. Escritura y en el Magisterio”, *Studia Moralia* 40 (2002) 425-465.

³³ Heinrich SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, 269-270.

³⁴ Cfr. Felice MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, Queriniana, Brescia 1994, 272.

pensaba en la construcción de la comunidad cristiana. Schlier escribe que “el edificio del cuerpo de Cristo se construye cuando todos los miembros de ese cuerpo llegan a la única fe y al único conocimiento del Hijo de Dios³⁵. Construir la comunidad equivale al crecimiento de cada uno de los miembros del cuerpo de Cristo para llegar a ser ‘hombres perfectos’ (Cfr. *Efes.* 4,13). “Hacer la verdad en el amor” es realizarse, es perfeccionarse.

El Papa Benedicto XVI se ha mostrado muy decidido en esta línea: ya en la homilía de apertura del conclave que lo eligió Sumo Pontífice al menos cuatro veces hizo referencia al binomio ‘verdad-amor’³⁶; posteriormente ha vuelto a hacer mención de él en repetidas ocasiones: hablando a la Rota Romana (28 Enero 2006) desarrollaba el tema ‘el amor por la verdad como punto de encuentro entre derecho y pastoral’.

En esta ocasión en alguna forma reprochó una cierta contraposición entre el derecho y la pastoral: el Sínodo de Obispos del 2005 había invitado a los tribunales eclesiásticos a interesarse en la búsqueda de la manera de que los fieles no canónicamente casados puedan resolver su situación conflictiva para poder acercarse a los sacramentos; de otra parte, por el mismo tiempo el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos había publicado la Instrucción *Dignitas connubii* (25 Enero 2005) que ponía límites a esta posibilidad³⁷.

En la Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramentum Caritatis* (22 Febbraio 2007) aludió a la relación existente entre la Eucaristía –Sacramento del amor- y el amor de los esposos; el Papa exhortaba a considerar, a la luz de esta relación, algunos problemas pastorales, en particular, la situación de los divorciados vueltos a casar; en favor de ellos sugería darles una ayuda que les posibilite la integración del proyecto humano con la novedad radical de Cristo³⁸.

La relación entre ‘Verdad-Amor’ (con sus diversos equivalentes) ayuda a entender la relación que desde el principio se ha intentado iluminar en estas páginas, es decir, la relación entre la ética como doctrina (principios normativos) y la pastoral como aplicación sabia y benigna a la realidad histórico-concreta. Se trata de una relación que obedece al pensamiento del Doctor Angélico: la ley natural en cuanto a los principios universales es

³⁵ Heinrich SCHLIER, *La Carta a los Efesios.....*, 263

³⁶ Cfr. Joseph RATZINGER, “Omelia nell’initium Conclavis”, *AAS* 97/5 (2005) 687-688.

³⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, “L’amore per la verità, fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale”, *L’Osservatore Romano* 29 Gennaio 2006,5.

³⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica postsinodale ‘Sacramentum Caritatis’* (22 Febbraio 2007) nn. 27, 28, 29,

idéntica en todos los hombres ('ut in pluribus'), pero en cuanto se descien- de a las cosas corruptibles se presentan las excepciones (ut in pauciori- bus')³⁹.

El binomio 'verdad-amor' ha suscitado el interés de los estudiosos, comenzando con Sto.Tomás de Aquino para quien el amor (el apetito sensi- ble) precede al conocimiento⁴⁰. Rupnik afirma que la capacidad conoscitiva del hombre se realiza en el amor: la inteligencia humana, escribe, es capaz de recorrer todos los senderos del amor a través de todo lo creado hasta llegar al mismo Creador, haciendo el nexo con todo lo existente, precisamente porque el amor es el vínculo ontológico entre todo lo que existe⁴¹.

El binomio 'doctrina-vida' se relaciona también con el binomio 'Ver- dad-historia'. De la Potterie analiza el problema de las relaciones entre una y otra; a este propósito afirma: " la cuestión capital con la que tiene que enfrentarse el teólogo es la de saber de qué manera se articulan entre sí lo absoluto de la verdad y la contingencia de la historia"⁴²; De la Potterie intenta demostrar que "la conciencia cristiana de la verdad es la única que encierra dentro de sí todas las exigencias, legítimas pero parciales, ya que sólo ella lleva a cabo la síntesis entre la contingencia de la historia y la dimensión trascendente de la verdad"⁴³.

De la Potterie recoge la afirmación de G. B. Vico para quien 'la verdad es la verdad humana, la que los hombres realizan progresivamente en el curso de la historia mediante su actividad'. Integrando verdad e historia se supera aquel concepto de verdad, demasiado conceptual y frecuentemente aislado de la historia de la salvación y de la fe vivida cotidianamente por el cristiano.

Los varios binomios analizados, todos ellos en estrecha relación, plan- tean la necesidad de colocar en posición 'dialéctica', en actitud 'incluyen- te', las aporías que representan. Si la ética no se hace vida, si no se concre- tiza en una realidad salvífica, continuará siendo una bella teoría, una utopía, un ideal, un principio normativo. Es la dimensión pastoral la que hace que la ética transforme al hombre, que humanice las relaciones interpersonales de las personas.

³⁹ Cfr. Sto.Tomás DE AQUINO, *Suma Theológica* I II, q. 94, a. 4.

⁴⁰ Cfr. Sto.Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I. q. 20, a. 1 ad 1.

⁴¹ Cfr. M. I. RUPNIK, "La realizzazione dell'uomo è nell'amore", en *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005, 279.

⁴² Ignace DE LA POTTERIE, "Historia y verdad", en *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, 130.

⁴³ Ignace DE LA POTTERIE, "Historia y verdad"....., 132.

3. Una implicación concreta

Las implicaciones o consecuencias que se derivan de la reflexión sobre el binomio ‘Doctrina-Vida’ son muchas; en este contexto se limita la exposición a un aspecto bastante nuevo por cuanto ha merecido la ‘recepción’ por parte del Concilio Vaticano II⁴⁴. El ‘sensus fidei’ y el ‘sensus fidelium’ son, por otra parte, una categoría antigua que ya los Padres de la Iglesia habían conocido⁴⁵, pero que con el Concilio Vaticano II ha vuelto a tener plena actualidad⁴⁶. La Constitución dogmática *Lumen gentium* se expresa en estos términos:

“El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza, que es fruto de los labios que confiesan su nombre. La totalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (12).

El texto de la constitución deja entrever claramente tres conceptos: el ‘sensus fidei’, el ‘sensus fidelium’ y el ‘consensus fidelium’. Tres conceptos íntimamente relacionados: el ‘sensus fidei’ es definido por los estudiosos como un ‘instinto’, como una ‘capacidad de percibir la verdad de la fe y de discernir lo que le es contrario’; el ‘sensus fidelium’ es este mismo ‘sensus fidei’ en cuanto está presente en toda la comunidad cristiana en vir-

⁴⁴ Cfr. Hervé LEGRAND, “Reception, ‘sensus fidelium’, and synodal Life: an Effort at Articulation”, *The Jurist* 57 (1997) 405-431.

⁴⁵ Cfr. Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcát*, Du Cerf, París 1953, 450-453: “Le ‘sensus fidelium’ chez les Pères”.

⁴⁶ Cfr. Bernard SESBOSÉ, “Le ‘Sensus fidelium’ en Morale à la lumière de Vatican II”, *Le Supplément. Revue d’Ethique et de Théologie Morale* 181 (1992) 153-166; Hervé LEGRAND, “Reception, Sensus fidelium, and synodal Life: an Effort at Articulation”, *The Jurist* 57 (1997) 405-431; Antonio BANTUÉ, El ‘Sensus fidelium’ como categoría teológica”, *Teología y Vida* 26 (1985) 65-74; Herbert VORGRIMLER, “Dal ‘Sensus fidei’ al ‘Consensus fidelium’”, *Concilium* 4 (1985) 15-26; Dario VITALI, *Il Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

tud de la ‘unción del Espíritu Santo’ mediante el bautismo; el ‘consensus fidelium’ corresponde a la adhesión indefectible y universal en las cosas de fe y de costumbre que mantiene todo el pueblo de Dios.

El ‘consensus fidelium’ en cuestiones de fe y de costumbres⁴⁷, como afirma la *Lumen Gentium*, habilita al fiel creyente para discernir lo verdadero de lo falso y lo capacita para insertar cada vez más perfectamente la verdad en la vida. El ‘sensus fidei’ rara vez toma posición en torno a problemas teológicos abstractos y marginales; su voz se hace sentir viva y efectiva en aquellas cuestiones que tienen un nexo más inmediato con el fundamento de la fe cristiana, de la cual depende directamente el comportamiento de la persona⁴⁸.

Fue el Sínodo de Obispos sobre la misión de la familia en el mundo actual (1980) y el Sínodo de Obispos sobre la vocación y misión de los laicos (1987) los que desarrolló estos conceptos. Las intervenciones de los padres sinodales sobre este tema, en ambos sínodos, fueron numerosas. Los padres sinodales han puesto de relieve que la ‘recepción del sensus fidelium’ ha contribuido a integrar el momento doctrinal con el momento pastoral en la enseñanza y en la acción de los pastores⁴⁹. Es ciertamente en el ‘sensus fidelium’ donde se encuentran la doctrina y la vida concreta.

Juan Pablo II, en la homilía de apertura del Sínodo de Obispos sobre la familia, subrayó esta relación: si bien el sínodo es, por su misma naturaleza, una asamblea episcopal, en este contexto particular sentimos la necesidad del testimonio de los hermanos y hermanas que representan a las familias cristianas de todo el mundo; en esta asamblea necesitamos el testimonio de todos aquellos a quienes ha sido dado el don de la vida y de la vocación matrimonial y de la vida familiar⁵⁰.

Uno de los padres sinodales expresaba la forma como ‘doctrina y vida’ se relacionan a través de ‘sensus fidelium’: el Espíritu de Dios capacita para la misión de proclamar la Palabra de Dios de una manera diversa según el propio carisma: los exegetas interpretándola científicamente; la jerarquía expresándola en fórmulas de fe; el laico, con una especial competencia,

⁴⁷ Cfr. Piet. F. FRANSEN, “*Hermeneutics of the Councils and other Studies*, University Press, Leuven 1985, 287-318: “A short History of the Meaning of the Formula ‘Fides et Mores’”.

⁴⁸ Cfr. Zoltán ALSZEGHY, “Il senso della fe e lo sviluppo dogmatico”, en *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Asisi, 1987, 146.

⁴⁹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 161.

⁵⁰ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980.....*, 65-66.

traduciéndola en la vida y proclamándola como testigo en la asamblea litúrgica y en el seno de la comunidad humana como evangelizador⁵¹.

E. Schillebeeckx afirmó la necesidad de que el Magisterio de la Iglesia preste atención al carácter relacional de las proposiciones doctrinales: existe un cierto riesgo de que el Magisterio se ‘encastille’ en los enunciados del pasado; la manera tradicional de expresarse en verdad quería manifestar la fidelidad evangélica, pero no se puede afirmar que en épocas posteriores, cuando el progreso de la cultura ofrece nuevas posibilidades, no se pueda demostrar esa misma fidelidad con los instrumentos nuevos con que el pasado no contaba⁵². Entre estos nuevos instrumentos se debe contar con la experiencia del hombre, con la historia humana, con el ‘sensus fidelium’.

El ‘sensus fidelium’, además de contribuir al encuentro de ‘doctrina-vida concreta’, ofrece una buena colaboración para reorientar la visión eclesial tradicional: se ha pasado de una eclesiología -‘ecclesia docens’ (la jerarquía) - ‘ecclesia discens’ (el pueblo)⁵³- a una eclesiología de comunión⁵⁴. Para el Concilio Vaticano II “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano....” (*Lumen gentium* 1).

La ‘recepción del sensus fidelium’ dentro de la Iglesia ha operado un cambio notable: el paso del laico de ser mero oyente de la Palabra a ser testigo activo de la fe⁵⁵: ya no se trata de decir ‘creo’ con la mente, sino con toda la persona; el Concilio Vaticano II asumió y comprometió a toda la persona: “es la persona del hombre la que hay que salvar (...) pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad...” (*GS*. 3).

Una consecuencia especial que se deriva del ‘sensus fidelium’ es la competencia de los laicos en la ética sexual, matrimonial y familiar. Tradicionalmente, la ética sexual conyugal y familiar fue pensada y elaborada

⁵¹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1987*, La Civiltà Cattolica, Roma 1989, 213.

⁵² Cfr. Edouard SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 293.

⁵³ Cfr. Leonardo BOFF, *Iglesia, carisma y poder*, Indo American Press Service, Bogotá 1982, 196-202.

⁵⁴ Cfr. Antonio ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione dogmatica ‘Lumen gentium’*, Centro Editoriale Dehoniano, Milano 1975.

⁵⁵ Cfr. Giovanni BIANCHI, “I laici: solo uditori nella chiesa?”, *Credereoggi* 11/2 /8 (1982)

por los teólogos, varones y célibes⁵⁶; el Cardenal Suenens había advertido que la reflexión moral acerca del ‘Sexto Mandamiento’ sólo se podrá elaborar convenientemente a condición de que los moralistas se abran a la colaboración de los laicos⁵⁷.

En este mismo sentido teólogos como Y. Calvez, H. Ernst, A. Hortelano⁵⁸, se han pronunciado al respecto; Ernst, en especial, ha llamado la atención acerca de la amplia competencia dada a los laicos en materia de Doctrina Social, mientras que en el campo de la moral sexual y conyugal les es restringida⁵⁹. Otro tanto afirma Th. Mackin respecto de la moral conyugal: la teología necesita la experiencia de las personas casadas como uno de los elementos esenciales⁶⁰.

Durante el Sínodo de la Familia, el Cardenal Ratzinger recogió las palabras de Mons. H. Ernst en la VI congregación general, al hacer la ‘Relatio post disceptationem’: la identidad de la familia cristiana hoy no está hecha de modo definitivo, sino que debe ser elaborada y pensada a partir del ‘sensus fidelium’ de todo el pueblo de Dios; y para ello se debe contar con la experiencia de los mismos esposos cristianos, con la reflexión de los teólogos, de los hombres de las ciencias humanas y con la valoración del Magisterio de la Iglesia a la luz del Evangelio⁶¹.

El encuentro de ‘doctrina-vida’, ‘verdad-amor’, ideal–realidad concreta’, está urgiendo que la elaboración de la ética no sea ‘monopolio’ de los clérigos, sino un quehacer de toda la comunidad, máxime si se trata de la ética de la pareja humana y de la familia⁶². Ratzinger, en diálogo con un periodista que reprochaba el hecho de que la jerarquía esté integrada sólo por hombres célibes, el Cardenal admitía que la teología deba ser pensada hoy por los laicos y los célibes⁶³.

⁵⁶ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Una nuova morale matrimoniale*, Logos, Roma 2007, 155.

⁵⁷ Cfr. L. J. SUENENS, *Amore e padronanza di sé*, Paoline, Roma 1982, 99-100.

⁵⁸ Cfr. Yves CALVEZ, “Morale sociale et morale sexuelle”, *Études* 378/1 (1993) 641-650; Hubertus ERNST, “Possibile un nuovo approccio?”, *Il Regno-Doc.* 21 (1980) 504-505; Antonio HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Sígueme, Salamanca 1975, 194.

⁵⁹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980.....*, 161.

⁶⁰ Cfr. Theodore MACKIN, *The marital Sacrament*, Paulist Press, New York 1989, 665-666.

⁶¹ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980.....*, 160 y 758.

⁶² Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La Famiglia, comunità d’amore. Dialettica tra unità/fecondità*, Logos, Roma 2004, 199-201; ÍDEM, *Una nuova morale matrimoniale*, Logos, Roma 2007, 155-162.

⁶³ Cfr. Lamberto FURNO, *Viaggio attraverso la teologia scomoda*, Coines, Roma 1975, 120.

Conclusión

La presente reflexión ha propuesto tres momentos de estudio: la historia de un período de vicisitudes a través de las cuales la teología ha ido evolucionando: de una época en que se atendió prioritariamente a la vida de la comunidad cristiana a otro momento en que la teología se convierte en que-hacer de los intelectuales; así, prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, que propone analizar los problemas humanos “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS. 46).

Detrás de la expresión conciliar (“a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”) se puede adivinar la propuesta de integrar sabiamente ‘doctrina y vida concreta’, que responde a la necesidad de reconocer a la ética la dimensión pastoral. Un elemento, antiguo y también nuevo, que ha contribuido para el reconocimiento de la dimensión pastoral de la ética es el ‘sensus fidei’, el ‘sensus fidelium’ que, a partir del Vaticano II y particularmente con los Sínodos de 1980 y 1987, ha tenido un desarrollo notable.

Con la ‘recepción’ del ‘sensus fidei’, del ‘sensus fidelium’ la teología y, en especial, la ética teológica, ha experimentado una fuerte renovación interna que se puede sintetizar con la expresión de E. Vilanova: el paso de ‘de decir la verdad’ a ‘hacer la verdad’, como sugiere el evangelista S. Juan. Se trata, prácticamente, de un cambio de ‘paradigma’: dejar de lado la dicotomía de la cultura griega para asumir la orientación de la cultura semita que integra ‘teoría y praxis’, ‘doctrina y vida’, ‘ideal y realidad concreta’.

En el fondo del pensamiento joánico de ‘hacer la verdad’ está presente el Misterio de la Encarnación del Verbo de Dios: “la Palabra se hizo Carne” (Jn. 1,14). “El Evangelio, escribe Pinckaers, no es un libro de especulación erudita, sino esencialmente una obra de predicación y catequesis, fruto de la fe y destinado a producirla, guiarla y nutirla”. El Verbo de Dios hecho carne en la persona de Jesús de Nazareth “habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria lleno de gracia y de verdad”. Es significativo que la *Biblia de Jerusalén* haga del binomio ‘gracia-verdad’ un equivalente del binomio ‘amor-fidelidad’ (Hesed-Emet).

Con el reconocimiento de la dimensión pastoral de la ética teológica se operan algunos cambios significativos: el primero entre otros es, sin duda, la vinculación de la ética teológica a la S. Escritura, ‘alma de la teología moral’⁶⁴ y de la teología dogmática; de este modo se corrige el ‘maridaje’ entre moral y derecho que sometió la teología al derecho canónico; es la

⁶⁴ Cfr. Flavio CALLE ZAPATA, *La Sagrada Escritura, alma de la teología moral*, CELAM, Bogotá 1999.

teología, como reflexión sobre la Palabra de Dios, la que debe inspirar la norma canónica. El último canon del nuevo *Código de Derecho Canónico* (c. 1752) establece que “ley suprema de la Iglesia es la ‘salus animarum’”, es decir, que el bien total de la persona tiene un valor prioritario⁶⁵.

Pablo VI, cuando se preparaba la revisión del viejo *Código de Derecho Canónico*, había sugerido las características que debería tener el nuevo código: moderación, caridad, mansedumbre, benignidad, humanismo...⁶⁶. Este mismo Pontífice, dirigiéndose a la Rota Romana a propósito de la naturaleza y valor pastoral de la norma jurídica en la Iglesia, planteó la necesidad de recuperar dentro de la legislación eclesial la categoría de la ‘equidad canónica’ que definía con palabras del ‘Hostiensis’ como “la moderación del rigor de la justicia legal mediante el dulce sabor de la misericordia”⁶⁷.

En segundo lugar, con el influjo de la cultura semita se está abriendo espacio a la experiencia histórica. El Cardenal G. Emmett en el Sínodo de Obispos (1980) ponía de presente un cambio que se está observando: tiempo atrás el comportamiento del hombre era regulado por principios a priori, verdaderos puntos de referencia para distinguir el bien del mal, aunque no siempre eran tenidos en cuenta; hoy, especialmente entre los jóvenes, la norma es la de tener en cuenta el dato social; en este caso la responsabilidad de los pastores, decía, es la de enseñar a través de la experiencia sin excluir la fidelidad a las exigencias del Evangelio⁶⁸.

El hombre no debe ser considerado como un ser ya perfecto, según la ‘visión esencialista’ tradicional; hoy debe ser visto en una perspectiva ‘existencialista’, como “un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento”(FC. 34). Considerar al hombre como un ser en continuo desarrollo comporta tener presente la evolución de los principios morales⁶⁹ que, en una nueva perspectiva, atienden más a la per-

⁶⁵ Cfr. “La ‘salus animarum’ nell’esperienza giuridica della chiesa”, *Jus Ecclesiae* 12/2 (2000) 291-552. Número monográfico.

⁶⁶ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS CANONICI RECOGNOSCENDI, “Acta Commissionis. Principia quae *Codicis Juris Canonici* recognitionem dirigant”, *Communicationes* 1 (1969) 78-80.

⁶⁷ Cfr. PAULO VI, “Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa”, en *Insegnamenti di Paolo VI*, IX (1973), Tip. Poliglotta Vaticana 1974, 130-132.

⁶⁸ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*....., 130.

⁶⁹ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P. C., Madrid 2003; ÍDEM, *Los principios éticos evolucionan. El porqué y el cómo de una renovación*, S. Pablo, Bogotá 2007.

sona humana como ‘totalidad’ que a la norma en sí misma: “el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (*Mc. 2,27*).

En tercer lugar, aceptar la dimensión pastoral de la ética teológica es abrir la puerta al laico como sujeto de reflexión teológica. En el Sínodo de Obispos sobre ‘la vocación y misión del laico’, un padre sinodal afirmó que ‘el laico tiene una competencia en el ministerio de la Palabra traduciéndola en la vida y proclamándola como testigo en la asamblea litúrgica’⁷⁰. La Constitución dogmática *Lumen gentium* (nn. 30-38) reconoció al laico dentro de la Iglesia un ‘estatuto teológico’ por cuanto a una teología fundada sobre la jerarquía sucede hoy una ‘teología del pueblo de Dios’⁷¹.

En cuarto lugar, el método para hacer reflexión teológica varía en esta nueva perspectiva. El Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II había sugerido la revisión de los métodos didácticos en la enseñanza de la teología: “dado que la formación doctrinal no debe tender a la mera transmisión de los conocimientos, sino a una genuina formación interior, deberán revisarse los métodos didácticos...” (17)⁷². El Concilio Vaticano II había propuesto un método que se está haciendo popular: “es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura (*GS. 4*).

Tomar como punto de partida para una reflexión teológico-moral los ‘signos de los tiempos’ plantea una perspectiva diversa: “con la ayuda del Espíritu Santo se deberá auscultar las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (*GS. 44*).

Estos cuatro cambios significativos (no es un elenco exhaustivo), que se operan en el ámbito eclesial a partir del reconocimiento de la dimensión pastoral de la ética teológica, avalan la recuperación de esta dimensión que había perdido en los avatares de la historia de la Ética.

⁷⁰ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Settima Assemblea Generale Ordinaria* (1-30 Ottobre 1987), La Civiltà Cattolica, Roma 1989, 213.

⁷¹ Cfr. Giovanni MAGNANI, “Il laico ha uno statuto teologico?”, en , a cura di. R. Latoruelle, Cittadella, Assisi 1987, 493-543.

⁷² Cfr. J. Silvio BOTERO G., “¿Una metodología específica para la ética teológica? Un intento de respuesta”, *Carthaginensia* 24/46 (2008) 317-337.

