

LA VOCACION COMO CATEGORIA ETICA FUNDAMENTAL: INTERPELACION DEL II CONCILIO VATICANO A LA TEOLOGIA MORAL ACTUAL

Es domingo por la tarde en una de las incontables favelas de la periferia de San Pablo, la metrópoli más populosa del Brasil; la temperatura es aceptable, el calor del verano todavía no ha comenzado. Detrás de la capilla de una de las muchas comunidades —construida de una forma primitiva y sencilla con bloques prefabricados, con una sola sala de reunión amplia y espaciosa— se oye el canto rítmico de voces infantiles. Dos estudiantes de la ciudad han venido una vez más con sus instrumentos —guitarra y flauta— y han comenzado a tocar y a cantar con los niños. Son niños de los bajos fondos, en parte «abandonados», que han sido dejados por sus padres y no tienen una casa propiamente dicha, niños con caras de todos los colores. Aquí, en los suburbios de la sociedad, no hay discriminación. Hoy, domingo, todos están en su ambiente.

Los estudiantes han hecho ya una hora de camino, y a menudo en microbuses atestados de gente, que no vienen de muy lejos. Y a la vuelta, igual. Han dedicado su tarde libre para hacer algo con los niños. Se notaba su entrega y su gozo cuando estaban con ellos. ¿Qué era más importante para los niños?: ¿el padre, que no podía venir a menudo y que raramente tenía tiempo, o los estudiantes? No se puede responder a esta pregunta haciendo comparaciones. Ejemplos de esta índole pueden multiplicarse y podrían hablarnos de muchos laicos que han encontrado su tarea en la Iglesia y la han asumido sin meter mucho ruido.

¿Tiene sentido intentar recoger teológicamente tales prácticas? Toda reflexión sobre una experiencia semejante ¿no pierde la frescura de la inmediatez? Uno solamente puede tomar en serio lo vivido cuando reflexiona sobre ello. Solamente en la reflexión se puede descubrir aquello que es transmisible. Aquí tenemos que hablar del lugar de los laicos en nuestra Iglesia, especialmente de su espiritualidad. El encuentro con este tipo de modelos, precisamente cuando se

intenta hacerlos realidad en nuestra tierra, nos hace preguntarnos por las condiciones y circunstancias que posibilitan estas actividades.

¿Hay un trasfondo en el conjunto de la vida que aquí no podemos descuidar? En América Latina, especialmente después del Concilio, fue esencial para las comunidades y para su actividad la prontitud con que descubrieron su vocación propia y su misión específica en las oportunidades y exigencia que les planteaba la vida real de cada día. En el lenguaje corriente la palabra vocación tiene un significado excepcional, fuera de lo común, no todos pueden hablar «vocacionalmente». Por eso es oportuno redescubrir ahora su significado originario válido para todos. La Biblia habla sencillamente de una vocación válida para todos los creyentes (p. ej. 1 Cor 1, 1). Llamada y respuesta son categorías básicas en toda relación con Dios. Sin embargo la evolución de la lengua ha desatendido durante mucho tiempo este sentido original de «vocatio», vocación. Hasta muy avanzado el siglo actual se hablaba en la Iglesia de vocación sólo en el sentido restringido de vocaciones consagradas. Todavía en el segundo tomo del LThK en la 2ª edición de 1958, en la voz «Berufung», después de los fundamentos bíblicos y junto a la acepción jurídica de «appellatio», habla sólo de una vocación al sacerdocio y a la vida religiosa, palabras a las que remite; con ello refleja el uso eclesiástico habitual de esta palabra¹.

El II Concilio Vaticano supone un cambio total en el uso que el Magisterio eclesiástico hace de esta palabra. Este cambio, por supuesto, no ocurría por casualidad, sino que es expresión de un nuevo modo de considerar a cada individuo dentro de la Iglesia, llegándose incluso a hablar de una «vocatio propria» (LG 31, 2) de los laicos. Precisamente ahora queremos investigar esta nueva visión y el uso nuevo que se hace de la palabra vocación en el II Concilio Vaticano. Naturalmente, no puede afirmarse sin más, que el Concilio ha sido el primero que ha hablado así de los laicos. Pero el cambio de lenguaje es significativo, aunque todavía puede observarse el uso preponderante de la palabra vocación en el sentido restringido de vocación consagrada. Hay que constatar, además, que la palabra «vocare» tiene también un uso normal en los textos conciliares que es irrelevante teológicamente, así cuando se usa con el simple significado de «llamarse» (p. ej. LG 26.28.41). Hablaré primero de las estructuras fundamentales válidas para cualquier vocación (*primera parte*), y luego intentaré presentar una panorámica de la evolución postconciliar de la Teología desde esta perspectiva.

¹ *Lexikon für Theologie und Kirche* II, 284 s. Por su parte el *Enchiridion clericorum* registra sólo la palabra «vocatio ecclesiastica» en el índice (Roma 1938).

I.—ELEMENTOS FORMALES FUNDAMENTALES DE LA VOCACION EN LA ENSEÑANZA CONCILIAR

1. EL SUJETO DE LA VOCACION: EL QUE LLAMA

Con frecuencia el verbo *vocare* se usa en pasiva. Con esto se plantea la pregunta por el sujeto activo, es decir: por el que llama. No se debe suponer que el Concilio sigue la antigua costumbre judía de evitar el nombre de Yahveh mediante el uso de la pasiva divina; de lo contrario tendría que haberse mantenido constantemente. Sin embargo, los distintos lugares en los que se indica un sujeto de la acción de llamar muestran que el Concilio, normalmente, piensa en Dios como el que llama². Esto significa que en todos los lugares en los que se habla de personas que son llamadas se está pensando que Dios está en el transfondo; se establece una relación especial: es propio de la divinidad del amor de Dios que El se fije en una persona y la interpele en su singularidad. Dios establece, con esta interpelación, una relación personal. Se introduce en la misma existencia del hombre transformándola. Este es interpelado y convocado a responder en libertad (DH 10; AG 24, 1). Ciertamente, en el más amplio sentido eclesial, la llamada se transmite mediante la familia y la comunidad. El Concilio acentúa este medio de transmisión especialmente en los documentos en los que se refiere a las vocaciones específicas, como son el decreto sobre la vida religiosa, el decreto sobre los presbíteros y el decreto sobre la formación sacerdotal. Pero es decisivo el hecho de que el Concilio subraye la relación inmediata con Dios. La referencia a la ayuda que puede recibirse de la familia y de los miembros de la comunidad muestra precisamente esto mismo. La vocación, en sí misma, es algo excepcional, con lo que no se puede contar, un regalo a la persona en su singularidad, algo que no está a nuestra disposición. No puede escogerse. El milagro de la cercanía de Dios a la intimidad del hombre, a sus más peculiares posibilidades de libertad, es el núcleo de la vocación, sólo puede concebirse desde Dios. Como dice la tradición mística, El es más íntimo al hombre que el hombre mismo. Precisamente esto es necesario cuando la llamada de Dios quiere encontrar, alcanzar y modelar el centro de la libertad personal de cada hombre, sin anularla y haciéndola verdaderamente libre. La vocación, como la misma palabra indica, se lleva a cabo en un diálogo vital al que el hombre se siente llamado; Dios, desde el

2 Los escasos lugares en que se habla de ello, que un obispo llame para determinadas tareas, pueden dejarse de lado; cf., p. ej., CD 25 y especialmente LG 41, 4.

misterio de su amor, le ha «llamado a una comunicación personal con El en Cristo» (AG 13, 2)³. Que la vocación se entiende aquí en un sentido muy amplio, aparece claramente en este lugar, porque está pensando aquí en la conversión de los que aún no creen. El contenido del diálogo al que es invitado el converso es el intercambio de la existencia (*commercium*); la autocomunicación de Dios posibilita la del hombre, como se expresa en el texto con la fórmula «in Christo», en quien Dios establece una cercanía inmediata a cada uno que supo desde el principio una reciprocidad y que para el hombre significa sencillamente salvación.

La autocomunicación de Dios es un elemento constitutivo de toda vocación; la referencia a la mediación del «*commercium*» en Cristo, que se encuentra en el lugar citado del decreto sobre la actividad misionera, muestra que la dinámica de la vida trinitaria interviene en el acontecimiento de la vocación. Su propio hontanar es el mismo que el de la vida divina, el Padre⁴; su «Medium» es Cristo (LG 9, 1; 48, 1; DH 10), el cual, sin embargo, se presenta también como el que llama: con frecuencia la vocación de los discípulos es considerada como modelo general de vocación (cf. LG 19, 1; AG 5, 1; 23, 1). Finalmente es el Espíritu el que llama a los hombres hacia Cristo (AG 15). No debe fijarse un papel demasiado preciso a cada una de las personas divinas. Es claro, sin embargo, que la vocación, que es al mismo tiempo el misterio más íntimo de nuestra libertad y de la elección por Dios, tiene su origen, según los textos del Concilio citados anteriormente, en el Dios Trino y en la dinámica de su Vida (No se quiere conseguir en este lugar una sistematización más amplia.

2. LA REALIZACION DE LA VOCACION

Una cosa tenemos ya clara: la vocación se realiza en el acontecimiento de la autocomunicación de Dios al hombre. Esto puede precisarse con algunas afirmaciones del Concilio. El modelo de vocación de los discípulos actualiza el acontecimiento bíblico de la vocación del apóstol⁵. Sólo de forma indirecta, el Decreto sobre la actividad

3 Me parece conveniente una traducción personal de la frase «qui eum vocat ad personale commercium cum Seipso in Christo in eundem», ya que la versión oficial, en este punto, es demasiado débil y oculta lo que se quiere decir.

4 AG 2, 2 pone el origen del envío misionero de la Iglesia en las misiones intratrinitarias; donde se designa a Dios como el que llama debe pensarse que se refiere de ordinario al Padre: LG 9, 3; AG 13, 2; LG 31, 2; 41, 6; 48, 1; DH 11, 1; AG 24, 1; GS 18, 2; 21, 4; 38, 1.

5 LG 19, 1; AG 5, 1; 23, 1: hablan también de la vocación especial de los obispos y misioneros; los últimos pueden ser también laicos y tiene, en ese caso, su tarea específica.

misionera hace notar particularmente un elemento esencial en el proceso de la vocación. La exégesis atribuye el carácter de «*verbum efficax*» a la palabra del Señor que llama; El lo hace, los «*crea*» discípulos. Cuando Jesús llama, capacita para seguir su llamada⁶. Vale decir en sentido amplio: al que Dios concede posibilidades, El lo llama. Esta afirmación está en la base de otra afirmación más general del decreto sobre la actividad misionera: «Porque son sellados con una vocación especial, quienes, dotados del conveniente carácter natural e idóneos por sus disposiciones y talentos, están dispuestos a emprender la obra misional, sean nativos del lugar o extranjeros: sacerdotes, religiosos, seglares» (AG 23, 2). Si hemos podido decir que la vocación se realiza en el proceso de autocomunicación divina, entonces se puede añadir ahora: esta autocomunicación divina ha creado por anticipado la posibilidad de ser acogida. Las posibilidades naturales del hombre, que ha recibido la llamada creadora de Dios, son activadas al máximo y forman parte integrante de la vocación. Creación y nueva creación están relacionadas entre sí.

El Espíritu Santo, el Espíritu de Jesucristo, es la fuerza eficaz de la nueva creación del hombre en el proceso de la comunicación de Dios a cada uno. Ser ungido por El supone ser llamado «de forma admirable» (LG 34) y producir frutos. Los diferentes dones son signos de vocación diversa (GS 38), el único Espíritu garantiza la unidad de acción de todos (ibid.). Para convertir en realidad la vocación, que descubre a cada uno la orientación y la tarea de su vida según lo que Dios quiere, son necesarias, como ya se apuntó brevemente, aquellas personas que ayudan y acompañan al hombre a lo largo de su vida, como son los padres, los educadores y la comunidad. De ellos habla el Concilio especialmente en los lugares en los que hace referencia al discernimiento de las vocaciones específicas: al sacerdocio o a la vida religiosa⁷. En estos lugares no se piensa de forma explícita en la vocación de los laicos. Del mismo modo tendría que ser válido el principio fundamental de que para el discernimiento de la vocación que Dios da a cada uno es imprescindible la ayuda de los demás hombres. Así, el Dios Trino, que llama a los hombres a través de diferentes mediaciones, como son las aptitudes, la inspiración y la historia individual compartida con los demás, da a conocer lo que espera de cada uno de ellos. Cada mediación orienta hacia una respuesta libre del hombre, el cual, mediante ella, y renovado por el Espíritu, se encuentra con Dios⁸.

6 H. Braun habla en ThW 6472, 3 del «acto creador lleno de autoridad».

7 Véanse los decretos correspondientes.

8 Esta libertad se acentúa especialmente en DH.

3. LA FINALIDAD DE LA VOCACION: ¿PARA QUE LLAMA DIOS AL HOMBRE?

El Concilio responde con un amplio y admirable conjunto de respuestas. Con esta amplitud de usos del concepto de vocación se sobrepasa el significado que tradicional y bíblicamente se atribuye a esta palabra. La vocación bíblica que se dirige al hombre para conducirlo a la salvación, o bien para una misión específica; como aparece, p.ej., al comienzo de la primera carta a los Corintios, donde Pablo habla, por una parte, de la común vocación a la salvación de todos los creyentes, y, por otra parte, de su vocación personal al oficio apostólico. Quizá se podría decir que, desde el punto de vista bíblico, cada proceso de vocación se realiza *en la historia a través de acontecimientos y experiencias concretas*, independientemente del papel que jueguen las aptitudes personales en estos acontecimientos y experiencias. El Concilio no emplea la palabra vocación de forma unívoca. Son constatables distintos acentos en el uso de esta palabra hace cada documento.

Si partimos, de fuera hacia dentro, de una concepción amplia del concepto de vocación a otra más restringida, el primer documento que debemos considerar es la Constitución *Gaudium et Spes*. En ella encontramos reptidamente y de diversas maneras el concepto de vocación a ser hombre. Se podría decir: Este concepto de vocación se convierte en un instrumento idóneo para fundamentar la ética. Esto conecta con el propósito de este documento de dirigir una palabra auténtica al mundo, a todos los hombres y no solamente a los creyentes. Al comienzo del prólogo se menciona literalmente la estrecha «solidaridad de la Iglesia con toda la familia humana» (GS 1), «Gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres y los necesitados de cualquier género, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustia de los discípulos de Jesucristo. No hay nada humano que no encuentre eco en su corazón» (ibid.). La Iglesia, como aquí se muestra, sabe que está comprometida con el hombre. Por ello el Concilio comienza hablando en este documento de la «alta vocación del hombre»⁹. Fundamenta la dignidad del hombre de la siguiente manera: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19)¹⁰.

Algo aparece claro: en el mismo ser del hombre se encuentra ya su vocación; su ser hombre es un don. Sus características propias, los rasgos específicos de su propia existencia humana son, por tanto, elementos de su vocación: tienen un carácter interpelante. Si bien

⁹ GS 3, 2; cf. GS 10, 1,2; el título de la primera parte dice: «De Ecclesia et vocatione hominis» — GS 11; en part. 11, 1.

¹⁰ Cf. GS 12, 2, donde la «dignitas» y la «vocatio hominis» son equiparadas.

éste puede ser conocido por todos los hombres en sus rasgos esenciales (cf. la doctrina sobre los derechos humanos) —también el estado secular tiene la vocación de servir a los hombres (GS 46, 3)— el Concilio elabora, a la luz de la fe, su propia concepción del hombre, que desde su punto de vista, consiste en su destino a vivir en comunión con Dios. Los padres de la Iglesia desarrollaron la idea de que la razón y la sabiduría divinas se encuentran diseminadas en los hombres. El Concilio parte de este supuesto, y está convencido también, de que la «semilla divina» ha sido sembrada en los hombres, incluso en aquellos a los que todavía no ha llegado el anuncio de la fe (GS 3, 2). La Constitución *Gaudium et Spes* estima el diálogo con el hombre sobre esta «alta vocación» (ibid.), como un servicio con el que ella aporta su propia visión del hombre, visión que tiene como meta la renovación del ser humano. Esta renovación hace posible aquella fraternidad humana que responde, en último término, al hecho de que Dios es padre de todos¹¹.

La fe pone de manifiesto este plan que Dios persigue con la vocación *del* hombre (GS 11, 1; cf. GS 22, 1); y precisamente en esta fe radica la convicción de que el Espíritu de Cristo da fuerza *a todos* para responder a tan alta vocación (GS 10, 2). Ciertamente la fe nos recuerda la vocación divina y fundamental de todos los hombres y ve en ella el fundamento de la igualdad radical de todos (GS 29). El hombre es llamado por Dios a ser hombre; en esta afirmación se descubre *un aspecto decisivo de la antropología del Concilio*. El hombre está llamado a ser hombre; ésta es una afirmación decisiva sobre el mismo ser del hombre. Vocación es tanto como ponerse en camino.

Y es que es propio del hombre, para poder llegar a ser hombre, ponerse en camino hacia sí mismo, encontrar la propia identidad no sólo en sí mismo, sino también y siempre delante de sí.

Ser llamado a ser hombre significa también ponerse en camino hacia las propias posibilidades de la vida humana que en la situación actual del mundo están ausentes de muchas maneras y apenas pueden ser percibidas bajo las desfiguraciones de la miseria y la injusticia. La Iglesia se sabe comprometida, por su misión específica, a colaborar en el mundo mejorando las condiciones de la vida humana, y esto, sobre todo, porque la esclavitud y la opresión ocultan y hacen difícil descubrir las grandes posibilidades a las que el ser humano está destinado. En este despliegue de posibilidades aparecen las tareas decisivas que se le presentan al hombre en el curso de su única existencia. Todas ellas conforman la singular vocación a ser hombre ante

11 «Cum Deus Pater principium omnium existat et finis, omnes ut fratres simus vocamur». GS 92, 5.

Dios. Y se hace patente ese momento dinamizador y personalizante (detrás de cada vocación hay siempre alguien conocido, alguien llamado) del sentirse llamado a ser hombre en singular: desde su ser más profundo el hombre está comprometido en la vida social; y sigue su vocación compartiendo con los demás su vida humana (GS 25, 1-3; 35, 2).

La Constitución *Gaudium et Spes*, en las diversas maneras de usar la palabra vocación, llama la atención sobre un rasgo fundamental del ser humano, que afecta a toda existencia humana, y que pone al hombre ante la tarea siempre renovada de ser hombre, y serlo en plenitud. El hecho de que sea llamado a ser plenamente hombre en todos los ámbitos de su existencia, le permite ampliar la perspectiva de mejores posibilidades para su vida. Aquí se encuentra formulado un planteamiento que ayuda a comprender la ética general.

Pero la vocación se considera también como la base de una ética individual: cada uno está llamado a un servicio específico. De hecho, en la Constitución *Gaudium et Spes*, el aspecto dinámico de la naturaleza esencial del hombre y la vocación aparecen casi unidos; así, la palabra vocación, en una *serie de textos de otro documento*, se emplea, al igual que en la Biblia, para describir un proceso histórico; los hombres son llamados en situaciones concretas de su vida —recordemos el ejemplo mencionado de la vocación de los discípulos de Jesús. La finalidad de esta vocación, en general, es doble: por una parte se orienta a la salvación y la santidad en el sentido más amplio (cercanía de Jesús, pertenencia al grupo de los salvados, redención definitiva), por otra, al testimonio de esta salvación ofrecida al mundo de distintas maneras. Cada uno tiene una misión especial que se le hace presente *en* todas las circunstancias de su vida¹². Corresponde a su vocación, como a todas, enfrentarse a su propia situación con la mirada puesta en Dios. Se sobrentiende que ninguna situación de la vida del hombre es irrelevante para el Reino de Dios. La fe descubre el carácter de *kairós* que tienen todas las situaciones de la vida humana. Es como la «varita mágica» que *en* el trascurso de la existencia va ayudando a descubrir las oportunidades de humanización que ofrece, y en ellas, la vocación personal de cada uno. Una visión de conjunto de la Constitución *Gaudium et Spes* permite hacer la observación de que la plenitud de amor y de santidad favorecerían una forma de vida más humana (*humanior vivendi*: LG 40). La intensificación de lo cristiano favorece «*ipso facto*» la humanización del mundo.

12 Así se dice, p. ej., del «mundo» —lugar de actividad de los laicos—: «*allí* están llamados por Dios»: LG 31, 2 (subrayado nuestro).

II.—EVOLUCION POSTCONCILIAR DE LA TEOLOGIA MORAL EN LA PERSPECTIVA DEL CONCILIO

Si el desarrollo de la Teología moral después del Concilio debe ajustarse a las orientaciones históricas del pensamiento conciliar, entonces no pueden dejarse de lado las exigencias que el n. 16 del Decreto *Optatam Totius* formula para la Teología moral: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología moral, cuya *exposición científica, enriquecida por la enseñanza de la Sagrada Escritura*, deberá esclarecer la excelencia de la *vocación de los creyentes en Cristo* y su obligación de producir frutos para la vida del mundo».

Para comprender este pasaje es conveniente una breve mirada retrospectiva a la evolución de la Teología moral antes del Concilio. El movimiento bíblico, junto con la renovación litúrgica habían hecho nacer, en el interior de la Teología moral, el deseo de no fundamentar normas éticas en el puro método filosófico de la neoescolástica; se hizo un gran esfuerzo por lograr una fundamentación bíblica de la Teología moral. Fritz Tilmann emprendió el primer intento serio de desarrollar una ética cristiana fundamentada en la idea bíblica del seguimiento de Cristo. En conexión con el movimiento de renovación conciliar, cuyo motor era la vuelta a las auténticas fuentes de la fe, surgió la necesidad, en la Teología moral, de fundamentar bíblicamente la vocación cristiana.

También la otra exigencia de fundamentación científica tiene sus antecedentes históricos. A comienzos de siglo Linsemann fue uno de los moralistas que intentó con más empeño tener en cuenta en sus trabajos algunos resultados de las ciencias humanas. Sobre todo se buscaba el contacto con la psicología, y encontró su realización en el manual citado de Tilmann, en el tomo sobre fundamentos psicológicos de la ética cristiana escrito por Münker. La Constitución *Gaudium et Spes*, por su parte, ha subrayado la autonomía de las realidades del mundo y con ello ha reconocido implícitamente la independencia de las ciencias. Esta misma exigencia nos debería llevar también a reflexionar sobre el modo de exponer científicamente la Teología moral. Este denso pasaje sobre las tareas de la teología moral permite muy diversos acentos, como de hecho aparece en el desarrollo posterior, sin embargo sobresale la exigencia de presentar la *vocación* de los cristianos a la luz del *mensaje bíblico* con métodos *científicos*. De acuerdo con la palabra base que he elegido, intentaré ahora presentar los diferentes desarrollos y reflexiones de la Teología moral postconciliar sobre el tema de la vocación del hombre.

1. FORMULACIONES PARA UNA ETICA INDIVIDUAL O ETICA EXISTENCIAL

Ya antes del Concilio, el planteamiento básico de que *cada cristiano*, no sólo como hombre y ni siquiera sólo como cristiano, ha sido llamado a la salvación, sino que él personalmente ha recibido de Dios una tarea inconfundible y única para la cual el «ha sido llamado», llevó a algunos teólogos a formular una moral individual o ética existencial; eran especialmente los teólogos que se movían en el círculo de la filosofía y la teología existencial. Entre ellos debemos mencionar especialmente a Karl Rahner, que por medio de una interpretación de los Ejercicios, se esforzó por formular reglas seguras para poder interpretar la voluntad de Dios sobre cada uno y así poder responder a la propia vocación. Es verdad que se ha comprobado que esta formulación de la Teología moral, que quiere comprenderse en primer lugar como ciencia de la norma, no ha sido ampliamente acogida. No obstante en esta formulación ha tenido tanto peso el Concilio que no hemos querido pasarla por alto. En otros países que no son de lengua alemana esta línea de pensamiento ha sido continuada especialmente por la Teología de la Espiritualidad. Entre nosotros no existe esta disciplina teológica como especialidad y es asumida por la Teología moral. Bien es verdad que en nuestro país muchos moralistas están de hecho tan comprometidos en otras tareas que apenas les queda tiempo para devanar la madeja de la ética individual. La razón de hecho que ha conducido a esta deficiencia, aunque sea lamentable, ha sido no tanto una toma de posición a favor o en contra de la ética individual o de la moral de la vocación, como el hecho práctico de una distribución diferente de especialidades.

2. ¿PUEDE LA COMPRESION BIBLICA DE LA VOCACION DEL HOMBRE SER EL FUNDAMENTO DE LA TEOLOGIA MORAL?

En primer lugar, quisiera tener en cuenta la vocación bíblica a la salvación. Esta supone que todos los cristianos son personas vocacionadas. Quien se siente llamado adquiere el compromiso de responder a la llamada. Es importante determinar desde aquí toda reflexión ética. No hay nadie que no pueda organizar a partir de aquí una comprensión teológica de la ética; de hecho, en toda obligación ética se pone en juego una exigencia que está unida a la llamada que Dios hace al hombre. Pero los contenidos particulares de las exigencias normativas del hombre no pueden desarrollarse completamente a partir de esta formulación.

La dignidad del hombre se fundamenta teológicamente de forma incuestionable en que cada uno es llamado por Dios. Pero no se

percibe de forma clara e inmediata cómo esta llamada de Dios repercute en las actitudes concretas del hombre. No parece haber base suficiente para dar ese paso. La actitud reservada de muchos moralistas en relación a la Sagrada Escritura, a pesar de la orientación vaticana, se acentuó aún más a causa de las nuevas orientaciones de la exégesis. Los biblistas se habían concentrado en el proceso histórico a través del cual los textos bíblicos encontraron su forma definitiva. Con ello se descubrió que incluso dentro de la comunidad primitiva habían existido distintos planteamientos éticos. Quedaba abierta la pregunta acerca de una hermenéutica y de una interpretación de las afirmaciones bíblicas que fuera válida en relación a la ética. Aparecía claro entonces que, de hecho, la presencia de determinadas y concretas orientaciones normativas del Nuevo Testamento no habían encontrado eco en la praxis de la Iglesia, si hubiera sido fiel a la letra de las normas neotestamentarias. ¿Qué criterios se han de seguir para que las normas establecidas en la Biblia resulten válidas para el aquí y el ahora de nuestro momento histórico?

Fue apareciendo un amplio consenso entre los moralistas alemanes: no parecía posible elaborar, en sentido positivo, normas concretas sacadas de la Escritura que fueran suficientemente claras y, por tanto, válidas para todo tiempo. Era necesaria siempre una hermenéutica adecuada de las afirmaciones bíblicas para establecer su validez actual. Pero como existen hoy muchos problemas que no pueden solucionarse desde la Biblia, adquieren mayor peso otras formas de fundamentación de la ética. Sin embargo, la discusión entre los moralistas que quieren e intentan poner la fe bíblica al menos como punto de partida, y los que parten de otros principios, aún no ha terminado. Es verdad que en zonas de lengua alemana ha predominado la formulación autónoma de la ética; pero, en todo caso, aún no está resuelta la pregunta de cómo la fe puede y debe influir en la ética. Una ética de la fe expuesta de forma puramente bíblica no es suficiente. Esto se ve bien claro incluso en la práctica del Magisterio eclesial simplemente en una mirada de conjunto; pero con esta limitación negativa no se ha eliminado la significación que tiene una vida, que en su conjunto se orienta bíblicamente, para el desarrollo de un ethos cristiano. Esto es precisamente lo que nos muestra la Teología de la Liberación desarrollada en los países de habla hispana, que, en líneas generales, hace un planteamiento ético desde la fe.

13 Pensemos en la prohibición de jurar que se encuentra en el Sermón del Monte.

3. LA VOCACION DEL HOMBRE A SER HOMBRE

Esta idea, que hemos tomado de la Constitución *Gaudium et Spes*, es la que mejor responde al desarrollo de la Teología moral post-conciliar en nuestro país. El título nada casual del libro de Bruno Schüller, que en este tiempo quizá fue el moralista alemán más influyente, «El hombre humano» puede servir como expresión del desarrollo de la discusión moral en Alemania tras el II Concilio Vaticano. Hemos encontrado en el Concilio una concepción dinámica de la vocación del hombre. Esta concepción dinámica y fundamental impregna completamente el desarrollo de la «ética autónoma en contexto cristiano», La idea fundamental de que el hombre se realiza a sí mismo se encuentra ya en san Pablo. Cuando los paganos, que no tienen Ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, son ellos su propia Ley (Rom 2, 14). Los hombres se realizan en su humanidad en la medida en que se abren a un desarrollo siempre mejor de las condiciones de la libertad humana. El hombre es entendido como un ser histórico; se encuentra, por tanto, en proceso. En este proceso aparecen continuamente nuevas posibilidades que tiene que percibir, y tomar una postura ante ellas. Metodológicamente hablando, la fundamentación autónoma de la ética es preferentemente filosófica. Visto desde la teoría del conocimiento, la base de ésta es, en cierto modo un realismo ingenuo. Se diferencia de la fundamentación neoescolástica en que no se basa en una concepción metafísica de la naturaleza humana a partir de la cual se deduzcan normas concretas de conducta. Más bien es preciso describir de nuevo al hombre en el aquí y el ahora de su historia, y tratar de descubrir cada vez de forma nueva vocación: Es decir, consiste en un continuo histórico, y deben mantenerse a lo largo de la historia determinadas estructuras fundamentales de lo humano. Pero lo que él tiene que hacer, debe irlo conociendo y percibiendo en cada circunstancia histórica. La ética de la medicina, el desarrollo de los problemas de la ecología y otras muchas cosas, nos ofrecen pruebas constantes a favor de que la historia plantea constantemente nuevas exigencias al hombre, a las cuales debe hacer frente en su reflexión ética y en su responsabilidad. Por eso el filósofo ético y el moralista deben estar dispuestos a corregirse (Korff); es decir, estar dispuesto a contrastar objeciones críticas de las ciencias humanas. Sólo así se hace justicia a la compleja problemática del mundo moderno.

En la Teología alemana postconciliar se han desarrollado fuertes discusiones sobre la fundamentación de la Teología moral. Estas discusiones han sido alimentadas de forma decisiva por el impulso que dio el Concilio al diálogo con el mundo, y de forma más débil, por el

intento de conectar de nuevo moral y Biblia. Esta se sirve de razonamientos «autónomos» (lógicamente independientes de la Revelación) para hacer «comunicables» de forma comprensible sus propias afirmaciones al hombre actual. Frente a la neoescolástica, en la que se tenía la tendencia a prescribir normas fijadas y concebidas sin tener en cuenta la historia, deducidas de una comprensión metafísica de la naturaleza humana; se ha impuesto la tendencia a introducir unos modelos más teológicos en la fundamentación de las normas. Esto quiere decir que el hombre debe estar preparado para asumir la responsabilidad adecuada en cada momento. Aquí solamente pretendo mostrar la conexión con nuestra línea de pensamiento: fundamentación teológica quiere decir que el hombre reconoce su vocación cuando cae en la cuenta de las consecuencias que tiene para el futuro su conducta personal. Han aparecido ante nosotros nuevos campos de responsabilidad; formamos parte de un medio ambiente que hemos deteriorado en exceso. El cuidado de la naturaleza, que el hombre debe asumir de forma consciente, se ha convertido para él en parte integrante de su responsabilidad y le ayuda a entender de forma adecuada cuál es su vocación como hombre de este mundo. Dios le ha encomendado la naturaleza, él está llamado a acreditarse como cuidador, no como explotador. Lo que Max Weber ha señalado como ética de la responsabilidad afecta a la más profunda línea conductora de pensamiento de la ética autónoma. Aquí no hay tiempo ni posibilidad de explicar de forma detallada el reproche de determinismo y utilitarismo que se ha hecho a esta concepción. Yo sólo quería poner de relieve la relación de esta línea de pensamiento con mis reflexiones: su vocación le aclara al hombre que puede encontrarse en ella.

4. VOCACION A HUMANIZARSE. REFLEXIONES FILOSOFICO-TEOLOGICAS

En mi opinión, la ética autónoma no coincide de *forma total* en su línea de pensamiento con la concepción del Concilio. Ciertamente, ésta tiene en cuenta la vocación del hombre y procura que el hombre consiga su identidad propia y perciba los desafíos que le exige aquí y ahora su realización como hombre. La Constitución *Gaudium et Spes* habla también de la vocación del hombre; ya vimos que el hombre tiene que hacerse a sí mismo en camino. Pero ésta considera al hombre y su vocación general desde la perspectiva conscientemente asumida de la fe.

Aquí está el riesgo de la antropología teológica que, junto a una determinada perspectiva de la ética bíblica, tiene posibilidad de introducir también una argumentación racional. No obstante es posible que la ética autónoma, a pesar de poner el acento en la historicidad

de la razón humana ha reflexionado todavía demasiado poco sobre la historicidad de su propio punto de partida. El punto de partida del pensamiento ético no puede imaginarse sin determinadas opciones básicas en las que el hombre se acepta a sí mismo. Estas opciones básicas son, desde el punto de vista teológico, respuesta a una vocación. No pueden concebirse como algo independiente de la fe. Me parece a mí que no se puede desarrollar primero una antropología filosófica sin más y luego, a posteriori, situarla en un contexto bíblico para motivar unas actitudes éticas en el hombre de una forma suplementaria y adicional. Parece, por ello, más adecuado un planteamiento en el que desde el principio se intenta una concepción teológica del hombre y desde aquí intentar responder de forma ordenada a las cuestiones concretas. La mayor objeción que la ética autónoma hace a la ética fundamentada en la fe consiste en que por su forma de expresarse tal ética es incommunicable. Lo cual sería perfectamente cierto en el caso del fundamentalismo. Pero esto no es necesariamente exacto, si la imagen del hombre, que surge de la fe, se presenta de tal manera que sea accesible a los que piensan desde unos supuestos diversos a los del creyente. De hecho, la concepción del ethos bíblico se ha desarrollado así: allí donde se ha vivido la fe, se ha confiado siempre en que también los no creyentes podrían descubrir el valor de tal ethos. Esto puede verse en el evangelio de san Juan, donde se dice que los discípulos deben amarse mutuamente «*para que el mundo conozca*» (Jn 17). La autonomía debe entenderse, pues, como una autonomía relacionada con el contexto de la Cristología. Así aparecería clara la realización racional, humanamente razonable. Tal planteamiento haría posible que el proceso de la reflexión ética estuviera abierto siempre a los resultados más relevantes de las ciencias humanas. Pero todo esto quedaría asumido en el marco teológico que he aventurado; en la idea básica de que la vocación del hombre a ser plenamente hombre viene de Dios, y por la fe se encamina en la dirección correcta. Es evidente que este ethos, que surge desde la fe, debe justificarse ante los que están fuera de su ámbito. También aquí vale, para la verdad de la fe, la invitación de la primera Carta de Pedro: «*dad razón de vuestros ethos*». Porque *éste demuestra la eficacia de la fe en la existencia humana y es un momento específico del testimonio* al que es llamado el creyente como tal en su comportamiento ético. Toda conducta creyente tiene como elemento formal e inseparable el carácter testimonial.

Para terminar, les ruego que me disculpen, un panorama general siempre adolece de cierta superficialidad. He intentado asomarme a la evolución de la Teología moral a partir de una idea muy central

del Concilio; se trata de un espacio de tiempo relativamente grande, lleno de discusiones. Por eso he podido presentar solamente algunos momentos concretos que permitieran hacerse una idea de la evolución postconciliar de la Teología moral que se ha escrito en lengua alemana.

BERNHARD FRAHLING

SUMMARY

What is vocation as a fundamental ethical category according to Conciliar teaching? The Council defines vocation by its subject, which is double: he who calls and he who receives the call. There is a trinitarian foundation to the universal vocation of mankind to salvation in the Council. Salvation itself is the aim of the universal vocation, following the theological anthropology worked out especially in *Gaudium et Spes*. Starting from this teaching, moral theology has had to make of the theological category of vocation the basis of the morality of Christian existence.