

LEY

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología moral

Sagrada Escritura

1. *Acepciones del término.* Si prescindimos de algunos pasajes en los que «ley» designa un → orden determinado o una forma de comportamiento o bien dice relación al orden neotestamentario, el NT emplea la palabra ley generalmente como término técnico para la ley mosaica. En ello coincide el NT con el uso lingüístico del AT y del judaísmo tardío. En el AT, el vocablo «ley» es utilizado principalmente para designar los mandamientos y prescripciones fijados por escrito en el Pentateuco y que → Dios había dado por medio de Moisés al pueblo de → Israel. Es la ley de la → alianza la que deberá hacer visible y conservar la vinculación especial entre Dios e Israel. A partir de este significado básico se amplía el ámbito de su significación a todo el Pentateuco como una parte de la Sagrada Escritura; todo lo que se halla escrito en el Pentateuco pertenece a la «ley». En este sentido se hace distinción entre la «ley» y la «tradición» o conjunto de los restantes libros de la Sagrada Escritura. La misma significación aparece en el empleo de la fórmula «la Ley y los Profetas» para referirse a toda la Sagrada Escritura. El judaísmo tardío amplía más el contenido del término, y así la palabra ley viene a designar toda la Escritura del AT. Detrás de este lenguaje se oculta la concepción según la cual el Pentateuco da nombre al conjunto de la Sagrada Escritura por ser su parte más importante. Por otra parte, el judaísmo tardío emplea también la palabra «ley» para referirse no sólo a la Torá escrita, sino también a la → tradición oral de la ley. En el NT encontramos el uso lingüístico propio del AT y del judaísmo tardío, con excepción del último significado. Nos hallamos, pues, ante una doble acepción

de la palabra ley: por una parte, como designación de la ley del Sinaí; por otra, de la Sagrada Escritura como tal. Por ello, en el NT, las afirmaciones sobre la ley pueden tener una doble significación: pueden referirse a la Escritura o a las exigencias de la voluntad divina contenidas en el Pentateuco. Lo que puede afirmarse de una no puede decirse sin más de las otras. Para el cristianismo primitivo, la Sagrada Escritura del AT (por tanto, la Ley) constituye una revelación divina sin ninguna restricción con autoridad y validez perennes. Sin embargo, pronto surge la polémica en torno a la validez ulterior de la Ley veterotestamentaria como exigencia de la voluntad divina. Así se explica el hecho, a primera vista paradójico, de que → Pablo, para explicar el fin de la Ley como exigencia de la voluntad divina, apele continuamente a la misma Ley, pero en cuanto Escritura. Jamás existió divergencia, en el cristianismo primitivo, acerca de la Ley como Sagrada Escritura. Entendida, en cambio, como exigencia por parte de Dios, el problema de la Ley se convierte en la cuestión más difícil con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo primitivo y en la que estuvo a punto de romperse la → unidad de la primitiva Iglesia. En lo que sigue nos referiremos a la Ley como exigencia de la voluntad de Dios fijada por escrito en el AT.

2. *Contenido de la Ley.* La ley mosaica constituye en el AT una unidad interna de preceptos morales, rituales y jurídicos. La Torá no sólo comprende las prescripciones morales de Ex 20,24-21,17, sino también la colección de normas jurídicas de Ex 21,18-22,16 y culturales de Ex 34,17-27. Este carácter mixto aparece claramente sobre todo en el lenguaje del Deuteronomio, que designa con la expresión «esta ley» a los artículos legales más diversos que recoge en su código, por ejemplo, Dt 32,46. En el judaísmo tardío, el contenido de la Ley conserva, ciertamente, su amplio alcance, pero es indudable que las exigencias morales han perdido valor frente a las determinaciones rituales. La *Halacha* se ocupa preferentemente de los pasajes rituales de la Ley. Cuando el NT habla de la Ley, se refiere a la totalidad de las prescripciones morales, rituales y jurídicas —con grados distintos de importancia— de la ley sinaítica. En la polémica de Jesús con los fariseos aparece en primer plano el aspecto ritual. No obstante, las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21-48), en las que se plantea la discusión sobre el homicidio, el adulterio, la fornicación y las relaciones con el prójimo, es decir, sobre preceptos morales, demuestran que la controversia sobre la vigencia de la Ley no se limita a su aspecto ritual. Lo mismo cabe decir también de la polémica de Pablo acerca del → evangelio liberado de la Ley. También aquí se mencionan a veces preceptos rituales de la ley mosaica (por ejemplo, sobre la circuncisión: Rom 2,28; 3,1; Gál 2,3.7; 5,6). Sin embargo, en este contexto se trata de la Ley como un todo, y los preceptos morales aparecen incluso en primer plano. Una prueba clara de esto es el hecho de que Pablo aduzca, como resumen de la Ley, el precepto «no codiciarás» (Rom 7,7), de que equipare el contenido de la Ley con el «bien» sin más (Rom 7,22) y de que piense, finalmente, en las infracciones de la ley moral cuando habla de la violación de la Ley (Rom 2,13-29). descono-

cería la seriedad de la doctrina paulina acerca de la justificación quien pretendiese interpretar la tesis del Apóstol —según la cual nadie puede ser justificado por la Ley o por las obras de la Ley— en el sentido de que ciertamente no basta la observancia de los preceptos rituales del AT para la justificación ante Dios, pero que, no obstante, el hombre tiene que cumplir la ley moral para ser justificado. La crítica de Pablo a la ley veterotestamentaria alcanza una mayor profundidad y afirma: la ley del AT como tal, aun en sus preceptos morales, no puede dar la → justicia al hombre caído; ésta sólo puede ser regalada por Dios. No por medio del cumplimiento de los preceptos morales de la Ley veterotestamentaria, sino por la → gracia de Dios recibe el hombre el don fundamental de la justicia.

No obstante, el cristianismo primitivo comparte con el AT y con el judaísmo tardío la convicción de que la Ley del AT en su conjunto tiene a Dios como autor. Si recibe el nombre de Ley de Moisés, ello significa únicamente que Moisés es el mediador de la Ley (Gál 3,20; → mediador). En cuanto ley de Dios (Rom 7,22), es santa y buena (Rom 7,12.16) y es expresión de la santa voluntad de Dios (Rom 2,27).

3. *Validez de la Ley* a) *Actitud de Cristo frente a la Ley.* En su conducta práctica, en sus controversias con los fariseos y en sus afirmaciones fundamentales se hace patente la actitud de Jesús (→ Jesucristo) frente a la Ley mosaica. Sin embargo, los textos de los evangelios, con su variedad de formas, presentan cierta duplicidad en la postura de Jesús. Aprobación y crítica, observancia y transgresión de la Ley aparecen con frecuencia inmediatamente yuxtapuestas. Esto vale en primer término para los preceptos cultuales de la Ley (→ culto). También aquí encontramos primeramente la actuación práctica (Jn 2,13; 5,1; 7,10; Mt 26,17-19) junto al reconocimiento teórico, en cuanto que Jesús presupone como algo natural el que los hombres vayan al templo y sacrifiquen en él (Mt 5,23s; 23,16s). Esta actitud positiva experimenta, sin embargo, una importante limitación: no es el culto sacrificial, sino la acción moral lo que ha de prevalecer en la vida religiosa del hombre (Mt 5,24; Mc 7,9ss). Más importantes que toda la piedad cultual son los grandes preceptos morales, la justicia, la misericordia y la fidelidad (Mt 23,23s). Frente al precepto del sábado, Jesús actúa con una gran libertad interior, rechazando decididamente su rigurosa observancia según la exigían los fariseos y los escribas. Jesús no sólo tolera la violación del precepto del sábado por los discípulos (Mt 12,1-8), sino que él mismo cura enfermos en sábado (Mt 12,9-14; Lc 13,10-17; Jn 5,9). En la expresión «el Hijo de hombre es Señor del sábado» (Mt 12,8) reivindica Jesús para sí la autoridad, como Mesías, de decidir cómo se ha de observar en cada caso el precepto del sábado, y con ello se sitúa radicalmente sobre este precepto. La actitud de Jesús ante la ley de la impureza legal no sólo queda clara en su comportamiento práctico al tocar a un leproso y a un cadáver (Mc 1,41; 5,41; Lc 7,14), sino también y principalmente en las palabras decisivas de Mc 7,14-23, donde el concepto de la pureza levítica es declarado irrelevante en el plano religioso y sustituido por el concepto de la pureza moral.

Acerca de la actitud de Jesús frente a la Ley veterotestamentaria puede afirmarse, en resumen, que en la conciencia de que el → reino de Dios ha llegado a través de él y con él Jesús reivindica para sí la facultad de anunciar, con autoridad propia, la voluntad divina auténtica y absoluta, situándose de este modo por encima de la Ley. Esta voluntad de Dios absoluta aparece en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 7,12; 22,37-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-29); por eso este precepto constituye el criterio que Jesús aplica a la Ley veterotestamentaria. En cuanto responde a esta voluntad de Dios, la Ley es aprobada; cuando se halla en contradicción con ella o no satisface a sus exigencias, es rechazada o radicalizada. Esto mismo vale también para los preceptos morales del AT, como lo demuestran las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21-48). Estas antítesis, en efecto, constituyen no sólo una corrección de la interpretación rabínica de la Ley, sino una crítica de preceptos importantes de la ley moral. Así es anulado (Mt 5,31-42) el compromiso con la «dureza de corazón» humana (Mc 10,5). Las prescripciones de la Ley que se reducen a la actuación exterior son derogadas o profundizadas, exigiendo el sentimiento interior como elemento decisivo de la → obediencia verdadera (Mt 5,21-30). Así hay que entender el texto de Mt 5,17: «No creáis que yo he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla». Probablemente cabe aplicar también a esta ley de Cristo renovada y «consumada» la frase siguiente: «En verdad, en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte un ápice o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla». Cristo aparece aquí como el nuevo legislador que anuncia en su propia persona y con plena autoridad la voluntad de Dios y así «cumple» la ley de Moisés. La persona y la ley de Cristo constituyen aquí una unidad intrínseca. En la persona de Cristo viene el reino de Dios; por eso se revelan también en él las exigencias radicales y absolutas del mismo Dios. Por eso el mandamiento de Cristo se identifica con la frecuente llamada a la → imitación de Cristo (Mt 8,22; 9,9; 10,38; 16,24; 19,21; Jn 1,43; 12,26; 19,21).

b) *Actitud del Apóstol Pablo ante la Ley.* La polémica en torno a la importancia de la Ley mosaica en la historia de la salvación —polémica que se inicia ya en la comunidad primitiva (Hch 7; 10)— alcanza con la actuación de → Pablo su punto culminante, pero también su clasificación teológica. Las afirmaciones que hace el Apóstol sobre la Ley giran en torno a dos puntos: 1.º, la validez de la Ley para la → justificación, y 2.º, la obligatoriedad de la Ley para los cristianos procedentes del paganismo. La lucha de Pablo en favor de la → libertad de esos últimos frente a la Ley mosaica era al mismo tiempo una lucha contra la necesidad de esta Ley para la salvación. Pablo fundamenta la libertad de los pagano-cristianos ante la Ley haciendo ver que el hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la fe en Cristo. El punto de partida de una y otra serie de ideas está constituido por la fe del Apóstol en Cristo, por su conocimiento de que sólo en Cristo ha sido decidida toda → salvación para el hombre y de que la muerte redentora de Cristo es la única causa de toda justicia; los argumentos de todo tipo que Pablo aduce en favor de un evangelio libre de la

Ley descansan, en definitiva, sobre esta fe en Cristo y han de ser valorados a partir de ella (→ paganos).

α) *Ley y justificación.* La Ley y Cristo, y paralelamente las obras de la Ley y la → fe, se hallan para Pablo en mutua oposición como dos caminos de salvación irreducibles. La obra teológica del Apóstol consiste en haber elaborado la prueba de que no es la Ley, sino Cristo, el único camino de salvación para todos los hombres y para todos los tiempos. Según Rom 3, 21-26, Dios ha revelado «ahora» en la muerte expiatoria y vicaria de Cristo (→ expiación) que su justicia consiste en su acción salvífica graciosa y en la justicia del hombre incluida en dicha acción como don gratuito. Toda justicia del hombre se manifiesta así como justicia puramente gratuita, y el único camino para conseguirla es la fe. Esto es lo que da base a la tesis, que Pablo no cesa de proclamar, de que la justicia no proviene de la Ley o que ningún hombre es justificado en virtud de las obras de la Ley, sino solamente por medio de la fe (Rom 3,20.28; Gál 2,16.21; 3,11). En el caso de la Ley y las obras de la Ley se da una pura exigencia por parte de Dios y una acción del hombre por medio de la cual se satisface aquella exigencia —lo que importa en la Ley es la acción personal (Gál 3,12)—; por tanto, la justicia que procediese de la Ley sería fruto de la propia actividad del hombre, mérito en el más estricto sentido de la palabra. Pero entonces «Cristo habría muerto en vano» (Gál 3,21).

Pablo aduce una serie de argumentos para probar la tesis de que no es la Ley, sino la fe en Cristo el único camino para la justificación. Entre tales argumentos ocupa un lugar especial la prueba de la Escritura. Ya la afirmación fundamental de que ningún hombre se justifica ante Dios por las obras de la Ley es una cita de la Escritura (Sal 143,2) que Pablo, manteniéndose fiel a su sentido, aclara mediante la glosa «por las obras de la Ley». Por otra parte, el ejemplo de Abrahán, que Pablo utiliza como argumento en pasajes decisivos (Rom 3,31-4,25; Gál 3,6-9), demuestra que, según la Escritura (Gn 15,6), la Ley jamás fue un camino ni debía serlo, sino que la justicia, como en el caso de Abrahán, es otorgada al hombre sólo en virtud de la fe, no por mérito, sino por pura gracia de Dios. Este testimonio de la Escritura se completa por la cita de Habacuc: «El justo vivirá de la fe» (2,4), que Pablo aduce en dos importantes pasajes (Rom 1, 17; Gál 3,12). Estos textos demuestran que para la Escritura la vida escatológica no se basa en las obras de la Ley, sino en la fe. Pero es sobre todo el concepto de → promesa lo que suministra a Pablo la prueba de que la justicia, como verdadero objeto de la promesa, no puede ser conseguida por la actividad personal del hombre —es decir, en virtud de las obras de la Ley—, sino por la gracia de Dios únicamente —es decir, en virtud de la fe—. Si la ley constituyese el fundamento de la justicia, la promesa perdería su carácter de promesa, es decir, de gracia absoluta (Gál 3,17; Rom 4,14). Además, las obras de la Ley no pueden ser, según Pablo, fundamento de la justificación, porque Dios había dado como testamento la promesa de Abrahán cuatrocientos treinta años antes que fuese proclamada la Ley, y este testamento es irrevocable (Gál 3,15-17).

Junto al testimonio de la Escritura se encuentra en la argumentación de Pablo sobre todo la doble experiencia que él posee acerca de la Ley. El argumento histórico de experiencia (Rom 2,1-23) intenta demostrar que la Ley no constituía para el judaísmo camino alguno hacia la justicia. La experiencia demuestra que los mismos judíos, que invocan la Ley como camino para la salvación, no guardan la Ley, sino que la han infringido, haciéndose así pecadores. Pero el argumento básico de Pablo se halla en Rom 7,7-26: la Ley no puede en absoluto conducir al hombre a la justicia, lleva necesariamente a la violación de la Ley y, por consiguiente, a lo contrario de la justicia, cuando el hombre no redimido se encuentra con la Ley. Porque la Ley no tiene que habérselas con el hombre en sí, sino con el hombre vendido por esclavo al → pecado (Rom 7,14) por la desobediencia de → Adán (Rom 5,12-21). Así se abre un insondable abismo entre la Ley, que es espiritual, y el hombre condicionado por la carne (Rom 7,14). El hombre caído puede ciertamente aprobar la Ley con el → entendimiento, pero no posee por sí mismo la fuerza para realizar el bien, sino que hace necesariamente (aunque no coaccionado) el → mal. Tampoco la Ley puede dar al hombre la fuerza para hacer el bien que ella exige, porque la Ley es *γράμμα*, es decir, mera prescripción y nada más. La Ley constituye incluso, con su precepto «no codiciarás» (Rom 7,7), una sollicitación continua al pecado y una ocasión para que éste ejerza su poder sobre el hombre (Rom 7,8-11). Por ello la Ley es la fuerza del pecado (1 Cor 15,56), obra la ira de Dios (Rom 4,15) y acarrea la maldición sobre el hombre (Gál 3,10.13). En efecto, la Ley fue dada «a causa de las transgresiones» (Gál 3,19); esta afirmación sólo puede significar, según Rom 5,20: «para que abundase el pecado». Pero con ello no está aún dicha la última palabra acerca de la Ley. Pablo menciona, en Rom 5,21, el objetivo principal que Dios persigue con la Ley: «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, para que como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la → vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor». En la → historia de la salvación la Ley veterotestamentaria tenía, según Pablo, la misión de hacer patente la depravación del hombre por el pecado, para que sobre este fondo resplandeciera con mayor intensidad la fuerza redentora de la gracia de Cristo. Desde este aspecto, Pablo puede incluso llamar a la Ley «carcelero» que mantiene al hombre cautivo bajo el poder del pecado (Gál 3,22-24). Pero la Ley no se identifica con el pecado (Rom 7,7). Es santa, justa y buena (Rom 7,12). Cuando Pablo le da el nombre de ley de la justicia (Rom 9,31), ello sólo puede significar que exige la justicia. Sólo podría dar la justicia si pudiese «vivificar», es decir, dar al hombre la fuerza para el cumplimiento de aquello que exige: sólo así la justicia vendría realmente de la Ley (Gál 3,21). Pero la Ley del AT carece de esta fuerza, en contraposición a la ley de Cristo, que es una ley de espíritu y de vida (Rom 8,2).

β) *La validez de la ley para los pagano-cristianos.* Pablo deduce la libertad de los cristianos procedentes del paganismo frente a la Ley del hecho de que la Ley, según el propósito de Dios, sólo debía tener una validez temporalmente limitada. La Ley no es más que un episodio en el plan sal-

vífico de Dios (Rom 5,20), algo que tendría vigencia sólo hasta la venida de Cristo (Gál 3,19). Signo de esta validez puramente relativa de la Ley mosaica es para Pablo la → gloria que resplandecía en el rostro de Moisés para desaparecer luego, en contraposición a la gloria superior y eternamente duradera que va vinculada al servicio a la nueva alianza (2 Cor 3,7-17). Cristo es así, en realidad, el «fin de la Ley» (Rom 10,4). Al tomar sobre sí la maldición de la Ley «por nosotros», nos libró de la maldición de la Ley y con ello de la misma Ley (Gál 3,13). Por su muerte en la cruz arrebató su poderío a la Ley de los mandamientos (Ef 2,15; Col 2,14). En el → bautismo, en la muerte con Cristo, se hace realidad esta liberación de la Ley, consumada ya en principio por la cruz de Cristo (Rom 7,1-6; Gál 2,19).

Las afirmaciones del Apóstol sobre el fin de la Ley no pueden ser interpretadas en el sentido de una abolición de la Ley como camino para la salvación. Pablo habla de abolición de la Ley en cuanto norma obligatoria, pues para él la Ley jamás poseyó, ni siquiera en el AT, la función de camino de salvación. En consecuencia, la Ley veterotestamentaria no tiene ya para el cristiano carácter obligatorio alguno. Y esto ha de afirmarse de toda la Ley. Sólo tras esta premisa puede surgir la cuestión (Rom 6,15), en conexión con el hecho de que el cristiano no se halla bajo la Ley, de si puede seguir entregándose al pecado. Esta cuestión teórica —condicionada quizá por la conducta práctica de algunos libertinos— sólo podía plantearse si la libertad frente a la Ley significaba lo mismo que libertad frente a una norma que prohibía el pecado. Un signo claro de que la Ley veterotestamentaria, como tal, había dejado de ser para Pablo la norma de la vida cristiana lo tenemos en el hecho de que éste, a pesar de las numerosas exhortaciones morales, sólo recurre a la Ley del AT en un número muy reducido de pasajes (Rom 12,19-20; 1 Cor 9,9; 1 Tim 5,18; 1 Cor 14,34; 2 Cor 6,16-18; 10,17; Ef 4,25-26; 6,2-3). Sólo 1 Cor 9,9 = 1 Tim 5,18 y Ef 6,2-3 remiten a la ley mosaica en sentido estricto. Las alusiones restantes son referencias a palabras de los profetas o de los salmos. Sólo Ef 6,2-3 menciona un precepto del decálogo, y este mandamiento es citado únicamente a causa de la promesa vinculada a él. Pablo había tenido con frecuencia ocasión de aludir a los preceptos del decálogo. Sin embargo, en lugar de la Ley mosaica presenta la ley de Cristo como la norma que determina la vida del cristiano.

4. *La ley de Cristo.* No obstante, Pablo jamás entendió la libertad del cristiano respecto a la Ley mosaica como un libertinaje y una arbitrariedad absolutos. Aunque el cristiano no se halla sometido a la Ley mosaica (ὐπὸ νόμου), no es un ἄνομος θεοῦ, uno para quien no existe ninguna ley de Dios. La libertad del cristiano respecto a la Ley mosaica no consiste en una libertad del capricho personal, sino en la libertad de la vinculación a Cristo, de la ley de Cristo. El cristiano se halla en la ley de Cristo (ἐννομος Χριστοῦ). Pablo habla dos veces expresamente de la ley de Cristo: una vez en el pasaje ya citado de 1 Cor 9,21; otra en Gál 6,2, donde con la expresión νόμος Χριστοῦ (= ley de Cristo) designa la norma moral que tiene validez para el cristiano. Según el contexto, el Apóstol se refiere aquí principalmente al

mandamiento del amor al prójimo. Pero en él se hallan incluidos todas las amonestaciones, preceptos y prohibiciones expresados en los numerosos imperativos paulinos. La ley de Cristo tiene de común con la ley veterotestamentaria no sólo el carácter obligatorio, sino también el contenido esencial. Es el «compendio» o la «plenitud» de la ley mosaica (Rom 13,8-10; Gál 5,14). En la ley de Cristo llega a su auténtica y más profunda plenitud la ley mosaica. La ley de Cristo, según Pablo, está unida esencialmente a la persona de Cristo; el conocer a Cristo significa conocer la ley de Cristo (Ef 4,20). La observancia de la ley de Cristo es la imitación personal de Cristo y exige «andar de una manera digna del Señor» (Col 1,10).

Pablo ha basado la norma moral valedera para los cristianos principalmente en la comunión con Cristo. El sentido de la ley de Cristo es, para Pablo, la conservación, profundización y perfeccionamiento de esta comunión esencial con Cristo. Por eso, para él, la comunión con Cristo no es sólo motivo, sino también norma de comportamiento moral. Los preceptos morales aparecen en Pablo sólo como una consecuencia necesaria de esa comunión con Cristo. Así lo revela el hecho de que Pablo fundamente sus imperativos en indicativos, deduciendo las exhortaciones a una buena conducta de su doctrina sobre la salvación operada en el hombre por Cristo (Rom 6).

Porque la ley de Cristo es expresión de la relación esencial del cristiano con Cristo, porque tiene su fundamento en el ser del hombre y no le viene de fuera, el cristiano, hablando con propiedad, no se halla *bajo* la ley —como se hallaba el judío bajo la ley mosaica—, sino que está en la ley (ἐννομος Χριστοῦ). La nueva vida que se nos da en la comunión con Cristo o, como dice Pablo, en el Espíritu (πνεῦμα) no sólo es norma y motivo, al mismo tiempo es también la fuerza de actuación moral. Posee interiormente aquella δύναμις divina que se da en el πνεῦμα, en contraposición a la γράμμα. Así la «ley del Espíritu» llega a realizar en nosotros lo que la ley de Moisés jamás habría podido conseguir: librarnos de la ley del pecado y de la → muerte. La vida en la γράμμα se opone a la vida en el πνεῦμα (Rom 7,6). Esto es lo que quiere afirmar Pablo cuando, en Rom 6,14, dice: «Ya no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia». La gracia es también aquí la fuerza divina que vence el poder del pecado. Así, la ley de Cristo aparece como una exigencia que se inserta en el interior del hombre y lo transforma. Pablo llama alianza y ley del espíritu (2 Cor 3,6) a aquella nueva alianza cuyo signo decisivo, según Jeremías, sería el hecho de que Dios inscribiría sus preceptos en el → corazón y en el alma de los hombres. Es la ley del Espíritu por medio de cuya presencia el amor de Dios ha sido derramado en los corazones de los hombres (Rom 5,5). Este → amor de Dios es la nueva ley.

Por ser una resultante necesaria del nuevo ser del hombre y en principio idéntica a él, la ley de Cristo no es, como la ley veterotestamentaria, una ley de servidumbre (Gál 4,24; 5,1), sino de libertad (Gál 5,1.13), la «ley perfecta de la libertad», la ley «regia», como dice Santiago (1,25; 2,8). En Rom 3,27 es llamada «ley de la fe», porque así como la persona y la obra de Cristo constituyen la redención del hombre, el contenido de la fe, así

también la exigencia moral vinculada a Cristo y a la comunión con él pertenecen al contenido de la fe. La función de la fe como norma del comportamiento moral es expuesta con más detenimiento en Rom 12,3-6.

P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster 1941 (bibliografía); íd., *Glaube und Sittlichkeit bei Paulus: Vom Wort des Lebens*. Festschrift für M. Meinertz (Münster 1951) 114-121; C. H. Dood, *Gospel and Law*, Cambridge 1951; G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes-Paulusstudien*, Munich 1952; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, París 1953; H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen. Mt 5,17ff und 3,15 untersucht*, Lund 1954; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen 1960) 54-154; H. Schürmann, «*Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst...*»: BZ 4 (1960) 238-250; P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul: Exégèse et Théologie II* (París 1961); H. Braun, *Das Alte Testament im Neuen Testament: ZThK 59* (1962) 16-31; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1962; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich 1963; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn 1963; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, Roma 1963; G. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz*, Berlín 1964; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlín 1964; G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile*, París 1965; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs*, Munich 1966; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1966; A. v. Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970; K. Berger, *Ley: SM IV* (1973) 231-244; W. Trilling, *El verdadero Israel*, Madrid 1974.

P. BLÄSER

II. Teología moral

La ley es definida de ordinario con las palabras de Tomás de Aquino: «Ley es la ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquel a quien corresponde el cuidado de la comunidad» (*S. Th.* I-II, 90,4). Esta definición se refiere primera y propiamente a la ley humana; sólo a ésta nos referiremos también aquí.

1. *Carácter moral de la ley.* La ley no es una realidad centrada en sí misma como, por ejemplo, el valor moral, sino un concepto de relación. En la Antigüedad y en la Edad Media, la ley era considerada sobre todo en relación con el *ordo* (→ orden). La ley representa el orden de cara al exterior e introduce en el orden a aquel que la cumple. Desde el comienzo de la época moderna un nuevo valor supremo llena las mentes de los hombres: la → libertad. La ley limita la libertad en la medida en que es necesaria para la consecución de ciertos fines. Esta doble función de la ley aparece como un dilema, pero significa un mero desplazamiento del acento. En realidad revela el carácter auténtico de la ley, su situación de medio y mediadora entre el orden y la libertad.

Meta de la ley es la realización del orden de la sociedad, orden que se basa en la naturaleza social del hombre y es exigido por ella. El valor moral fundamental que aquí se nos muestra y que debe ser realizado es la → justicia, la cual estructura la → comunidad al asignar lo que es suyo a cada

miembro de la misma comunidad. La justicia es el contenido moral de toda ley. En la ley, la justicia se dirige a la libertad del individuo y exige de él la realización del orden social por medio del cumplimiento de la justicia. Es verdad que la ley no es todavía la justicia, pero sí participa de ella. Toda ley es el intento del hombre —intento que permanece siempre necesariamente deficiente— de realizar el valor moral de la justicia. Pero si la justicia constituye el contenido de toda ley, o al menos debería constituirlo, entonces no existen leyes puramente jurídicas, y las leyes penales —que imponen sólo un castigo en el caso de una infracción de la ley, sin pretender obligar simultáneamente a la → conciencia— son una ficción. El *debitum morale*, la obligación moral, pertenece a la justicia intrínsecamente inherente a la ley y es independiente, por tanto, de la voluntad del legislador o de la importancia de la ley. Ciertamente, los defensores de la ley penal pretenden también señalar en ésta una obligación de conciencia, pero tal obligación no consiste, según ellos, en el deber moral de realizar o de omitir la acción, sino únicamente en el deber de aceptar el castigo en el caso de que sea impuesto después de la infracción de la ley. Pero con ello se disuelve la obligación moral de la ley, ya que ésta deja de tener validez en virtud de la justicia intrínseca a la ley y sólo actúa en el caso de que la ley sea violada y el infractor sea aprehendido. A ello se añade el que no puede existir obligación en conciencia de aceptar un castigo si no existe culpa moral, la cual, a su vez, sólo puede originarse por una infracción contra el *debitum morale* de la ley.

Si el contenido de la ley es la justicia y si el fin de la ley es la realización y la estructuración de un orden social por medio de la justicia, resulta que la validez de la ley está sujeta a determinados presupuestos. En el aspecto negativo: al valor moral de la justicia contradice fundamentalmente aquello que es moralmente ilícito y que, por tanto, jamás puede ser objeto de una ley. Nunca puede constituir obligación el obedecer a una ley que ordena cosas moralmente ilícitas, y nadie puede apelar a tales leyes, pues son inválidas por sí mismas. En sentido positivo: para que una ley sea válida y pueda obligar deberá ser justa, pues la ley existe a causa de la justicia. La justicia pide que la ley sirva al bien común, que sea verdaderamente provechosa o necesaria a la comunidad. Leyes inútiles o perjudiciales pierden su fuerza moral obligatoria. Es además justa una ley si reparte equitativamente los derechos y las obligaciones y no impone cargas abusivas a nadie, ni al individuo, ni a un grupo, ni a una clase social. Finalmente, la justicia exige también que el legislador no se extralimite en su competencia.

Ahora bien, puede suceder que una ley que pretende abarcar en lo posible todas las situaciones que puedan sobrevivir no satisfaga a la multiplicidad y a la variedad de la vida concreta. Por ello una ley justa en sí puede convertirse en injusta al ser aplicada a un caso particular o extraordinario. Los moralistas intentan dar solución a esta situación difícil por medio de la *epikeya*. Tanto la palabra como el concepto proceden de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Santo Tomás describe la *epikeya* como aquella virtud «que, dejando a un lado el texto de la ley, sigue lo que es exigido por la idea de

la justicia y por el bien común» (*S. Th.* II-II, 120,1). Aquí aparece claramente el carácter moral de la ley, pues la *epikeya* implica la apelación a la justicia inherente a toda ley en cuanto contenido moral e idea moral de la misma.

2. *Fundamento religioso de la ley.* Por medio de la justicia, que tiende a manifestarse y realizarse en toda ley, la ley moral natural afecta a toda legalidad humana. La ley natural, a su vez, hunde sus raíces en la ley eterna divina (→ derecho natural).

La doctrina de la *lex aeterna* proviene de san Agustín y constituye el intento de dar una base religiosa a la ley no obligatoria de por sí. Para ello Agustín recurre al patrimonio filosófico del mundo antiguo, sobre todo a la doctrina de las ideas de Platón y a la razón universal de la Estoa. La ley eterna es el orden del mundo tal como existe en → Dios, que ha creado el universo según sus ideas y lo mantiene y gobierna por medio de su omnipotencia y su sabiduría. Todas las leyes humanas, por tanto, van precedidas de una ley eterna que las determina en su contenido y les confiere su obligatoriedad.

Las leyes no pueden ser promulgadas arbitrariamente. Situadas en el ámbito del orden divino de la → creación, han de ensamblarse en él y han de reflejarlo; este orden será además su norma. Todo ello entendido no en el sentido de una obligación ciega, sino de un deber libre. Si el hombre sanciona el derecho por medio de sus leyes y realiza la justicia estructurando así sus comunidades, no es ésta una ordenación que brota de la nada, sino una actividad creadora, responsable. El hombre tiene que recoger las ideas divinas de la creación y darles validez, como ideas vivas, en sus leyes. En cuanto idea suprema de la creación de Dios, el → hombre constituye de por sí el modelo obligatorio de toda ley positiva.

Además de orden divino de la creación, la ley eterna es también el gobierno divino del mundo. Toda autoridad y todo poder legislador terreno proceden de Dios, se hallan ligados a su colación y están a su servicio. Sólo Dios es, en cuanto Creador, también Señor del mundo. Ningún hombre puede dar órdenes a los demás por la perfección de su propio poder, pues en cuanto hombre nunca se sitúa en un plano superior, sino igual a los demás. Los hombres deberán ordenar en sus sociedades los poderes legislativos, pero la obligatoriedad de la ley proviene de Dios, que ha creado al hombre como ser social, como *animal sociale*, y con ello ha hecho necesaria la autoridad terrena y la potestad legislativa y les ha dado fundamento.

Las leyes están en relación, en su contenido y en su carácter obligatorio, con la ley eterna; por eso el cumplimiento de la ley se sitúa dentro del marco de la ordenación religiosa. En la ley eterna se hace visible la voluntad de Dios. El cumplimiento de la ley no es, por tanto, un servicio a una ley impersonal o a un código legal abstracto, sino → obediencia a Dios. Al igual que todo lo moral, también el cumplimiento de la ley se halla dentro de las relaciones vitales entre Dios y el hombre. Lo cual no significa que en una ley concreta tenga el hombre que habérselas directa e inmediatamente con Dios

y con la voluntad divina. Directa e inmediatamente, el hombre se encuentra ante legisladores sensatos o imprudentes y con leyes más o menos idóneas. Pero la fuerza ordenadora y la autoridad de la ley son incomprensibles sin referencia a Dios.

Por el hecho de que el cumplimiento de la ley se halle orientado no sólo al servicio del derecho y de la justicia, sino también al orden creado y al gobierno del mundo, y por ello, en definitiva, a la persona de Dios, el cristiano encuentra un puente tendido entre la obediencia a la ley y la → imitación de Cristo. Parece existir la máxima distancia entre la donación personal del discípulo al Maestro y el cumplimiento, orientado únicamente a los hechos, de una exigencia legal, ya se trate de una ley eclesiástica o civil. Pero el Jesús histórico, que llama al seguimiento y a la imitación; el Señor resucitado, «cabeza del cuerpo de la Iglesia» (Col 1,18), a quien en definitiva dicen relación todas las leyes eclesiásticas, y el Logos eterno, fundamento de la ley natural —soporte, a su vez, de las leyes positivas, porque «en él todo ha sido creado, lo que existe en el cielo y en la tierra» (Col 1,15s)—, son una misma y única persona (→ Jesucristo). Toda acción moral y religiosa sube a través de él, el → mediador, hasta → Dios Padre. Imitación de Cristo y obediencia a la ley no son lo mismo, pero tampoco se oponen ni se excluyen. El cumplimiento de la ley no constituye para el cristiano una actividad de poca monta, sino que es algo que puede y debe servir al advenimiento del → reino de Dios.

3. *El legalismo* consiste en la absolutización de la ley. Existe indudablemente una justicia con valor absoluto, pero hay también siempre leyes más o menos buenas, e incluso malas. El legalismo convierte a la ley en un valor en sí, desconociendo su carácter funcional, es decir, su misión de mediadora del derecho y la justicia. En este sentido, el legalismo representa una amenaza para la vida moral y religiosa y conduce a su negación.

El orden jurídico de las leyes positivas constituye, junto con el orden de los valores morales, una esfera autónoma de valores objetivos con categorías propias. Sin embargo, ambos órdenes se encuentran mutuamente ligados porque la justicia es la idea y el contenido moral inmanentes al derecho y a las leyes. El derecho posee solamente una autonomía relativa: hunde sus raíces en la → moralidad. La ley pertenece a ambos campos, al del derecho y al de la moralidad. En el caso de una absolutización de la ley por medio del legalismo, se presenta el peligro de una sustitución de la moral por la ley. La ley que se ha convertido en autónoma abandona el ámbito de la justicia, que le corresponde, y se extiende a toda la moralidad. Valores morales, que, dada su naturaleza, no pueden ser legislados ni codificados, se convierten en leyes, y así la ley pasa a ser el contenido y la forma de la moralidad sin más. Esto significa, por una parte, el aumento incesante del número de leyes, con su consiguiente desvalorización; por otra, el que la vida moral se convierta progresivamente en una obediencia a la ley y en una obligación. La vida moral queda achatada y se hace monótona y oscura. El hombre legalista pierde cada vez más el sentido y la comprensión para

una diferenciación amplia y para la distinción cualitativa de los valores morales. Sólo reconoce el criterio cuantitativo del cumplimiento estricto o laxo de la ley, o de la infracción grave o leve de la misma.

Pero, además, el legalismo daña la vida religiosa, porque la ley absolutizada va ocupando paulatinamente el lugar de Dios. La entrega a Dios se convierte en obediencia a la ley. La ley absorbe toda fuerza vital religiosa y consume las energías en su propio servicio. A ello se añade que la ley autónoma se presta a manipulaciones y juegos: el hombre puede servirse y aprovecharse de ella. Se convierte en medio de autorredención porque el Dios justo —así lo cree el legalista— es deudor de un salario por el cumplimiento exacto de la ley, y de este modo el hombre ha dejado de estar abocado a la → gracia de Dios. No necesita ya recibir de Dios su → salvación: la tiene en sus manos y la posee con dominio propio.

F. X. Linsenmann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit: Gesammelte Schriften I* (Munich-Kempten 1912) 36-172; D. von Hildebrand, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Ratisbona 1932, 159-185; J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck-Viena 1950 (1958); F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts I*, Zurich 1953; J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie I*, Münster 1954, 108-156; H. von Glasenapp-E. Würthwein-E. Lohse-O. Bauernfeind-E. Wolf-W. Joest-F. Lau, *Gesetz: RGG II* (1958) 1511-1533; J. Todd (ed.), *Las fuentes de la moral*, Barcelona 1959; J. Scharbert-J. Schmid-P. Bläser-H. Schuster-K. Mörsdorf, *Gesetz: LThK IV* (1960) 815-825; B. Häring, *La ley de Cristo*, Barcelona 1961; G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechts-theologie*, Munich 1962; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Gotinga 1962; W. Andersen, *Der Gesetzesbegriff in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Überlegungen zu G. Ebeling*, Munich 1963; C. Desjardins, *Dieu et l'obligation morale*, París 1963; O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*, Gotinga 1963; B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht*, Düsseldorf 1963; H. Welzel, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bonn 1963; E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, París 1964; U. Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Gotinga 1965; S. Keil, *Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1966) 67-78; B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966; P. Benenson, *La ley natural y la ley establecida: Concilium* 25 (1967) 228-239; H. H. Schrey, *Más allá del positivismo y el derecho natural: ibíd.*, 240-254; A. van Melsen, *Ley natural y evolución: Concilium* 26 (1967) 388-399; J. Daud, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Colonia 1967; G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche*, Friburgo 1968; F. Böckle (ed.), *Discusión sobre el derecho natural*, Barcelona 1971; W. Molinski, *Ley III: SM IV* (1973) 244-253; *Percepción de los valores y normativa ética: Concilium* 120 (1976); F. Böckle, *Moral fundamental*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.