



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 1**

# **CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA**

Lehmann, Paul. “Los principales acentos en la historia del pensamiento cristiano sobre la ética”. En *La ética en el contexto cristiano*, 17-29. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

casi preceptual como garantía de las afirmaciones de las otras dos máximas.<sup>8</sup> Pero el testimonio interior del Espíritu Santo no es idéntico al testimonio externo del mismo Espíritu, de modo que la operación estrictamente preceptual del Espíritu Santo, presupuesta por la doctrina protestante ortodoxa de las Escrituras, involucraba y ocultaba el catalizador de su propia disolución. Es esta consideración la que aumenta la significación del hecho de que la tercera máxima, en la forma expresada, es una parte importante de la forma en que los reformadores originales veían tanto a la Biblia como a la Iglesia. La ortodoxia protestante exageró lo que los reformadores trataron de expresar. Para corregir esa exageración las máximas deben leerse en el sentido no literalista en que fueron redactadas.

En este sentido, las máximas pueden servir para subrayar el hecho de que el canon es obra del Espíritu Santo en la iglesia y que, como miembros de la iglesia, los creyentes se encuentran con las Escrituras y se hallan ellos mismos en continua conversación con éstas.<sup>9</sup> Es por esto que la ética cristiana y otras disciplinadas reflexiones sobre la naturaleza y contenido de la fe, son cuestiones teológicas. Es función de la teología analizar y desarrollar los términos de la conversación continua entre las Escrituras y nosotros. Y por esta razón empezamos, no con el Nuevo Testamento como tal, sino con la cuestión de qué es lo que está envuelto en la ética cristiana como disciplina teológica.

### **3. Los principales acentos en la historia del pensamiento cristiano sobre la ética.**

La tensión entre la ética neotestamentaria y la ética cristiana ha impregnado la reflexión teológica desde el principio. Con una o dos posibles excepciones, la literatura de la iglesia hasta el siglo VI no tuvo una ética cristiana sistemática. Esa literatura, lo mismo que la del Nuevo Testamento, refleja lo que podría llamarse una "ética situacional". Las epístolas a los Corintios, por ejemplo, tratan problemas concretos de conducta y decisión que enfrentaban los miembros de la comunidad cristiana de aquella ciudad. ¿Debían los cristianos comer carne que había sido comprada en carnicerías cuyo negocio consistía en preparar y vender carne para los sacrificios paganos?<sup>10</sup> ¿Qué debían hacer un hombre o una mujer casados, que se habían convertido del paganismo al cristianismo, con su cónyuge inconverso? ¿El formar parte de una comunidad cristiana en esas condiciones destruía el vínculo matrimonial?<sup>11</sup> ¿Debían los cristianos arreglar sus diferencias ante un tribunal pagano o ante la iglesia?<sup>12</sup> En una carta anterior a la comunidad de Corinto, San Pablo había sido inconfundiblemente claro y concreto al tratar cuestiones éticas. "No os juntéis con los fornicarios", les había escrito. Pero no mucho después había hallado necesario explicar lo que quería decir. El precepto inicial, traducido en un principio aplicado consecuentemente, no había resuelto el problema.

No quise decir, desde luego, que no tengan que tener contacto alguno con los fornicarios de este mundo, o con engañadores, o ladrones, o idólatras -¡pues en tal caso tendrían que salir del mundo! Más bien les escribí que no se asocien con ninguno que pretenda ser cristiano y sea conocido como fornicario, o avaro, o idólatra, o maldiciente, o borracho, o ladrón. Con tales personas, ni siquiera coman. En cuanto a los de afuera de la Iglesia, no me corresponde a mí juzgarlos. Pero ciertamente a ustedes les toca juzgar a los de

adentro. Sólo Dios puede juzgar a los de afuera. Ustedes tienen evidentemente el deber de expulsar de la Iglesia a ese hombre perverso.<sup>13</sup>

Está claro que, al principio, el formar parte de la Iglesia cristiana implicaba una ruptura inequívoca con tipos de conducta que habían llegado a ser disculpados, si no aprobados, por la sociedad mayor de la cual la iglesia formaba parte.

Esta aguda conciencia de la diferencia de comportamiento entre los que eran cristianos y los que no lo eran, es común a la literatura ética del Nuevo Testamento y los escritos éticos del período subapostólico. En verdad, la convicción de que la fe cristiana, de alguna manera, hace una notable diferencia en la conducta entre aquellos que la profesan y aquellos que no, nunca desaparece de la reflexión ética cristiana. Lo que sucede es que el análisis ético cristiano muestra la lenta y firme emergencia de la conciencia de que es difícil señalar cuál es exactamente la diferencia entre la conducta cristiana y la no cristiana. La literatura subapostólica es más celosa que el Nuevo Testamento en cuanto a ese límite. A diferencia de las epístolas a los Corintios, tratados tales como la *Didaché* o *El pastor de Hermas* manifiestan un celo tal por diferenciar entre la conducta cristiana y la pagana, que el resultado son homilías de instrucción y guía moral con un marcado tinte ascético. No advierten que han pasado por alto la advertencia de Pablo acerca de "salir del mundo" y sobre "juzgar al mundo". Ni tienen conciencia de que han cambiado de motivación.

Ya no se apela, como lo hace Pablo, al "morir y resucitar con Cristo",<sup>14</sup> sino a "los dos caminos": "justicia e injusticia", "pureza e impureza", "vida y muerte". "Hay dos caminos", comienza la *Didaché*, "uno hacia la vida y uno hacia la muerte; y hay entre ambos una gran diferencia. El camino de la vida es éste:

Primero, debes amar a Dios, que te ha hecho, y segundo, a tu prójimo como a ti mismo. Y lo que quieras que las personas no te hagan a ti, no debes hacérselo a ellas.

Lo que estas máximas enseñan es esto: "Bendice a los que te maldicen" y "ora por tus amigos". Además, ayuna "por aquellos que te persiguen". Porque, "¿qué haces de más si amas a los que te aman? ¿No proceden así los paganos?". Mas "tú debes amar a los que te aborrecen", y entonces no te harás enemigos. "Abstente de las pasiones carnales"... Si alguien te despoja de tu propiedad, no le pidas que te la devuelva". (¡De todos modos no podrías tenerla de vuelta!) "Da a todo el que te suplique y no pidas devoción". Porque el Padre quiere que sus dones sean compartidos por todos. Pero ¡ay del hombre que recibe! Si recibe porque está en necesidad no tendrá culpa. Pero si no está en necesidad: tendrá que responder en juicio por qué ha recibido y con qué objeto. Será arrojado en la cárcel y se investigará su proceder; "y no saldrá hasta que haya pagado el último centavo". De hecho, hay otro dicho que se relaciona con esto: "Que tu donación sude en tu mano hasta que sepas a quién darla".

Pero el camino de muerte es éste: ante todo, es impío y totalmente blasfemo: asesinatos, adulterios, codicias, fornicaciones, robos, idolatrías, artes mágicas, hechicerías, pillajes, falsos testimonios, hipocresías, duplicidad, engaño, arrogancia, malicia, obstinación, gula, palabras sucias, celos, audacia, altanería, jactancia.

Mira que "nadie te aparte" de este camino de la enseñanza, puesto que la enseñanza del tal es impía.

Si puedes llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto. Pero si no puedes, haz lo que puedas.<sup>15</sup>

Y en la misma vena, aunque quizá acentuando más los rasgos negativos y positivos, Hermas declara:

"Refrénate con respecto al mal, y no lo hagas; pero no ejerzas restricción alguna en cuanto al bien, sino hazlo. Porque si te refrenas en el hacer el bien, cometerás un gran pecado; pero si ejerces restricción de modo de no hacer aquello que es malo, estás practicando una gran justicia. Refrénate, pues, de toda iniquidad, y haz lo que es bueno". "¿Cuáles son, señor" pregunto yo, "todas las malas acciones de las que debemos guardarnos?". "Oye" dice él: "de adulterio y fornicación, de francachelas ilícitas, del lujo impío, del deleite en gran variedad de alimentos y de la extravagancia de las riquezas, y de la jactancia y la altanería, y la insolencia, y la mentira, y la murmuración, y la hipocresía, del recuerdo del mal y de toda calumnia. Estos son los hechos más impíos en la vida de los hombres. De todos estos hechos, por consiguiente, el siervo de Dios debe guardarse. Porque el que no se guarda de ellos, no puede vivir para Dios..."

"Pero escucha", dice, "las cosas con respecto a las cuales no has de ejercer ninguna restricción, sino que debes hacerlas. No te refrenes de aquello que es bueno, sino hazlo". "Y dime, señor", dije yo, "la naturaleza de las buenas acciones, para que pueda andar en ellas y esperar en ellas, para que haciéndolas sea salvo..."

"En primer lugar está la fe, luego el temor del Señor, amor, concordia, palabras de justicia, verdad, paciencia. Nada es mejor que estas cosas en la vida de los hombres. Si alguien atiende a ellas y no se restringe de ellas, bienaventurado es en su vida. Luego están las siguientes que proceden de ellas: socorrer a las viudas, cuidar de los huérfanos y los necesitados, rescatar a los siervos de Dios de necesidades, ser hospitalario -porque en la hospitalidad halla campo el bien-hacer- no oponerse nunca a nadie, ser tranquilos, tener menos necesidades que todos los hombres, reverenciar a los ancianos, practicar la justicia, vigilar la fraternidad, soportar la insolencia, ser pacientes, estimular a los que están enfermos del alma, no hacer a un lado a aquellos que han caído en el pecado, sino restaurarlos de nuevo a la paz

mental, amonestar a los pecadores, no oprimir a los deudores y los necesitados, y cualesquiera otras acciones como éstas.

"Guarda, pues, este mandamiento. Si haces el bien sin restricciones vivirás para Dios".<sup>16</sup>

Aquí, como la ha señalado el obispo Nygren, aunque con especial referencia a la *Didaché*, "la motivación causal" (es decir, del ágape) ha sido reemplazada por "una motivación teleológica".<sup>17</sup>

Esta manera de encarar los problemas éticos fue característica de la iglesia, al menos hasta fines del siglo IV. Tertuliano, por ejemplo, escribió sobre muchos temas éticos, pero todos eran cuestiones específicas y separadas: sobre la vestimenta que uno debía usar, sobre la modestia, sobre el ayuno, sobre la castidad.<sup>18</sup> El problema que una y otra vez ocupa la literatura de la iglesia primitiva es el problema de la virginidad. Pero desde la *Didaché* hasta Tertuliano la orientación ética del Nuevo Testamento se recuerda, o bien para emplearla como preceptos aplicables a determinados problemas éticos, o casuísticamente, en apoyo de una posición ética realmente asentada sobre otras bases.

En el siglo IV hallamos lo que es quizá el primer empleo del término "ética" en un tratado cristiano. Basilio de Cesarea, alrededor del 361 d. de J. C., trazó aproximadamente ochenta reglas para la vida cristiana, bajo el título: "Principios de la ética".<sup>19</sup> Asimismo aunque en forma más sistemática, el obispo Ambrosio de Milán publicó en el 391 una obra titulada *De los deberes del clero*, en tres libros.<sup>20</sup> Aquí nuevamente podemos notar una extraña mezcla de las percepciones del Nuevo Testamento y la tradición ascética de los sacerdotes del siglo IV. Vale la pena citar dos o tres pasajes de Ambrosio, a fin de sentir el sabor de lo que le preocupa. "Sabemos", escribe el obispo con notable pertinencia contemporánea, "que el menosprecio de la riqueza es una forma de justicia".<sup>21</sup> "La misericordia nunca falla, sino que siempre halla la manera de ayudar".<sup>22</sup> Y en un pasaje del primer libro, el obispo se refiere a cuestiones relacionadas con la conducta de su clero, cuestiones que en el interior no han desaparecido del todo en los círculos clericales.

Recordáis, hijos míos, que un amigo nuestro que parece recomendarse por su asiduidad en sus deberes, no fue, sin embargo, admitido por mí en el número de los clérigos debido a que sus gestos eran demasiado impropios. También que ordené a uno que encontré ya entre el clero que nunca caminará delante de mí debido a que realmente me ofendía la aparente arrogancia de su porte. Esto es lo que dije cuando volvía de sus deberes después de cometida una ofensa. Esto es lo único que yo no permitiría y no me engañó mi mente, pues ambos hombres han abandonado la iglesia. Lo que su porte revelaba que eran, resultaron ser por la infidelidad de sus corazones. Hay algunos que al caminar copian perceptiblemente los gestos de los actores, y actúan como si fueran portadores en la procesión y tuvieran gestos de una estatua que asiente con la cabeza en tal forma que parecieran marcar un tiempo cada vez que cambian el paso. Tampoco creo conveniente caminar apresuradamente, salvo cuando un

caso de cierto peligro lo exija, o una verdadera necesidad. Pues a menudo vemos a los que se apresuran llegar jadeantes y con el rostro descompuesto. Pero si no hay razón que haga necesaria tanta prisa, ella es justa causa de ofensa. No estoy hablando, desde luego, de aquellos que tienen que apresurarse tal o cual vez por alguna razón particular, sino de aquellos para quienes el yugo del hábito constante lo ha convertido en una segunda naturaleza. En el caso de los anteriores, no puedo aprobar sus movimientos lentos, solemnes, que recuerdan una de las formas de los fantasmas. Ni me impresionan los otros con su temeraria velocidad. Pues le recuerdan a uno la ruina de los condenados. Un andar adecuado es aquel en el que hay una apariencia de autoridad, aplomo y dignidad, y que tiene un porte tranquilo y reposado. Pero debe ser de tal índole que carezca de todo esfuerzo y arrogancia, y sea sencillo y llano. Nada falso es agradable. Que la naturaleza adiestre nuestros movimientos; y si en la naturaleza hay alguna falta, enmendémosla con diligencia, y para que no haya artificio, que no falten las enmiendas.<sup>23</sup>

Semejantes consejos moralistas abundan en la literatura ética de la iglesia primitiva. Y no están separados de las Escrituras, las que entran en la discusión ya sea en forma de citas o de textos de prueba. Pero está claro asimismo que la atención se fija en problemas específicos de conducta, muchos de los cuales son ajenos a la situación ética del Nuevo Testamento. La disposición de estos problemas, además, no sólo no es sistemática, sino que hasta donde se puede apreciar por presuposiciones evidentes, son tomados tanto de la reflexión ética platónica y monástica, como de la Biblia. Una obra de Gregorio Magno, que incluía una discusión de las cuatro virtudes cardinales en el curso de un *Comentario del libro de Job*, indica cuán confuso era el cuadro sistemático.<sup>24</sup> La única excepción conspicua de esta literatura asistemática y ocasional es la obra de Agustín, *De la moral de la Iglesia Católica*, que ofrece, en el caso de una doctrina de la virtud, una síntesis cuidadosamente razonada de la reflexión ética platónica y neotestamentaria.<sup>25</sup>

Volviéndonos a la Edad Media, mencionaremos dos obras que continúan la tradición del pasado, aunque en forma algo más elaborada. La primera, de la temprana Edad Media, es la *Regla de San Benito*; la segunda, de fines de la Edad Media, es la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis.<sup>26</sup> *La Regla de Benito* es un intento de señalar los deberes de la vida monástica y corregir ciertos excesos y desviaciones que habían aparecido en la práctica monástica antes de su época. La obra se caracteriza por una sagaz combinación de las exigencias a que está sometido el cristiano que ha tomado los votos, con las fragilidades de la naturaleza humana. La historia de la escalera de Jacob se aplica al logro de la humildad, la virtud principal del monje. "Si queremos alcanzar la verdadera humildad", escribía Benito, "y llegar rápidamente a la cima de ese ascenso celestial al cual sólo podemos alcanzar mediante la humillación de esta vida presente, debemos ascender con buenas obras, y levantar la escalera mística de Jacob, por la cual se le aparecieron ángeles que subían y bajaban".<sup>27</sup> Cuando el monje ha ascendido doce peldaños de humildad, ha alcanzado el verdadero amor de Dios que le hace posible entonces hacer la voluntad de Dios en todo.

Entre los sagaces consejos de Benito debidos a la consideración por la fragilidad humana, son especialmente notables los que tienen que ver con "la manera de dormir de los monjes"; con "las herramientas y propiedades del monasterio"; con "las funciones semanales en la cocina"; y con "la cantidad de alimento" y "la cantidad de bebida".<sup>28</sup> Con respecto a los deberes de la cocina, la *Regla* prescribe que "los hermanos han de servir por turno; y nadie está exento del servicio de la cocina, a no ser que se lo impida la mala salud o que esté empleado en algún asunto para el bien del monasterio. En este servicio el monje aprende caridad y gana un alto grado de méritos". En materia de bebida, la *Regla* señala que:

Cada uno tiene su propio don de Dios, éste de esta manera, y el otro de aquella otra. Es, pues, cosa fácil prescribir cierta medida de comida y bebida para otros. No obstante, teniendo en consideración la debilidad de los enfermos, soy de opinión que una hémica [alrededor de medio litro] de vino por día es suficiente. Sin embargo, sepan aquellos a quienes Dios ha concedido el don de la abstinencia, que tendrán una recompensa especial.

Si la necesidad del lugar, o el trabajo pesado, o el calor del verano, hacen que necesiten más, el superior tendrá autoridad para aumentar la ración; pero siempre teniendo cuidado de que no caigan en la tentación de la saciedad y la ebriedad. Aunque leemos que el vino nunca es para los monjes, es difícil persuadir de esto a los monjes modernos. Al menos debemos estar todos de acuerdo en que no hemos de beber hasta la saciedad, sino con moderación. "Porque el vino hace caer en la apostasía aun a los hombres sabios".

Donde la pobreza del lugar impide que se pueda alcanzar esta medida, sino mucho menos, o aun absolutamente nada, allí los monjes han de alabar a Dios, y no quejarse.

Doy esta instrucción especial para que nadie se queje.

Aunque en la *Imitación de Cristo* no está ausente el simbolismo de la escalera, el lugar central en la piedad y la conducta del cristiano lo ocupa la pasión de Cristo. "La totalidad de la vida cristiana", recalca el obispo Nygren, "se torna esencialmente '*meditatio vitae Christi*', en la cual el énfasis se pone sobre el sufrimiento y la muerte, con vistas a una '*imitatio Christi*' que transforme la totalidad de la vida".<sup>29</sup> Debe admitirse que esta concentración en la pasión de Cristo contribuyó a la comprensión del carácter sacrificial del amor de Dios. Pero se debe también notar que este "misticismo pasional", para utilizar la frase de Nygren, se alimentaba tanto como en la crucifixión en la figura de la esposa del *Cantar de los Cantares*. El efecto de lo cual fue sensualizar y aun sentimentalizar el amor hacia Cristo, consecuencia confirmada no sólo por el misticismo medieval, sino también por la himnodia evangélica, particularmente los himnos sobre la pasión. "Tanto por lo que respecta al amor como a la pasión de Cristo", dice Nygren, "el misticismo pasional está gobernado por un espíritu fundamental muy alejado del Nuevo Testamento, que dice: "No llores por mí, sino llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos" (Lucas 23:28).<sup>30</sup>

Desde luego, el tratado ético más sistemático de la Edad Media es la *Secunda secundae* de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Esta obra comprende 189 preguntas y respuestas que tratan de las virtudes teologales y cuestiones con ellas relacionadas, como el odio, la misericordia y la guerra (PP. 1-46); con un tratado sobre la entereza y la templanza (PP. 123-170); y con hechos que pertenecen especialmente a ciertas personas, esto es, con la profecía, la contemplación y la perfección, la corona ascética de la vida cristiana (PP. 171-189).<sup>31</sup> No es accidental que ésta, así como otras obras de Santo Tomás, muestre una conspicua dependencia tanto de Agustín como de Dionisio el Areopagita. La discusión de las virtudes teologales al comienzo de la *Secunda secundae*, y de la coronación ascética o contemplativa de la vida cristiana al final, con el tratamiento de las virtudes cardinales en el medio, proporciona una confirmación sustancial del hecho de que tanto el espíritu como la letra de la argumentación de Santo Tomás están signados por los enfoques ascético y místico de la vida cristiana que dominaron la Edad Media. Se hace un uso abundante de las Escrituras; pero la atención reflexiva se ha absorbido tan completamente en los problemas de la piedad y la ética emergentes en un ambiente de una mezcla de tradiciones bíblicas y neoplatónicas, que pasa por alto la cuestión de si una síntesis sistemática de presuposiciones éticas divergentes ofrecía una auténtica alternativa a la moralidad legalista del período cristiano primitivo.

Al menos en la medida en que volvió a plantearse esta cuestión, la Reforma significó un nuevo comienzo en el pensamiento y los escritos éticos cristianos. Tal vez el tratado ético más importante del siglo XVI sea el *Sermón sobre las buenas obras*, de Lutero,<sup>32</sup> que establece sucintamente la posición ética de la Reforma. Aquí son vigorosamente repudiados el simbolismo de la escala, en sus dos formas, mística y monástica, y la teología medieval de méritos, y se emprende un nuevo estudio de las Escrituras en busca de una orientación diferente y de nuevas líneas de análisis ético. "La diferencia más profunda entre el catolicismo y Lutero" dice Nygren, "puede expresarse con la fórmula siguiente: en el catolicismo, comunión con Dios en el nivel divino, en la base de la santidad; en Lutero, comunión con Dios en nuestro nivel, en la base del pecado".<sup>33</sup> Los *Comentarios* sobre Romanos y Gálatas y sobre el Sermón del Monte, proporcionan los análisis bíblicos en los que se basa la posición adoptada en el Sermón sobre las Buenas Obras; y el tratado sobre *La libertad cristiana* resulta un notable manifiesto de lo que realmente involucraba la reorientación ética de la Reforma.<sup>34</sup> La presentación más sistemática de esta reorientación es la que se ofrece en el libro III de la *Institución de la Religión Cristiana*, de Calvino.<sup>35</sup>

A partir del siglo XVII, comienza el uso cada vez más específico del término "ética".<sup>36</sup> En parte debido a la inclinación del hábito mental racionalista hacia las distinciones precisas, y en parte debido al cambio del clima intelectual efectuado por la Ilustración y la filosofía idealista, pareció necesario que en la discusión ética cristiana se efectuara previamente una clara distinción entre ética y dogmática. Schleiermacher, por ejemplo, escribió un libro sobre la fe cristiana que contenía, por motivos metodológicos, proposiciones de ética cristiana.<sup>37</sup> El teólogo de fines del siglo XIX y comienzos de XX, Wilhelm Herrmann escribió un libro que sólo en el subtítulo incluía una referencia a la



teología sistemática y en cambio escribió un breve volumen con el título general de *Ética*.<sup>38</sup>

El pensamiento cristiano sobre la ética después de la Reforma parece haberse dividido entre la continuación, no sin considerables adaptaciones, de la manera medieval de encarar la cuestión, por parte de los moralistas católicos romanos, y el intento, por parte de los teólogos protestantes, de desarrollar la reorientación ética iniciada por Lutero.<sup>39</sup> Pero la nueva articulación de la tensión creativa e inevitable entre la ética bíblica y la ética cristiana, iniciada en el siglo XVI, nunca halló expresión completa en una reflexión ética sistemática desde un punto de vista cristiano. El carácter formativo de las percepciones éticas bíblicas y el carácter complejo de la situación ética siempre contemporánea, no fueron expuestos adecuadamente, en lo que respecta a su interrelación dinámica.<sup>40</sup>

El intento de superar este vacío es lo que da verdadera significación a la obra de Brunner *El divino imperativo*.<sup>41</sup> Con amplitud y comprensión notablemente sistemáticas, Brunner trata de explorar las implicaciones que para la ética cristiana tiene el relato bíblico de la actividad redentora de Dios en el mundo, en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Brunner halla el foco ético de esta actividad en la doctrina reformada de la justificación por la fe y por medio de esta doctrina interpreta la voluntad de Dios en su significación para la conducta tanto personal como social. Esta obra de Brunner, junto con *Agape y Eros*, del obispo Nygren, y *Una interpretación de la ética cristiana y Naturaleza y destino del hombre*, de Reinhold Niebuhr, han sido hasta el presente, tal vez las más influyentes exposiciones de la ética cristiana en la tradición evangélica o protestante.<sup>42</sup> La exposición sistemática relativamente más reciente, de Karl Barth y la fragmentaria y aún más recientemente publicada de Dietrich Bonhoeffer, prometen un análisis aún más creativo e influyente de las percepciones y recursos de una ética evangélica para la formación de la conducta.<sup>43</sup> Todas estas discusiones tienen en común el intento de plantear la "cuestión previa", la cuestión del punto de partida correcto y fundamental para el pensamiento ético cristiano, especial y precisamente en vista de la tensión entre las percepciones éticas de la Biblia y la situación ética siempre contemporánea.<sup>44</sup>

Los capítulos siguientes en este volumen son una contribución a esa discusión. En la medida en que siguen un curso independiente, lo son, no dejando de tomar en cuenta el fermento de discusión ética en el pensamiento cristiano contemporáneo, sino más bien planteando nuevamente la "cuestión previa". Es esta cuestión, tal como se formula al comienzo de este capítulo, la que conduce a un punto de partida diferente para el análisis ético cristiano, y que exige y tal vez también convalida el re-examen de la naturaleza y los problemas de la ética cristiana así como el intento de determinar cuáles son el contexto y la estructura de la conducta cristiana.

## Notas

1 Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de eminentes filósofos*. Lib. I, Prólogo, pfo. 18, Traducción inglesa de R.D. Hicks, en la Loeb Classical Library, Vols. 184 y 185. G. P. Putnam's Sons, Nueva York, 1925.

2 Ibid., Lib. Prólogo, pfo. 19; Lib. VIII, pfos. 22, 56; Lib. IX, pfo. 108.

3 En una disertación académica inédita sobre "La posibilidad de la interpretación teológica", presentada al cuerpo docente del Seminario de Teología de Princeton (1953), Frederick Herzog, profesor de teología de la Escuela de Teología de la Universidad de Duke, ha explorado brillantemente el problema hermenéutico, tratando de sugerir una interpretación bíblica válida para el día de hoy. Dos exposiciones sobre ética cristiana recientemente publicadas han pasado por alto el problema hermenéutico, dejando, en consecuencia, de considerar la cuestión fundamental de lo que realmente es la ética cristiana. Cf. Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1950 (SCM Press, Londres), y George F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1955. Subordinando el enfoque sistemático al genético en el análisis ético cristiano, estos tratamientos, por lo demás hábiles, no profundizan en el tipo de compromiso que exige la ética cristiana como disciplina teológica. Dan por sentada la cuestión fundamental. Por contraste, Reinhold Niebhu en *An Interpretation of Christian Ethics*. Harper and Row, Nueva York, 1935 (SCM Press Londres, 1936), y Emil Brunner, en *The Divine Imperative*, The Westminster Press, Filadelfia, 1947 (SCM Press, Londres, 1947), hallan necesario plantear la cuestión de la posibilidad de una ética cristiana y logran así un tratamiento más intrínseco y auténtico del tema.

4 Ernst Troelsch, *Gesammelte Schriften*. tomo I, *Die Sozillehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1919, Cap. 1. Traducción inglesa de Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches*, The Macmillan Company, Nueva York, 1931, 1949 (Allen & Unwin, Londres, 1931, especialmente el cap. I.

5 Véase Evangelio de S. Lucas 24:13-21. Todas las citas bíblicas, a no ser que se indique otra cosa, están tomadas para esta traducción de la Versión Reina Valera, revisión de 1960.

6 Véase Los Hechos de los Apóstoles 1:6-8.

7 Lucas 17:32.

8 En realidad, la forma de las dos primeras máximas es sintética. Las frases se encuentran distribuidas en los tratados sin que en ninguna parte se encuentren juntas en la combinación aquí sugerida. El contexto, sin embargo, no sólo permite una formulación sintética semejante, sino que virtualmente la exige, si queremos entender lo que pretendía la doctrina ortodoxa de la Escritura. La tercera formulación aparece en la forma que reproducimos en muchos puntos distintos en la discusión de la doctrina de la Escritura. Esta máxima, sin embargo, también aparece frecuentemente en esta forma en los escritos de los primeros Reformadores. Una revisión fácilmente asequible de la literatura reformada del siglo XVII sobre este punto se halla en Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, tr. inglesa de G. T. Thomson, revisada y editada por Ernst Bizer, Allen & Unwin, Londres, 1950. Debe consultarse especialmente el cap. 2. La traducción se basa en el tomo 2 de Heppe, *Reformierie Dogmatik*, que apareció en 1861. Para una

presentación similar de la dogmática luterana, véase Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 3° ed., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1958.

9 Esto, naturalmente, no excluye la posibilidad de que uno pueda leer las Escrituras y ser iluminado por el Espíritu Santo, es decir, llegar a creer, sin pertenecer a la iglesia. Lo que aquí nos interesa es una cuestión sistemática, no cronológica. Es igualmente obvio, sin embargo, que quien lea así las Escrituras, y llegue así a tener fe, no pueda dejar de participar en la vida y la fe de la iglesia.

10 Epístola a los Corintios, 8:1 sgs.

11 Ibid., 7:12 sgs.

12 Ibid., 6:1 sgs.

13 Ibid., 5:9-13 (siguiendo la traducción de Phillips).

14 II Epoca de Corintios, 54:1 sgs.

15 *La Didaché*, 1.1-6; 5.1; 6.1-2. Editada y traducida por Cyril C. Richardson, en *The Library of Christian Classics*, The Westminster Press, Filadelfia, tomo I, 1953 (SCM Press, Londres, 1953), pp. 171-72, 173-74.

16 *El Pastor de Hermas*, Libro II, Mandamientos, VIII. *The Ante-Nicene Fathers*, The Christian Literature Company, Buffalo, tomo U, 1885 (T. & T. Clark, Edimburgo).

17 Andres Nygren, *Agape and Eros*, The Westminster Press, Filadelfia, 1953 (SPCK, Londres, 1953), p. 261.

18 Cf. *The Ante-Nicene Fathers*, tomo IV.

19 Basilio de Cesarea, *Arché tón ethikón*. Migne. PG, 31 1857. Ver también los *Prolegomena* en *The Nicene and Post-Nicene Fathers (NPNF)*, Serie II, The Christian Literature Company, Nueva York, tomo VIII, 1895, p. li.

20 *De Officiis Ministrorum* es quizá el primer tratado sistemático de ética cristiana. Cf. Migne, PL, 16, 1866; NPNF, Serle II, tomo X, 1896.

21 *De Officiis*, 11, 27, 133.

22 Ibid., III, 7, 47.

23 Ibid., L, 18, 72 sgs.

24 Gregorio Magno, *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B, Job*, Liber secundus, XLIX, pp. 592-93, Migne, PL, 75, 1862.

25 Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, Migne, PL, 32 18; NPNF. Serie I, The Christian Literature Company, Buffalo, tomo IV, 1887. El bien conocido pasaje del capítulo quince de este tratado expresa su propósito y carácter sintético. La virtud se define como "nada más que el perfecto amor a Dios" y dice que las virtudes cardinales de la filosofía moral griega son "formas" de ese amor. Agustín declara luego que "la temperancia es el amor que se guarda entero e incorrupto para Dios; la fortaleza es el amor que lo soporta todo voluntariamente por amor a Dios; la justicia es el amor que sirve solamente a Dios, y por consiguiente, gobierna todo lo demás como sujeto al ser humano; la prudencia es el amor que hace una distinción sabia entre lo que lo acerca a Dios y lo que puede ser un obstáculo". Pero debe tenerse presente que el mencionado tratado hace pareja con el tratado sobre las costumbres de los maniqueos, de modo que su ocasión es más polémica que constructiva.

26 De la *Regla* de San Benito se puede obtener una buena traducción inglesa, nueva realizada por Owen Chadwick, que integra *The Library of Christian Classics*, The Westminster Press, Filadelfia, tomo XII, *Western Asceticism*, 1958 (SCM Press, Londres,

1958), pp. 290-337. Hay muchas ediciones de la *Imitación de Cristo*, por ejemplo, la edición de Juan E. de Nuremberg, México, Novaro, 1956.

27 Op. cit., cap. 7. El simbolismo de la escala parece haber impregnado la piedad y la ética cristianas, particularmente del tipo monástico, desde el pseudo Dionisio el Areopagita (siglo III) en adelante. Aunque en la época de Kempis el esquema había quedado reducido de doce escalones a cuatro, y la mortificación de la carne había sido reemplazada por la mortificación del yo (el alma), todavía se puede percibir el mencionado simbolismo.

28 Ibid., y en el orden anotado, caps. 22, 32, 25, 29, 40.

29 Op. cit., p. 663.

30 Ibid., p. 664.

31 Tomás de Aquino, *Summa Theologica: Secunda Secundae*, editio, Commissio Piana, Ottawa, 1953, Vol. III. Traducción dominica inglesa, R. T. Washburne, Ltd., Londres, 1917-22.

32 Martín Lutero, *Sermon von den guten Werken* (1950), WA, 6, 196/202-76; 9 226/229-301. El lector hallará una traducción inglesa en *Works of Martin Luther*, edición Holman, Muhlenberg Press, Filadelfia, 1943. Tomo I.

33 Op. cit., p. 690.

34 La edición crítica de las obras de Lutero en el original es la que desde 1883 ha llevado el sello de Weimar y ha llegado a ser conocida como la Weimar Ausgabe (WA). En inglés ha empezado a aparecer una nueva edición crítica de las obras de Lutero, cuidadosamente seleccionadas y en traducciones modernas, bajo los auspicios de la Concordia Publishing House, de St. Louis y la Muhlenberg Press, de Filadelfia. Se proyecta un total de cincuenta y cinco tomos bajo la dirección editorial general de Jaroslav Pelikan y Helmut Lehmann. Las obras mencionadas más arriba se mencionan primero en la edición de Weimar y luego en la correspondiente edición de Pelikan y Lehmann. Esta edición es llamada también Americana. Cuando se haga referencia a ella en las siguientes páginas se empleará la abreviatura EA. Versión en español: *Obras de Martin Lutero* (7 tomos), Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967-1977. También: *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egido (3era. Edición), Sígueme, Salamanca, 2001.

*Vorlesung ueber den Roembrief* (1515-16), WA, 56-57. La traducción inglesa está proyectada como el tomo 25 de la EA. Mientras tanto, el lector podrá ver la traducción de J. Theodore Mueller, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1954 (Oliphants, Londres, 1960).

*In epistolam Paull ad Galatas M. Lutheri commentarius* (1519), WA, 2, 436-618. La traducción inglesa se proyecta como tomos 26-27 de la EA.

*Wochenpredigten ueber Mattaeus 5-7* (1530-1532), WA, 32, 299-544; EA, tomo 21, 1956.

*Von der Freyhlfeynes christen Menschen*, WA, 7, 42-49; EA, tomo 31, 1957.

35 Ioannis Calvini, *Institutio reliigionis christianae*, 1559, CR, XXX, lib. III. (Traducida al castellano por el reformista español Cipriano de Valera, vio la luz en Londres en 1597; la misma traducción fue impresa en Madrid en 1858, en la colección Reformistas antiguos españoles, editada por D. Luis Usoz y Río. De la versión original en latín, aparecida en 1536, existe una versión castellana realizada por Jacinto Terán, *Institución de la Religión Cristiana*, Buenos Aires, "La Aurora" 1936, reeditada como los tomos XV y XVI de la colección "Obras Clásicas de la Reforma", Buenos Aires, Editorial "La

Aurora" (México, Casa Unida de Publicaciones), 1958. También: Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk (Z.H.), Países Bajos, 1967.

36 El siglo XVI al parecer conoce solamente la obra en tres tomos de Lamberto Danaeus, que apareció en Ginebra con el término "ética" en el título. Su *Ethices christianas* fue publicada en 1577. En ambos lados de esta discusión pueden señalarse el *De virtute christiana* (1529) de Thomas Venatorius y el *Epitome theologiae moralis* (1634) de Jorge Calixt, como típicos de forma en que se encaraba el pensamiento ético cristiano.

37 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, G. Reiner, Berlin, 1821-22; traducción inglesa de H. R. Mackintosh y J. S. Stewart, *The Christian Faith*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1928, tercera impresión, 1956. La inclusión de materia ética en el ámbito de la dogmática es parte de la ampliación de edición revisada de la *Glaubenslehre*. La frase generalmente empleada para designarla es *Christliche Sittenlehre*. Pero antes de llegar a este arreglo, Schleiermacher escribió un complicado análisis de los fundamentos de la ética filosófica, del cual echó mano después al tratar de la ética cristiana. La obra más temprana trata de hallar un principio básico y al mismo tiempo inclusivo de interpretación ética, para esa empresa utiliza el término *Sittenlehre*, uso que varía desde la distinción general entre *Sittenlehre* y *Tugendlehre*, a que aludimos antes en la pág. 25, y que muestra cuán fluída puede ser la distinción entre palabras en el nivel reflexivo. (Ver *Werke*, Dritte Abteilung *Zur Philosophie*, tomo I, G. Reimer, Berlin, 1946. El ensayo titulado *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* se publicó primeramente en 1803 y fue revisado en 1834). Ese tratamiento específico de la ética cristiana por Schleiermacher estaba destinado a ser publicado póstumamente, y su significación para la historia de la ética teológica es paralela a la influencia de la *Glaubenslehre* sobre la dogmática. En su objeto, aunque no en substancia, la presente discusión está en línea con la interpretación de Schleiermacher de la ética cristiana. Sus conferencias sobre el tema fueron editadas por L. Jonas y publicadas bajo el título de *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. (*Werke*, Erste Abteilung, Bd. XII, G. Reimer, Berlin, 1843)

38 Wilhelm Herrmann, *Die Religion in Verhaeltnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit: eine Grundlegung der systematischen Theologie*, M. Niemeyer, Halle, 1879; *Ethik*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1901.

39 Richard Rothe, *Theologische Ethik*, Zimmermann, Wittenberg, 5 tomos, 1867-71. La pasión casi estadística por cubrir completa y exactamente la materia, evidente en la obra de Rothe está sutilmente indicada en el título de la exposición los tomos, de A. von Oettingen, *Moralstatisk und die christliche sittenlehre*, Erlangen, 1868, 1873. Estos dos extensos tratados podrían ser considerados como el comienzo de una consideración evangélica objetiva de la ética.

40 Esta declaración desconoce, desde luego, la tradición ética de la Iglesia Ortodoxa Griega, y de las llamadas "sectas". Omisión que sería inadmisibile si nuestra discusión apuntara a un examen comprensivo de la literatura de la ética cristiana. Pero puede ser admitida en vista de que nuestro propósito se limita a sugerir cómo la tensión entre la ética del Nuevo Testamento y la ética cristiana impregna la literatura y que la Reforma intentó tomar en cuenta esta tensión con nueva seriedad. Por lo que hace al tratamiento de la ética cristiana entre los teólogos ortodoxos, se puede decir tal vez, en términos muy generales, que sienten menos agudamente la tensión entre la ética del Nuevo Testamento

y la ética cristiana, y que la íntima relación entre liturgia y vida que caracteriza a la piedad de la ortodoxia está destinada a fomentar la directa realización de la ética de los Evangelios en y a través de la ética de la iglesia. Este punto está, quizá, sutilmente ejemplificado en el hecho de que tanto el Conde de Tolstoy como Dostoievsky fueran educados en la tradición ortodoxa.

En cuanto a las llamadas "sectas", puede señalarse que muestran una tendencia opuesta a la ortodoxa. La tensión entre la ética del Nuevo Testamento y la ética cristiana es sentida más agudamente, y se hace un serio intento para estimular al individuo cristiano, como miembro de una comunidad santa, a un acercamiento a la conducta ética de Jesucristo, tan próximo como lo permiten las condiciones de un mundo pecador. De modo que la reorientación ética iniciada por Lutero se convirtió, en diversas formas, en una apasionada preocupación sectaria.

41 Emil Brunner, *Das Gobot und die Ordnungen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1933; traducido por Olive Wyon bajo el título de *The Divine Imperative*, The Westminster Press, Filadelfia, 1947 (Lutterworth Press, Londres, 1947).

42 Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, Harper & Row, Nueva York, 1935 (SCM Press, Londres, 1936) y *The Nature and Destiny of Man*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1941, 1943 (Nisbet, Londres, 1941, 1943).

43 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurich, II/2, 1942, III/4, 1951. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, Chr. Kaiser, Munich, 1949; traducida por Neville Horton Smith, The Macmillan Company, Nueva York, 1955 (SCM Press, Londres, 1955). Versión en español: *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.

44 Véase nota N° 3.