



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

**LECTURA SESIÓN 8**  
**CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA**

Schrage, Wolfgang. "Introducción". En *Ética del Nuevo Testamento*, 9-25. Salamanca: Sígueme, 1987.

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.

## INTRODUCCION

Una ética neotestamentaria debe ocuparse de cuestiones tales como la posibilidad real y la fundamentación, así como de los criterios y de los contenidos de las actuaciones y del comportamiento concreto del cristianismo primitivo.

La reflexión retrospectiva en torno a la ética neotestamentaria parece constituir una tarea especialmente urgente en una época que se caracteriza por la crisis de las orientaciones y por la inseguridad en las conductas. La teología y la vida de la Iglesia, a pesar de todas las comisiones, sínodos y documentos que se ocupan de cuestiones éticas, continúan necesitando, en gran medida, una puesta a punto. Una vez más se vuelven a oír voces que critican, por ejemplo, un compromiso social excesivo, y que afirman que no es decisiva la acción sino la fe, como si se tratase de una auténtica alternativa. Evidentemente sólo la fe salva, pero esta fe actúa en la caridad (Gál 5,6), y el Hijo del hombre que ha de volver no preguntará por lo que hemos creído, sino por lo que hemos hecho o hemos dejado de hacer (Mt 25, 31ss). Para el nuevo testamento, la fe no es primordialmente una especulación o una afirmación de ideas o de teorías, ni tampoco una práctica cultural o una profundización mística, sino que consiste en escuchar la palabra y en hacer la voluntad de Dios. Por eso, la fe y la acción van unidas indisolublemente. En todas las épocas, la Iglesia ha tenido que vérselas con dos frentes de batalla, en los que el centro de gravedad se desplaza alternativamente, para que no se dieran «ni los soberbios descreídos apoyados en las obras, ni los creyentes que carecen de obras».<sup>1</sup>

1. M. Lutero, WA 45, 689 a Joh 15, 10s.

Pero así como no se puede bagatelizar el peligro de un activismo descreído, mucho menos deberíamos bajar la guardia cuando la fe cristiana, en el intento de acomodarse a la mentalidad burguesa del bienestar, o a un narcisismo cada vez más difundido, se ve amenazada con sucumbir ante el peligro de un intimismo privado, ausente del mundo, o ante un egocentrismo eclesial. Deberíamos, asimismo, estar alerta cuando la fe, debido a una postura de resignación frente al presente, se ve en peligro de diluirse en una «religión del más allá». En ningún caso será lícito hacer responsable de estas actitudes al nuevo testamento. La Iglesia primitiva no es ninguna asociación cultural de misterios, ni tampoco un movimiento monacal o una agrupación de filósofos. Sino que es comunidad de testimonio y de ministerio, Iglesia al servicio de Dios e «Iglesia al servicio de los demás». Jesús, por ejemplo, no aconseja a los suyos una vida eremítica en el desierto, como hacían los esenios, ni tampoco les recomienda sumergirse en la esfera íntima del alma en el plano trascendente de las elucubraciones, como los místicos o como los gnósticos, sino que les envía al mundo y les lanza al contacto con el prójimo concreto.

Pero incluso cuando se toma en serio la importancia decisiva de las actuaciones y estilo de vida de los cristianos en la realidad de la vida cotidiana, se suele plantear la cuestión de si encuentran la consideración que merecen las ideas fundamentales y *el leitmotiv* del nuevo testamento, y de si se observan sus líneas directrices y su trayectoria. Es evidente que no tiene sentido una mera aplicación literal de las recomendaciones neotestamentarias a nuestro tiempo, y que resulta insoslayable abordar cuestiones hermenéuticas y teológicas de gran trascendencia. El que a la vista, por ejemplo, de la íntima conexión que existe en el nuevo testamento entre escatología y ética, considere anticuada la escatología neotestamentaria, terminará, como J. T. Sanders (29; cf. 129), rechazando la ética neotestamentaria. Y el que confunda la «fidelidad a la tierra» con la simple acomodación a lo terreno y, partiendo de la promesa y del mandato de Dios, no denuncie el antagonismo que existe, tampoco tendrá necesidad alguna de la ética neotestamentaria, convirtiéndose el nuevo testamento, para él, en algo potencialmente sustituible, suponiendo que no lo rechace sin más como instrumento de una imposición autoritaria extraña. No cabe duda de que todavía no existe, ni mucho menos, claridad con respecto a lo que debería ser una coordinación adecuada entre la fidelidad a la Escritura, por una parte, y la fidelidad a la época, a la razón y a la objetividad, por otra. Sin embargo, tanto en la vida de la Iglesia como en la teología, no debería existir ninguna duda de que, por encima de cualquier cam-

bio de situación o de cualquier desplazamiento de la problemática, el guiarse según el nuevo testamento continúa siendo insoslayable, si se pretende que la conducta concreta actual de los cristianos siga siendo una conducta cristiana, y siga basándose en el nombre de Cristo. En una época en la que, como apenas en ningún otro tiempo anterior, se está a la búsqueda de nuevas pautas de comportamiento, y en la que —como decía Lutero— se necesitan nuevos decálogos, las soluciones nuevas tienen que asumir la responsabilidad de contrastarse con el nuevo testamento. El nuevo testamento no es, por supuesto, una base de la cual se pueda proceder por deducción, pero sí es el punto de referencia más decisivo, dado que la revelación escatológica de la voluntad de Dios queda plasmada testimonialmente en Jesucristo, el cual no sólo es reconciliador y redentor, sino también el Señor soberano. Debido a esto precisamente, toda ética cristiana tendrá que proseguir sus reflexiones siguiendo permanentemente la trayectoria del nuevo testamento.

Ahora bien, el nuevo testamento no es, en verdad, ningún manual o compendio de ética cristiana, provisto de unas reglas dotadas de validez universal o de un minucioso catálogo de modelos de comportamiento. Tampoco tiene una doctrina cuasifilosófica sobre las normas o sobre las virtudes, ni contiene definiciones ni legitimaciones especiales, basadas en el derecho natural o en otras fuentes cualesquiera, acerca del matrimonio y del Estado, en torno al derecho y a la propiedad, o sobre el trabajo y la sociedad. Nunca, o casi nunca, se aprecia un interés por los principios morales de validez universal o por declaraciones fundamentales perennes en torno al orden social y estatal justo, o sobre las relaciones mutuas entre los sexos. Tampoco se encuentran programas o normas concretas de conducta relacionados con otros problemas éticos. Sin embargo, en los diversos escritos en los que, cada uno a su manera, se intenta dar testimonio de la salvación que se ofrece en Jesucristo y del Reino que irrumpe en él, se exhorta constantemente a los cristianos a comportarse de una manera consecuente. Por otra parte, este comportamiento no consiste solamente en una conducta ética individualista, dentro del ámbito personal del individuo concreto. Pues a pesar de que se constatan bastantes déficits en el área de la ética social, se pueden percibir también, por lo menos a grandes rasgos, modelos de conducta en el área de las relaciones sociales y de las estructuras sociológicas, que de ningún modo han quedado al margen de esta renovación. Efectivamente, se puede ser «criatura nueva» también dentro de circunstancias ambientales antiguas, pero para los «representantes del nuevo

mundo»<sup>2</sup>, este nuevo mundo necesita ser también no sólo objeto de expectativas o utopía. Más bien puede llegar a ser, aunque de manera parcial y proléptica, una realidad. Durante demasiado tiempo, la Iglesia dejó en manos de los denominados iluminados la fe en la fuerza transformadora del reino de Dios y de la caridad, contentándose con la privatización ética y con la introversión espiritual (cf. Wendland, *Ethik*, 19). Únicamente aquel que confunda la escatología con un dualismo entre un mundo sin salvación y una salvación ajena al mundo, puede plantear una alternativa entre la reforma del corazón y la reforma del mundo. La renovación del hombre deberá estar de acuerdo con la reforma de las estructuras. Pero lo que aparece en primer plano dentro de este programa —y también esto está en consonancia plena con las características de la ética neotestamentaria— no consiste ni en la modificación de las estructuras, ni tampoco en un tipo de vida o de conducta que —como en el caso de la oración o del culto— diga relación a Dios o que se refiera a la relación del hombre consigo mismo. Por supuesto que también la libertad y la autodisciplina, el perdón y el desapego de las cosas son temas éticos centrales, y que las obras de misericordia de Mt 25 no sólo consisten en el auxilio corporal y material, sino también en la ayuda inmaterial y espiritual, por ejemplo en el consuelo y en el aliento. Pero a pesar de todo, se alude de manera especial, a dar de comer y de beber, a dar cobijo y vestido y a visitar al necesitado.

Las consecuencias prácticas que el hombre puede sacar de la obra salvífica de Dios, con vistas a su comportamiento con el prójimo, con la comunidad y con el mundo, pueden ser, en la realidad concreta, completamente diversas, e incluso pueden resultar, a veces, contradictorias. No existe una *única* ética neotestamentaria, lo mismo que no existe una única teología o cristología neotestamentaria. Esto no excluye, claro está, algo así como un hilo conductor y algunos puntos de coincidencia o de convergencia dentro de la ética neotestamentaria. Pero siempre habrá que tener en cuenta que casi todo está en un continuo devenir. En cualquier caso, tampoco será lícito, dentro de la ética del nuevo testamento, reducir todo al mismo plano, ni hacer, por las buenas, una mezcolanza de Jesús con Pablo o de Santiago con Juan. Más bien hay que proceder metódicamente, de forma que se perciba lo propio y peculiar de cada uno, con objeto de que los diferentes esbozos del cristianismo primitivo no queden difuminados ni desaparezcan dentro de una ética neotes-

2. M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, en *Botschaft und Geschichte* I, 1953, 79, 174, cita en la p. 117.

tamentaria que sería un producto de la imaginación. Únicamente así se podrá apreciar suficientemente la libertad y la pluralidad de los conceptos éticos que ofrece el nuevo testamento, sin que por eso se deban ignorar las líneas divisorias entre el espectro y la «ortopraxis» cristiana primitiva.

Como punto de partida se tratarán, en primer lugar, aquellos textos que se refieren a estos temas de una manera directa. Es preciso proceder así porque, prescindiendo de la manera de actuar característica de Jesús, la mayoría de las veces sólo contamos con las orientaciones éticas de los textos, con lo cual únicamente es posible descubrir algo acerca de la conducta real de las comunidades primitivas cristianas por medio de procedimientos muy indirectos. También es esto conveniente porque la ética neotestamentaria es, ante todo, prescriptiva y no analítico-descriptiva o, mejor todavía, porque lo que ella intenta es inspirar reflexiones de otro cuño y mover a nuevas posturas y actuaciones a través de horizontes y perspectivas nuevas. Por eso, lo que se cuestiona primariamente no es la realización práctica de los preceptos éticos, o sea el *ethos*, sino que se buscan las motivaciones y la fundamentación teológica, así como los criterios fundamentales y las orientaciones concretas de la ética neotestamentaria. Es evidente que no se pueden separar, en principio, ambos planteamientos (W. G. Kümmel, RGG VI 70), porque el «acto mental» y el «acto vital» van unidos (A. Schlatter), y puede ocurrir que, a veces, el *ethos* haya influido en una ética que cumple la función de interpretarlo y de justificarlo, en vez de que una ética haya dado lugar a un *ethos*<sup>3</sup>. A pesar de todo, no hay por qué aferrarse a la polarización de teoría y práctica, teniendo en cuenta, sobre todo, que es improbable que «las orientaciones éticas se transmitan durante largo tiempo cuando nadie las toma en serio y cuando nadie las pone en práctica, ni siquiera en lo esencial»<sup>4</sup>. En cualquier caso, el mismo nuevo testamento intenta más bien hacer un esbozo previo que una copia fiel de la conducta práctica (cf. el sermón de la montaña). Incluso aunque el relato de los ejemplos vivos tenga actualmente mayor fuerza de convicción que una reflexión acerca de los fundamentos y de las opciones básicas de la ética, no se puede pasar por alto que, a pesar de los muchos «relatos de ejemplos», el nuevo testamento presenta, en primer plano, una ética de tipo argumentativo y no una ética narrativa. Esto no

3. L. E. Keck, *Das Ethos der frühen Christen*, en *Zur Soziologie des Urchristentums*, TB 62, 1979, 13-36, sobre todo en p. 20.

4. G. Theissen, *Radicalismo itinerante*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40.

quiere decir que se plantee la ética únicamente en el plano de las ideas y del pensamiento, pero, a su vez, una ética no queda reducida al absurdo por el hecho de que no diga gran cosa en relación con su realización práctica, con lo cual no se niega que no se pueda interpelar a esa ética en cuestión, por sus posibles incumplimientos o por sus fracasos en la vida práctica, o que no se puedan pronunciar juicios objetivamente críticos, cuando sobre todo la repercusión histórica de esos textos neotestamentarios no contribuyó para instaurar prácticamente la caridad. Pero tampoco eso debe desviar el interés ni la atracción de la ética, concentrándola en el *ethos*, teniendo presente, sobre todo, que por regla general, él es el que se tiene que acomodar a la ética. En el nuevo testamento nadie ha considerado al pensamiento como un sucedáneo de la actuación, ni ha confundido el hablar con el actuar. Muchos autores cristianos primitivos hicieron pública denuncia cuando el dicho se distanciaba del hecho, y cuando a la palabra de Cristo no correspondía un comportamiento consecuente con Cristo. Las disquisiciones modernas acerca de la practicabilidad de las exigencias neotestamentarias (planteadas la mayoría de las veces en relación con el sermón de la montaña), no pueden inducirnos al error de creer que los autores neotestamentarios parten, en general, como la cosa más obvia, de que los cristianos se dedican a cumplir la voluntad de Dios. La idea de que las consignas neotestamentarias sólo están ahí para indicar las orientaciones, o incluso para llevar al hombre al fracaso, no es más que una hipótesis moderna que, la mayoría de las veces, sólo cumple el papel de alibi o de una maniobra de distracción.

Por consiguiente, lo característico de la ética neotestamentaria y de su interpretación no es tanto el *ethos*, como la *situación* a la que esa ética dice relación. Resulta evidente que los autores neotestamentarios no se inventaron, dentro de un maravilloso mundo ilusorio, unas exigencias ideales, pero impracticables, es decir, que no se pronunciaron de una manera abstracta y ajena al mundo, negando la realidad y prescindiendo de los problemas de sus destinatarios; fueron provocados por circunstancias y situaciones concretas, y que incluso únicamente se les puede entender dentro de su contexto histórico-sociológico. La ética neotestamentaria es una ética contextual, una ética dentro del contexto de situaciones concretas. Por ejemplo, la institución de la esclavitud constituía en aquellos tiempos, para determinados miembros de la comunidad, una realidad tan opresiva que muchos autores neotestamentarios no pudieron eludirla. Y a su vez sería inútil buscar en el nuevo testamento una respuesta a muchas cuestiones de la vida moderna. No es ninguna casualidad, por ejemplo, el que sólo se encuentren

amonestaciones relativas a un comportamiento correcto frente al Estado y a sus instancias y que, por el contrario, no se halle ninguna orientación referente a la responsabilidad política de los cristianos. La razón no estriba simplemente en la proximidad de la parusia, sino en que la cristiandad primitiva constituía, en términos generales, un grupo marginal carente de influencia, y apenas contaba con miembros que tuviesen la posibilidad de influir políticamente desde puestos de responsabilidad en los destinos del Estado, que en aquella época era una institución que no tenía absolutamente nada de cristiana. Por otra parte, los predicadores y pedagogos neotestamentarios no pensaban en absoluto que fuera conveniente predicar a los cuatro vientos, a pesar de que lo que proclamaban era todo lo contrario de una actitud defensiva y medrosa o de una mentalidad derrotista. Tampoco se hacían demasiados problemas en torno a que sus preceptos aparecieran como evidentes entre los no cristianos, ni se arredraban ante el reproche de tener una moral eclesiástica de vía estrecha, o de que únicamente se dirigieran de una manera inteligible a los miembros de la comunidad, o de que no proclamaran una ley moral universal. El sujeto específico de la ética neotestamentaria no es ni la sociedad ni el individuo singular, sino la comunidad (cf. el destinatario de Flm). Cuando Pablo se pronuncia en torno al problema del divorcio no lo hace en términos generales, sino únicamente con respecto a los cónyuges cristianos que se hallan casados con cristianos o con no cristianos (1 Cor 7, 10ss). Aparte de eso, los problemas éticos se abordan primordialmente en la plataforma local de las diversas comunidades. Esto no provoca ninguna ruptura con la aspiración universal del mensaje, ya que una ética comunitaria no quiere decir que sea una ética de grupúsculo. En cualquier caso, no puede quedar la menor duda de que los problemas agudos de las comunidades dan explicación a muchas cosas, pero no a todas, pues la ética neotestamentaria no es, en efecto, un mero reflejo de las circunstancias y prácticas de la comunidad de aquellos tiempos. Ahora bien, así como esta ética no se puede deducir de estas circunstancias, tampoco es verdad que se pueda entender perfectamente sin ellas (la precaria situación económica, la dependencia política, la vida errante de apátrida, las persecuciones, etc.).

La referencia a la situación condiciona también el carácter fragmentario y asistemático de la ética neotestamentaria. Por eso precisamente habrá que poner, de suyo, «ética» entre comillas, y lo mismo se diga de conceptos tales como ética formal, ética de situación, ética de actitudes, ética social, etc. Es posible que fuese mucho más adecuado, por lo que se refiere al nuevo testamento, hablar de paré-



nesis o de paraclesis, pero tampoco estos conceptos dan totalmente en la diana, porque la ética lleva implícita, con más fuerza, el aspecto de la reflexión sobre la actuación. En el caso de que la ética no se refiera *eo ipso* a la ética explicitada científicamente y comprobable metodológicamente, sino que aluda a la reflexión sobre la actuación, se podría hablar perfectamente, *cum grano salis*, de una ética neotestamentaria, ya que los autores neotestamentarios aplicaron su reflexión a la actuación de los cristianos exactamente igual que a los problemas de la cristología, de la escatología, de la eclesiología, etc. Sin embargo no concedieron autonomía a estas consideraciones, sino que, la mayor parte de las veces, las mencionaron de paso, dentro de las exhortaciones concretas. Por esta razón los preceptos concretos hay que buscarlos en las premisas sobre las que se apoyan, así como en sus implicaciones, fundamentaciones y orientaciones. Incluso aunque hoy en día ya no nos sintamos ligados, en muchas cuestiones, a lo que exige el nuevo testamento, no por eso quedan descartados esos textos, sino que hay que inquirir todavía los motivos y criterios obvios que condicionan la óptica específica en problemas tales como el de la comida de la carne de los sacrificios de los ídolos, o el de la esclavitud, y otros parecidos.

Por consiguiente, a pesar de que el nuevo testamento no elaboró una ética sistemática, no es lícito imaginarse la conducta de la cristiandad primitiva de una manera excesivamente puntual y ligada a las acciones singulares, ni concebir la ética neotestamentaria, exageradamente, como una ética de situación o de tipo decisionista. Aunque tampoco se encuentre un sistema cerrado de reflexiones éticas, tampoco se puede pasar por alto el rango preeminente de la razón y del conocimiento racional, precisamente dentro de la ética neotestamentaria. A pesar de que en ninguna parte se oiga hablar explícitamente de la razón o del logos inmanente en el mundo, y aunque no se pueda negar la diferencia con la ética romano-helenista, que intenta «solucionar los problemas de la vida y de la convivencia humana con procedimientos racionales» (A. Dihle, RAC 6, 647), en cualquier caso no basta tampoco con recalcar las diferencias entre la ética neotestamentaria y las «sutilezas intelectuales» o los «equilibrios razonables», acentuando en lugar de ello el «empuje del *telos*», «el verse envuelto en situaciones conflictivas», la «dinámica» etc., como sucede por ejemplo para H. Preisker (*Ethos*, 24ss). Se volverá a tratar con más detención sobre la racionalidad de la conducta cristiana cuando se hable de la ética de Jesús y de sus tradiciones sapienciales y, sobre todo, al estudiar la ética de Pablo y de sus numerosas apelaciones a la razón, a la sabiduría y al conocimiento.

Entonces se tendrá que dilucidar también si las premisas y la fundamentación de esta ética son un producto de la *ratio* o bien sucede esto sólo con sus contenidos o sí, por el contrario, no tiene lugar ninguna de las dos cosas, en el sentido de que a la apelación a la razón únicamente habría que atribuirle la importancia de un argumento adicional, dado que, efectivamente, no es posible renunciar al poder apodíctico de los argumentos racionales, a pesar de que, sobre todo en casos conflictivos, no se les conceda la última palabra. La plausibilidad y capacidad de concitar el consenso, por ejemplo de la «regla de oro» (Mt 7, 12 par), no se debe confundir simplemente con la ética del reino de Dios. Además, la razón tiene que orientarse hacia el amor, y sólo conservando la vigencia de este criterio de la caridad, definida cristológicamente, se puede mantener la «identidad objetiva entre la actuación caritativa y la racional» (U. Duchrow 117). La razón como tal no garantiza ni una actitud humanitaria ni el amor.

A pesar de la importancia insoslayable de la razón, sigue siendo verdad que la ética neotestamentaria no es sistemática, sino concreta, de tipo modélico, relacionada con la situación, calculada para una época determinada, a lo cual es preciso añadir, de inmediato, que tanto los modelos como los paradigmas de los comportamientos no son optativos ni facultativos. En la actualidad se suele hablar a menudo de «modelos de comportamiento» neotestamentarios, para no confundir las orientaciones bíblicas con un nomismo, o para no creer que éstas se pueden aplicar directamente al presente. Por eso J. Blank, con el concepto de modelo, quiere desembocar en un *ethos*, «que, aunque no tenga carácter de ley, no obstante sería, al mismo tiempo, obligatorio»<sup>5</sup>. P. Hoffmann y V. Eid prefieren el concepto de las «perspectivas», las cuales mantienen lo concreto pero haciéndolo «convertible y extensible»<sup>6</sup>. Precisamente los paradigmas concretos pueden ayudar a dominar las situaciones análogas. Por supuesto que la infinita diversificación del hombre y de su medio cultural, social y sociológico, no se pueden reducir a un denominador común, pero, por otra parte, los problemas y las actitudes básicas decisivas continúan siendo las mismas. A pesar de toda la diversidad de las modalidades concretas de comportamiento,

5. J. Blank, *Zum Problem «ethischer Normen» im NT*, en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, 1969, 144-157, sobre todo p. 142; cf. también H. Schürmann, *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter?* en *Orientierungen am NT*, 1978, 89-115.

6. P. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66, 1975, 23s.

existen dentro de la cristiandad primitiva modelos permanentes de actuación y señalizaciones de la dirección a seguir, que impiden lo mismo un relativismo que un código de costumbres dotado de autoridad. El precepto del amor y determinados mandamientos concretos se mantienen invariables, prescindiendo de cualquier tipo de análisis de la situación. Así por ejemplo, las palabras y los hechos de Jesús, aunque no se hayan repetido de manera estereotipada en otras situaciones diferentes siempre, sin embargo, se han intentado actualizar. Precisamente la reinterpretación de tradiciones éticas que se puede observar en el nuevo testamento demuestra que no existe una tendencia a reproducir servilmente comportamientos estandarizados. Pero a pesar de toda la libertad y de toda la fuerza de innovación con las que se podría no sólo interpretar sino crear algo nuevo, se intenta, no obstante, mantener las orientaciones de Jesús y las experiencias de la comunidad primitiva, con objeto de poder solucionar situaciones análogas o nuevas.

La referencia a la situación lleva consigo el condicionamiento a la situación. Esto no significa que la situación o que la realidad social o socioeconómica de las comunidades primitivas o incluso del medio ambiente neotestamentario sea la pauta o el principio según el cual se tenga que explicar, de modo satisfactorio, la ética cristiana primitiva. Efectivamente, las opciones neotestamentarias se han ido formando, hasta cierto punto, a través de los modelos mentales y fácticos, o a través de las axiologías o de las teleologías de aquella época. Pero además de esto, estas opciones están configuradas por muchos factores extracomunitarios, teniendo en cuenta, además, que no se puede atribuir la responsabilidad de esto, exclusivamente, ni a los condicionamientos religiosos, culturales o histórico-espirituales, ni tampoco a los condicionamientos económicos, políticos y sociales. Por consiguiente, si bien es verdad que los criterios éticos de decisión no lograron desprenderse de la situación histórica de aquella época, tampoco se llegó, ni mucho menos, a contentarse con un simple encubrimiento de las situaciones, es decir, a considerarlas como norma, pues esto no sería más que una pura tautología y convertiría a la cristiandad primitiva en un mero reflejo de la sociedad de la época. El espíritu de la época, o lo que se podría llamar rutina convencional del mundo, no constituye la pauta de la ética cristiana primitiva, y lo mismo sucede con las costumbres establecidas o con las normas pragmáticas al uso. La misma realidad idéntica provoca, además, respuestas diferentes. Finalmente la referencia a la situación tiene, por supuesto, sus limitaciones, porque en el nuevo testamento también se encuentran con frecuencia parénesis «usuales» y no solamente de actualidad, para utilizar la terminología de M. Dibelius,

es decir, amonestaciones que no están concebidas específicamente para una situación única, sino que tienen también unas características que desbordan la situación y que están dotadas de vigencia universal, siendo a veces incluso de tipo profiláctico. Los denominados reglamentos domésticos del nuevo testamento no fueron provocados por los abusos de las primitivas comunidades cristianas, y lo mismo pasaba con las llamadas listas de virtudes y vicios. Evidentemente que la crisis del hambre (cf. Hech 11, 28; 12, 20) y otras emergencias similares (D. L. Mealand, *o. c.*, 8s. 38s hace referencia, por ejemplo, a la precaria situación laboral de los pescadores galileos en Jerusalén y a la posibilidad de un año sabático cuando los campos quedaban en barbecho) dieron lugar a que la caridad cristiana aportase donativos con una especial abnegación, pero, por otra parte, se da por supuesto que a los pobres hay que hacerles el bien «en todo tiempo» (Mc 14, 7). Muchas amonestaciones son, a parte de eso, bastante convencionales y tradicionales.

Por eso, a la hora de explicar los preceptos éticos del nuevo testamento, el planteamiento tradicional, cultural, social e histórico-religioso, así como el enfoque de la teoría y de la práctica éticas del medio ambiente, suele ser más importante que la cuestión de los destinatarios. Esto tiene tanta mayor vigencia cuanto que la ética neotestamentaria ha recogido y elaborado, en gran medida, la herencia de la ética antigua, aunque, además de eso, tampoco conviene pasar por alto las diferencias de las motivaciones e incluso las alternativas de actuación en cuanto al contenido. No va a ser posible tratar simultáneamente los problemas de la ética judía o estoica, pero habrá que señalar en cada caso, en relación con puntos problemáticos concretos del nuevo testamento, las líneas de conexión y de separación con la ética del mundo circundante. Entonces se podrá comprobar que el nuevo testamento no representa el término medio de la moralidad antigua, sino que continuamente hay que constatar modificaciones y rupturas, al lado de una recepción crítica, y esto no en aras de la originalidad, sino más bien en razón de la congruencia objetiva de la conducta cristiana.

Como *rasgo fundamental común de la ética* de Jesús, y también de las éticas sinóptica, paulina y juánica, se encontrará, en primer lugar, su entronque y su orientación teológica o, en su caso, cristológica. La ética neotestamentaria no es, pues, autónoma, ni tampoco tiene un fin en sí misma. Su pauta y su fundamento es la actuación salvífica de Dios en Jesucristo. La ética es su consecuencia y su respuesta adecuada; más aún, se halla incluida en esa misma actuación salvífica. Hasta el hablar de una ética consecutiva resulta una cuestión cuestionable, ya que la caridad y la justicia no solamente son una

consecuencia, sino la expresión de la pertenencia a Cristo. Además, esto provocaría con facilidad un malentendido desde el punto de vista cuantitativo, dado que no sólo la justificación, sino también la santificación constituye una actuación privativa de Dios, y cualquier tipo de cuantificación hace perder fuerza a la sutileza de la dialéctica, según la cual Dios es el que obra *todo* y, por eso, nosotros tenemos que hacer *todo* (Flp 2, 13s). En cualquier caso habrá que preguntar qué es lo que inspira y motiva la acción cristiana, y de dónde recibe esta acción su fuerza motriz y su ímpetu.

La extendidísima opinión de lo que lo original, lo peculiar, lo específicamente cristiano y obligatorio no afecta en absoluto a los contenidos materiales y que sólo atañe a la formación del sujeto ético y a la fundamentación de su actuación, puede, efectivamente, resultar un tanto parcial, pero lo que no se puede poner razonablemente en duda es que lo decisivo se produce en la base, en el presagio, en el impulso y en el indicativo salvífico, antes que en cualquier imperativo. El convertir a la ética en autónoma no sería propio del nuevo testamento, ni tampoco se podría probar apodícticamente echando mano a la orientación, primordialmente ética, de la carta de Santiago. Es cierto que ni los fundamentos ni los motivos se desvelan ni se explicitan en todas partes *expressis verbis*, pero el contexto teológico y la apelación a la dogmática neotestamentaria forman parte, de manera irrenunciable, de la ética del nuevo testamento. Por razones de espacio no será posible presentar aquí *in extenso* esta vinculación con la teología, pero no se pueden pasar por alto las motivaciones principales y esenciales ni las cuestiones básicas que configuran estas motivaciones, si no se quiere que la ética neotestamentaria quede sin arraigo, o se reduzca a una simple moral legalista. Esto tiene especial vigencia para la cristología y para la escatología, por estar estrechamente vinculadas con la ética. La base y el horizonte de la actuación cristiana son, por una parte, el reino de Dios y, por otra, la cruz y la resurrección de Jesús. La dificultad de transmitir la ética neotestamentaria de una manera convenientemente asequible no debería, en cualquier caso, dar lugar a que se podaran los planteamientos exegéticos de acuerdo con los gustos de la teología actual. Por lo demás, se plantea con toda evidencia la cuestión de si, incluso hoy en día, no debería ser una tarea específica de la ética cristiana precisamente el resaltar lo que está bloqueado y descentrado. Al parecer continúa teniendo actualidad, también para la ética, lo que en 1922 escribía K. Barth en su «Carta a los romanos»: «la opinión de que en la actualidad se trata primordialmente de que la teología se libere de ella misma, y de excogitar alguna cosa que resulte inteligible a todo el mundo...

me parece una opinión completamente histérica y disparatada» (S. VII). Las controversias en torno a la cuestión de la paz, han vuelto a poner de actualidad, para muchos, el sermón de la montaña, y por cierto en sus amonestaciones aparentemente irracionales, utópicas y rigoristas, que en el mundo se toman a veces como una salida de tono.

Nada de esto debe, por supuesto, dar lugar a que se relativice la «dogmática». Aunque se piense que las tradiciones cristianas, como por ejemplo el himno a Cristo de Flp 2, o los cánticos a Cristo de 1 Pe 2 y 3, no se recogieron más que con la finalidad de servir de fundamento a la conducta cristiana, es decir, que incluso el credo cristológico no tiene aquí un fin en sí mismo, no por eso se debe creer que la «dogmática» es sólo, por así decirlo, el prólogo, y que el nuevo testamento sólo entra propiamente en materia con la ética, la cual podría, quizá, incluso compensar la carencia de «religión» y de «dogmática». Hoy se cita con gusto la frase de E. Käsemann sobre el «culto en la vida cotidiana del mundo», según la cual la doctrina del culto coincide con la ética y se la interpreta en ese caso muchas veces en un sentido puramente moral. Pero la idea de Käsemann tiene validez en los dos sentidos y de ninguna manera debe deducirse del nuevo testamento un código moral. Es preciso ponerse en guardia frente a una etización general del nuevo testamento, lo mismo que frente a la opinión de que, en el nuevo testamento, se trata primordialmente de una rígida fe dogmática, ante la cual no importa excesivamente el comportamiento cotidiano, como pareció considerar, a veces, un protestantismo ortodoxo, que creyó poder recibir como de regalo las obras de la caridad y de la justicia. Incluso un documento que insiste tanto en que la fe se ponga en práctica, como es la Carta de Santiago —que no siempre escapa enteramente del peligro de moralismo—, no se puede descartar sin más, como si fuera un simple manual de una moral de vía estrecha. También esta carta aduce, de manera patente, argumentos teológicos, prescindiendo de que sean o no convincentes.

Partiendo del nuevo testamento, resulta evidente que no solamente hay que averiguar y presentar los motivos y las razones de la actuación, sino también las pautas y los contenidos concretos de la ética, en el supuesto de que sea posible hacerse con ellos. En este sentido, como el concepto de norma<sup>7</sup>, entendida estáticamente,

7. Cf. Ch. Link, *Überlegungen zum Problem der Norm in der theologischen Ethik*, en *FS H. E. Tödt*, 1978. 95ss.

resulta problemático, se evita este término, hablando en su lugar de *criterios*, lo cual puede responder mejor a la libertad y a la obligatoriedad de la ética neotestamentaria en un sentido dinámico-histórico. Con todo, el nuevo testamento no solamente insiste en una nueva fundamentación o en una transformación de las actitudes básicas o de la orientación, sino también en la realización cristiana de la vida y en el comportamiento concreto de cara al mundo, en cada caso singular. No se puede apelar al nuevo testamento para defender una ética de situación, meramente formal, carente de perfiles y de contenidos, que deje en manos del individuo todo el contenido de las decisiones, desembocando, por consiguiente, de un modo excesivamente frívolo, en una discrecionalidad material o en una adaptación al mundo. Séneca pensaba ciertamente que el que ha captado los principios filosóficos «se impone a sí mismo, en cada caso particular, la norma correcta» y no tiene necesidad de ningún consejo particular (*Epístola* 94), lo cual está lógicamente de acuerdo con la «vaguedad y generalización ideal» de la ética estoica<sup>8</sup>, para la cual las circunstancias concretas de la vida son indiferentes. Pero no cuadra, por supuesto, con el nuevo testamento. E. Käsemann ha acentuado con razón «que la ética del nuevo testamento continuamente pone de relieve, de manera casi casuística, postulados concretos»<sup>9</sup>. En este caso, el miedo a la legalidad ha distorsionado, con frecuencia, una visión objetiva. E. Troeltsch censuraba ya el que los teólogos evangélicos se hubieran alejado tanto de la idea de precisar objetivamente el *ethos* cristiano, «que para ellos todo el *ethos* cristiano queda reducido a proteger las obras buenas y a definir adecuadamente la gracia que transmite el vigor moral», cayendo sin embargo «el aspecto del contenido en una falta total de concreción».<sup>10</sup>

De ninguna manera ha sido conjurado este peligro. Tengo la impresión de que la adaptación y acomodación a la opinión general y a la manera común de actuar del mundo a veces se ha extendido actualmente de tal modo que la ética cristiana, en el fondo, apenas

8. A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, 1894, 90; cf. también H. Greeven, *Hauptproblem*, 63.75.

9. E. Käsemann, *Puntos fundamentales para la interpretación de Rom 13*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 29 ss, cita en p. 30.

10. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirche* I, reimpresión 1961, 174. Cf. también M. Horkheimer, *Kritische Theorie* I, 1968, 271: «La religión ha sido durante tanto tiempo despojada de un contenido claro y concreto, durante tanto tiempo formalizada, adaptada, espiritualizada y recluida a la interioridad más íntima del sujeto, que se pudo compaginar con cualquier actuación y con cualquier comportamiento público existente o posible dentro de esta realidad atea».



se suele atrever a decir algo que no responda exactamente a la moral predominante de la sociedad, o a lo que está considerado como «realista», «efectivo» y «practicable», a no ser que encuentre un criterio ético-circunstancial penosamente parecido. Evidentemente no se trata en el nuevo testamento de un clericalismo ético, ni de un anticonformismo sectario por principio, sino que se trata precisamente de que los cristianos sean «sal de la tierra» y «luz del mundo» (Mt 5, 13s; cf. también Flp 2, 15), y de que, de esta forma, no pierdan tampoco su peculiaridad en sus «obras buenas». Tampoco es suficiente, según Mt 5, 46s, lo que hacen los publicanos y los gentiles. Sin el correctivo de lo «extraordinario», la cristiandad, efectivamente, «se ahogaría, sin más, en el mundo» (H. - D. Wendland, *Botschaft*, 79), y hoy tiene menos motivos para ponerse en guardia frente al sectarismo que frente a la acomodación al mundo. Efectivamente, está muy lejos del nuevo testamento el prurito de originalidad ética, así como de la casuística y la legalidad, pero exactamente igual es ajeno al nuevo testamento el reducirlo a la única recomendación de decidir según conciencia en cualquier tipo de situación. Entre la Escila de la casuística y el Caribdis del formalismo, podría servir también de ayuda, para comprender la ética neotestamentaria, el concepto del «axioma intermedio» (I. H. Oldham, cf. H. - D. Wendland, *Kirche*, 34). En cualquier caso, el nuevo testamento también posee coordenadas fundamentales y puntos de referencia perfectamente definidos. Si existe unanimidad en que la caridad constituye la tónica general de la ética neotestamentaria, así como el centro y la quintaesencia de todas las amonestaciones particulares, también tiene que quedar claro que esta caridad implica unos contenidos y unos criterios de actuación muy concretos, y que no es ningún principio formal abstracto. Indudablemente, en virtud de la supremacía del mandato de la caridad no puede existir ningún precepto que tenga que cumplirse en razón de sí mismo, por ejemplo no podría darse ningún precepto de renunciar a la violencia dotado de validez universal. Ahora bien, la caridad sólo tiene seriamente en cuenta las consecuencias que afectan a los demás cuando no se dispensa a sí misma de todas las implicaciones materiales. Hoy en día —prescindiendo de las definiciones vulgares ya desgastadas o emocionales— se pueden encubrir con el mandato de la caridad cosas muy contradictorias: por ejemplo se puede entender por caridad la devolución al tercer y cuarto mundo —y manteniendo la misma mentalidad capitalista— de migajas de lo que anteriormente se ha sustraído a otros. Todo esto posiblemente tiene también relación con que nosotros no poseemos el valor de mantener el contenido y la concreción ética que tenía el nuevo testamento.



Resulta verdaderamente sorprendente que nosotros, los miembros de raza blanca de la denominada religión de la caridad, contemplemos en silencio la tremenda crueldad con que se explota a los hambrientos y desheredados de la tierra, al mismo tiempo que nos aprovechamos de ellos e invertimos miles de millones en armamento, empujando a los demás a la miseria. A mí me parece que nuestro principal problema no estriba en que se conceda prioridad a la búsqueda deductiva o inductiva de la norma, sino en que escuchemos «el grito de los pobres» (Hiers). Evidentemente el nuevo testamento no concreta la conducta cristiana, de una manera definitiva, en lo que se refiere a las posturas o a las realizaciones concretas políticas, sociales o sociológicas, pero sin embargo los preceptos materiales del nuevo testamento, sin ningún género de dudas, posibilitan, de un modo paradigmático, el descubrimiento de pautas, de perspectivas y de prioridades para hallar las opciones que apuntan a nuevos horizontes mentales, y a seguir estructuras nuevas que estimulan a continuar avanzando (cf. Houlden, 119). Esto vale precisamente a la hora de integrar las perspectivas pneumatológicas. El que cuenta con la fuerza renovadora y vivificante del Espíritu, que por supuesto conduce a la verdad plena, se mantendrá abierto a unos enfoques sorprendentes y a una praxis nueva, y no condenará automáticamente, como si fuera una exaltación romántica, cualquier intento de cambio en la Iglesia o en la sociedad, ni tampoco se aferrará a lo tradicional y a lo programado de antemano. El Espíritu de Dios es el poder dinamizante que abre brecha en las situaciones y posturas consolidadas llevándolas hacia la inseguridad, y jamás puede ser domesticado ni encerrado por la Iglesia, pero también es, simultáneamente, el que «recuerda» a Cristo y el que se orienta según Cristo en la línea del nuevo testamento. Precisamente así queda superada, al mismo tiempo, la inflexibilidad y la arbitrariedad.

El que se estudien, siguiendo un orden de sucesión, a los representantes principales de la ética neotestamentaria no significa de antemano un juicio negativo sobre los escritos tardíos, como si hubiera que entender la evolución que va desde Jesús hasta las Cartas pastorales y católicas como un mero proceso de descomposición. Si alguien, refiriéndose a la ética cristiana, habla por ejemplo de una moralización generalizada, o de un aburguesamiento y acomodación al mundo y con ello de una depravación de la ética cristiana primitiva —por cierto que con frecuencia desde atalayas muy burguesas— se topará con grandes dificultades en el Apocalipsis de Juan y en la 1 Carta de Pedro. Tampoco se deberían emitir juicios prescindiendo de la historia, ni se debería, por ejemplo, rehuir la

cuestión de cómo podría abordarse un paulinismo pervertido o el libertinismo o la ascesis de la gnosis de manera más eficaz de la que realmente se arbitra, es decir, poniendo de relieve las «obras», o recurriendo a los elementos de la denominada «ética natural», entre otras cosas. Con ello no nos imponemos un veto frente a los juicios objetivamente críticos. Estos juicios son más bien insoslayables, frente a determinadas manifestaciones patriarcales y androcéntricas, y también frente a posturas intransigentes que nada tienen de carismáticas, o frente a peligros legalistas, incluso dentro del ámbito del mismo nuevo testamento. El criterio objetivo de ningún modo se puede identificar, sin más, con lo más antiguo y originario, o incluso con un radicalismo formal, sino únicamente con el evangelio y con el amor a través de los tiempos.