
La ética en el Nuevo Testamento

David Álvarez Cineira

La moral es una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad (Immanuel Kant).

Frente a una época caracterizada por la crisis de orientaciones, el relativismo moral y la acomodación a la opinión pública general, hay quien opta por presentar a la sociedad un sistema claro, preciso y perenne de comportamiento. Pero para la búsqueda de nuevas pautas de comportamiento y de nuevos decálogos, el cristiano ha de reflexionar y confrontarse con el Nuevo Testamento. Éste no es ningún manual de principios éticos provisto de unas reglas dotadas de validez universal, ni un compendio de prescripciones de acciones casuísticas, ni un programa de costumbres basadas en la razón o en el derecho natural. Tampoco presenta una reflexión abstracta de tipo filosófico sobre la naturaleza y los fundamentos de la acción moral. Los elementos éticos del NT son un conjunto heterogéneo de imperativos, consejos, parábolas, narraciones y afirmaciones teológicas que pertenecen al ámbito moral. Pero no existe una única o la ética neotestamentaria, dado que se trata de una ética contextual vinculada a la situación. Por tanto, no debe reducirse todo al mismo plano, ni identificar a Jesús con Pablo o a Santiago con Juan. Hay que percibir lo propio y peculiar de cada autor, con

David Álvarez Cineira (Valladolid), Doctor en Teología
y profesor del Instituto Teológico Agustiniiano.

objeto de que los diferentes esbozos del cristianismo primitivo no queden difuminados ni desaparezcan dentro de una sistematización, que sería producto de la imaginación. Difícilmente se pueden detectar principios morales de validez universal o declaraciones fundamentales perennes en torno al orden social y estatal justo o sobre las relaciones mutuas. Estamos ante una construcción histórica y no una construcción sistemática. Los autores del Nuevo Testamento no se pronunciaron de una manera abstracta y ajena al mundo, negando la realidad y al margen de los problemas de sus destinatarios. Únicamente se les puede entender dentro de su contexto histórico-sociológico. No obstante, se exhorta constantemente a los cristianos a comportarse de una manera consecuente. La ética del NT se presenta fundamentalmente de forma prescriptiva y no descriptiva.

Aunque el Nuevo Testamento no elaboró una ética sistemática, no es lícito imaginarse la conducta de los seguidores de Jesús de una manera excesivamente puntual y ligada a las acciones singulares. La ética del NT no es sistemática, sino concreta, de tipo modélico, y esos modelos no son ni optativos ni facultativos. Con el concepto de modelo de comportamiento se indica un ethos, que aunque no tenga carácter de ley, sería al mismo tiempo obligatorio.

Como rasgo fundamental común de la ética de Jesús, y también de las éticas sinópticas, paulina y joánica, destaca su entronque y orientación teológica o cristológica. La ética no es autónoma ni tiene un fin en sí misma. Su fundamento es la actuación salvífica de Dios en Jesucristo.

1. Fuentes y puntos de conexión de la ética neotestamentaria

La mayor parte del material ético del Nuevo Testamento tiene paralelos en otros escritos coetáneos. Por tanto, su contenido ético no es innovador, ni sus autores reivindican la exclusividad y originalidad de sus enseñanzas. Los escritores del NT recurren al material ético de la predicación de la filosofía popular del

mundo greco-romano. Se han buscado paralelismos en el contenido y en el estilo de vida de Jesús con los cínicos, de Pablo con los filósofos itinerantes. Ciertos aspectos de la predicación cristiana pudieran hacer referencia a los círculos epicúreos (1 Tes 4,11-12). Otros elementos formales y de contenido presentes en el Nuevo Testamento tienen sus correspondientes paralelos en la literatura filosófica popular. Las listas de virtudes y vicios, así como los sumarios de enseñanza filosófica y las colecciones de dichos gnómicos son formas típicas de instrucción del mundo antiguo. Los códigos domésticos en Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,4 y 1 Pet 2,18-3,7 son comparables a las descripciones filosóficas de las obligaciones de la persona. El estilo de diatriba de la instrucción filosófica popular aparece en las cartas paulinas y en Santiago. Pablo habría compuesto incluso cartas enteras conforme a las convenciones de la retórica helenista.

Aunque el Nuevo Testamento adopta las formas retóricas y elementos de contenido de la ética filosófica greco-romana, sus exhortaciones éticas se ajustan al modelo de tratamiento ocasional de temas concretos que es típico de la enseñanza ética que encontramos en los profetas, en la literatura sapiencial y en la apocalíptica judía.

Los autores del Nuevo Testamento no se dedican a ofrecer extensos argumentos racionales para defender sus posiciones. Sus argumentos pueden incluir frases de la escritura, la opinión o práctica común, o el comportamiento ejemplar de Jesús o de Pablo. La exhortación ética del Nuevo Testamento no debe ser descrita como un desarrollo sistemático de una línea concreta de la tradición bíblica al estilo de una escuela de interpretación legal. La diversidad de sus fuentes, la falta de sistematización de sus argumentos y la ambigüedad sobre el peso otorgado a las justificaciones para las recomendaciones éticas concretas hacen que sea difícil utilizar el Nuevo Testamento como base para una síntesis de filosofía moral cristiana. El enfoque descriptivo de las éticas del Nuevo Testamento descubre las fuentes, los temas particulares, las perspectivas dominantes de sus escritores, como vamos a ver a continuación.

2. La ética de Jesús

La ética de Jesús es una consecuencia de su escatología. El horizonte y la base de la ética es el reino de Dios, cuya irrupción se hace realidad mediante la palabra y la acción de Jesús. Este reino se hace presente en la experiencia actual, dentro del mundo e incluye aspectos cósmicos y socio-políticos. Tampoco excluye la colaboración activa del hombre. Jesús invita a todos a la conversión, entendida ésta como una vuelta a Dios, y al seguimiento y aceptación de su persona. Entre los diversos aspectos éticos se pueden destacar la actitud de Jesús ante la *torá*, su predicación del doble mandamiento del amor, su posicionamiento ante la moral sexual y la actitud liberal frente a los preceptos rituales.

Jesús es un judío que muestra una posición ambivalente ante la *torá*. No aceptó ni rechazó de forma global la *torá*, sino que su posicionamiento dialéctico vinculó respeto y crítica. La relación de Jesús con la *torá* se caracteriza por la combinación de *endurecimiento* y *moderación*.

Jesús endureció las normas éticas (el mandamiento del amor) que comportan claramente la tendencia a un ethos universal. Relativizó las normas rituales (el precepto de la pureza) que segregaban al judaísmo del paganismo, sin eliminarlas radicalmente¹. Se constata un endurecimiento de las normas en la tradición de Jesús: el primer precepto de la *torá*, la prohibición del homicidio y del adulterio (Mt 5,22.28), el mandamiento del amor al prójimo (Lev 19,18; Mc 12,28-34) que exige el amor al enemigo (Mt 5,43-48), al extranjero (Lc 10,25-37) y al pecador (Lc 7,36-50).

El ejemplo clásico de tendencia rigorista en la tradición jesuática son las antítesis del sermón de la montaña. De las seis antítesis, ofrecen mayor garantía de autenticidad las antítesis sobre el homicidio, el adulterio y el juramento (Mt 5,21.27s.33s); en cuanto a las otras antítesis, posiblemente fueron formuladas

1 G. Theissen, *El Jesús Histórico*. Manual, Sígueme, Salamanca 1999, 404ss.

antitéticamente con arreglo a su modelo². Es debatido si la postura de Jesús significa una crítica, una interpretación o una insistencia en la *torá*³. Según Theissen, las antítesis son una toma de postura ante la *torá*. La antítesis mejora lo anterior sin negarlo. La *torá* no es interpretada, ni criticada ni abolida, sino trascendida, y eso en base a la autoridad personal de Jesús con la frase “pero yo os digo”. Afecta no únicamente a una falsa interpretación o praxis de la ley, sino a la *torá* misma. No es que el mandamiento y la voluntad de Dios no sean perceptibles, y que Jesús comprendiera su crítica racionalmente como una aclaración de la incomprensión, sino que rechazó la simple identificación de *torá* y voluntad de Dios.

El mandamiento del amor, mediante una singular combinación de citas de Det 6,4s y Lev 19,18, es considerado como el primer mandamiento (Mc 12,28ss; Lc 10,25ss) y se convertirá en la piedra de toque para comprobar si la *torá* sigue expresando la voluntad de Dios. Aunque el amor preceda y esté por encima del resto de los mandamientos, eso no significa que no fuera obligatoria una concreción ética. El amor se concreta en el amor al prójimo, que según la parábola del buen samaritano ilustra cómo el amor no tiene fronteras. El amor suprime los prejuicios, las convenciones y las barreras religiosas y nacionales. El amor al prójimo alcanza su punto culminante en la obligación de amar a los enemigos (Lc 6,27s; Mt 5,44), lo que conlleva la renuncia a la venganza. Ideas semejantes se encuentran en el Antiguo Testamento (Prov 24,29; 25,21), en la literatura rabínica (JosAs 23,9; 28,5; TestGad 6,7) y helenista (Séneca, *De ira* II,32). El mandato de Jesús en Lc 6,27s, sin embargo, los sobrepasa, ya que este amor no se circunscribe a la familia, a su cultura o a su religión. La obediencia a Dios no puede acontecer independientemente del prójimo. Éstas son interpretaciones en la línea

2 G. Lohfink, *El sermón de la montaña, ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1989; J. Lambrecht, *Pero yo os digo... El sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994.

3 Hans-Jürgen Becker - Serge Ruzer (eds.), “The Sermon on the Mount and its Jewish Setting”, en *Cahiers de la Revue Biblique* 60, Gabalda, Paris 2005.

parenético-sapiencial. Otras prohibiciones, como las segundas nupcias (Mc 10,11s) o el juramento (Mt 5,33; Sant 5,12), tienen carácter obligatorio para todos.

En el caso de la moral sexual encontramos (en los logia Q) una tendencia a la rigidez. Jesús aboga por la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10,2s), ve ya realizado el adulterio en el deseo sexual (Mt 5,27) y elogia, en el dicho sobre los eunucos, la renuncia a la sexualidad por el reino de Dios (Mt 19,12). Esta renuncia al matrimonio no la fundamenta por motivos ascéticos o meritorios, ni constituye una regla vinculante para sus seguidores. Dichas afirmaciones rigoristas van dirigidas a los varones. El mensaje y la praxis de Jesús se distancian de la declasificación y discriminación social y religiosa que sufría la mujer. La llamada de Jesús se dirige a hombres y mujeres. La relativización escatológica no le llevó a demonizar las relaciones sexuales ni el matrimonio. Reconoce el matrimonio como una comunidad de vida concedida por Dios (Mc 10,8; Mt 19,5), aunque en contraposición al AT considera el vínculo matrimonial como indisoluble. La separación viene prácticamente equiparada al adulterio (Mc 10,11ss). Las frases tolerantes sobre la moral sexual aparecen, en cambio, en las tradiciones narrativas. En estos relatos, Jesús se muestra tolerante y humano con los pecadores, como fue en el caso de la adúltera (Lc 7,36; Jn 8,22).

Frente a esa postura radical en el ámbito de la sexualidad, Jesús defiende una actitud liberal ante los preceptos rituales. No aboga por su abolición, sino los supedita al precepto social, situándose así dentro de la tradición profética. La actitud de Jesús ante las leyes sobre la pureza ritual (Mt 23,25s; Mc 7,15), el sábado (Mc 3,4), el diezmo (Mt 23,23) y los padres, muestra que Jesús defiende una concepción muy liberal de la *torá*, pero en modo alguno una crítica contra el judaísmo a partir de la *torá*. La infracción del precepto sabático, de la pureza y del mandato sobre los padres se pudiera explicar por su forma de vida itinerante.

Podemos afirmar con Theissen, que el endurecimiento de las normas se refiere, en Jesús, a los preceptos éticos en sentido

estricto. La moderación de las normas concierne a los preceptos rituales y culturales. Los preceptos éticos son más universales. Los preceptos rituales son peculiaridades de la cultura judía. Las dos tendencias de su ética sirven para certificar la identidad y posibilitar la vida judía. Los adeptos de Jesús deben practicar las normas universales formuladas en línea rigorista de un modo tan consecuente que superen en eso a las naciones. Por la práctica del amor a los enemigos, los discípulos deben distinguirse de los pecadores y los paganos.

Las tendencias mitigadoras en la ética de Jesús ejercen igualmente una función social. Una ética severa, rigorista, tiende a dividir. Cuanto más estrictas sean las normas, menos personas podrán observarlas. La unidad de la comunidad no requiere sólo

La ética de Jesús tenía en cuenta las condiciones de convivencia en un pueblo concreto

preservar la identidad en la distinción hacia fuera, sino igualmente preservar la capacidad integradora hacia dentro para que los grupos no se cierren ni queden

marginados. Al formular sus normas éticas, Jesús tiene en cuenta las condiciones de convivencia en un pueblo concreto. Su ética endurecedora y moderada de la torá es un programa que apunta a la restauración de Israel: pretende mantener su identidad respecto al entorno pagano y posibilitar en el interior la integración de grupos marginales. Este programa ético tuvo su *Sitz im Leben* en un grupo de carismáticos itinerantes muy comprometidos con su causa.

Jesús también se posiciona frente a otros temas. A pesar de que todas las estructuras e instituciones son provisorias, no concluyó que el hombre las podía sabotear o excluirse de ellas. La provisoriedad no le llevó a un desprecio del mundo ni a un rigorismo ascético. Menos aún defendió el *statu quo* como divino. Jesús no preconiza una neutralidad indiferente que pudiera dar a

entender que ratifica a los privilegiados. Pero tampoco entendió su misión como la implantación de una reforma social, ni rechazó las consecuencias en este ámbito, ni predicó exclusivamente una piedad interna del corazón. No se identificó con las tendencias celotas en contra del imperio romano, lo cual no significa una aceptación acrítica del estado y sus órganos (Lc 13,32; 22,25) o una obligación de sumisión incondicional. Según la 5ª antítesis del sermón de la montaña, no se exige una condescendencia pasiva, sino una actitud paradójica. La exhortación a la renuncia a la violencia y al derecho (Mt 5,39) debe acabar con el círculo vicioso que genera nuevas injusticias y más violencia; esas exhortaciones no se limitan exclusivamente al ámbito ético individual, sino que también toca la esfera de lo público.

Los pobres son para Jesús una categoría social y religiosa. La bienaventuranza de los pobres no debe ser espiritualizada. Exhorta a los ricos ante el peligro que encierran las riquezas para entrar en el reino de Dios (Mc 10,23.25). Jesús no exige la renuncia general a los bienes, aunque en casos concretos pide que se vendan todas las cosas (Mc 10,17s) o que las abandonen. Las posesiones deben ser un bien a favor de los pobres (Mc 10,21) o utilizadas al servicio de la causa de Jesús (Mc 1,29; Lc 8,3).

3. La ética paulina

Pablo no ofrece una presentación sistemática de la ética cristiana, ni es su intención proveer a las comunidades de un manual de disciplina o de un sumario completo de la organización y de los deberes de la comunidad. El apóstol tuvo que afrontar diversos problemas prácticos y morales que surgían en sus comunidades. La primitiva iglesia se enfrentaba a cuestiones referentes a los judíos y gentiles, al papel del hombre y de la mujer, al sexo y al matrimonio, al rico y al pobre, al orden eclesial y al culto, a la política y a la esclavitud. Para cada caso, Pablo ofreció su respuesta. ¿Se basan sus respuestas en una serie coherente de con-

vicciones teológicas? o ¿ha sacado sus normas morales de fuentes tradicionales, o tales normas surgen de una lógica interna de su evangelio?

¿Qué fuentes tiene Pablo para su enseñanza moral? Sin lugar a dudas, Pablo utiliza la Escritura como fuente implícita para normas particulares (Rom 13,8-10; Gal 5,19-21; 1 Cor 5) y hace uso de relatos bíblicos como ejemplos morales. Varios de sus modelos de moralidad sexual están tomados directamente de la tradición hebraica (1 Tes 4,3-5). Así mismo, usa tradiciones sobre Jesús (citas explícitas de dichos de Jesús: 1 Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25; y alusiones a la doctrina de Jesús: Lc 6,27s en Rom 12,14; Mc 7,15 en Rom 14,14; Mc 9,50 en 1 Tes 5,13) e incluso de la filosofía greco-romana. Estaba familiarizado con el mundo de la cultura greco-romana como lo testimonia 1 Cor 15,33. Se refiere a los juegos (1 Cor 9,24-27), emplea conceptos típicamente griegos (“conciencia”, “libertad”) y recomienda algunas virtudes helenistas⁴. El mundo del pensamiento paulino refleja la fusión de culturas. Existen numerosos ejemplos en que sus categorías y su vocabulario ético derivan de su trasfondo cultural hebraico y helenístico. Pero tales tradiciones culturales desempeñan un papel secundario respecto a las dos normas fundamentales a las que el apóstol constantemente se refiere, es decir, a la unidad de la comunidad y a la imitación de Cristo.

En ocasiones, los especialistas del NT han sostenido que no existe una conexión directa entre las prescripciones éticas de Pablo y su proclamación teológica. Dado que los cristianos esperaban un final de la historia inminente, no se habrían preocupado por la ética. Al retrasarse la parusía, llenaron el vacío ético apropiándose de la parénesis filosófica. Las enseñanzas éticas propuestas (Gal 5-6; Rom 12-15) no estaban relacionadas con el evangelio de Pablo, sino con la sabiduría moral amplia-

4 Véase V.P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1996, 44-51; J.P. Sampley, *Walking Between the Times: Paul's Moral Reasoning*, Fortress, Minneapolis 1991, 94-98; A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress, Philadelphia 1989, 68: “There can no longer be any doubt that Paul was thoroughly familiar with the teaching, methods of operation and style of argumentation of the philosophers of the period”.

mente compartida en la cultura helenista. Así, varias formas de exhortación moral, tales como los catálogos de virtudes y vicios (Rom 1,29-31; 13,13; 1 Cor 5,9-11; 6,9-10) y los códigos domésticos (colecciones de admoniciones dirigidos a los maridos, las mujeres, los niños y esclavos: Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) eran frecuentes en muchos círculos helenistas. La proclamación del amor, la renuncia a la venganza y la obediencia a la autoridad, constituyeron tópicos fijos en las exhortaciones del cristianismo primitivo, como muestran los paralelos entre Romanos y 1 Pedro.

Estas afirmaciones son relevantes. Si no existe una relación estrecha entre ética y teología, el estatus normativo de sus enseñanzas éticas particulares es frágil. Si por el contrario, la ética paulina tiene una relación sustancial con su teología, entonces el estatus normativo de su enseñanza moral está ligado estrechamente a la autoridad de su evangelio. Debemos afirmar que la enseñanza moral de Pablo no se puede aislar del resto de su instrucción. Doctrina y ética están íntimamente relacionadas en las cartas paulinas. El deseo paulino de enseñar “cómo se debe caminar y agradar a Dios” (1 Tes 4,1) y ser santos, muestra la importancia de conformar la vida moral de las comunidades locales, para vivir de una forma digna el evangelio (Filp 1,27). La acción salvífica de Dios en Jesucristo es para Pablo el fundamento de la actuación de los cristianos y su reflexión ética. La teología no es nunca un ejercicio puramente especulativo, sino un instrumento para edificar la comunidad. Pablo presupone que la conversión implica la adopción de un estilo de vida moral en contraste con la vida pasada.

La interdependencia de la doctrina y la ética para Pablo se ve perfectamente en la estrecha relación entre el denominado indicativo (lo que Dios ha realizado) y el imperativo de su pensamiento (lo que los creyentes deben hacer). El indicativo y el imperativo tienen en parte el mismo contenido (Rom 6,2 con 6,12 o Gal 3,27 con Rom 13,14), y la relación entre ambos debe ser dialéctica. Se trata de una antinomia objetiva, donde no se debe absolutizar o relativizar un polo a costa del otro. Pablo nor-

malmente hace depender sus imperativos morales de la actuación anterior de Dios en favor de los creyentes en Cristo. Los mandatos éticos y las prohibiciones están basados en los actos redentores de Dios. La actuación divina está encaminada a la construcción de la comunidad mediante la acción del espíritu, que se muestra en los signos de las relaciones de amor mutuo, de autosacrificio y armonía.

Tres motivos teológicos recurrentes ofrecen el marco de la enseñanza ética de Pablo: la escatología, la soteriología y la eclesiología. La iglesia ya ha entrado en la época escatológica, incluso si la presente etapa se dilata con su pecado y sufrimiento. Los creyentes aguardan el día del Señor, pero mientras tanto la vida ética se considera como preparación de la comunidad para ese día (Rom 13,11-12). Para Pablo, la cruz no es sólo el camino de salvación y la demostración suprema de la justicia y el amor de Dios, sino el modelo paradigmático para la vida de los cristianos. Esto es evidente en numerosos textos que aluden a la muerte de Jesús como el acto supremo de autosacrificio y obediencia amorosa (Rom 15,1-3; Filp 2,1-13). Y ello tiene una dimensión eclesiológica. Dios salva y transforma a un pueblo, no a individuos autónomos. Según Pablo, vivir cristianamente no es una cuestión privada. Por eso su mayor preocupación fue la edificación de la comunidad.

Frecuentemente se ha criticado a Pablo el aspecto conservador de su escatología, ya que no busca el cambio de las convenciones sociales, como es la institución de la esclavitud. La investigación sobre la ética paulina ha tratado la cuestión desde numerosos ángulos. Se han investigado las condiciones sociales del mundo greco-romano. Este trabajo descriptivo-histórico reconoce la distancia entre nuestro mundo y el mundo paulino. La interpretación socio-científica estudia la ética paulina no tanto como una historia de ideas, sino una historia de las comunidades. Emplea modelos y conceptos para analizar las dinámicas de grupos de la primitiva comunidad cristiana con los que Pablo se interrelaciona. La tarea hermenéutica confronta la cuestión: ¿cómo nos apropiamos la enseñanza ética de Pablo como

palabra dirigida a nosotros? Ni que decir tiene, que se dan infinidad de respuestas divergentes.

Desde esta perspectiva histórica se puede entender la actitud de Pablo frente a la esclavitud. El apóstol recomienda a los esclavos que permanezcan en la condición que era la suya cuando escucharon el evangelio. En la carta a Filemón, por el contrario, manifiesta la imposibilidad de mantener espiritual y jurídicamente bajo el señorío de Cristo y entre hermanos las relaciones de señores y esclavos. La contradicción entre los dos discursos sólo es aparente: el propio señorío de Cristo y la propia exigencia del amor al prójimo y de la edificación de la comunidad implican la abolición de la esclavitud entre hermanos que pertenecen a una iglesia donde ya no hay ni esclavos ni libres, pero también la lealtad de los esclavos cristianos respecto a sus amos paganos. Distinciones semejantes caracterizan las diversas prescripciones relativas a la ética conyugal (1Cor 7,1-16.25-28.32-40). Los principios que fundamentan la actitud de los creyentes dentro y fuera de las iglesias son los mismos, pero el apóstol sabe que no pueden valer más que para los miembros de las comunidades y que no se puede esperar de los no creyentes que se sometan a ellos.

El tema del amor y la no venganza aparece en diversos lugares del NT (1Cor 4,12b-13a; Rom 12,14-18; 1 Tes 5,15; 1 Pet 3,9). Cristo es el modelo para esta actitud. La admonición a amar a los enemigos, la renuncia a la venganza y la obediencia a la autoridad eran tópicos en las exhortaciones del cristianismo primitivo. Los paralelos entre Romanos y 1 Pedro indican que estaba ampliamente extendido. Romanos exhorta a la sumisión a las autoridades (13,1-7); los cristianos han de amarse entre sí (12,9-13.15-16) e incluso amar a sus enemigos (12,14.17-21). Estas exhortaciones, sin embargo, hay que entenderlas en el con-

**Pablo sabe
que la ética cristiana
no puede imponerse
a los no creyentes**

texto histórico de la comunidad romana tras el regreso de los expulsados, una vez muerto el emperador Claudio. Sólo manteniendo relaciones cordiales internas, con los judíos y los romanos, era posible que la evangelización en Roma tuviera éxito. Pablo sopesa las consecuencias políticas y sociales de los tumultos para el éxito de su misión en la capital y por ello pide una actitud acorde. Esto se constata, porque la admonición del “amor a los enemigos”, no siempre la tiene presente, p.e. cuando se trata de los enemigos antipaulinos (p.e. judaizantes en Galacia o en Filipo). Allí arremete duramente contra sus adversarios cristianos.

Dentro de la moral paulina, el sexo constituyó un tema de segundo plano, aunque en la actualidad haya pasado a ser el tema estrella de controversia. Pablo es alternativamente invocado o ferozmente criticado por los diversos participantes en la discusión sobre el sexo en la época moderna. La respuesta dada en Corinto ha tenido una importancia decisiva para la enseñanza cristiana sobre el sexo. ¿Cómo se inserta su concepción del sexo en la amplia visión moral?

1 Cor 7,1 ha sido un texto polémico. Este texto se ha leído a la luz de una teología de ascetismo sexual y constituiría el punto de inicio de tal trayectoria o como parte de un desarrollo que ya había comenzado anteriormente con prácticas ascéticas en el judaísmo helenista o en el cristianismo primitivo. Estas teorías suponen la existencia de influencias del judaísmo helenista o del cristianismo del siglo I, o de actitudes hacia la sexualidad semejantes a las que encontramos en la iglesia tardía.

Los estudios más recientes intentan situar el texto en su contexto histórico, teniendo en cuenta la identidad de la audiencia paulina. Para algunos estudiosos⁵, una teología del celibato en Corinto puede ser entendida, en parte, por referencia a la teoría médica del siglo I. La abstinencia sexual y la virginidad eran recomendadas por algunos físicos antiguos para conservar la

⁵ Carolyn Osiek - David Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Westminster - John Knox, Louisville 1997, 104-108.

buena salud. Galeno de Pérgamo pensaba que la eyaculación en el acto sexual reducía el espíritu vital de la persona y su fuerza física. Ya que los corintios pudieron considerarse como espirituales (1 Cor 2,14-3,1), es posible que promovieran un ascetismo sexual.

Según Dale Martin⁶, la concepción paulina de la sexualidad fue determinada por su aversión hacia el “deseo”. Pablo vio el matrimonio como una solución para el deseo sexual porque la sexualidad reprimida era la causa del deseo, y el matrimonio ofrecía una salida aceptada para la sexualidad. Para Will Deming⁷, la discusión de Pablo sobre el matrimonio y el celibato se entiende mejor desde el trasfondo del discurso estoico y cínico. Las tradiciones estoicas y cínicas modelaron el pensamiento tanto de Pablo como de los corintios. La discusión paulina no encaja dentro de ninguna trayectoria supuesta de pensamiento ascético. Más bien, sus palabras se inspiran en un depósito de ideas sobre el matrimonio y el celibato que no son ni ascéticas ni judeocristianas en origen, sino las preocupaciones persistentes de la cultura griega. 1 Cor 7 trata el tema porque algunas actividades en Corinto amenazan la estabilidad de la iglesia. Es un error interpretar las afirmaciones de Pablo como las deliberaciones de un teólogo sistemático formulando una definición general del matrimonio cristiano. Dentro de la vida matrimonial, las relaciones sexuales deben seguir manteniéndose para evitar la infidelidad de los esposos. El divorcio es imposible, pues viola el mandamiento de Cristo. Pablo rechaza rotundamente la posición extrema que cita en 7,1b: “es bueno para el hombre no tocar a una mujer”. La capacidad de permanecer abstinentes dentro del matrimonio es un don de Dios, pero nadie lo puede exigir de su pareja (7,7). Pablo es realista y cree que las relaciones extramatrimoniales serían la consecuencia de ese experimento ascético.

6 Dale Martin, “Paul without Passion”, en: Halvor Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*; Routledge, London - New York 1997, 201-215:

7 Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2002.

R. Hays, teniendo en consideración el modelo retórico y la puntuación del texto, propone la siguiente interpretación. Los corintios habrían dicho: “Es cosa buena para el hombre no tener contactos con mujer”. Pablo cita este versículo con el objeto de corregirlo en el v.2: la clave para su interpretación está en el verbo *echein*, como eufemismo para indicar las relaciones sexuales. Pablo hablaría a quienes ya estaban casados y les aconseja continuar teniendo relaciones sexuales. “Pablo estaría contraatacando el ascetismo radical de Corinto. Contra una hipersensibilidad idealista que abjura de la unión sexual, también dentro de los matrimonios, él insiste en decir que las parejas casadas pueden y *deben* continuar con sus relaciones sexuales”⁸. Llama la atención que no diga nada del papel del amor en las relaciones sexuales ni que éstas tengan el objetivo de procrear. La unión sexual es parte de las obligaciones del matrimonio y protege de la tentación.

De todo lo expuesto, se concluye que, para Pablo, la vocación y la responsabilidad dadas a cada uno para contribuir a la edificación de la comunidad son el criterio que se deriva del mandamiento del amor y rige tanto la organización política de la vida comunitaria en la asamblea eclesial como la actitud respecto a los no creyentes.

4. Desarrollo de la tradición ética paulina

En la tradición paulina posterior, existe una disminución de la primitiva tensión escatológica paulina. Se encuentran alusiones incidentales al juicio y a la esperanza escatológica, pero desempeñan un papel modesto en la articulación de las directrices morales. La muerte de Jesús se presenta como un misterio pero no juega ningún papel en la formulación de normas éticas. El elemento más fuerte de continuidad con otras cartas paulinas es el énfasis puesto en la formación moral de la comunidad.

⁸ Richard B. Hays, *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

Aunque aquí también se constata un cambio de acento: mientras que la 1ª Timoteo propone *normas* para la comunidad, el bienestar de la comunidad no figura como una *motivación* prominente en la argumentación ética. Esta carta presupone que las normas morales eran ya conocidas por la tradición y no necesitan ser justificadas desde la teología. La unión dinámica entre teología y ética que hemos visto en Pablo, se desintegra porque se da por supuesta. La única cosa que hace es custodiar la tradición confiada por el apóstol. El resultado: se gana en estabilidad, pero se pierde en profundidad y en libertad.

**Jesús aporta
una orientación
radicalmente nueva
a la moral**

Seguramente que la visión moral de las cartas pastorales era inevitable para la iglesia de finales del siglo I para conseguir cohesión social y sobrevivir a las presiones externas. Algunos han dicho que una visión similar

podría ser necesaria para la iglesia de principios del XXI para mantener una vida privada ordenada dentro de una cultura pagana caótica.

A nivel ético, destacan en la literatura cristiana los códigos domésticos (Ef 5,22-6,9; 1 Ped 2,18-3,7; 1Tim 2,8-15; 6,1-2; Tit 2,1-10; Col 3,18-4,1). Estudiando este último texto, y teniendo en cuenta el contexto greco-romano de la organización de la casa, los códigos domésticos proponen cómo han de ser las relaciones dentro de las casas entre los maridos y las mujeres, los padres y los niños, los señores y los esclavos. Generalmente, los tres binomios de relaciones están en ese orden y el subordinado en cada pareja (mujer, niño, esclavo respectivamente) aparece en primer lugar. Lo que se intenta es preservar ordenadamente las relaciones y la jerarquía social en las casas domésticas cristianas o en casas donde existen cristianos. La jerarquía consiste en la subordinación “en el Señor”, es una jerarquía patriarcal y que asume un tipo de estructura en la que es aceptable la esclavitud.

Los códigos familiares son un intento de este proceso de re-examinación crítica y teológica. En estos textos, somos testigos de la crítica y transformación gradual de los lazos domésticos judíos y paganos a la luz de Cristo. Si esto es así, entonces el intento de rechazar los códigos domésticos en conjunto por quienes los consideran no igualitarios, opresivos y trasnochados, tal vez sea una respuesta tan inapropiada como el intento de imponer los códigos domésticos por quienes los consideran que son la última esperanza de la iglesia para afrontar la indisciplina moral contemporánea y la desintegración social. Ni la respuesta liberal ni la conservadora son acertadas. Ambas son demasiado sectarias y totalitarias. El hecho de que la sociedad y la estructura familiar actual no reproduzca el modelo doméstico de esos códigos familiares primitivos no significa que éstos no tengan nada que aportar. Lo que se requiere es una fidelidad creativa, donde fidelidad conlleva continuidad reconocible con nuestra tradición de fe en la Escritura, y la creatividad es una apertura al espíritu que nos inspira a interpretar y representar esa tradición en formas actuales.

5. Conclusión

El NT no presenta una reflexión abstracta y sistemática de tipo filosófico sobre la naturaleza y los fundamentos de la acción moral. Más bien, representa una variedad de intentos por articular las implicaciones de la conversión y el bautismo. Invita al lector a una nueva forma de vida bajo un Dios verdadero revelado en Cristo. La moral cristiana es entendida como la actualización del seguimiento de Jesús y como la realización de las exigencias del Reino. Cuando se trata de la ética, tanto Jesús como Pablo se encuentran en la tradición bíblica y judía. A pesar de las diversas interpretaciones sobre el hecho del Jesús histórico, Jesús aporta una orientación radicalmente nueva a la moral, basada en su nueva comprensión de Dios como Padre y concretada en las exigencias que hacen posible la llegada del Reino de Dios en el mundo. Jesús, además, distingue entre lo esencial y lo

accesorio, constatando una tendencia rigorista en algunos ámbitos expuestos y una actitud liberal frente los preceptos rituales. La fuente de los dichos Q formula una forma de ser cristiano en las primeras décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús. El *ethos* de Q es de tono radical y hasta de carácter contracultural. Se basa en la llegada del Reino y está vinculado al seguimiento de Jesús en cuanto profeta escatológico.

Para estudiar la enseñanza práctica de Pablo hay que tener presente su profunda deuda a su herencia judía, a su contexto histórico del mundo greco-romano, su ferviente pasión por el evangelio y su firme y constante compromiso con las comunidades nacientes. Hemos visto que el apóstol vincula la moral a la teología, pero también tiene que responder a cuestiones prácticas que surgen dentro de sus comunidades (especialmente en Corinto) y a las que trata de dar solución como mejor entiende. Se trata de problemas situacionales, y muchas de sus respuestas no pretenden tener una validez universal y perenne. Tanto Jesús como Pablo son hijos de su tiempo y deudores de una cultura determinada, tal y como exponen las nuevas perspectivas de estudio del Nuevo Testamento. Se estudia con interés en qué medida la moral de las comunidades cristianas primitivas depende de la relación (por asimilación o confrontación) con la base social en que se desarrollan su vida. Hemos de tener en cuenta que la manifestación de la verdad salvífica es progresiva, y lo mismo sucede con las cuestiones morales. Lógicamente, el NT no respondió a los problemas morales propios del siglo XXI.

Ante el pluralismo de morales, tal como se reflejan en los diversos escritos del Nuevo Testamento, ¿cómo podemos seguir pensando, hablando y utilizando la categoría de “una” ética NT y queriendo presentar la moral de la comunidad cristiana primitiva como un sistema cuidadosamente estructurado y claro? ¿No habrá que tener en cuenta las situaciones concretas de las personas antes de hacer pronunciamientos dogmáticos y absolutos en temas de moral? Esto tampoco quiere decir que todo es lícito y relativo, sino que se necesita un discernimiento y reflexión de las circunstancias particulares a la luz del evangelio.