

SAGRADA ESCRITURA Y MORAL CRISTIANA

¿Qué hemos de hacer, hermanos? (Act 2, 37). La pregunta pareció inevitable a los oyentes de Pedro. Sigue siéndolo hoy. Precisamente por eso hemos elegido, para comenzar, el interrogante abierto por aquellos primeros oyentes de la palabra de la Iglesia naciente. Un interrogante enraizado ya en el ministerio terreno de Jesús: *Maestro, ¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?* (Lc 10, 25) ¹.

Tanto el doctor de la ley como los oyentes de Pedro comprenden que hay que hacer algo. Algo distinto de lo que venían haciendo. Esto aparece con claridad en ambos casos. ¿Qué es lo que justificaba o exigía este nuevo quehacer? Se presupone que el doctor de la ley y los oyentes de Pedro vivían ya conforme a unos principios morales. Ahora se dan cuenta, o simplemente intuyen, que el simple obrar moral no introduce al hombre en la verdadera relación con Dios. Esta le ha sido regalada al hombre por Dios y, gracias a ella, tiene la posibilidad del auténtico obrar moral ².

Aquello por lo que preguntan tiene que ser distinto de un simple o complicado catálogo de virtudes o deberes, que es necesario practicar, o de vicios y pecados, que es preciso evitar. Ciertamente encontramos, con cierta frecuencia, dichos catálogos en el Nuevo Testamento, especialmente en el epistolario paulino. Pero sería absolutamente erróneo partir de los catálogos de pecados o de virtudes para determinar la ética paulina. Lo específicamente cristiano no se halla en los catálogos.

¹ Prescindimos aquí de las diferencias existentes entre los tres Sinópticos en el relato de la escena aludida. Creemos que las divergencias han surgido en la transmisión del mismo hecho en ambientes distintos y motivaciones diversas. Cf. R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965) p. 74 ss.

² H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* (Ch. Keiser, München 1968) p. 141.

El ideal moral cristiano no se encuentra ni en un código implacable de exigencias ni en ningún determinado orden social. Es algo más vital. Arranca de la vida misma abierta y determinada por el amor a Dios y al prójimo y que, a su vez, se convierte en la fuente de todo pensamiento, palabra y acción. Una vida que el hombre ha recibido de Dios y que le posibilita caminar en la dirección apuntada³.

RELIGION Y MORAL

En las afirmaciones que hemos hecho en la introducción tenemos ya la condenación inapelable de la autonomía de la moral. Ni la moral como ciencia, ni el quehacer moral, como tarea, gozan de autonomía. La necesidad de un obrar moral nuevo, cristiano, fue vista, por volver a mencionar el interrogante de Act 2, 37, desde el anuncio del kerygma cristiano o, en el caso del doctor de la ley, desde la predicación de Jesús. La moral cristiana debe tener como esencial punto de partida y de referencia el texto-sumario más concentrado del evangelio de Marcos: *Jesús fue a Galilea y proclamó así el evangelio de Dios: se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio* (Mc 1, 15). Es la afirmación más clara y terminante de la relación necesaria entre la religión y la moral. Cierto que Jesús reafirma la tradición ética del judaísmo, pero, con su persona, aparece algo radicalmente nuevo: la presencia del Reino. La consecuencia inmediata es que la ética enseñada por Jesús es una parte o parcela de su religión y que no puede ser separada de ella sin hacer una violencia intolerable a nuestras fuentes de información⁴.

3 H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie...*; T. W. Manson, *The Teaching of Jesús* (Cambridge 1967) p. 312.

4 T. W. Manson en la obra citada, pp. 284-85, en referencia a J. Klausner, *Jesus of Nazaret*, p. 381, y otros autores, que consideran a Jesús al nivel de un moralista, reduciendo su predicación y aportación únicamente a ese terreno, afirma que la ética de Jesús, en el sentido apuntado por los autores mencionados o aludidos, ni existe ni ha existido nunca. No puede uno pasearse por los evangelios, como por un jardín, con la intención de coger una flor aquí y otra allí para adornar nuestra filosofía de la vida con máximas morales de Jesús. «Las máximas éticas de Jesús, desconectadas de la religión en que han crecido, se reducen a meros consejos de perfección que pueden ser admirados respetuosamente, pero que no tienen referencia inmediata a las ocupaciones de nuestra vida 'le cada día'».

En este trabajo hablaremos indistintamente de moral o ética teniendo en cuenta que la moral neotestamentaria, en cuanto ética de los redimidos, integró en su haber los valores morales del judaísmo y del paganismo. Remitimos al apartado: «moral cristiana y judío-pagana».

Jesús anuncia un mensaje religioso y, en él, tienen su asiento las exigencias morales que impone. Todo intento de interpretar este mensaje de otra forma, bien como crítica cultural o bien como un programa social revolucionario, implica, ya radicalmente, un malentendido. La unión de lo religioso y lo moral es absolutamente indisoluble en todo el Nuevo Testamento. Para situar en su justa perspectiva el mensaje moral de Jesús es muy importante señalar los pensamientos que él considera fundamentales en el conjunto de su predicación: la bondad y misericordia de Dios-Padre...

La *religión*, la recta relación del hombre con Dios, con toda su riqueza de representaciones, contenidos doctrinales, sentimientos, aspiraciones y realizaciones, no debe desembocar en una piedad meramente cultural. Ya el doctor de la ley, mencionado por Marcos (Mc 12, 32-33) deduce de las palabras de Jesús la conclusión siguiente: el amor a Dios es lo más elevado en el orden religioso y el amor al prójimo supera absolutamente todos los sacrificios que pudieran ofrecerse en el templo.

Respecto a la *moral* el significado del mandamiento fundamental es aún más importante. En el ámbito moral suelen comúnmente exaltarse, dentro del mensaje de Jesús, la simplificación y la interiorización, la unidad de la actitud interior y de la actuación ética en el mundo, el amor a todos y especialmente a los más necesitados o marginados. Sin embargo, muchas veces al menos, no se atiende suficientemente o se pasa por alto su fundamentación religiosa: el amor a Dios. Solamente el amor a Dios garantiza el desinterés que falta a casi todo otro amor humano... Sólo el amor al prójimo, fundamentado en el amor a Dios, puede convertirse en el *ágape* esencialmente distinto de todo «eros» natural, cuya relación, características y alabanzas leemos en 1 Cor 13⁵.

El título de este trabajo presupone ya la heteronomía de la moral cristiana, que es presentada por su esencial referencia a la Sagrada Escritura. La ética o moral evangélica tiene que buscar su identidad en la audición de la palabra de Dios y en su constante confrontación con ella. Entra así a formar parte del orden o plan divino en sus múltiples manifestaciones. Queda integrada dentro de la alianza de Dios con su pueblo. En este sentido existe una continuidad entre la moral del Antiguo y la del Nuevo Testamento.

5 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, pp. 1.86.87...

Sólo varían las intensidades o culminación en el momento de llegar a su plenitud, la plenitud de los tiempos, la radicalización de la revelación de la palabra de Dios a partir de su encarnación.

En dicha confrontación con la palabra de Dios es imprescindible acentuar la conexión necesariamente inevitable entre la dogmática, que profundiza el sentido de la Escritura y su interpretación en el contexto de la vida eclesial, y la moral como ciencia, que intenta determinar el obrar humano en el sentido auténticamente cristiano. Esta conexión o necesaria relación no tiene, por consiguiente, su base en una fundamentación filosófica que la reduciría a una pura antropología⁶. Estaríamos ante una fundamental desorientación o degeneración ya que la ética y la doctrina sobre Dios están íntimamente unidas⁷.

A modo de resumen diríamos que la ética cristiana no existiría sin el hecho cristiano y siempre debe existir en esencial referencia al mismo. Tanto es así que los preceptos morales de Jesús surgen de un único principio, que no es moral sino religioso, y la comprensión de su enseñanza moral exige tener delante el contexto religioso en el que surgió y en el que tiene su asentamiento. Es el quehacer de la vida humana dentro del reino de Dios. En este sentido la enseñanza moral cristiana se halla en la misma línea de la del Antiguo Testamento donde es imposible distinguir entre teología profética y ética profética. Ambas se implican necesariamente y la estructuración en dos apartados diferentes introduce en ellas una separación totalmente artificial⁸. Así el divorcio entre la enseñanza moral de Jesús y su doctrina, considerada en su conjunto, destruiría a ambas o las empobrecería sustancialmente.

6 H. van Oyen, 'Ethik', RGG³, col. 711-12.

7 H. Conzelmann, *Die Grundriss der Theologie... Ethik und Gotteslehre miteinander verknüpft sind...*, p. 144.

8 La relación entre religión-ética, teología-ética, nosotros la establecemos a base de un raciocinio que puede, incluso, ser más o menos convincente. Para el pensamiento hebreo esta relación es evidente; no necesita ningún rodeo demostrativo. Ellos hablan del conocimiento de Dios, *dahat elohim*, y en ello incluyen no sólo el terreno de lo intelectual, como haríamos o diríamos nosotros, sino todo el ámbito humano: el conocimiento de Dios es, al mismo tiempo, la regla de la fe y la regla de la vida-conducta, toda la alianza de Dios. Ver T. W. Manson, *The Teaching...*, pp. 286-87, y en particular la nota 1. Es que Dios quiere para sí al hombre en totalidad, no unos cuantos actos suyos, por muchos que sean, que introduzcan una separación en él. «...insofern bilden auch für ihn (para Jesús) Religion und Sittlichkeit eine Einheit», R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubingen 1953) p. 12.

LA MORAL CRISTIANA ANTE LA LEY

La actitud crítica de Jesús ante la ley debe ser enjuiciada teniendo en cuenta el contexto en que se produjo. Este contexto fue de inevitable protesta contra el legalismo judío. Las controversias frecuentes entre Jesús y los escribas y fariseos pueden ayudarnos a descubrir la causa de dicha actitud crítica. Se trata del conflicto entre el espíritu profético y el legal, entre dos formas radicalmente distintas de aproximarse a la conducta humana. La distinción profunda entre las dos formas o actitudes reguladoras de la conducta humana es que una, la profética, la actitud de Jesús, tiene su centro de gravedad en la persona; la otra, la legal-farisáica, gira no en torno a la persona sino en torno a las acciones prescritas por la ley. Moral de personas o moral de actos.

Al formularlo así no queremos decir, evidentemente, que la moral de personas no deba llevar consigo la traducción en los actos morales correspondientes. Ni al hablar de moral de actos se prescinde totalmente de la persona. Se trata de poner de relieve la preeminencia, de saber cuál es el valor supremo, cuál es el principal y cuál el subordinado. ¿Se trata de que la persona se realice en su totalidad o de que realice, en su totalidad, todo aquello que le ha sido mandado? ¿Es el hombre quien decide y determina su propio obrar o, más bien, se halla determinado por su obrar?

El método legal parte del principio de que el actuar humano, su conducta moral observadora de la ley, va configurando y como determinando el ser mismo del hombre. El hombre se habitúa a la virtud por el ejercicio de unas prácticas que se le imponen desde fuera de sí mismo. Al realizar buenas acciones el hombre se hace bueno. En el centro de gravedad y del interés hay que presuponer, por consiguiente, un código autoritativo de preceptos morales que establezca lo que es bueno o malo en las diversas circunstancias de la vida. Y como las circunstancias en las que el hombre puede encontrarse son muchas, las prescripciones legales tienen que multiplicarse en la misma proporción. Así resulta que la determinación de lo que es bueno o malo se sale del ámbito de la persona que realiza los actos y pasa a ser competencia de los expertos que han montado su «oficina de moralidad»⁹.

9 T. W. Manson, *The Teaching...*, pp. 296-97.

Este fue el contexto en el que se movió Jesús. Los 613 mandamientos, basados en la ley y en la tradición —contexto obligado en el que hay que situar la pregunta dirigida por el doctor de la ley a Jesús sobre el mayor de ellos— seguían multiplicándose indefinidamente. Muchas de las disputas de Jesús con sus enemigos tuvieron lugar por haber realizado determinadas acciones en sábado. La ley prohibía trabajar en sábado. Una ley sencilla y clara. La dificultad comenzaba cuando se intentaba precisar lo que se entendía por «trabajo». Eran los especialistas los encargados de confeccionar la lista de todas aquellas acciones que entraban bajo el común denominador de «trabajo». Una lista de 39 clases de trabajo circulaba ya, al parecer, en tiempos de Jesús y este número debería crecer mucho más con el correr del tiempo hasta llegar a extremos que, en el mejor de los casos, nosotros calificaríamos de pueriles. De aquí a decir que el sábado es lo más importante, más importante que el hombre mismo, no había más que un paso. Y este paso ya se había dado también. La frase de Jesús: *el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado* (Mc 2, 27), necesariamente tuvo que sonar a los oídos de sus oyentes —los especialistas en moral— como blasfema, y le proporcionó una total descalificación en cualquier clase de pretensiones que pudiera tener y, además, le sometió a la persecución más despiadada. Sencillamente por ser consecuente con la moral de las personas, de la que hemos hablado, porque en su enseñanza ética el valor supremo es la persona humana. Para Jesús lo que se salva o se pierde es el hombre, no el sábado. Esto era lo verdaderamente importante para él.

Jesús fue el verdadero fundador y guía de la libertad moral. El no se dirige a esclavos que deben obedecer ciega y pasivamente a un código de prescripciones —como el animal obedece las indicaciones del que lo conduce estimulándolo con el aguijón-castigo— sino a la conciencia de discípulos adultos, lúcidos y que tienen como valor supremo de su vida el amor. Quiere que vean en la legislación divina la intención del legislador y que sean capaces de renunciar en ocasiones a la letra por exigencias de fidelidad al espíritu. Y esto abre siempre nuevas perspectivas y exigencias. Se debe, en primer lugar, promover siempre el bien del hombre, en particular su libertad espiritual, su amor fraterno y la posibilidad de multiplicar la ayuda al prójimo; *el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado* (Mc 2, 27). Además se debe enseñar al hombre a

honrar a Dios, no partiendo únicamente desde el punto de vista humano, que tantas veces se demuestra ser equivocado (Jn 16, 2), sino intentando descubrir los fines que él se propuso y nos propone a través de su ley. La libertad de los discípulos a este respecto debe entenderse en función de una fidelidad más exacta a la voluntad del Padre¹⁰.

La legalidad o el legalismo judío había centrado su interés no en el individuo sino en la sociedad, en el orden social. Ahora bien, los cambios introducidos por medios legales son, lógicamente, cambios en la ley, no en el hombre. Un ejemplo nos lo aclara. La ley prohibía el perjurio. La aplicación de la ley, en orden a garantizar el orden social, determinaba los casos en que el juramento podía ser lícito. Estamos, como en el ejemplo anterior sobre la observancia del sábado, en el mejor campo para el ejercicio de la más pura y fina casuística. Jesús resuelve el caso o el problema, no partiendo de una modificación o ampliación de la ley, sino partiendo del hombre mismo. Si ha habido verdadero y auténtico cambio en su interior entonces debe bastar su palabra, el juramento no es necesario, cae por su misma base (Mt 5, 33-37).

Jesús no fue contrario a la ley (Mt 5, 15). Su oposición al «legalismo» obedeció a que la ley mosaica había dejado de ser considerada como una ordenación reguladora de la vida humana, querida por Dios, y se había convertido en un principio de seguridad para el hombre. Con ello se había producido una verdadera degeneración. El hombre, apoyado en la ley, podía volverse contra Dios, entrar en competencia con él, pasarle la factura por lo que había hecho (Lc 18, 9 ss.). Una tal comprensión de la ley se convertía en el obstáculo mayor para que el hombre pudiese considerarse como hijo de Dios (Mt 18, 2 ss.), y pudiese vivir desde la entrega y confianza en Dios¹¹. En lugar de eso, el hombre se esforzaba por agradar a Dios sobre la base de un meticuloso y penoso cumplimiento de la ley. Se había distanciado así la religión y la moral¹², se habían colocado al mismo

¹⁰ C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II (Gabalda, Paris 1970) pp. 668-69.

¹¹ A. Dihle, 'Ethic', *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. VI (1966) col. 648.

¹² Tal vez sea necesario recordar la relación entre religión y ética. La religión no necesariamente comporta una conducta ética. Si la religión se define como el encuentro con lo sagrado y la conducta responsable del hombre, determinado por esto sagrado, ya se ve que el comportamiento ético no es la única forma de respuesta. Esta puede verse confinada al terreno de la magia o del culto: puede

nivel los mandamientos de Dios y las regulaciones jurídicas, se había elevado a nivel de principio la obediencia «formal» que obligaba al hombre a cumplir lo mandado y le impedía a veces realizar lo que debía si no estaba mandado o iba en contra de lo prohibido (la actuación del sacerdote y del levita, tal como nos es presentada en la parábola del buen samaritano, es la crítica más acerba a una religión que había sofocado el espíritu por fidelidad a la letra de la ley: el sacerdote y el levita no podían tocar ni acercarse siquiera a aquel enfermo —considerado como medio muerto— para evitar la impurificación que de tal acercamiento se produciría; Lc 10, 29 ss.).

La moral legalista del tiempo de Jesús se había identificado con el juridismo de la letra y había quedado reducida a la casuística. Su planteamiento moral tenía el centro de gravedad en determinar si algo estaba permitido o no: ¿es legal, autorizado, conforme con las disposiciones de Moisés, de la tradición, de la costumbre, el obrar de esta o de esta otra forma? Jesús rechazó de plano este planteamiento tan radicalmente opuesto a una moral vital, religiosa y enmarcada en el principio del amor, que es la característica de su Reino¹³.

Por otra parte, la ley jurídica, por amplia y detallada que sea, se verá siempre desbordada por la vida que ofrece constantemente nuevas posibilidades, perspectivas y opciones. La casuística nunca pudo apresar del todo al hombre; siempre fue desbordada por él. La ley judía intentó normativizarlo todo, pero, al mismo tiempo, todo podía quedar fuera de la norma¹⁴.

Hemos dicho que Jesús no fue contrario a la ley; más aún, que reafirmó la tradición ética del judaísmo (Mt 5, 17). Pero es igualmente

limitarse a cumplir determinadas prescripciones en relación con lo que es tabú o realizar determinados actos de culto. Pero esto no necesariamente es un comportamiento ético, porque los poderes, reales o presuntos, a los que el hombre considera como sagrados, pueden estar muy lejos de los valores éticos. En la religión bíblica esta separación o distinción entre religión y ética, de suyo, resultaría inimaginable, ya que el Dios bíblico, tanto el del Antiguo como el del Nuevo Testamento, es un Dios esencialmente moral y exigente de moralidad. Pero debemos constatar también la separación real que, en determinados momentos del Antiguo Testamento y del judaísmo, se había hecho entre religión y ética, intentando satisfacer al Dios bíblico mediante determinadas acciones legales o rituales sin incidencia en el terreno moral. Cuando esto ocurre, la religión se sitúa en el terreno del cumplimiento, la ética en el terreno del encuentro «yo-tú»: la religión gira en torno a lo fáctico-cósmico, la ética actúa desde el terreno más personal; la religión mira a las prescripciones, la ética a la aceptación humilde del otro; la religión degenera en auto-suficiencia farisaica, la ética se manifiesta como aceptación humilde y agradecida en sus respuestas.

13 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, pp. 667-68.

14 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments...*, pp. 11-12.

importante destacar su libertad frente a la ley. Para él nunca fue norma indiscutible e inapelable. Jesús no depende de la ley en su actuar, sino que, por su calidad de Hijo y enviado, depende directamente de la voluntad del Padre: ésta es su norma última e inapelable. Es la ley la que depende de Cristo, puesto que a él fue ordenada y a él debe llevar. Estos aspectos son destacados de modo singular en el cuarto evangelio ¹⁵.

LA MORAL CRISTIANA Y LA PERSONA DE JESUS

Una moral determinada por la ley, basada en el método legal, equivalía a limpiar el plato y el vaso por fuera (Mt 23, 25), cuando lo importante es la pureza interior. Si prevalecía el nuevo principio enseñado y seguido por Jesús estaba claro que la moral legal tenía que venirse abajo. Eran actitudes y principios que mutuamente se excluían. La enseñanza ética de Jesús nada tiene que ver con una *ley nueva*, si por ello entendemos un nuevo código que reforme y perfeccione la ley de Moisés.

La novedad radical en la cuestión moral se halla provocada por la presencia del reino de Dios en la persona de Jesús. Una serie de parábolas tienen su centro de gravedad precisamente en la irrupción de esta novedad radical: la mostaza y la levadura, con sus comienzos insignificantes y su desarrollo desproporcionado (Mt 13, 31-33), el vestido nuevo y el vino nuevo (Mc 2, 21-22), la imagen de la cosecha (Mt 3, 12) o de la boda (Jn 2, 1-11). Las exigencias que Dios impone al hombre, la ética cristiana, nace precisamente como consecuencia de esta novedad, del nuevo y definitivo diálogo abierto por Dios para encontrar al hombre. La moral de Jesús es la moral del reino de Dios, del tiempo último, cuando sería establecida sobre la tierra la verdadera ley de Dios. Y esto significaba, incluso dentro de la misma expectación judía, que es la moral de una nueva creación, de un corazón y un espíritu nuevos, de una nueva alianza, de un nuevo pueblo, del nuevo Israel que ha escuchado la invitación de Jesús.

La presencia del Reino debía traer consigo la clarificación o desvelación de la voluntad divina. Por eso Jesús, personificación del Reino, aparece como el intérprete-exégeta por excelencia de la voluntad divina. Y, al interpretarlo, no sólo protesta contra la obediencia

15 J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan* (Madrid 1970) pp. 227-29.

«formal» a unas leyes, sino que establece el principio de la obediencia radical. La relación con Dios no es jurídica, sino humana y vital. Dios quiere para sí al hombre entero. No lo quiere con rebajas o reducciones. Lo quiere libre de la esclavitud a que le había sometido la ley, pero no le quiere libre frente a El ni mucho menos con pretensiones o pretendidos derechos. No lo quiere fijándose únicamente *en lo que tiene que hacer*, sino, sobre todo, en el *cómo y por qué debe hacerlo*. Lo quiere como un niño ante él, con disponibilidad para dejarse regalar por el Padre y sin la petulancia de apelar a pretendidos derechos o méritos (Mc 10, 15) ¹⁶.

Jesús interpreta la ley de Dios, su voluntad, partiendo de la ley del Antiguo Testamento. La razón es sencilla: en el Antiguo Testamento Dios había dicho ya lo que quería del hombre. Por eso quien se interese por descubrir la voluntad de Dios debe volverse siempre a la consideración de las exigencias morales del Antiguo Testamento. Así lo hizo Jesús. Recuérdese, a modo de ejemplo, su respuesta al que le preguntó por lo que debía hacer para conseguir la vida eterna o al que estaba interesado por saber cuál es el mayor de los mandamientos (Mc 10, 17-19; 12, 28-34).

El ejemplo más concreto y claro donde Jesús se manifiesta como el intérprete-exégeta de la voluntad divina lo tenemos en las célebres antítesis del sermón de la montaña (Mt 5, 21 ss.). También en ellas Jesús parte del Antiguo Testamento. Pero, lejos de situarse en el terreno de lo opinable y enredarse en disputas de escuela, en lugar de hacer lo que comúnmente hacían los doctores de su época, él ofrece una interpretación autorizada y excluyente de cualquier otra posibilidad. La soberanía de su decisión, que no necesitaba apoyarse ni en la Escritura ni en la tradición ni en la costumbre, como hacían los rabinos de su época, debió ser una de las cosas más llamativas y sorprendentes para sus oyentes: *una doctrina nueva con tal autoridad...* (Mc 1, 27). Esta soberanía de decisión, que no pregunta ni por la Escritura ni por la tradición, y sus posibles interpretaciones, y que incluso se opone conscientemente a ellas, sólo puede explicarse por la conciencia de su misión mesiánica ¹⁷.

Al interpretar auténticamente la voluntad de Dios pone de relieve lo que decíamos más arriba: Dios quiere al hombre entero, sin par-

16 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament...*, pp. 12-14.

17 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 51.

celaciones destructoras. Jesús afirma que lo decisivo en la acción moral es la actitud interior. El centro de la personalidad moral es el corazón¹⁸. Lo que mancha al hombre es lo que sale del corazón (Mc 7, 18 ss.).

De suyo, y por principio, la religión debe ser liberadora del hombre. En tiempos de Jesús, y ojalá lo hubiese sido solamente en ellos, se había convertido en un yugo esclavizante. Lo reconoce abiertamente Pedro al hablar de un yugo insoportable (Act 15, 10). Jesús se manifiesta como libertador de los que vivían esclavizados por la ley, lo mismo que de los que vivían sin ley. Libera de la ley —veremos más abajo en qué sentido la ley sigue teniendo validez— y al mismo tiempo establece un radicalismo mucho mayor y una exigencia ilimitada de obediencia a la voluntad de Dios: *buscad lo primero el reino de Dios y su justicia...* (Mt 6, 33). La razón última del radicalismo de Jesús se halla en la interpretación de la voluntad de Dios en su sentido más original y auténtico.

Jesús interpreta la voluntad de Dios en relación con las exigencias éticas impuestas al hombre desde una perspectiva que supera con mucho las exigencias de la naturaleza del hombre. Si la ley principal es la de amor, éste debe llegar incluso al enemigo. Antes hemos dicho que Dios quiere al hombre entero, sin rebajas, limitaciones o restricciones. Entonces el principio de las exigencias tiene que proceder de más arriba: Dios quiere que el hombre actúe como él mismo actúa, sin acepción de personas... (Mt 5, 43-48).

El absolutismo de las exigencias cristianas tiene su fundamento en que la presencia del Reino está unida a la persona de Jesús. La llamada incesante a la penitencia es llamada a seguirle a él (Mc 1, 16 ss.). Seguir a Jesús o estar unido o asociado a él, ser cristiano en definitiva, significa estar abierto a las tensiones extraordinarias o extraordinariamente críticas en las que él se vio envuelto, ser capaz de renunciar incluso a la propia vida (Mc 8, 34-37), ser capaz de confesar la verdad y ser fiel a las exigencias que implica (Mc 10, 29-30; Mt 19, 16-22).

MORAL DE GRACIA

Lo determinante en la moral cristiana es la presencia del Reino en la persona de Jesús. Pero es preciso afirmar igualmente que la presencia del Reino en la persona de Jesús es un acto de pura gracia.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

Surgió de la iniciativa divina sin que ésta pudiese ser provocada o influenciada por pretendidos derechos o méritos humanos. Precisamente porque la nueva alianza aporta la salud, es decir, el perdón de los pecados, la vida eterna y la bienaventuranza celeste, ella representa el don supremo que Dios puede conceder al hombre y, además, de la manera más condescendiente y gratuita. Precisamente por eso, la nueva alianza es una economía de gracia¹⁹. La presencia del Reino como acto de pura gracia especifica absolutamente la enseñanza moral de Jesús. Al fin y al cabo estamos dentro del esquema bipartito que encontramos en toda la Biblia. Esquema de *acción-reacción*. Las exigencias impuestas al hombre son siempre respuesta, re-acción, a la acción previa de Dios en su favor.

En el prólogo del cuarto evangelio se contraponen la ley, traída por Moisés, y la gracia, traída por Cristo (Jn 1, 16-17). Se afirma igualmente que todos recibimos de su plenitud. Estas afirmaciones no pretenden únicamente caracterizar la nueva alianza —el momento de la presencia del Reino— como la era de la generosidad divina (aunque lo sea), sino poner de relieve que el antiguo orden jurídico ha sido sustituido por un orden vital: la gracia emanando de la persona de Cristo para ser apropiada por nosotros, como los sarmientos se alimentan incesantemente, incluso inconscientemente, de la vid (las leyes morales y ceremoniales —el orden jurídico— exigían la justicia del hombre: *Fac hoc et vives*. Así estaba manifestando que el hombre era pecador. Por el contrario, es la gracia la que concede la justicia: *Vive et facies hoc*. Así se manifiesta que Dios es amor)²⁰.

Jesús anuncia la plenitud del tiempo y el significado que esta plenitud tiene para el hombre: *se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el evangelio* (Mc 1, 15). Proclamación y exigencia. Afirmación del hecho divino decisivo e imperativo ineludible de la respuesta humana. La acción de Dios supone por sí misma un llamamiento dirigido a los hombres; del mensaje divino brota esencialmente un requerimiento moral²¹.

En este tiempo nuevo que comenzó, y comienza siempre para cada uno, el hombre únicamente puede subsistir ante Dios si se somete a este camino de gracia y de perdón. Si Jesús tuvo sus preferencias

19 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament...*, I, p. 112.

20 *Ibid.*, I, p. 113 y nota 5 en la que remite a A. W. Pink, 'Exposition of the Gospel of John', *Grand Rapids* (1945) I, p. 46.

21 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 9.

por pecadores, los humildes, los marginados, ello obedeció a que todos estos, por su misma situación, se encuentran ante Dios encarnando la verdadera situación de todo hombre ante el Señor. Ellos no pueden apelar a su piedad, su justicia, ni al cumplimiento de la ley; no pueden apoyarse en sí mismos, en su poder, en su riqueza, en su posición social ni en ninguna clase de apariencias. No tienen motivo alguno para declararse autónomos. Son esencialmente receptores. Receptores, sobre todo, ante Dios, abiertos a su gracia y perdón ²².

La moral de la gracia se identifica con la moral del amor. Toda la ley fue reducida por Jesús al mandamiento del amor a Dios y al prójimo. ¿Qué significa esta reducción o prioridad absoluta? ²³. Significa, en primer lugar, que los dos mandamientos, o el mismo, con su esencial doble vertiente, son suficientes como guía completa para aquel que quiera vivir conforme a la voluntad de Dios. En segundo lugar esta esencial reducción pone de relieve el principio de la libertad frente a la multitud continuamente creciente de leyes, mandatos o prohibiciones. Ahora bien, estos dos mandamientos son lo menos «legal» que pueda uno imaginarse. No mandan ni prohíben ninguna acción concreta. No pueden ser urgidos legalmente. Un hombre puede ser urgido a observar la ley del descanso, pero no puede ser obligado por procedimientos legales a amar a Dios con todo el corazón... De aquí resulta que es lo más íntimo del hombre, lo que no puede ser controlado legalmente, su disposición, su corazón, el controlador máximo del cumplimiento del precepto ²⁴.

Así se acentúa, además, la plena responsabilidad del hombre que es situado inmediatamente frente a Dios, no frente a la ley. Esta confrontación directa y responsable con Dios y su voluntad es, para el apóstol Pablo, una de las características más acusadas de la moral cristiana en comparación con la pagana y la judía (más abajo volve-

22 A. Dihle, 'Ethic', RLCh, col. 646.

23 La cuestión que el doctor de la ley propone a Jesús era discutida frecuentemente entre los rabinos. Pero la cuestión, como tal, pertenecía a la Haggada, al terreno de la piedad y de la edificación, no al campo de la Halaka o de las decisiones legales. Un rabino podía opinar que un mandamiento era el más importante de todos, pero su opinión no significaba mermar en lo más mínimo la importancia de los demás mandamientos. Por consiguiente, la importancia dada a un mandamiento determinado era totalmente relativa. Podría hablarse de una prioridad lógica, en el sentido de que los demás mandamientos podían deducirse del elegido como más importante, pero nada más. En Jesús las cosas son completamente diferentes. La prioridad que concede a los dos mandamientos es absoluta. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus...*, pp. 303-4.

24 T. W. Manson, *The Teaching of Jesus...*, p. 305.

remos sobre ello; exponemos aquí únicamente el aspecto comparativo que afecta más directamente al tema que encabeza este apartado). La «degeneración» a que llegaron los paganos estuvo provocada por no haber verificado si Dios dominaba o no en sus pensamientos. Privados de esta regla suprema fueron incapaces de ejercer su función moral. Los judíos estaban suficientemente informados por la ley de lo que debían hacer. Los cristianos, en cuanto criaturas nuevas (2 Cor 5, 17), que no deben intentar únicamente obedecer sino comprender la voluntad divina (Ef 5, 17), se hallan siempre en el proceso de una metamorfosis profunda y progresiva de su razón y personalidad moral, capaz no sólo de un conocimiento más alto sino también de una inventiva creadora en relación con la conducta a seguir en cada circunstancia dada. Así lo ve el apóstol Pablo (Rom 12, 2) ²⁵.

En la yuxtaposición de los dos mandamientos puede descubrir el hombre que no hay verdadera obediencia a Dios cuando no está garantizada por la actitud de servicio al prójimo necesitado (1 Jn 3, 16-18). Amor al prójimo —recuérdese la parábola del buen samaritano— es ser próximo y comportarse como tal. La ética predicada por Jesús ve al hombre en el ahora de su encuentro con el prójimo ²⁶.

El principio del amor condena, además, toda casuística al universalizar la actitud moral haciéndola trascendente, no restringiéndolo a casos singulares sino considerándolo como normativa constante. La exigencia del amor sobrepasa toda prescripción jurídica y, precisamente por eso, no puede ser aprisionada en formulaciones concretas. Las prescripciones éticas singulares no pretenden regular los casos concretos, sino afirmar la inmediatez del obrar en el momento oportuno. Esta ética condena igualmente, junto a la casuística, el rigorismo. El rigorismo y la casuística se hallan en íntima relación. Si va por delante el perdón y la gracia de Dios, no puedo yo apoyarme en determinadas acciones o limitarme a cumplir unas prescripciones legales ²⁷.

La Iglesia primitiva, y con ella la cristiandad de todos los siglos, tiene la convicción profunda de que la gran aportación de Jesús en la esfera moral fue la proclamación del precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo. Pero lo más específico de la aportación de Jesús está en la conexión de los dos preceptos y en la relación que

25 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament...*, II, p. 599 ss.

26 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament...*, p. 19.

27 H. Conzelmann, *Die Grundriss der Theologie...* pp. 140-41.

se establece entre ellos. Según la intención clara y decidida de Jesús, el amor a Dios debe exteriorizarse y probarse en el amor al prójimo, igualmente obligatorio y necesario (Mt 22, 39); mientras el amor al prójimo, por su parte, tiene en el amor a Dios su principio sustentador. La parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23 ss.) demuestra claramente cómo nuestro amor a los demás hombres sólo es, en el fondo, nuestra respuesta al amor de Dios, es decir, al amor que Dios tiene para nosotros, y la comunicación a los demás de la misericordia que Dios tiene con nosotros. El amor a los hombres debe aprenderse en el incomprensible amor de Dios y de Jesús por los pecadores²⁸.

CONDENACION DEL EGOISMO

La objeción fácil que puede hacerse a una moral de la gracia, que resume toda la ley en los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, es que se trata de dos mandamientos demasiado vagos e imprecisos como para poder ser norma de conducta. Aparentemente así es. Pero esta imprecisión desaparece ante una doble consideración. El amor al prójimo se halla precisado con una cláusula cuyo significado no siempre ha sido expresado con acierto. Nos referimos al *como a ti mismo*. La frase comparativa indica tanto la ilimitación como la dirección en que debe marchar el mandamiento. Por tanto, la cláusula no debe ser entendida en sentido restrictivo; no se trata de una limitación. El amor a sí mismo, que radica originaria y vitalmente en todo hombre, debe ser una constante admonición de la amplitud que debe tener nuestro amor a los demás²⁹.

La segunda consideración nos viene dada por la regla de oro: *todo lo que queráis que hagan con vosotros los hombres, hacedlo también vosotros con ellos; porque esto es la ley y los profetas* (Mt 7, 12). Trata a los demás como quieres que ellos te traten a ti. Se ha discutido y escrito mucho sobre la coincidencia o diferencia entre esta regla de oro y la de Hillel: «no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti». Formulación, por tanto, negativa. ¿Dicen lo

28 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral...*, pp. 73-83.

29 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 18; R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 84. De esta misma página citamos el texto tomado de Kierkegaard y que recoge Bultmann en su *Jesus*, p. 100: «Estas palabras "como a ti mismo" no deben ser sutilizadas. Ellas deben penetrar, con la agudeza de lo eterno, en el último escondrijo del hombre, en el que él se ama a sí mismo».

mismo las dos reglas? Se ha especulado mucho para concluir que la regla de oro establecida por Jesús es superior a la de Hillel, porque no se queda en el aspecto negativo, de omisión, sino que llega al terreno de la acción. No cabe duda de que ésta puede ser una buena razón en orden a establecer una superioridad. Pero la discusión pierde, en gran medida, su razón de ser si tenemos en cuenta que la mencionada regla de oro no es un principio fundamental de la enseñanza de Jesús, sino solamente una regla-orientación basada en la experiencia y en la práctica de cada día que puede atajar muchas especulaciones sobre el tema de las obligaciones que tenemos para con nuestros prójimos.

Si los dos mandamientos mencionados son la norma suprema de la moral cristiana, esto quiere decir que debe producirse un cambio radical en el hombre para que pueda vivir en la recta relación con Dios. El Nuevo Testamento llama a este cambio radical «conversión». Los dos mandamientos fundamentales son imposibles de cumplir sin ella; sencillamente porque el hombre tiende siempre y por instinto a buscarse a sí mismo. El cumplimiento de ambos mandamientos será un corolario necesario si se produce esa *metánoia* en toda su radicalidad.

El pecado del hombre, mucho más que en la simple transgresión de un mandamiento, está en su amor propio, en su egoísmo. Es precisamente este egoísmo o egocentrismo lo que realmente impide que se cumplan estos dos mandamientos fundamentales y, por consiguiente, va en contra de toda la ley y los profetas. Este pecado es una especie de condición del alma, del hombre, análogo al de la enfermedad corporal. Por eso enmendar la conducta humana, corregir los pecados, a base de reglas y preceptos (da igual que sean afirmativos que negativos), es tratar ingenuamente los síntomas de la enfermedad en lugar de ir a su verdadera causa³⁰. La actitud de espíritu que más abstruculiza la conversión es el orgullo y la autosuficiencia. El llamamiento a la conversión, exigida por Jesús en toda su radicalidad, indica una pronta decisión en orden a salir de sí mismo como centro del interés. De ahí que íntimamente unida al llamamiento a la conversión está la exigencia de la fe. Hasta el extremo que la conversión ha sido absorbida por la fe en el cuarto evangelio,

30 T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, p. 308; R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 18 ss.

que ni una sola vez menciona una palabra tan frecuente en los evangelios Sinópticos como es la *metánoia*.

La verdadera causa de la enfermedad está en el amor propio. Se describe con él la situación del hombre en la que el yo y sus intereses ocupan el lugar de Dios y del prójimo. De este amor propio brotan los *malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, maldades, mentiras, intemperancias, envidias, blasfemia, soberbia, insensatez: todas estas cosas salen de dentro y manchan al hombre* (Mc 7, 21-23).

Si la ley que lleva a la vida está en amar a Dios y al prójimo, la que lleva a la muerte está en amarse a sí mismo. Esto es lo que verdaderamente explica la exigencia impuesta por Jesús a los que quieran seguirle o ser sus discípulos. Esta exigencia se halla formulada con toda claridad en el sentido de *negarse a sí mismos* (Mc 8, 34-37). *Negarse a sí mismo* no significa otra cosa que cambiar de dirección en el interés y preocupación del hombre, desplazar este interés y preocupación —centrado por la propia naturaleza y el instinto en uno mismo— hacia los dos nuevos «objetos» que Jesús propone exigitivamente: Dios y el prójimo. *Negarse a sí mismo* significa que la fuerza del amor deje de ser centrípeta para convertirse en centrífuga ³¹.

Este es el verdadero cambio del corazón, descrito en el Nuevo Testamento con el término «*metánoia*», conversión. Mientras ésta no se dé o se intente sinceramente —porque no es cuestión de un momento en la vida, sino de toda la vida— la relación con Dios y con el prójimo está desplazada de su verdadero centro. Y la consecuencia se verá o bien en la omisión de hacer el bien o en la comisión deliberada del mal.

Este desplazamiento del amor propio al ajeno es algo antinatural, como lo pone de relieve la simple comparación de la ética griega, que encuentra su última pretensión en la perfección-plenitud de la naturaleza humana. La ética cristiana, en cambio, exige la superación. Los valores morales de la ética estoica culminaban en la perfección de lo propio —la doctrina de la *oikeiosis*—; la moral cristiana exige la renuncia (Mt 16, 24-25). La ética griega de todas las tendencias hizo esfuerzos gigantescos para evitar las fatales consecuencias de una auto-afirmación o desarrollo sin límites del individuo, por

31 T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, p. 309.

medio de muchas reglas y normas reguladoras de la conducta humana. Tuvo ya presente el perjuicio que podía originarse al otro, el interés de la comunidad humana (lo que nosotros llamaríamos el bien común) o simplemente el acontecer natural. En la predicación de Jesús no caben tales preocupaciones, porque el equilibrio humano o natural no es el valor último³².

El peligro de la auto-afirmación o interés ilimitado del individuo se halla conjurado desde la misma raíz evangélica teniendo en cuenta los dos mandamientos fundamentales, la regla de oro y la exigencia ineludible de la conversión en su esencial aspecto de negación.

Incluso la serie de virtudes, en los célebres catálogos que mencionaremos, tienen fundamentalmente un sentido negativo de desinterés y renuncia a lo propio; son, de algún modo, una explicación o explicitación del mandamiento del amor³³, que no tiene formulaciones precisas y concretas precisamente para evitar el caer en la categoría de una ley semejante a la antigua.

MORAL COMUNITARIA

La clave de la moral cristiana está en el doble mandamiento del amor. Importa señalar ahora la estrecha relación entre ambos como principio creador y originante de lo que llamamos moral comunitaria. El primer mandamiento presupone que el hombre ha descubierto a Dios como Padre. Sólo Dios-Padre puede ser amado así. Otros aspectos de Dios suscitarían en nosotros el temor o la sumisión servil a su voluntad. Ahora bien, descubrir a Dios como Padre supone igualmente el descubrimiento del prójimo como hermano. Todos aquellos que han tenido la experiencia del amor de Dios revelado en Cristo deben saberse miembros de la gran familia de los hijos de Dios, miembros del mismo cuerpo en el que cada uno realiza sus propias funciones (1 Cor 12, 12 ss.).

La experiencia del amor es esencialmente condenatoria del egoísmo y sitúa al hombre en una dimensión relacional. El que ha nacido del amor debe responder con amor a quien le engendró. Más aún: este amor de respuesta debe abarcar a todos aquellos que son fruto del mismo amor generador. Al hablar de la caridad, el cristiano no

32 A. Dihle, 'Ethic', col. 703-4.

33 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 570.

debe pensar únicamente en que se trata del mandamiento supremo a cuyo cumplimiento debe aplicar sus mayores esfuerzos. Debe ser consciente de que se halla, además, ante el único camino para conseguir la vida eterna. Esta caridad comporta no sólo la entrega a Cristo —la entrega-servicio del siervo a su Señor— sino la entrega-servicio a los demás hijos de Dios. Y esto no sólo porque el Maestro colocó el segundo mandamiento al mismo nivel que el primero, sino porque *todo el que ama al que le engendró, debe amar al engendrado por El* (1 Jn 5, 1)³⁴.

Desde el principio, en la naciente Iglesia, se acentúa la experiencia de la común participación en la misma gracia del Señor resucitado. El considerarse bajo la misma gracia significaba saberse miembros de la misma comunidad de gracia. Y los miembros que la integran son hermanos por los que murió Cristo: *Y así por tu ciencia* (se refiere Pablo a aquellos que sabían formarse su conciencia y no daban importancia a determinadas prescripciones sobre alimentos puros e impuros... con el consiguiente escándalo para los de menores posibilidades en ese terreno de la conciencia) *se pierde el débil, el hermano por el que murió Cristo. Y pecando así contra los hermanos e hiriendo así su débil conciencia, pecáis contra Cristo* (1 Cor 8, 11-12).

La moral cristiana es la expresión del discipulado cristiano, que tiene la doble referencia esencial de relación con Cristo y relación mutua. Dentro de la moral cristiana necesariamente tiene que surgir esta dimensión comunitaria, una nueva y necesaria relación con el prójimo, que tiene sus raíces en la nueva relación con Dios. En este contexto resulta lógica la siguiente afirmación de la primera carta de Juan: *Si alguien dice «yo amo a Dios» y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve* (1 Jn 4, 20).

Hemos dicho que la moral cristiana es expresión del discipulado cristiano. Esto supone que, aunque las exigencias éticas de Jesús, en cuanto intérprete-revelador de la voluntad del Padre, sean válidas para todos los hombres, su aplicación primaria será para aquéllos que han aceptado su discipulado. En su conjunto ellos constituyen el nuevo pueblo de Dios, que debe seguir siendo testimonio entre las gentes. Jesús mismo establece esa contraposición entre «vosotros» y

34 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament...*, I, p. 104 ss.

los «gentiles»: *Ya sabéis cómo los jefes de las naciones las tiranizan y sus grandes abusan del poder contra ellas. Entre vosotros no será así; entre vosotros el que quiera ser grande, será vuestro servidor; y el que quiera ser el primero será el siervo de todos; que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida para redención de muchos* (Mc 10, 42-45).

Según el texto que acabamos de citar, el mútuo servicio desde el imperativo del amor, se vio exigido y como anclado en la imitación y seguimiento del Maestro. Los suyos, sus discípulos, debían seguir no sólo el mandamiento del Maestro, sino, sobre todo, su ejemplo, que era la mejor explicación y urgencia de aquél. Las fórmulas cristológicas, desde los orígenes, aluden a este ejemplo del Maestro (Fil 2, 5-11).

El discipulado cristiano o la conciencia de formar una nueva comunidad fue potenciador de una nueva exigencia y fuerza moral. La primitiva comunidad cristiana adquirió muy pronto, bajo la acción del Espíritu, conciencia de constituir la comunidad escatológica de la salvación, de ser el verdadero Israel de Dios (Gal 6,16; Ef 2, 12). Y, recordando el mandamiento del amor y el ejemplo del Señor, vivían en fraternal unión, en una comunión de fe, de culto y de corresponsabilidad entre los hermanos. De ahí provenían también vigorosos impulsos morales para la vida práctica³⁵.

Desde el hecho cristiano como tal, que provoca el verdadero discipulado, la Iglesia toma conciencia de su exclusividad en su separación frente al mundo, frente al presente eón en cuanto que es la esfera de la impureza moral y del pecado. La comunidad escatológica no pertenece a este mundo (Fil 3, 20). De ahí la paradoja de la situación y existencia misma del cristiano. Su derecho de ciudadanía se encuentra en el cielo, mientras es peregrino y extraño en el mundo.

A esta conciencia de su propia identidad, de no pertenecer a este mundo, corresponde el carácter fundamental de las exigencias éticas. Surge muy pronto, junto al bautismo que introduce al bautizado en la nueva vida, la parénesis-exhortación. Evidentemente el lugar o medio sociológico-vital, el *Sitz im Leben*, en el que surge dicha parénesis es la comunidad. Dentro de la comunidad se hacen necesarias estas exigencias reguladoras de las relaciones entre los hermanos³⁶.

35 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, pp. 146-48.

36 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 102-3; H. Conzelmann, *Die Grundriss der Theologie*, pp. 110.112.

MOTIVACIONES CRISTIANAS

Al estudiar los motivos éticos de la predicación de Jesús, el primero que se nos presenta es la presencia del reino de Dios. La presencia del Reino, vinculada a su palabra y su obra, a su persona, impone determinadas condiciones y exigencias para entrar en él: *si tu mano te escandaliza... si tu pie te escandaliza... si tu ojo te escandaliza... más te vale entrar... en el reino de Dios...* (Mc 7, 42-47). Ante la presencia del Reino surge necesariamente la necesidad de la penitencia-conversión para poder entrar en él superando el juicio que se avecina. De ahí la necesidad de buscar en primer lugar el reino de Dios (Mt 6, 33). La exigencia ética está, por tanto, fundada *escatológicamente*. De ahí la insistencia en la preparación, vigilancia y sobriedad (Mc 13, 35-37).

Este motivo ético, aparentemente el primero y más determinante de la predicación de Jesús, dio lugar a bautizar la ética por él exigida como una *Interimsethik* (A. Schweitzer), una ética de interim, interina o pasajera, válida para un tiempo determinado por la esperanza de la parusía como algo inmediato y no válida cuando la segunda venida de Cristo perdió su perspectiva de realización inmediata.

Como afirma Conzelmann, la esperanza del fin (del fin como una realidad inmediata) no es un principio del que puedan derivarse todos ni la mayoría de los contenidos éticos. Es, más bien, válida la regla siguiente: Dios no quiere nada que no haya querido siempre, lo que ha establecido en los mandamientos³⁷.

Por otra parte, la presencia del tiempo último y el consiguiente llamamiento escatológico a la penitencia-conversión sigue teniendo hoy la misma vigencia y sentido, aunque haya que desmontar el andamiaje apocalíptico con el que el tiempo escatológico nos fue anunciado y descrito por la tradición sinóptica y, en parte, también, por la tradición paulina. Piénsese en la presentación joánica del mismo acontecimiento³⁸. Lo decisivo en la predicación de Jesús es que él anuncia e interpreta-revela la voluntad de Dios, no sólo por razón del Reino que viene, sino como quien presencializa este reino de

37 H. Conzelmann, *Die Grundriss der Theologie*, p. 109.

38 Véase mi artículo, 'Escatología Existencial (el cuarto evangelio)', *Salman-ticensis* (enero-abril 1976) 165-216.

Dios en la actualidad y hace que la acción salvífica última y definitiva de Dios sea una realidad presente.

Esta acción salvífica de Dios, experimentada por el hombre, se convierte en el fundamento del actuar ético: el perdón experimentado de la propia culpa posibilita y exige la disponibilidad para el perdón del prójimo que nos ha ofendido (Mt 18, 23 ss.); la pecadora puede amar mucho, porque ha experimentado intensamente el amor (Lc 7, 47)... Las exigencias éticas de Jesús están determinadas por la predicación del reino de Dios, pero no en el sentido de una *Interimsethik*, sino como «la ética del tiempo de la salud o la ética de la nueva alianza»³⁹.

Junto al motivo apuntado como fundamental aparecen lógicamente otros mencionados ya en el Antiguo Testamento, y especialmente en la literatura sapiencial, urgidos por el pensamiento del juicio (Mt 25, 31 ss.) y el de la recompensa. Otros motivos son la imitación de Dios: *sed misericordiosos, como vuestro Padre celestial* (Lc 6, 36), el honor de Dios (Mt 5, 34-35), la autoridad de Jesús (Mt 10, 37)...

Hemos mencionado de pasada el motivo del *premio o retribución*, que merece alguna mayor consideración: *si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?* (Mt 5, 46); *vuestro Padre que ve en lo oculto os recompensará* (Mt 6, 4). Para precisar la mente de Jesús sobre esta motivación ética hay que tener en cuenta que la retribución tiene lugar en el cielo y que nos habla del *tesoro en el cielo* (Mt 5, 12; 6, 20) y amonesta seriamente a desvincular la retribución de Dios de la suerte terrena del hombre (Lc 13, 1 ss.) de modo que, en principio debe hablarse de una recompensa trascendente.

³⁹ W. C. Kümmel, 'Sittlichkeit V. Im Urchristentum', RGG³, col. 73. «Este llamamiento "escatológico" conserva hoy día su validez originaria. Pero en modo alguno debe ser exageradamente violentado dando lugar ante la inminencia del imponente final al malentendido de una mera "ética de interin". En tal caso, con el "aplazamiento de la parusía", perdería de hecho su fuerza y validez y pasaría a ser patrimonio de las exaltadas sectas apocalípticas. La Iglesia primitiva nunca vivió de este modo la expectación de su proximidad, sino como constante y enérgica amonestación a la vigilancia y disposición de ánimo, a la sobriedad y a la puesta en práctica, en el mundo, del amor de Dios y a los hermanos. Con ello la expectación de la próxima parusía se convertía en simple actitud permanente de expectación. El discurso escatológico de Jesús no está motivado por la expectación de un final próximo, temporalmente determinado, sino por la nueva situación de salvación, creada por la irrupción del reinado de Dios en las obras de Jesús y por el futuro estado definitivo de salvación, que constituye una permanente llamada a los hombres, requiriendo de ellos ya desde ahora una decisión. La escatología neotestamentaria alcanza su sentido tanto de la expectación del futuro cuanto de la salvación ya alcanzada en Jesucristo», R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 17.

Por otra parte, el pensamiento del premio o del castigo nunca debe ser el motivo último del actuar humano: es Dios quien premia las obras hechas por el prójimo (Mt 6, 3) y, en otras ocasiones, el premio recae en quienes, sin saberlo, estaban cumpliendo los mandamientos o la voluntad de Dios (Mt 25, 31 ss.). Podría decirse que Jesús retribuye a aquellos que no actúan determinados por el pensamiento de la retribución ⁴⁰.

Actuar determinado por el propio provecho-premio puede ser muy humano, pero no es moral. ¿Por qué, entonces, entra el pensamiento, y de modo tan importante, en la ética de Jesús? Para comprenderlo es necesario partir de la esencia misma del evangelio en cuanto buena noticia. El pensamiento de la retribución nace del ofrecimiento de Dios, del Padre, de la promesa de su Reino. Tenemos como contrapunto que quien no acepta la salud ofrecida se autocondena a la desgracia (Mt 10, 28; Mc 9, 42.47). Desde este pensamiento, el de Dios y su Reino, debe quedar claro que ninguna pretensión humana tiene consistencia ante Dios. Que el hombre no puede alegar ante Dios pretendidos derechos ni caer en la tentación de pasarle la factura. El premio es prometido y regalado (Mt 20, 1-15). La actitud correcta debe ser, por consiguiente, la siguiente: Yo espero de Dios lo mejor, sencillamente porque Dios se me ha manifestado como el Padre ⁴¹.

La reflexión cristiana posterior profundizaría las motivaciones éticas desde el propio ser cristiano en relación con el ser no cristiano.

40 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 14.

41 Pero, ¿no es el motivo fundamental del reino de Dios un «motivo de recompensa», reforzada además por la amenaza de la exclusión del reino? ¿No queda con ello preterido el áureo motivo del amor de Dios, que es precisamente lo que concede su esplendor a todas las acciones morales? No. Quien ha comprendido acertadamente el mensaje del reino de Dios no puede convertir la búsqueda del reino de Dios y de su justicia en la búsqueda de una recompensa. En primer lugar, no debemos olvidar que Dios ha dado ya el primer paso, enviándonos a su Hijo, que nos ha predicado la buena nueva de salvación; de modo que al hombre le corresponde solamente responder con humildad y gratitud. Por tanto, el advenimiento total del reino de Dios, es en último término, obra total y exclusiva de Dios. A esto se añade que los bienes del reino están encima de todo cuanto los más esforzados luchadores pueden «conquistar» o «merecer». El reino de Dios constituye frente a todo lo terreno un mundo totalmente nuevo, que, según la mente de Jesús, es donación gratuita de la gracia y del amor de Jesús. La Condena-ción, por parte de Jesús, de la piedad y moralidad «fariseas» intenta hacer al hombre consciente de la imposibilidad de adquirir, por sus propias obras, el derecho de entrada en el reino. De nuevo aparece el significado profundo de las exigencias fundamentales de Jesús: conversión y fe. Esta actitud es la que hace imposible todo abuso del reino de Dios, como motivo de la conducta cristiana», R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 124.

Aparece el esquema *antes-ahora*. *Antes* todavía no se había manifestado la salud; *ahora* nos ha sido comunicada (1 Cor 2, 7 ss.; Col 1, 26-27; Ef 3, 4-5). *Antes* éramos paganos, vivíamos en las tinieblas; *ahora* hemos sido iluminados y purificados por Dios (Rom 6, 17-18; Gal 4, 3ss.). La novedad de situación impone nuevas exigencias en la conducta a seguir.

En la misma línea tenemos la conjunción del *imperativo* con el *indicativo*. En algunos pasajes del Nuevo Testamento, particularmente en el epistolario paulino (por ejemplo Rom 6, 13-14), encontramos el *modo indicativo* para describir lo ya realizado en el creyente por medio del bautismo. Junto a este indicativo, descriptivo de la realidad ya lograda, aparecen los imperativos, que la presentan como objeto de constante realización. En Col 3, 1 ss., particularmente en la comparación de los versos 3 y 5 tenemos otro ejemplo bien preciso. El «revestirse de Cristo» nos es presentado en Gal 3, 27 como ya realizado, mientras que, en otras ocasiones, este revestirse de Cristo se constituye en el ejercicio propio de la vida cristiana (Rom 13, 14).

Esta conjunción de indicativos-imperativos está en la línea de la relación entre religión y moral. Una línea no se entiende sin la otra. La redención no es comprendida en absoluto si no se la considera como el fundamento de los imperativos, como potenciadora y exigitiva del acto moral; ni las amonestaciones-exigencias tendrían sentido sin el fundamento de la redención ya realizada.

Si Dios nos ha regenerado, por su gran misericordia, para una esperanza viva por la resurrección de Cristo de entre los muertos (1 Pe 1, 3) esta regeneración describe la situación paradójica del cristiano que es lo que es en la esperanza: *pues hemos sido salvados en la esperanza; pero esperar lo que se ve, ya no es esperar; lo que uno ve, ¿cómo puede seguir esperándolo?* (Rom 8, 4).

El ser cristiano puede ser descrito mediante el indicativo-descriptivo del estado de purificación o santificación, que en él ha sido realizada; pero, mientras vive en el mundo, se halla igualmente bajo las exigencias del imperativo. Si ha sido separado de la esfera del mundo y del pecado, tiene que estar realizando personalmente esta separación (2 Cor 7, 1); no dejarse llevar por las apetencias o concupiscencias del tiempo pasado, sino responder a la llamada a la san-

tividad (1 Pe 1, 14); no vivir como los gentiles (Ef 4, 17), bajo el temor de Dios durante el tiempo que dure su peregrinación (1 Pe 1, 15-17) ⁴².

La actitud escatológica del cristiano es el amor. Por eso, la ética, de suyo, no describe sencillamente al hombre devoto, sino que manifiesta la vida y la conducta del amor. Aunque es cierto, como acabamos de acentuar, que el imperativo sigue al indicativo, esto sería mal entendido si no tuviéramos en cuenta que es Dios quien obra en nosotros el querer y el obrar (Fil 2, 13). ¿Qué razón de ser tiene, entonces, el imperativo? Pretende acentuar que Dios no es una fuerza natural que obra en el hombre sin el hombre; que es necesaria la fe, en cuanto decisión de aceptación por parte del hombre, para que la gracia de Dios sea eficaz en él. El imperativo no está ahí a pesar del indicativo, sino que precisamente está ahí como manifestador de lo que realmente corresponde al indicativo y como su concretización ⁴³.

La conexión entre indicativo-imperativo, tan característica de Pablo, no es solamente suya. En los escritos joánicos, en los que tan fácilmente puede descubrirse una especie de predeterminismo excluyente de toda otra posibilidad humana —actuar de una forma determinada porque se es de Dios, de la verdad, de la luz, de arriba, o del diablo, de la mentira, de las tinieblas, de abajo— puede constatarse, sin embargo, esta misma realidad. Y esto es así porque, en última instancia, el nuevo ser que se comunica al creyente, lo es por una comunión interpersonal con Dios, que no elimina sino que funda y exige una actitud y un comportamiento personal eminentemente ético.

La revelación es simultáneamente norma de acción. En la revelación Dios se nos manifiesta y se nos comunica. La causa determinante es el amor (Jn 3, 16). Pero, al mismo tiempo, esta autodonación y auto-

⁴² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 103. «Por el bautismo, al cual, según san Pablo, debe someterse todo creyente (en este punto no hay discusión posible) se confiere la salvación al hombre, y éste entra en comunión con Cristo y se incorpora como miembro a su «Cuerpo». Precisamente en este misterioso acontecimiento sacramental está radicado para san Pablo el imperativo moral», R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 219. Precisamente la vida de Pablo es una buena ilustración de esta conexión entre indicativo e imperativo. Su vida se divide (y lo hace él mismo con toda claridad) en dos períodos: el tiempo de la auto-justificación legalista judía (Fil 3, 4-6), y el tiempo de la justicia de Dios por la fe a partir del acontecimiento de Damasco (Fil 3, 7 ss.). Desde su encuentro con Cristo, *indicativo*, su tarea es «correr» por si logra alcanzarlo, *imperativo*...

⁴³ Der Imperativ «Du sollst!» gilt nicht trotz des Indicativs der Heilsusage, sondern entspringt ihm und ist dessen Konkretisierung. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, p. 311.

comunicación debe ser normativa para los que la aceptan. No puede aceptarse a una persona sin que su modo de obrar sea compartido. La forma de la actuación divina se convierte necesariamente en norma de quien acepta su revelación. Pero es norma, sobre todo, por su invitación personal. La norma de la voluntad de Dios no es norma que nazca o se imponga por una coacción u opresión externas, sino indicación del modo como Dios mismo ha puesto su ágape en acto entre los hombres. La actuación amorosa de Dios, dándose y entregándose, es indicación e invitación de cómo aquellos que lo aceptan deben darse y entregarse. La realidad del amor de Dios se expresó en actos concretos. Con estas perspectivas se comprende el juego del indicativo y del imperativo en los escritos joánicos. El cristiano debe hacer libre y personalmente lo que el nuevo ser en Dios le da, o dicho de otro modo, aquello que Dios realiza en él, debe ser realizado por él ⁴⁴.

LA MORAL CRISTIANA Y SUS «GRADOS»

¿Estableció Jesús «grados» en sus exigencias éticas? ¿Estamos, más bien, en una innovación introducida posteriormente en la Iglesia y por la Iglesia ya a partir de la comunidad primitiva? Los interrogantes se plantean sencillamente por la diferencia existente entre los mandamientos y los consejos evangélicos. ¿Podría establecerse también en la comparación entre el decálogo, que obligaría a todos —y que, por lo tanto, representaría el mínimo de las exigencias de Jesús— y las bienaventuranzas, que serían aplicables solamente a algunos, a aquellos que aspirasen a una justicia mejor (Mt 5, 17-20), y que, por tanto, representarían el máximo dentro de las exigencias de Jesús?

Planteada así esta vieja cuestión nos llevaría, como ha llevado siempre, a un callejón sin salida. Es preciso tener en cuenta que esa justicia «mejor» es exigida a todos aquellos que quieran entrar en el reino de los cielos. No puede aducirse, por tanto, como texto fundamental para hablar de los grados de exigencia por parte de Jesús. Quien quiera entrar en el Reino debe tender a esa justicia «mejor», sin distingos de personas.

Es preciso añadir, además, que también el evangelista Mateo concentra y reduce todas las prescripciones legales, todos los mandamientos, positivos o negativos, al mandamiento del amor. Precisa-

44 J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan* (Madrid 1970) pp. 321-25.

mente desde él elimina la observancia casuística. Se afirma absolutamente la indivisibilidad de la voluntad divina. Indivisibilidad que entendemos aquí en el sentido de que el hombre no puede pretender aceptar de Dios, de su revelación, de su palabra, lo que le convenga y rechazar lo que le moleste. Pero también hay que tener en cuenta que la exigencia de la conversión, como condición esencial para entrar en el Reino, presupone igualmente la indivisibilidad de la voluntad humana. Dios no quiere *algo* de mí (¿qué sentido podría tener ese *algo* que Dios quisiese de mí?), Dios *me* quiere.

La distinción entre preceptos y consejos no aparece formalmente en los evangelios, aunque existe en ellos el fundamento necesario para la posterior explicitación en la Iglesia. Pero esto en modo alguno autoriza la distinción de grados en la moral cristiana. Más que hablar de moral de «dos grados» o de dos estratos distintos en la moralidad cristiana debe hablarse de *diversas aptitudes, carismas y exigencias* en la realización de la propia vocación cristiana, del propio ministerio o del testimonio personal. Que estas exigencias son distintas no sólo se presupone en el Nuevo Testamento sino que se afirma explícitamente. Al joven rico *le falta una cosa*: «vende cuanto tienes...» (Mc 10, 21). Jesús no le deja otra opción. Esta misma exigencia impuso a aquellos que querían unirse a él en perfecta comunidad de vida; pero no se la impuso a Zaqueo (Lc 19, 1 ss.). Tampoco el celibato es impuesto como obligatorio para todos; en definitiva, cada uno tiene *de Dios su propia gracia* (1 Cor 7, 7). No todos entienden esto sino aquellos a quienes es dado (Mt 19, 11-12) (la forma pasiva de la expresión supone a Dios como sujeto que es, en definitiva, el que lo da).

Las Bienaventuranzas son la carta magna del Reino. Por consiguiente, no pueden quedar reservadas a unos pocos de sus miembros. Sólo una tergiversación de las mismas las ha reducido a la categoría de «consejos». Ellas son, sobre todo, una ilustración práctica de la radical exigencia y obediencia que todo oyente de la palabra de Jesús debe a su Dios, a ese Dios que le ofrece graciosamente la salvación. Por mucho que pueda diferenciarse el llamamiento y las exigencias impuestas a los distintos miembros del cuerpo de Cristo, ante el mensaje y la invitación de Jesús sólo existe una decisión: aceptación plena y adhesión al mismo ⁴⁵.

45 R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral del Nuevo Testamento*, pp. 33-42.

Es necesario recordar, finalmente, que todas las exigencias cristianas se hallan en el contexto de la gracia. Es el encuentro con la gracia, o con Dios como gracia para el hombre, el que revela las distintas, impensables, y, a veces, las incalculables exigencias de Dios. Evidentemente que esto siempre lleva a la conversión, pero siempre como consecuencia de la gracia preveniente, siempre anterior o antecedente, de Dios, a quien nunca puede cogerle el hombre la delantera. La misma conversión lleva en su entraña la exigencia, cumplida la cual sigue siendo absolutamente válido el «siervos inútiles...» (Lc 17, 10).

VALIDEZ DE LA LEY - MANDAMIENTOS

Ya aludimos a la actitud crítica de Jesús frente a la ley. ¿Significa esto que Jesús sea contrario a las exigencias éticas de la ley? Lo único que se deduce de la predicación y actividad de Jesús es una actitud crítica en cuanto que distingue entre lo importante y lo que no lo es, entre lo esencial y lo secundario. Y esto porque, en realidad, Dios dijo ya en el Antiguo Testamento lo que él quiere. Por eso, y lo repetimos, quien se interese por conocer la voluntad de Dios, es enviado a las exigencias éticas del Antiguo Testamento⁴⁶. El Antiguo Testamento, por tanto, conserva toda su autoridad en relación con los mandamientos morales que contiene. Las palabras de Jesús reafirman dicha autoridad y simplifican la pluralidad de prescripciones múltiples al orientarlas todas en la misma dirección, dándolas, al mismo tiempo, un sentido más claro. Claridad que surge al presentar un único centro de gravedad: el mandamiento del amor (Rom 13, 8-10; Gal 5, 14).

Jesús habló de una nueva justicia (Mt 5, 20); pero esta nueva justicia no debe, en modo alguno, entenderse de una moral sin obediencia. Lo que pretende Jesús es situar al hombre, no ante la obligación que le impone la ley, sino situarlo, como hijo de Dios, ante Dios padre y describir y descubrir la obediencia filial, tal como puede manifestarse en determinadas cosas concretas que hay que hacer o evitar, pero no sólo ante ellas⁴⁷. Desde este punto de vista puede afirmarse que la enseñanza moral de Jesús, más que una moral de preceptos, lo es de ejemplos; ejemplos que puedan orientar al hombre sobre la forma de reaccionar o conducirse en las distintas ocasiones

⁴⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 15.

⁴⁷ W. G. Kümmel, 'Sittlichkeit V. Im Urchristentum', RGG³, col. 73.

o circunstancias en las que él pueda encontrarse. La dinámica creadora y la inventiva personal para actuar en cristiano en las distintas ocasiones, no previstas por unos consejos, preceptos o normas del tipo que sean, nace de la fe como su fruto más logrado y maduro. Hemos dicho que la moral de Jesús, más que una moral de preceptos, es una moral de ejemplos. Esto en nada merma lo que ya hemos dicho y en lo que queremos insistir: es evidente que, más allá de los ejemplos, no resulta difícil descubrir los principios que animan y determinan la ética de Jesús o la ética cristiana.

El apóstol Pablo afirma que el fin de la ley es Cristo (Rom 10, 4); ¿cómo puede compaginarse esta afirmación paulina con la validez de la ley? La paradoja únicamente es explicable distinguiendo dos aspectos de la misma: el primero es la consideración de la ley *como medio de salud*. En este sentido alcanzó su plenitud, consumación y superación con la aparición del único camino de salud abierto por Dios en Cristo para el hombre: *si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, serás salvo* (Rom 10, 9). Desde esta consideración de la ley como camino de salud, nosotros hemos muerto a la ley (Rom 7, 6), o como más sencilla y gráficamente decimos nosotros «eso murió para mí», nada tengo que ver con ello, no me sirve, he prescindido o renunciado a ello.

Hay otro aspecto en la ley que es el de su exigencia moral. Y desde este punto de vista permanece la validez y obligatoriedad de la ley. Y justamente permanece porque la ley y la gracia como medios de salud se excluyen. Esto, en principio, suena a paradoja inaceptable, pero no lo es. Como dice el apóstol Pablo nosotros ya no estamos bajo la ley sino bajo la gracia (Rom 6, 14). Hemos sido liberados de la ley y de sus exigencias, pero, al mismo tiempo, hemos sido trasladados al terreno de la gracia y de sus exigencias. Esto quiere decir que, al quedar liberados de la ley, no hemos sido transferidos a un terreno neutral o a un espacio vacío; hemos sido trasladados al terreno de la filiación. Precisamente por eso, siendo consecuentes con nuestro nuevo estado, únicamente podemos comportarnos como hijos. Los dones de la salvación, gratuitamente dados por Dios y en modo alguno debidos al hombre, obligan a éste a cumplir lo que es debido a Dios, lo que es conforme a su voluntad, manifestada de una vez para siempre. La misma aparente paradoja la tenemos en el apóstol Pablo

quien refiere a Dios todas las fuerzas del obrar moral y, a la vez, exhorta encarecidamente al hombre a la actividad moral personal.

El imperativo de las exigencias divinas se basa justamente en la afirmación y concesión de la libertad: *Para que fuéramos libres nos ha hecho libres Cristo. «Permaneced», pues, firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud (Gal 5, 1)* ⁴⁸.

Si la ley perdió su validez en cuanto medio de salud, pero no en cuanto a sus exigencias morales, ¿tiene, en realidad, sentido hablar de la libertad? ¿Qué más da, en el fondo, una ley que otra? ¿La nueva ley, no exige mayor responsabilidad al cristiano que la antigua al judío?

Los interrogantes únicamente pueden ser contestados aludiendo al *cómo* de nuestra liberación: hemos sido liberados mediante el hecho salvífico, o el nuevo y único camino de salud abierto por Dios en Cristo para nosotros. Desde este *cómo* es desde el que puede responderse el *de qué* (de qué hemos sido liberados) y el *de para qué*. Liberados de la carne para vivir según el espíritu. Carne y espíritu en cuanto fuerzas activas bajo una de las cuales se encuentra todo hombre. La *carne* en cuanto principio alienante del hombre, que le hace someterse a aquello que le esclaviza, a los poderes anti-divinos, llámense como se llamen. El *espíritu* en cuanto principio liberador del hombre a quien hace descubrir toda su dignidad de hijo de Dios. El hombre «libre», impulsado por el espíritu, cumple la ley como fruto de la nueva situación filial en que ha sido colocado ⁵⁰.

La ley era el principio aglutinante de toda la actividad humana en la alianza antigua. El lugar que ocupaba la ley en esta alianza antigua ha sido reemplazado por Cristo en la nueva. Entonces, *¿ya*

48 H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie...*, p. 304.

49 C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, p. 623 ss.

50 «De este modo aparece también la diferencia entre el concepto religioso de la libertad de san Pablo y el elevado ideal ético de la libertad estoica. El sabio estoico definiendo la libertad como cualidad del propio obrar ("autopraxía") alcanza el concepto de libertad moral (libertad para el bien). La libertad estoica consiste en el autodomínio, en la renuncia de las pasiones ("apázeia"), en la imperturbabilidad frente a los golpes del destino ("atafasia"), en una palabra, en el pleno dominio de sí mismo. Este autodomínio es para san Pablo engaño y mentira, porque el hombre nunca es plenamente capaz de este dominio sobre sí y, consciente o inconscientemente, permanece estrechamente vinculado a la carne, a la naturaleza caída y pecaminosa. Para san Pablo es un hecho indiscutible que la verdadera libertad sólo puede sernos dada por Dios, en el Espíritu divino (Pneuma) que vence a la carne (sarx)», R. Schnackenburg, *El Testimonio Moral...*, p. 225.

no hay ley? No, en el sentido de norma tal como lo era antes de la venida de Cristo. La norma ahora es Cristo mismo. Y ¿cómo puede una persona ser norma para otras? Únicamente desde la superioridad representativa de la máxima autoridad. Cristo puede ser norma en cuanto revelador del Padre y manifestador de su voluntad. Por consiguiente, la ley nueva, separada de Cristo, no tiene ningún valor. Más aún, sería contraria a la voluntad de Dios, manifestada definitivamente en Cristo. En lugar de hablar de la ley como normativa de la vida habría que hablar de una nueva relación con la vida. Una relación nueva provocada por la nueva vinculación del cristiano, que ya no es siervo sino amigo (Jn 15, 15). Vinculados a Cristo y a su Espíritu. Esto, a su vez, significa vinculación a la voluntad de Dios como única norma.

La norma suprema del actuar de Cristo fue siempre la voluntad del Padre, una voluntad que es esencialmente salvífica y que pretendía, y pretende, hacer participar a los hombres de la vida divina. Que el hombre tenga vida o que la tenga sin ninguna clase de limitaciones o condicionamientos (Jn 10, 10). Esta finalidad de la voluntad divina, en el sentido de norma reguladora de la vida, es la que hizo que la palabra «ley», en singular o en plural, haya sido sustituida en los escritos joánicos por *entolé*, mandamiento. Es posible que el cambio no signifique mucho para nosotros; sin embargo, ella introduce una visión completamente nueva de las cosas. En el cuarto evangelio «entolé» regula la vida de Jesús en relación con el Padre y también la vida de los cristianos en su relación mutua y en referencia a Jesús. Incluso estadísticamente este vocablo, *entolé*, es utilizado prácticamente el mismo número de veces para describir las dos relaciones mencionadas.

La *entolé* que Jesús recibió del Padre es su misión salvífica, la que debería llevar a cabo a favor de los hombres. Una *entolé* que sólo es comprensible desde la mutua comunión de amor y desde la obra que, en común, realizan el Padre y el Hijo en orden a la salvación de la humanidad. En esta misma línea hay que buscar la *entolé* preceptuada por Jesús a sus discípulos: *como el Padre me amó, así os amo yo; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permanecéis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor... Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado* (Jn 15, 9-10.12). La continuidad no puede ser más manifiesta. El actuar

del cristiano, en cuanto tal, ha de estar informado y normativizado por el actuar de Dios hacia él. La entolé es, pues, la directiva del amor que Jesús les infunde para que prosigan su obra a través de la historia. Por eso el precepto es nuevo.

El mandamiento-entolé es un don y un poder tanto como una norma. Pero también es la norma fundamental según la cual se califica el actuar del cristiano, su nota distintiva y característica (Jn 13, 35). La entolé que Dios y Cristo dan a los creyentes sólo tiene sentido a partir de la comunidad o comunión que han establecido con ellos y en función de ella. La entolé dirigida a los creyentes será también expresión de la dirección que debe seguir su actuar a partir de su participación en la comunión del Padre y del Hijo. Una participación que no debe ser considerada a nivel puramente personal, sino que debe prolongar en el tiempo y entre los hombres esa misma operación salvadora, tal como Dios la sigue realizando ⁵¹.

Esta entolé de la que estamos hablando —mandamiento-norma— ¿coincide con los diez mandamientos tradicionales? Ciertamente que no puede hablarse de identificación si ello significase que los diez mandamientos seguían vigentes en cuanto *norma-ley* para los cristianos. Esto no significa, sin embargo, que los diez mandamientos queden excluidos. Ellos siguen vigentes en cuanto que se hallan incluidos o contenidos en el acervo moral que predica la Iglesia, heredera de Israel. Se hallan vigentes por su inclusión en el perfecto cumplimiento en Cristo de toda la voluntad de Dios y de la antigua economía. Podríamos repetir, una vez más, que lo que Dios quiere del hombre ya lo dijo en el Antiguo Testamento. Esto significa que existe un núcleo normativo de exigencias éticas que corresponde a lo que Dios ha puesto como exigencia moral en el hombre. Un núcleo normativo que, desprendido de su envoltura veterotestamentaria, sigue siendo normativamente válido para el cristiano y para todo ser humano. Este núcleo normativo se halla incluido en Cristo y es querido por Dios, que nos ha dado a su Hijo como paradigma y realización perfecta ⁵².

51 J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan*, pp. 329-52; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, *Herderstheologischer Kommentar zum Neuen Testaments*, referencia a «entolé» en el registro de palabras griegas (Herder 1975); R. E. Brown, *The Gospel according to John, I-XII The Anchor Bible* (Doubleday 1966), «entolé», pp. 504-5.

52 J. M. Casabó, *La Teología Moral en San Juan*, p. 352.

MORAL «APLICADA»

En la moral predicada por Jesús la relación con Dios es cuestión del corazón. Es el hombre entero el que se halla comprometido en su respuesta a la acción previa y orientadora-paradigmática de Dios. Es la actitud fundamental del hombre la que debe de ser cambiada en una permanente conversión. Este cambio de «mente» ha sido la causa de que la moral neotestamentaria haya sido calificada de moral de actitudes. Más que moral de actitudes, que podría imaginarse como algo estático e inoperante para la vida —es difícil entenderlo así cuando se habla de una actitud fundamental, pero siempre existe el riesgo de tergiversaciones— debería hablarse de moral de decisión. La invitación a la conversión, al discipulado cristiano, al seguimiento de Jesús, a la audición creyente de la palabra de Dios, va dirigida al hombre solicitando su respuesta. Hemos hablado de invitación, no de imposición o coacción. Y ante la invitación, el hombre es colocado ante la necesidad de decidirse en favor o en contra. Si toda la vida humana está montada sobre la decisión del hombre en orden a realizar la propia existencia, el paralelismo en el orden moral demuestra, una vez más, que Dios trata siempre a las cosas —en este caso al hombre— teniendo en cuenta la naturaleza de las mismas.

¿Qué implica esta decisión? Por supuesto, el cambio interior, pero no solamente eso. A no ser que presupongamos que en el cambio interior se halle esencialmente implicada la exigencia de traducción, en la vida práctica, de aquello que en el corazón del hombre se ha transformado (así debería ser siguiendo la dirección que nos marca la Biblia). La parábola del hombre prudente y del insensato, del que escucha la palabra de Dios y la pone en práctica, edificando así sobre la roca, o del que escucha la misma palabra sin ser prácticamente consecuente con ella edificando su vida sobre arena, es un exponente bien claro del pensamiento de Jesús sobre el particular (Mt 7, 24-27). La parábola del árbol dice exactamente lo mismo: por sus frutos los conoceréis. No basta decir ¡Señor, Señor! Ni siquiera haber profetizado en su nombre o haber expulsado demonios o haber hecho milagros. Si no han caminado en la vida en la dirección que estas frases o pseudoconfesiones de fe deberían hacer pensar quedarán descalificados al final como *obradores de iniquidad* (Mt 7, 23).

La *nueva justicia*, el radicalismo de Jesús, tal como se manifiesta en las bienaventuranzas o en las antítesis que recoge el evangelio

de Mateo, prohíbe establecer cualquier clase de dicotomía en el hombre. Por eso no puede decirse que la enseñanza moral de Jesús se quede en el terreno de lo absoluto, entendiéndolo por ello algo aéreo o puramente interno. El hombre es un ser concreto, existente en una realidad concreta, de la que no puede escapar. Los principios morales deben ser válidos en el terreno de dicha realidad concreta y en ella deberán ser «aplicados» a resolver las cuestiones que las diversas circunstancias hagan surgir.

La tradición sinóptica nos ofrece buen ejemplo de cuanto venimos diciendo. Precisamente por ella conocemos la reducción que hizo Jesús de toda la ley y los profetas a los dos mandamientos que resumen y contienen toda la ley y los profetas. La misma tradición sinóptica pone de relieve en cada página la necesidad de la conversión-renuncia. Pues bien, según la misma tradición sinóptica, Jesús no sólo enunció principios sino también los aplicó cuando llegó el caso. En relación con la corrección fraterna hubiese bastado remitir al mandamiento del amor al prójimo. Jesús, no obstante, descendió al terreno de la praxis aplicando dicho mandamiento y estableciendo la forma concreta de ponerlo en práctica (Mt 18, 15 ss.).

Al estilo de los antiguos sabios de Israel, Jesús utilizó la experiencia popular como vehículo de su enseñanza moral. El hombre «convertido», como la luz y la sal, cuya presencia no pueden pasar inadvertidas, debe dar testimonio de su conversión (Mt 5, 14-15); el hombre convertido sabe muy bien que es inútil tener pretensiones por encima de sus posibilidades, condenando así toda ambición desmedida (Mt 6, 27-30); debe saber igualmente realizar sus obras con espontaneidad y sin intenciones bastardas (Mt 6, 1 ss.).

En la aplicación de la moral mencionemos los dos casos concretos en los que Jesús desciende del terreno de los principios al de la praxis. La cuestión que le fue planteada sobre el divorcio (Mc 10, 2-9) la resuelve recurriendo a la voluntad original del creador. Y es que el orden creado establece un principio moral a base del cual puede constatarse una congruencia entre el orden natural y el moral. La permisión mosaica del divorcio fue dada por la dureza de vuestro corazón (Deut 24, 1 ss.).

Otra evaluación del significado ético del orden creado tenemos en la cuestión que le fue planteada a Jesús sobre la licitud de pagar el tributo al César (Mc 12, 13-17). La resolución nos es bien cono-

cida: aunque Dios sea el señor de todo, el Estado tiene sus propios derechos, que es preciso respetar. El Estado, como diríamos hoy, goza de autonomía en el terreno de su competencia propia. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que, como el hombre lleva impresa en sí mismo la imagen de Dios, junto a la mencionada autonomía, hay que contar igualmente con la pertenencia del hombre a Dios. La misión de Jesús no hace referencia inmediata a lo que es competencia del Estado, sino al Reino y, aunque en repetidas ocasiones demuestre el realismo de su visión sobre el Estado y sus poderes (Lc 14, 31-36; 16, 1-7; 18, 1-5), El concibe su misión no en los términos de un poder o de una reforma políticos, sino de una liberación del hombre en su totalidad, la redención del pecado (Mt 4, 3-10; Mc 2, 17; 10, 45).

El centro de gravedad del interés inmediato de la predicación de Jesús no significa huida del mundo sino, más bien, la libertad necesaria para poder entrar en él para proclamar la ley de Dios (Mt 10, 10). El crudo realismo con que son descritas las apetencias humanas (Mc 10, 42), no expresan la repulsa de Jesús frente al mundo. Afirman, más bien, el peligro de quedar fascinado y subyugado por el virus del poder. Lo mismo puede afirmarse en relación con la actitud de Jesús frente a las riquezas. Se trata de denunciar un peligro real en relación con la obediencia a la ley de Dios.

Jesús estuvo abierto a las realidades de orden económico y social de su tiempo. Su mensaje escatológico no le llevó a despreciar o minusvalorar el trabajo de cada día. Pero su misión no era la distribución de la riqueza como tal (Lc 12, 13 ss.), aunque fuese consciente de las desigualdades sociales (Mc 14, 7). Sus invectivas contra las riquezas (Lc 6, 24) no son debidas a un celo económico reformador, sino al poder que las riquezas poseen de alienar al hombre, a su poder demoníaco casi inevitable en orden a interferir la verdadera relación del hombre con Dios y del hombre con el hombre.

Hemos hablado de una cierta adecuación entre el orden natural y el moral. Al hacerlo hemos tenido en cuenta que, cuando Jesús habla de la naturaleza, que apunta a sus mismas exigencias, entiende la naturaleza tal como es querida por Dios, la naturaleza en su orientación original. Además de esa orientación fundamental, él la ha visto envuelta de nuevo en la gracia y, por eso, ve en ella una confirmación de las exigencias morales de la gracia. Se trata del triunfo de la gracia sobre la naturaleza y el pecado (de ahí las múltiples

superaciones que la predicación de Jesús exige sobre las apetencias y tendencias humanas) y, así, del redescubrimiento de la unidad entre creación y redención.

MORAL CRISTIANA Y JUDIO-PAGANA

La especificación de la moral cristiana ha podido intuirse ya en los apartados anteriores. El título presente se refiere a las prescripciones éticas singulares. ¿En qué medida son «cristianas»?

Para contestar este interrogante es preciso reactualizar, en la medida de lo posible, el contexto histórico en que surgieron. El apóstol Pablo, por ejemplo, tiene gran claridad sobre las motivaciones fundamentales de la conducta moral cristiana: la nueva situación del hombre redimido, hombre nuevo, nueva criatura, pertenencia al cuerpo de Cristo, nueva situación histórico-salvífica de la que participa el creyente desde el momento de haber recibido el bautismo. Pero, junto a esta realidad cristiana, constata la existencia del desorden moral de todo tipo y la inseguridad a la hora del actuar concreto. Su problema proviene desde muchos ángulos: no puede apoyarse en una tradición segura, porque las interpretaciones se han multiplicado en las distintas escuelas; no le basta remitir o aducir el Antiguo Testamento porque, como norma, ha sido superado. Entonces recurre a la única norma que es el Señor. Pero esta norma exige una mayor concreción. Esta mayor concreción debiera verse en las palabras o enseñanzas del Maestro. Resulta, sin embargo, que las palabras de Jesús aparecen muy raras veces citadas por el apóstol Pablo.

Junto al fenómeno constatado es preciso recordar que una gran parte de la enseñanza ética concreta de Jesús consta de reglas sapienciales que encuentran su perfecto paralelo en los proverbios de la literatura sapiencial judía y rabinica. Veamos algún ejemplo: *...con la medida que midáis seréis medidos* (Mt 7, 2) = «con la medida, con la que el hombre mide, será medido». *No os inquietéis por el día de mañana, que el mañana traerá su propia inquietud. A cada día le basta su propio afán* (Mt 6, 34) = «no te preocupes por mañana, porque no sabes lo que el mañana te traerá (literalmente «te parirá»); tal vez mañana no existas. Es suficiente atender a la necesidad en su momento». ¿Dónde está la diferencia?

Es erróneo querer demostrar apologeticamente la «superioridad» de Jesús. Más bien debería admitirse —siguiendo sus propias pala-

bras— el «no estás lejos del reino de los cielos» (Mc 12, 34) para todo aquel que piensa y responde como lo hizo el escriba del que nos habla Marcos. La diferencia está, más bien, en la comprensión de la ley y la salud (de lo cual ya hablamos)⁵³.

Este antecedente de la vida del Jesús terreno explica la actitud de la primitiva comunidad cristiana y, en concreto, la de Pablo. El acepta como válidas para la regulación de la vida cristiana las normas del orden natural y social entonces existentes⁵⁴. Las exigencias éticas particulares no son específicamente cristianas, y ello porque el campo de la actuación cristiana es el mundo que ha descubierto y puede seguir descubriendo unas normas universalmente válidas. Por eso la moral neotestamentaria aceptó los contenidos de la moral antigua, tanto judía como helenista⁵⁵. Lo específicamente cristiano aparecerá en la regulación de la vida de la comunidad. Y no siempre. También ella se inspirará en patrones ya existentes y ensayados.

La moral neotestamentaria integró en su haber los valores morales del judaísmo y del paganismo. Un buen ejemplo nos lo ofrece Pablo en la carta a los de Filipos: *Por lo demás, hermanos, haced objeto de vuestra consideración todo lo que hay de verdadero, de digno, de honorable, de justo, de puro, de amable, de virtuoso, de digno de encomio, y practicad lo que habéis aprendido y recibido, lo que habéis oído y visto en mí* (Fil 4, 8). El texto es elocuente por sí mismo. Pablo mantiene una actitud positiva frente al mundo y exhorta a la imitación y seguimiento de todo aquello que hay de noble en él. Pablo acepta y asimila todos los valores morales de la filosofía reinante, que entonces era la estoica, y los introduce dentro del campo de la aspiración moral cristiana.

Es evidente que, además de las motivaciones fundamentales cristianas que hemos enumerado, hay otras que Pablo tuvo en cuenta también al aceptar estos valores o virtudes morales. La filosofía estoica, y la griega en general, pretendía, con el ejercicio de estas virtudes, alcanzar la perfección de la naturaleza, mientras que el mismo ejercicio de las mencionadas virtudes en la enumeración paulina, se explica, no desde un ideal perfeccionista sino desde el ideal del amor

53 Es ist abwegig, apologetisch Jesu «Überlegenheit» beweisen zu wollen. Vielmehr gilt: Wenn ein Jude diese Gedanken durchdenkt, ist er nicht fern vom Reiche Gottes. Der Unterschied liegt Verständnis von Gesetz und Heil. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie...*, p. 139).

54 W. G. Kümmel, 'Sittlichkeit V. Im Urchristentum', col. 78.

55 H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie...*, p. 310.

fraterno. En todo caso hay que afirmar la coincidencia de las medidas morales del cristianismo y del paganismo ⁵⁶.

En última instancia, la diferencia de la ética cristiana frente a la judía y la pagana no es su contenido único, sino sus motivaciones y fines. Incluso en la enumeración que acabamos de hacer, Pablo no olvida el distintivo cristiano: *lo que habéis aprendido y recibido*, que significaría el paso al cristianismo, la cristianización, de aquellas virtudes paganas; lo mismo que, al añadir, *lo que habéis oído y visto en mí*, indica el ejemplo apostólico y sus motivaciones, que no se quedan simplemente en la pedagogía pagana.

TENDENCIA AL MORALISMO

En el apartado sobre las motivaciones cristianas de la ética evangélica destacamos, en primer lugar, la presencia del Reino. Una presencia que llegaría a su plenitud y consumación en una parusía inminente. Esto quiere decir que la moral cristiana está fundada *escatológicamente*. A medida que pasa el tiempo y aquella parusía comienza a verse en un horizonte lejano, las motivaciones éticas marchan también por caminos nuevos. En lugar de la llamada urgente a la conversión y la vigilancia —por razón de la presencia inmediata del Reino y el juicio consiguiente— aparece *la regulación de la vida cristiana*. Desde el momento en que la moral es entendida como una reglamentación de la vida cristiana amenaza un serio peligro: el mandamiento ético puede ser considerado como una nueva ley y, en lugar de considerar la obediencia y el cumplimiento de la ley como consecuencia, fruto y exigencia de la salud ya realizada, apropiada y apropiándose por medio de la fe, surge el aspecto de condición previa para la salud o presupuesto necesario para la participación en el Reino. En el fondo tendríamos latente el judeo-cristianismo que considera necesario sumar las obras buenas a la fe para que, de la suma total de ambos sumandos, pueda resultar la salud.

El ejemplo más claro de esto que hemos llamado tendencia al moralismo nos lo ofrece la carta a los Hebreos. También ella, como los demás escritos neotestamentarios, supone, como base para las exhortaciones morales el estado de santificación en que se encuentran los cristianos por la acción del Espíritu y la gracia recibida. Es-

56 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 572.

tamos, por tanto, en la misma línea de los imperativos brotando de los indicativos. Pero aparece algo nuevo: la negación de la posibilidad de la penitencia para aquellos que han caído o se han apartado del camino de la salud y, unido a ello, la exigencia de las buenas obras por razón del juicio inminente: *porque es imposible que los que fueron una vez iluminados, los que saborearon el don celeste, los que fueron partícipes del Espíritu Santo, los que saborearon la excelencia de la palabra de Dios y las maravillas del mundo futuro, y que sin embargo, cayeron, se renueven otra vez por la penitencia, cuando, por su parte, crucifican de nuevo al Hijo de Dios y le entregaron a la ignominia* (Hebr 6, 4-6). *Porque, si pecamos voluntariamente después de haber recibido el pleno conocimiento de la verdad, ya no hay más sacrificios por nuestros pecados...* (Hebr 10, 26). *Miremos los unos por los otros para excitarnos a la caridad y a las buenas obras; no abandonemos nuestra asamblea como algunos tienen por costumbre, sino animémonos mutuamente, tanto más cuanto que ya véis que el Día se acerca* (Hebr 10, 24-25).

La exigencia de las buenas obras comienza a ponerse de relieve en la literatura neotestamentaria tardía: *...pues somos creación suya, regenerados en Cristo Jesús para hacer buenas obras, que Dios preparó de antemano para que nos ejercitáramos en ellas* (Ef 2, 10). Esto se acentúa notablemente en las cartas pastorales.

En esta tendencia resulta verdaderamente sorprendente —si lo comparamos con las cartas auténticamente paulinas, en las que se afirma tan rotundamente la justificación por la fe sin las obras de la ley— *la yuxtaposición de fe y obras* (Tit 3, 8; Sant 2, 14 ss.; Apoc 2, 19; 14, 23). Esta yuxtaposición significa que la fe no describe ya tanto el ser cristiano, la nueva creación, el hombre nuevo, cuanto una especie de trampolín o plataforma concedida al hombre para realizar obras buenas (las cartas específicamente paulinas no hablan de obras en plural sino de obra en singular, por ejemplo (1 Tes 1, 3). El evangelio comienza a ser considerado como una nueva ley (Sant 1, 25; 2, 12) ⁵⁷.

Al hablar como lo hemos hecho no pensamos en la clásica oposición que suele establecerse entre Pablo y Santiago. La óptica desde la que enfocan sus afirmaciones es completamente distinta y esto, a su vez, provoca su aparente contradicción. En realidad las obras

57 W. G. Kümmel, 'Sittlichkeit V.', RGG, col. 78-79.

que Santiago exige del cristiano son posteriores a la justificación ya lograda. Lo primero de todo, también en él, es la misericordia y la gracia de Dios. Por otra parte, Santiago no considera la ley mosaica como norma del actuar cristiano.

El peligro de esta tendencia, que calificaríamos de innata, al moralismo se acentúa con la aparición en escena de los catálogos de pecados, que deben ser evitados, y de virtudes que deben ser practicadas. Según la concepción judía existe una conexión necesaria y causal del politeísmo pagano y la consiguiente idolatría con el estado del mundo pagano sumergido en el pecado y en el vicio. Pablo acepta esta misma concepción, como puede verse con toda claridad en Rom 1, 24-32: los pecados como consecuencia o castigo divino por la idolatría. Nada de particular que, sobre esta base, haya surgido en el cristianismo primitivo la concepción de la vida pagana como un caminar en el pecado y que esta situación haya sido descrita mediante el recurso a los famosos catálogos de pecados (Rom 1, 29-31; 1 Cor 6, 9-10; Gal 5, 19-21; Col 3, 5,8; Ef 4, 31; 5, 3-4; 1 Tim 1, 9-10; Sant 3, 2-12).

Teniendo en cuenta, por otra parte, la descripción de la vida cristiana que hace Pablo en una contraposición entre el «entonces» y el «ahora», era lógico que, junto a los catálogos de pecados, apareciesen también los catálogos de virtudes (Col 3, 5-14; Ef 4, 31-32; 1 Tim 6, 4-11; Sant 3, 15-18). (Posteriormente, esto sería representado con la imagen de las doce vírgenes, que simbolizaban a las virtudes, y, junto a ella, las doce mujeres vestidas de negro, representativas de los pecados). Aunque el catálogo de virtudes puede aparecer por sí mismo, con consistencia propia, sin que necesariamente deba ser el contrapunto del catálogo de pecados⁵⁸.

En los catálogos, tanto de pecados como de virtudes, tenemos la influencia de la tradición judía, sobre todo de la sinagoga helenista, y del mundo helenista. La tradición cristiana toma del judaísmo, aunque de esto apenas hay rastros en el Nuevo Testamento, y la influencia se note más en la literatura posneotestamentaria, la doctrina de los dos caminos = el del justo y el del impío, con sus consecuencias. Del helenismo ha tomado, además de los mencionados catálogos de pecados (que son un cliché literario en orden a describir la lejanía de Dios, y que en modo alguno describen la situación histórica concreta de una ciudad o de una comunidad, como la de Corinto o la

58 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 76.566.

de Roma) las listas en las que se recogen las cualidades que deben tener los que desempeñan determinados oficios o las virtudes reguladoras de la vida familiar o social, las *Haustafeln* (Col 3, 18-41; Ef 5, 22-6, 9; 1 Pe 2, 18-3, 7...), reglas para los diversos estados: matrimonio, padres e hijos, señores y esclavos...

Por razón de su contenido estas listas no son específicamente cristianas. Podría decirse, a lo sumo, que, al ser utilizadas por los autores del Nuevo Testamento, han sido cristianizadas mediante determinadas adiciones o frases como «en el Señor» (Col 3, 18.20) o que han sido fundamentadas cristianamente mediante su subordinación al mensaje de salvación, al evangelio. El orden ético natural se traslada tanto a aquellos que deben desempeñar un oficio en la comunidad (1 Tim 3, 15, en relación con los obispos y diáconos) como a la regulación de la comunidad misma (Rom 13, 1 ss.; 1 Tes 5, 12), aunque, por supuesto, haya normas específicas para salvaguardar el orden, la disciplina, la doctrina, la ortodoxia... dentro de la misma comunidad, como tenemos, sobre todo, en las cartas pastorales⁵⁹.

En la misma línea de tendencias al moralismo debe mencionarse la ascesis dentro de la parénesis cristiana. En un principio, lo que pudiera calificarse de ascesis o exigencias ascéticas fue, en realidad, expresión del radicalismo de las exigencias de Jesús en relación con la obediencia radical exigida al hombre ante la voluntad de Dios. La ascética cristiana propiamente dicha, como medio de salvación frente al mundo, surgió en la atmósfera del helenismo. El helenismo conocía varios movimientos ascéticos. Dentro del cristianismo las prácticas ascéticas fueron justificadas en un principio desde la inmediatez del juicio. Posteriormente fueron consideradas como realización del ser cristiano.

Tampoco el concepto de virtud pertenece originariamente al pensamiento fundamental de la parénesis cristiana. Y esto significa que la ética cristiana no se halla determinada por el pensamiento de una vida ideal o de aspiración a la perfección. Tenemos, más bien, como exigencia ineludible impuesta por Dios, la práctica del bien.

59 G. Bornkamm, 'Formen und Gattungen, II. In NT.', RGG, col. 1003-4.

PUNTOS ESENCIALES DE REFERENCIA PARA LA REVISION DE LA MORAL

La tendencia al moralismo, que hemos podido constatar en los mismos escritos del Nuevo Testamento a medida que nos alejamos de los orígenes, se acentuó, en mayor o menor medida, a lo largo de la historia de la Iglesia. La regulación de la vida cristiana llegó, a veces, a extremos verdaderamente asfixiantes. No es necesario descender a detalles concretos en los que cualquiera puede pensar fácilmente. Únicamente cabe preguntar en qué se diferenciaba esta regulación absoluta de lo que el cristiano debía hacer diaria, semanal, mensual o anualmente, de las prescripciones judías, en la misma línea, tan duramente criticadas por Jesús y que hoy a nosotros nos parecen, en el mejor de los casos, pueriles.

Los puntos esenciales de nuestra referencia para la profundización y revisión de la moral cristiana deben ser la predicación de Jesús —tal como es recogida en la tradición sinóptica, procurando incluso, en la medida de lo posible, discernir entre lo que podríamos valorar como predicación original y auténtica de Jesús de aquello otro en lo que puede descubrirse, con relativa facilidad, la mano de la Iglesia—, y los escritos de Pablo y Juan.

El apóstol Pablo aborda los problemas más diversos en materia moral; pero lo importante es destacar los puntos básicos desde donde enfoca las situaciones concretas. Nos referimos no sólo a los indicativos e imperativos, a la nueva situación del cristiano como nueva criatura, a la nueva situación histórico-salvífica. Lo que queríamos destacar aquí es el principio básico sobre el que el Apóstol construye todas las instrucciones morales concretas, en la carta a los Romanos: *Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos (vuestras vidas) como hostia viva, santa, agradable a Dios; éste ha de ser vuestro culto espiritual. Y no os acomodéis a este siglo...* (Rom 12, 1-2).

Juan lo reduce todo a la fe y al amor. La fe como el único medio y el único camino posible para alcanzar la vida; y el amor, ante todo el activo amor fraterno, como el fruto necesario de la adhesión a Jesús por la fe. Creer y ser discípulo se cumplen sólo en el amor. (Pero, también en Juan, la fe es obediencia, Jn 3, 36, y tiene un esencial carácter de decisión: nace ante la palabra, 4, 39.42.50; ante las obras, 5, 36-38; ante los signos, 11, 47-48).

La triple referencia mencionada nos ayudará a redescubrir, junto

a la radical exigencia de obediencia, la moral de la gracia. Es la mejor defensa frente a la mencionada tendencia innata al moralismo. Y, al mismo tiempo, la fuente más fecunda de la auténtica moral.

;) Otro esencial punto de referencia debe ser el culto tributado al Señor y, junto a él, los dos grandes sacramentos de la Iglesia. En el culto tributado al Señor, el hombre se coloca ante él como siervo; la relación Señor-siervo, palabras y conceptos correlativos, harán que el creyente y la Iglesia vean su vida como un homenaje y servicio al Señor y a aquellos que él ha llamado hermanos. En cuanto a los sacramentos, como fuentes de revisión de la moral cristiana, es preciso destacar su dimensión existencial, que coloca constantemente al creyente frente a su propia identidad cristiana y las radicales exigencias que comporta en su conducta a todos los niveles.

En el fondo tendríamos que hablar de la dialéctica del ser cristiano que comporta la unidad paradójica del indicativo y el imperativo. Y no se trata solamente de ser lo que ya se es, sino de realizar en la propia vida lo que en ella ha sido realizado por el misterio de la gracia.

Recordemos, finalmente, que la moral neotestamentaria hace al hombre inmediatamente responsable ante Dios —no sólo ni simplemente ante la ley— a quien debe dar cuenta de las acciones realizadas. Según el apóstol Pablo no existe para el cristiano un doble criterio: uno natural y otro sobrenatural. Existe solamente una única decisión de la conciencia y ésta está determinada por el conocimiento de la fe⁶⁰.

Felipe F. Ramos

60 R. Schnackenburg, *El testimonio Moral del Nuevo Testamento*, p. 239.