

MORAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y DEL JUDAÍSMO

SUMARIO

I. *Moral y camino histórico de Israel:*

1. La época anterior a la monarquía;
2. El período monárquico;
3. El profetismo;
4. Exilio y posexilio;
5. El judaísmo.

II. *Conjuntos literarios:*

1. La torah;
2. Deuteronomio y deuteronomista;
3. La ética de los sabios:
 - a) La sabiduría antigua,
 - b) Job y Qohélet,
 - c) La sabiduría revelada,
 - d) La moral de los sabios.

III. *Hacia y más allá de la torah.*

La dificultad de sintetizar la ética del AT es evidente; basta pensar en la duración milenaria del período en cuestión, en la complicada historia de la formación literaria de los textos, en la superposición de historia, derecho, costumbres, sabiduría, ley. No vamos a pretender presentar aquí una historia detallada del derecho, ni de la praxis y concepciones éticas, ni un sumario de las normas morales particulares. El objetivo es ofrecer un esbozo del espíritu que animó el enfoque moral fundamental en los momentos más significativos del AT. Se presenta primero una panorámica histórica rápida (I) de la evolución de la fe de Israel en su relación con la praxis. En la parte central (II) se examinan tres formas, especialmente significativas, de elaboración sistemática y unitaria de un conjunto de normas de conducta: la torah, el código deuteronomico y la moral sapiencial. A esta última se le dedica más espacio, porque representa un proceso de búsqueda y valoración crítica de los valores y de la praxis más cercano al método moral propiamente dicho. Siguen algunas conclusiones (III). No nos ha parecido indispensable tratar aparte los salmos, dado que presentan perspectivas semejantes tanto a los profetas como a la literatura sapienciaj.

I. **Moral y camino histórico de Israel**

El AT se presenta como una historia; es necesario, por consiguiente, estudiar los cambios de la praxis y de las concepciones morales en las sucesivas fases de un proceso que se desarrolla durante un período de tiempo superior al milenio. Pero la tarea es difícil a causa de la formación del AT: sucesivas relecturas y redacciones, hechas siempre desde una perspectiva teológica, se apropiaron antiguas memorias y formulaciones anteriores, hasta el punto de hacer a veces imposible y siempre problemática la distinción de lo que realmente fue propio de una época. En muchos casos remontarse a los orígenes del deuteronomista, es decir, a la época anterior al exilio (s. vi a.C.), es una tarea ardua y tanto más problemática cuanto más sofisticados son los métodos exegéticos e historiográficos. No obstante, no hay que renunciar al aspecto histórico, advirtiendo que se trata de una aproximación hipotética, sobre todo para los períodos en los que no tenemos documentos literarios de la época.

1. LA ÉPOCA ANTERIOR A LA MONARQUÍA. Deberíamos comenzar por la época patriarcal, que se remonta al segundo milenio a.C., y que suele definirse como seminómada. En Gén 15-20 tenemos huellas de costumbres que no corresponden a las documentadas para períodos posteriores y que se asemejan a usos de otras poblaciones del segundo milenio. Estas semejanzas confirmarían que los antepasados de Israel compartían en gran parte las costumbres de su ambiente, no siendo fácil saber sise distinguían por algunos rasgos especiales: En esta época el valor social más importante es la gran familia dirigida por el patriarca, que se pretende fecunda y rica y cuya integridad se protege incluso con la venganza de sangre; hay normas que regulan la relación con las mujeres, sobre todo en orden a la prole. Se tiene una especial preocupación en convivir pacíficamente incluso con los de vida sedentaria y se cultiva la habilidad de estipular con astucia los pactos más ventajosos; se honra la hospitalidad. La relación con Dios es de carácter personal; parece que, en efecto, es muy antigua la concepción del Dios que "está con", como con frecuencia se expresa el libro del Gén a propósito de la relación de los patriarcas con Dios.

Se tiende a atribuir al carácter seminómada del período patriarcal la base de una cultura, considerada típica del Israel bíblico, que podemos llamar de dinámica de la espera por el hecho de que ninguna realidad histórica o humana puede agotarla oferta divina de comunión. "A esta época puede remontarse el comienzo, en su sentido más radical, de una ética escatológica. *Ethos* nómada significa también *ethos* de libertad creativa, en situación de provisionalidad" (S. BASTIANEL y L. DI PINTO, H4). NO se sabe hasta qué punto estos valores pueden considerarse propios del carácter seminómada; el

hecho es que la narración tal como la conocemos hoy presenta a los patriarcas más como emigrantes que como seminómadas, es decir, como personas que emprenden un viaje, al final definitivo, hacia una meta, lo que haría más adecuados los planteamientos de espera o esperanza que los de provisionalidad o libertad.

Éxodo y Sinaí son acontecimientos muy difíciles de definir en su sentido originario, precisamente porque durante siglos han sido, especialmente el segundo, punto de referencia de las tradiciones interpretativas y de ampliaciones redaccionales. Pero se puede afirmar con suficiente seguridad que éxodo y Sinaí, con el paso del tiempo, fueron reconocidos como el punto de origen de la presentación más propia de la fe y de la ética de Israel, y que, por lo tanto, tendrían en germen el potencial necesario para llegar a serlo. En estos acontecimientos radica la revelación fundamental de que Dios libera a Israel mediante hechos históricos concretos, con su plan de hacer de él un pueblo propio en una tierra concreta, y que sólo en la obediente fidelidad a este plan el pueblo adquiere su identidad y su derecho a existir. Israel se siente de esta manera destinatario de una gracia que comprende un proyecto que lo compromete en una tarea de fidelidad. Hacer el bien comienza a significar realizar lo que se hace "en Israel", en su raíz surge la cultura de la distinción respecto a otros pueblos; se excluye toda reducción a criterios que nosotros llamaríamos hoy moral natural. La fidelidad de Israel consiste sobre todo en el reconocimiento del Señor como único Dios de Israel; pero esta fidelidad no se expresa sólo con el culto, sino en una fidelidad moral a normas de solidaridad humana entre los miembros del pueblo. Parece probado que estas concepciones básicas se remontan al acontecimiento éxodo-Sinaí, aunque no podemos precisar cuándo se adoptó la categoría de alianza ni cómo se fue añadiendo progresivamente al Sinaí la legislación de la actual torah.

Para el período del asentamiento en la tierra (de Josué a Saúl), las reconstrucciones historiográficas son tan endeble que no permiten identificar con seguridad ni ideas ni prácticas exclusivas de esos períodos. Algunos de los problemas que entonces se originaron llegaron a su madurez en el período monárquico y allí los encontraremos de nuevo.

2. EL PERIODO MONÁRQUICO. Durante el período que va desde David a la caída de Jerusalén se produjeron grandes cambios también a nivel cultural y hubo una producción literaria que hoy se está cada vez menos seguro de poder identificar y aislar de su actual contexto redaccional del Pentateuco y de la historia deuteronomista. Por eso es preferible renunciar a exponer la antropología y la moral del yavista y del elohista y limitarse, aun a riesgo de pasar por alto las variantes de un período de cinco siglos, a identificar algunos hechos y fenómenos de tipo sociocultural y algunas orientaciones teológicas y morales que son comunes a todo ese período.

Aumenta la conciencia de ser un pueblo y, al menos durante la época salomónica y todavía más en el reino de Judá, de ser un reino que por gracia ha conseguido ya una estabilidad permanente. Continúa, sin embargo, la rivalidad entre el norte y el sur, con grandes diferencias que afectan al plano teológico también. La experiencia de guías carismáticos, primero, y del rey, después, elegido por Dios como garantía de fecundidad y de vida para la nación, facilitó el poder delegar en éste las grandes decisiones, lo que trajo como consecuencia un descenso en el nivel de responsabilidad del pueblo, que no controlaba ya sus propios comportamientos, lo que suscitó la reacción de los profetas.

La construcción del templo introdujo la idea nueva de una localización de la presencia protectora de Dios y favoreció una sobrevaloración de la eficacia mediadora del culto. La relación con la religión cananea dio lugar a formas de sincretismo y de "baalización" del culto de Yhwh, uniendo la divinidad a los ciclos naturales de la fecundidad, más que a sus libres intervenciones en la historia. El desarrollo de la vida urbana y del comercio influyó en usos y costumbres, obligando a adaptaciones, a veces traumáticas, de antiguas costumbres jurídicas e introduciendo núcleos de disgregación de la solidaridad tradicional, como lo demuestra la constante instrumentalización de la justicia en perjuicio de los más débiles. El desarrollo de las relaciones internacionales, tanto comerciales como militares, supuso una amenaza de progresiva asimilación a las formas culturales, religiosas y éticas de otros pueblos.

Aunque sucintamente y de manera discutible, lo señalado sugiere ya el drama de la posible pérdida de identidad del pueblo de Dios. El interrogante ético fundamental pasa a ser ahora si es lícito promover el desarrollo del Estado y de la sociedad de la misma manera que en otros reinos, o si están obligados a ser fieles a otros principios, en cuyo caso, a cuáles y quién es el encargado de establecerlos. En esta perspectiva de alternativa radical a los demás se sitúan los profetas. La oposición de estos dos proyectos es muy fuerte en el pueblo, porque la fe en el don divino de la tierra excluye todo lo que dificulte la igualdad en el reparto del territorio y en los beneficios que de ella se obtienen. La oposición es menor en lo que se refiere a política exterior, porque el recuerdo de la toma de posesión del país no excluye las guerras de conquista; la duda se refiere sólo a la legitimidad de los pactos y alianzas y a la forma de realizar estas luchas de manera que no se caiga en una espiral de violencia. Pero en el fondo la pregunta central es si Dios consiente a su pueblo la vía de la fuerza o, mejor, de la autoafirmación en cualquier sector de la vida, como hacen los otros pueblos, que la imponen con la violencia bajo el patrocinio y las presuntas garantías de sus divinidades nacionales. En el origen de todo problema moral se plantea siempre la fe en la total diversidad y unicidad del Dios de Israel. De esta convicción arranca siempre el pensamiento profético.

3. EL PROFETISMO. Los profetas anteriores al exilio se integran en los problemas típicos de la época monárquica con una claridad poco común al resto del AT, que es fruto de su concepción de Dios como el único, el santo, la suma libertad que decide la historia. El eje central de su pensamiento es que la dimensión ética es la exigencia primaria del Dios verdadero. Los profetas se oponen a cualquier tentación de entender la gracia divina, que es la base de la existencia del pueblo, como algo estable que pueda estar garantizado sustancialmente desde la conservación objetiva de estructuras o

por realizar determinados actos institucionales o culturales. La presentan, en cambio, como una propuesta-promesa que surge del yo libre de Dios y que da origen a una relación dialogal con la libertad humana (piénsese en la imagen nupcial que ya se halla en Oseas). Es verdad que Dios ha dado existencia a un sistema de estructuras (tierra, reino, templo, sacerdocio, ley, etc.) necesario y válido, pero es sólo un marco para hacer posible la autodeterminación del pueblo y el ir modelándose como le exige su pertenencia a Dios en las distintas situaciones históricas.

Qué alianzas pactar, resistir o rendirse (p.ej., en Jeremías); si debe favorecerse el comercio, el latifundio, la riqueza (criticados en Isaías), son decisiones a las que la ley, la sabiduría, los oráculos, la tradición, la historia y las costumbres no pueden dar respuestas unívocas, ya que se trata de configurar tipologías, y los modos de ser han de tener consecuencias en la historia, para lo que es necesario establecer una relación entre el conocimiento de la realidad y la percepción profunda de las exigencias que Dios pide a su pueblo.

El juicio profético se sitúa precisamente en el corazón de estos problemas para exigir decisiones radicales, aunque puedan parecer anacrónicas y carentes de realismo, como la propuesta de Isaías a Acaz de confiar sólo en la promesa divina, sin recurrir a otras estrategias de defensa (cf Is 7), como la decisión de Jeremías cuando aconseja rendirse a Babilonia o, incluso, la propuesta de Sofonías de constituir un pueblo de gentes humildes y pobres, cuando la lógica política parecía exigir un aumento en medios materiales y fuerza. La disponibilidad a decisiones como éstas se llama conversión a Dios, y Dios, por su parte, está constantemente dedicado a observar y juzgar estos comportamientos humanos. El ámbito de encuentro con la divinidad es la coherencia entre las decisiones y la fe. Por esto no es el culto lo más importante; más aún: puede ser contraproducente si se entiende como una justificación para buscar protección al margen de la moralidad (Jer 7; 26). Con más razón, la idolatría es inconcebible y se denuncia como pretensión de evadirse del Dios que juzga y como búsqueda de refugio en divinidades que nada tienen que ver con la dimensión moral. La supervivencia del pueblo está condicionada exclusivamente a su conversión moral; la alternativa, en caso de irresponsabilidad total, es la ruina. Por eso a cada generación se le recuerda y advierte su propia responsabilidad de cara al futuro: no puede encerrarse en el presente porque se le ha confiado una misión histórica.

Pero tomar las decisiones justas y emprender el camino de Dios es extremadamente difícil (como lo muestra la polémica con los falsos profetas, la protesta del verdadero profeta y la angustia interior del profeta mismo, p.ej., Jeremías); por eso toda la historia del pueblo es una cadena de pecados o de equivocaciones. La tradición, el culto, la ley, la sabiduría, la profecía no son suficientes para dar luz y fuerza a unas decisiones morales eficazmente válidas. Con el paso del tiempo la profecía llega a darse cuenta de que cuanto Dios ha hecho hasta ahora en la historia no basta para salvarla. El movimiento ligado al Deuteronomio, durante el período que va desde Ezequiel a través de Josías hasta la catástrofe del 586, es el último intento frustrado de construir en el pueblo una fidelidad estable a un proyecto válido basado en una nueva forma de asumir el pasado. Desde entonces el único camino posible es la esperanza escatológica.

4. EXILIO Y POSEXILIO. Para este período carecemos de muchas informaciones históricas sobre los hechos, pero, en cambio, tenemos una gran producción literaria constituida por nuevos escritos y por nuevas redacciones de fuentes antiguas. A partir de ellos se pueden reconstruir algunos grupos de ideas del mismo. De finales del exilio tenemos el Déutero-Isaías: un texto único en muchos aspectos, proclama una inminente restauración de Israel sobre la base del perdón total de sus culpas y de una renovación de todos los dones salvíficos del pasado: un nuevo éxodo, una nueva alianza, un nuevo santuario, una nueva realeza de Dios. El sufrimiento del pasado ha sido fecundo (cf los cantos del siervo) y al pueblo se le abre un nuevo camino seguro de fidelidad; la idolatría es ya objeto de sátiras. Hasta la perspectiva de Jer 31 y de Ez 36 -una alianza nueva mediante una ley escrita en los corazones-es sustancialmente optimista: Dios supera con creces la fragilidad del hombre con sus dones; un mundo restaurado hará posible la fidelidad moral y el auténtico culto. La ruptura con el pasado es tajante; ahora cada uno responderá de sí mismo (Ez 18). El principio común en que se apoyan los distintos escritos del período del exilio ha de verse en la dependencia de la moral respecto a la realización escatológica de la salvación. El comportamiento justo del hombre sólo es posible en la comunión con Dios y en el mundo renovado que Dios prepara; sólo en la novedad de Dios hay lugar para una humanidad justa, y la medida de la justicia humana es la acogida fiel y gozosa de la novedad de Dios. La vuelta a la patria y las difíciles condiciones de vida que la acompañaron marcan el nuevo contacto con la realidad concreta: el mundo nuevo no es todavía algo visible y materialmente adquirido. Hubieron de desarrollar entonces modelos de trabajosa reconstrucción de su propia identidad y de la esperanza, con rasgos distintos. Uno conduce a la apocalíptica, y lleva a sus últimas consecuencias la idea de que es necesario un cataclismo cósmico como condición indispensable para darle al pueblo el estatuto que se le ha prometido. La tensión moral de la apocalíptica lleva al extremismo en la línea del separatismo, del martirio, de la resistencia y oposición a los sistemas políticos dominantes. La victoria final sobre el mal aparece cada vez más como un milagro en la imagen de una guerra (apocalipsis de Isaías, Déutero-Zacarías, Joel), o en la forma de prodigio sorprendente (las historias de Daniel), mientras que las tribulaciones del presente se ven como un medio de purificación que pasivamente sufre el pueblo de cara a una futura vida paradisiaca. Prevalece el sentido del contraste entre la impotencia presente y la espera del milagro cósmico, que conduce a una ética de la espera penitente, con el mayor distanciamiento posible de la complicidad con este mundo. Otro, que se inicia con el Tercero-Isaías, apunta, en cambio, hacia una comunidad que, aleccionada por el pasado, acepta humildemente el juicio de Dios, se adapta a su plan que comprende largos períodos y se hace consciente de la necesidad de una larga y lenta educación en la fidelidad dentro de las miserias del momento presente. Se desarrolla una mentalidad de búsqueda meditativa de las condiciones de legitimidad y validez del culto, de la oración, del trabajo, de las

relaciones sociales, tratando de determinar con precisión las actitudes interiores y los aspectos concretos que deben regular la praxis. Este espíritu anima a la recopilación de todos los preceptos imaginables en la torah. Anima también a releer la historia en forma de crónicas para tratar de buscar los elementos positivos de los antepasados, especialmente en David y Salomón, y así obtener normas, sobre todo rituales, y volver a proponerlas. El mismo cronista propone en Esd y Neh ejemplos concretos de organización de la comunidad, cuidando especialmente los compromisos cotidianos y con la sabiduría necesaria para resolver los casos difíciles con intuiciones de rigorismo teórico, como en el caso de los matrimonios mixtos en Esd 9-10. Esta preocupación pendiente de todo lo que ha ocurrido y ocurre, por la difícil distinción~entre bien y mal, pecado y fidelidad, es quizá la razón que impulsa, en algunos pasajes de Rut, Jonás y el final de Isaías y Zacarías, a considerar con más indulgencia la situación de los paganos y a plantear para algunos de ellos una forma de admisión en el pueblo de Dios.

Este cuidado por una correcta situación en todas las cosas pequeñas, esta especie de concentración de la mirada en los hombres más que en la historia hace posible que hasta en la literatura profética entre la casuística, como se ve en Mal o en las discusiones sobre el sábado o el ayuno en el Tercer-Isaías. Puede parecer un descenso de nivel respecto a las preocupaciones de planificación política propia de los profetas anteriores al exilio; pero al ceñirse a un nivel (por así decir) "administrativo", manifiestan una flexibilización de sabiduría moral que ahora se da cuenta de la necesidad de volcarse en el cuidado pastoral y en un servicio de educación humilde. No por eso carecen de los grandes principios de los que deducir aplicaciones; son las conclusiones sacadas de la meditación sobre el irremediable pecado de toda la historia anterior: el sentido de la fragilidad humana y la necesidad del arrepentimiento, la naturaleza pobre y sencilla del auténtico pueblo de Dios, la primacía de la adoración en el culto y en la vida, el imperativo de la solidaridad fraterna.

5. EL JUDAISMO. La época helenista y romana contempló la permanencia tanto de la tensión apocalíptica como de la fidelidad cotidiana a la torah. Esta última es la de mayor significación moral. La presentación que se hace de la torah, más adelante [I II, 1], es aplicable también al espíritu del judaísmo.

El concepto clave es el de enseñanza. No brota sólo de la parte legislativa de la *torah*, sino de la narrativa que, interpretada en clave ejemplar o simbólica, da origen a la lectura de la historia como *halakah*, es decir, como camino que Dios muestra a su pueblo. Esto presupone una mediación interpretativa tal como se manifestará en la paráfrasis, en los comentarios, en las ampliaciones narrativas de la literatura intertestamentaria, y no sólo una ejecución mecánica de las normas. La torah, en su conjunto histórico y legal, constituye un marco de referencia para comprenderse en el mundo como amados por Dios, dispuestos por eso mismo a obedecer incluso las normas cuyo sentido obligatorio no acierta a descubrir la razón. La divinización y absolutización de la torah (en Filón -primera mitad del s. i d.C.- se identifica con el Logos) la convierte en un principio que comunica vida y bendición: obedecer a la torah no es legalismo, sino el mejor modo de entrar en comunión con Dios. El estudio y la práctica de la torah se abren a la mística y se convierten en la única tarea que puede realizar la vocación humana. También en esto el judaísmo se basta a sí mismo y, aun en la espera de la restauración de Israel, puede vivir separado con dignidad.

Pero a mitad del siglo ii a.C. el judaísmo se vio sacudido por el grave problema de tener que valorar moralmente la posibilidad de adaptar formas helenísticas de vivir, bien por libre elección o por imposición forzosa, como ocurrió en Judea bajo Antíoco IV. Muchos consideraron lícita la helenización; otros se opusieron en nombre de la fidelidad a la ley, dando origen a la violenta reacción militar de los Macabeos y a la exaltación del conservadurismo hasta el martirio. Otros se opusieron tanto a la helenización como a la reacción armada; fueron quizá los que dieron origen al grupo de los fariseos. Fuera de Palestina, en cambio, especialmente en Egipto, las costumbres helenistas, incluso las gimnásticas y deportivas, fueron integrándose en la forma de la vida de los judíos, hasta el punto de que Filón habla del tema con admiración. Frente a las novedades históricas sólo queda la posibilidad de buscar, con el debate, la mejor decisión moral. Otros conflictos igualmente tensos se sucedieron hasta el tiempo de Jesús a propósito de la necesidad de testimoniar con acciones la ilegitimidad de la ocupación de su tierra por parte de opresores extranjeros.

La opción por el rigorismo caracteriza muchos estratos del judaísmo palestino, cosa muy normal entre los pueblos oprimidos. El caso más extremo es el de la comunidad de Qumrán; su exagerada búsqueda de pureza y la tensión escatológica los empujó a actitudes dualistas, más ascéticas que teóricas. La corriente más influyente, la farisea, no posee estos rasgos, como tampoco el de teorizar sobre la sublevación. Representa la forma más elevada de la moralidad judía. Eleva a sistema el ideal de perfecta observancia y considera como primera obligación la protección, por medio del aislamiento, de la grandeza salvífica de la torah. Esto lo hacen añadiendo a la ley escrita toda una serie de preceptos tomados de la tradición oral y de la casuística, para formar una barrera de normas preliminares que eviten el peligro de acercarse a la posible transgresión de la ley escrita (es la moral del escrúpulo a que aludiremos más adelante); adiestrándose en juzgar correctamente los casos concretos con el estudio de la tradición de los maestros y formando un gran número de discípulos con los que reforzar el juicio y la praxis. Con estas posturas se encontrarán Jesús y la Iglesia primitiva.

II. Conjuntos literarios

Vamos a analizar ahora el espíritu que anima a tres grupos de conjuntos literarios en los que la problemática moral se desarrolló especialmente.

1. LA TORAH podría ser la fuente principal para el conocimiento de la moral veterotestamentaria; sin embargo, para el investigador constituye un conjunto lleno de problemas, en el que se corre el peligro de perderse continuamente. El *primer* problema lo constituye el desorden en que los preceptos se suceden unos a otros, que probablemente es sólo aparente, pero que nos resulta insuperable, a pesar de su agrupación en I decálogos o dodecálogos unificables temáticamente sólo a costa de forzarlos. El *segundo* es la incertidumbre con que la exégesis, todavía hoy, se esfuerza por catalogar los distintos tipos de normas y sus denominaciones. *Finalmente* está el problema, también aquí, de reconstruir la historia de la formación de las actuales colecciones. Sin entrar en estas averiguaciones, vamos a tratar de descubrir el espíritu fundamental que anima a la torah tal como hoy se encuentra en su redacción definitiva (tratando aparte el Deuteronomio) y, por lo tanto, sin rechazar las secciones de pureza ritual, como si no tuvieran ninguna importancia ética.

El primer dato que aparece es su extensión a todas las situaciones de la vida; se puede encontrar un precepto o una referencia casuística para cualquier acontecimiento de la vida. El adiestramiento (tal es el sentido de la torah) abarca toda la realidad y, en su conjunto, es presentado como una instrucción divina. En realidad sabemos (y probablemente entonces también lo sabían) que muchas de estas normas recogen reflexiones ético jurídicas humanas, elaboradas con métodos y criterios, al menos en parte, comunes también a otros pueblos y con un esfuerzo consciente y constante de adaptación a las distintas situaciones. En muchos casos (como el de la matanza ritual de Lev 17 y Dt 12) encontramos huellas de modificaciones y revisiones de normas más antiguas introducidas con fuertes polémicas, que explican la presencia, en el mismo conjunto literario, de prescripciones poco armónicas entre sí por su referencia a ambientes socioculturales distintos. Esto demuestra su constante consideración realista de las distintas situaciones; pero, al mismo tiempo, la atribución de todo el conjunto a la revelación divina del Sinaí (con mayor razón por el hecho de ser una redacción artificial) manifiesta la voluntad de dar un sentido de revelación a todo el conjunto.

Este conjunto de factores (total aplicación a situaciones, realismo, referencia divina) sirve para transmitir la convicción fundamental de que el hombre no está solo en el mundo, sino que está guiado por un Dios que lo adiestra en todas las situaciones en que puede verse engañado, encontrarse en la duda o actuar ingenuamente. La certeza que transmite el "Dijo Dios a Moisés" hace posible no verse arrastrados por la imprevisión o por la complejidad de los casos. En este sentido la torah es salvífica, tranquilizadora y, a pesar de su aparente minuciosidad, liberadora. Además, sobre todo en las prescripciones sobre pureza ritual, inculca la idea de que las realidades naturales y hasta los objetos tienen un sentido: tienen posibilidades ocultas y funciones que conviene conocer y respetar. Es importante la convicción de que el hombre no puede prescindir de estas realidades para encontrarse con Dios; de esta manera capta, además de sus propias limitaciones, su esencial mundanidad y concreción. Es instruido en el hecho de que las cosas (piénsese en las partes de un animal y su modo de utilizarlas en el sacrificio) pueden llegar a constituir un conjunto significativo y eficaz para ciertos fines, si se conoce y se hace lo que Dios ha querido establecer.

Así se construye una auténtica cultura de la escucha y de la obediencia a Dios para entender el mundo; de lo sorprendente, del respeto, de la atención y hasta la precaución y prevención a la hora de actuar. La torah, sobre todo en sus secciones rituales, inculca el hábito de medir, contar, distinguir, ejecutar escrupulosamente. Educa así en un tipo de hombre prudentemente habituado a preguntar antes de hacer, no por vaga timidez, sino por respeto. P. Ricoeur (p. 382, bibl.) habla de moral del "escrúpulo" y, antes de señalar sus peligros, la define felizmente como un "régimen general de heteronomía consiguiente y consentida". No hay que olvidar la motivación última de esta elección sobre la que insiste el código de santidad de Lev 17-26: la pertenencia de la tierra y del pueblo al Dios santo, en el sentido primario de superior y distinto a todo lo que no es Dios. Fuera de esta pertenencia, la vida del pueblo no tendría sentido, puesto que para eso fue sacado de Egipto. Indirectamente está en juego, pues, la realización del hombre, no individualmente entendida, sino del hombre en la participación del pueblo que ha sido elegido. Fuera de la elección a ser pueblo de Dios se cae en la nada o, peor aún, en el caos. Por esto la legislación "sacerdotal" de la torah puede integrar fácilmente viejas normativas sobre los criterios de admisión o exclusión de los clanes o de las asambleas culturales, dar importancia a determinadas normas de benevolencia o beneficencia social, como se leen en el código de Éx 20-24, y sobre todo llegar a incluir entre los preceptos el amor al prójimo (Lev 19,18).

Por encima de la importancia que se pueda dar legítimamente a algunos preceptos, por considerarlos más humanitarios o más cercanos a la sensibilidad del NT, lo que debe tratar de entenderse es el sentido global de esta legislación tan compleja; este sentido consiste en el adiestramiento del pueblo para que se defienda a sí mismo y a cada uno de sus miembros reforzando cada día su dependencia de Dios, porque la vida se alcanza sólo en los mandamientos de Dios y mediante su observancia (cf Lev 18,5).

2. DEUTERONOMIO Y DEUTERONOMISTA. Aunque forma parte de la torah, el Dt merece un párrafo aparte porque toca explícitamente los dos aspectos de la alianza y de la unidad. Cuando al hablar del AT se habla de moral de la alianza nos referimos, en conclusión, al Dt y a la llamada escuela deuteronomista (= Dtr), que, siguiendo sus propios principios, habría redactado los libros que van desde Jos a 2Re.

Hoy todos reconocen que es característica del Dt el tomar el esquema de los pactos de alianza-vasallaje para referirse a la relación Dios-pueblo. El Señor asume, de forma análoga, el papel del soberano que libremente elige a Israel como vasallo y se empeña en salvarlo, imponiéndole la obligación de reconocerlo a él como único Dios (es el estatuto de alianza) y de respetar una serie de obligaciones (las cláusulas). Se establece así una relación que comprende una cierta bilateralidad, aunque nunca sea paritaria.

El punto esencial de la visión deuteronomica es que Dios quiere no sólo que el pueblo le sea dependiente, sino que "asuma conscientemente esta existencia dependiente" (J. L'HOUE, 20). En esto está el origen de la ética de la alianza. Para esta primacía de la conciencia, el culto no tiene un valor autónomo, sino que su valor es el de memorial, rito explicativo o signo para entender, creer y amar, como se desprende de las explicaciones propias del Dt, por ejemplo de la pascua. El culto está subordinado a la inteligencia de la fe y, en cierta medida, también a la moral.

Es característico del Dt la relación entre la estipulación fundamental, según la cual el pueblo no debe tener ningún otro dios, y la deducción según la cual todo debe expresar referencia a esta relación e una especie de totalidad unificada, que el Dt se esfuerza en hacer lo más consciente posible. Desde este esfuerzo por englobar la totalidad en una consciente referencia a la alianza se comprenden mejor algunos aspectos particulares de la visión deuteronomista. Recordemos los más importantes. - Toda la persona, con todo el corazón y todas sus fuerzas, es llamada a reconocer la benévola soberanía de Dios. El lenguaje del Dt y del Detr prima términos como amar, temer, escuchar, servir, teniendo como objeto a la persona de Dios, y estilísticamente adopta la formulación yo/tú, yo/ vosotros. -Con frecuencia las normas se justifican dando sus motivos (en general históricos: recuerda que tu también fuiste esclavo en Egipto) y su finalidad (para que vivas en la tierra); consecuentemente, su estilo es parenético hasta excesos retóricos, porque se pretende una interiorización de la norma a través de la formación de una conciencia consciente de la unidad de la historia. -La reinterpretación de la historia asume una función de ejemplaridad: se debe mostrar de qué manera concreta ha ejercitado Dios su propia fidelidad-lealtad, traduciéndola operativamente de modo que constituya un prototipo para el actuar del pueblo llamado a una fidelidad y justicia análoga. -La dialéctica entre estatuto fundamental y normas particulares encuentra una integración armónica a través de un esquematismo paralelo: amar a Dios poniendo en práctica y pones en práctica temiendo (en los dos esquemas, el segundo miembro está unido al primero por una preposición que asume un valor casi exegético). De este modo el mandamiento principal escapa a la abstracción para identificarse con la praxis, que, a su vez, no es mera observancia, sino explicitación de la obediencia-amor, con la que elude, por su referencia a Dios, el caer en el legalismo. -Las bendiciones y maldiciones son un medio para unir el compromiso ético-religioso al caminar de la historia, cuyo futuro está condicionado (salvaguardando la libertad de Dios) a la totalidad del cotidiano actuar humano. -A esto le sigue la mutua relación indisoluble entre el individuo y la colectividad, que, por encima de las exageraciones por las que se manifiesta (piénsese en la sobrevaloración de la infidelidad del rey o de la violación de las normas sobre el exterminio), ayuda al desarrollo de una adecuada noción de comunidad y de responsabilidad social e histórica.

Este marco de la moral deuteronomica, centrada en un personalismo global de la alianza, suscita admiración.

Precisamente se ve en el Dt una síntesis muy próxima al espíritu del NT, debido a la presencia en el código deuteronomico de normas y motivaciones humanitarias (p.ej., 21,10-14; 23,25ss, y especialmente 24 10-22) que con razón se consideran fruto, más que de una evolución sociocultural, de una asimilación coherente de la teología de la alianza.

No hay que olvidar, sin embargo, los aspectos problemáticos que aparecen en la redacción Detr de los libros de Jos a 2Re, tanto en los episodios recogidos de tradiciones antiguas e incorporados sin comentarios ni distinciones como en las secciones que reflejan directamente la teología Detr. Entre los puntos que merecen una reflexión se pueden citar los siguientes: -El conocido homicidio de la hija de Jefté es narrado sin comentario alguno, y más que dar a entender la neutralidad del historiador por una costumbre arcaica, el narrador parece compartir la misma convicción de la sacralidad absoluta del juramento (cf Jos 9,19; 1Sam 14,24; 1Re 2,8), que no admite excepciones de ningún tipo, ni siquiera por respeto a la vida humana. Se cuestiona entonces por qué no surja un planteamiento sobre la validez de algunos juramentos, tal como aparece, por ejemplo, en el episodio de 1 Sam 14,24-46, donde se sospecha que el voto de Saúl debe considerarse no válido por haberlo hecho aquel que el Señor quería rechazar. La tentación de acusar de parcialidad al Detr es grande debido a su visión ideológica de la historia de la salvación. El ¿Por qué no es malo matar al rey de Moab a traición (Jue 3,12-20) y a Sisar violando la hospitalidad (Jue 4,17-22), mientras se plantea el problema de si, para castigar un crimen, debe combatirse contra los propios hermanos (Jue 20,23.28)? ¿Quizá porque con los enemigos hay que aplicar una moral distinta? Haría pensar así en la justificación de las venganzas de Salomón (1Re 2) y de las matanzas filoyavistas de Jehú (2Re 10). -Pero el problema más grave viene de la teorización del deber de exterminar totalmente a las ciudades más próximas a Israel (Dt 20), que da justificación teológica, en nombre de la promesa de la tierra, a la arcaica costumbre de la guerra santa. El hecho de que los redactores lamenten que la orden no haya sido cumplida sin excepción, rechazando cualquier hipótesis de compromiso, incluidas las adoptadas en diversas circunstancias, hace a los deuteronomistas sospechosos de una cierta ceguera ideológica. -Parece innegable que el modo con el que la redacción Detr narra la historia (con las debidas diferencias se da una situación parecida en el cronista) manifiesta una cierta inmadurez y grosería en el manejo del sentido hermenéutico del principio histórico-salvífico. Algunos valores, como la elección divina del pueblo o la promesa condicionada de la tierra, son absolutizados hasta el punto de impedir la posibilidad de integrarlos con otros valores que los teólogos Detr no, desconocían. La tensión ideal a la meta a alcanzar o salvaguardar impide la percepción de que, también en el caso de la acción divina, el fin no basta para justificar los medios. La subordinación de todo acto o acontecimiento a la meta final, que por sí misma es moralmente neutra en el dinamismo poético-narrativo de la épica, de la saga o de la historia popular (como, p.ej., en el canto de Ex 15 o en el de Ester), puede resultar ambigua cuando se mezcla con textos normativos con pretensiones de adiestramiento.

Por desgracia, ésta parece ser la situación actual del Pentateuco y de la historia Detr (por no hablar del caso extremo de los Macabeos). Si se renuncia a considerar de forma aislada algunas partes para tratar de captar el animus moral del conjunto, nos encontramos ante motivos contradictorios, necesitados de un ajuste hermenéutico para el que el AT por sí solo no parece que pueda aportar criterios suficientes.

3. LA ÉTICA DE LOS SABIOS. Los libros sapienciales, en cierto sentido, forman un grupo aparte dentro del AT. Presentan una mayor afinidad con el mundo extrabíblico, sobre todo egipcio, y al mismo tiempo parecen ajenos a la concepción histórico-salvífica de la torah y de los profetas, lo cual es cierto especialmente para los estratos más antiguos. Es, pues, necesario tener en cuenta el camino peculiar seguido por la reflexión sapiencial desde los estratos redaccionales más antiguos, Prov 1031, hasta los más recientes, Sab.

Según algunos investigadores, con el paso de ocho o nueve siglos se habría dado una evolución, análoga a otra documentada y mucho más lenta y antigua que habría ocurrido en Egipto y Mesopotamia, desde una concepción cósmico-racionalista primitiva a una postura final más fideísta, con una gran crisis intermedia. Prov 10-31 sería el testimonio de la primitiva confianza de los sabios -aun siendo conscientes de sus propias limitaciones- por entender y captar con la razón el orden divino impreso en el mundo, a fin de extraer de él pautas que sirvieran para una salida positiva de la vida humana. Job y Qo representarían la crisis de esa confianza primitiva frente a los respectivos problemas del sufrimiento del justo y de la no comprensión de la realidad. Finalmente, en Prov 1-9, en Si y en Sab se llegaría a la conclusión de que la sabiduría es una propiedad de Dios que el hombre debe pedir y aceptar como un don. Este itinerario tan sugestivo tiene el riesgo de ser una esquematización ideada a partir de nuestros métodos históricos sobre los textos que únicamente han llegado hasta nosotros, y por lo tanto muy hipotético. Sin embargo, sí que es cierta la consecuencia que se deduce de él, que es más prudente exponer el mensaje de los libros sapienciales distinguiendo sus distintos estratos de forma diacrónica y no globalmente.

a) La sabiduría antigua. En el estrato más antiguo las bases de la reflexión sapiencial son las siguientes: 0 El mundo tiene un orden (se supone que de origen divino, aunque no se dice explícitamente), por lo cual entre las cosas se da una correspondencia equilibrada y proporcional; 0 estas correspondencias se pueden conocer mediante la observación de la realidad, la comparación y la clasificación de los casos concretos por parte de la inteligencia humana, que expresa los resultados de forma sintética, simbólica y, por lo tanto, siempre abierta (y siempre mejorable) del proverbio; 0 a nivel del actuar humano, el orden cognoscible consiste en la correspondencia entre las acciones y los resultados, entre inicio y éxito. A las acciones justas y sabias les corresponde el bienestar, a las estúpidas la miseria; aunque a veces puede pasar un largo período de tiempo, pero nunca se sale del ámbito de lo terreno; 0 la acción de Dios puede superar el nivel de proporcionalidad, pero no lo contradice: también los proverbios que ilustran el modo de actuar de Dios parecen enunciar datos constatados humanamente. No aparece para nada ninguna referencia a realidades demoníacas, sobrehumanas o sacrales; el marco abarca sólo el mundo y la divinidad.

Los enunciados en los que se reconoce un contenido ético se encuadran en esta concepción general. No son abstracciones ni deducciones a partir de unos principios, sino constataciones de nexos reales cuidadosamente clasificados y verificados. Quizá el unir actitudes humanas y fenómenos naturales (el hablar en secreto provoca el desprecio como la tramontana la lluvia: Pro 25,53) es algo más que una imagen ilustrativa y pretende manifestar una especie de relación de causa y efecto. Otras veces se concluye en generalizaciones parecidas a la inducción de un principio; sin embargo parece más correcto considerar los proverbios antiguos sólo como formulaciones concluyentes de una colección casi estadística de datos de experiencia. Su prestigio se basa en la antigüedad de su origen y en la corrección del método de las escuelas sapienciales. Por eso, hasta en la forma, tienen el carácter persuasivo de advertencias educativas, no el del precepto y la obligación. Más que de normas, se trata de informaciones de las que el discípulo debe sacar sus propias reglas de conducta: una serie de imágenes de la realidad que desvelan el verdadero éxito de las acciones más allá de las apariencias y que de esta forma constituyen un marco de referencia para las decisiones del sujeto. El sabio transmite, en primer lugar, una cultura de la que sacar motivaciones para el comportamiento. El criterio principal es la realización del hombre en la sociedad de su tiempo. En este sentido se puede decir que el fundamento de la ética sapiencial es antropológico, porque se basa en la experiencia, tiene como aval la racionalidad, emancipa la libertad y pretende garantizar a la persona su integración más equilibrada y gratificante en el mundo.

En cuanto a los contenidos concretos de las afirmaciones sapienciales y a los valores que defienden o promueven, es suficiente decir que afectan a todos los ámbitos de la vida, no sólo a la corte o al aparato estatal, como ocurría normalmente en Egipto. Es frecuente la condena de la violencia; la amonestación sobre el uso sincero, benévolo y sobre todo prudente de la lengua; pone en guardia sobre el peligro de las mujeres, y recomienda la laboriosidad y la sobriedad. Es difícil hacer referencias textuales que no se reduzcan a listas de versículos aislados. Se pueden citar dos partes: el brevísimo catálogo de siete pecados en Prov 6,16-19, y sobre todo el capítulo 31 de Job. Este último, si bien es más reciente que el estrato que hemos visto hasta ahora, puede servir para hacerse una idea de lo que la filosofía sapiencial considera el marco orgánico ideal de lo que es una existencia irreprochable y válida. Job, feliz y con buena vida, es la imagen del hombre completamente realizado. Sus principios morales se pueden sintetizar así: sinceridad, rechazo del propio beneficio a expensas de los demás y solicitud por proteger activamente a los débiles. En la raíz de estas actitudes parece haber un sentimiento más profundo: la conciencia de que la plenitud de la vida se asegura con la integración de la propia persona en un orden social y cósmico que lo dirige el mismo Dios. Es moralmente bueno tener conciencia de las

propias limitaciones y la valoración del bienestar como resultado objetivo de la regla de proporcionalidad que gobierna el mundo (lo que equivale a lo que tradicionalmente se llama principio de retribución). Es malo, en cambio, excederse, forzar los ritmos y relaciones para tener más o antes: ojos altaneros, lengua mentirosa, corazón que trama, pies que corren hacia el mal, estas cuatro imágenes sacadas de Prov 6,16-19 son, en conjunto, la imagen del malvado y del necio.

b) Job y Qohélet. Los libros de Job y Qo pueden considerarse, como ya hemos dicho, testimonios de la crisis de la moralidad tradicional. No se cuestiona el modelo o la lista de los comportamientos a seguir, sino el porqué deba hacerse, dado que el justo sin mancha, como Job, sufre sin proporción y sin explicación. Ante este caso límite desaparece la salvaguardia cósmico-teológica como justificación de la ética. El autor de los diálogos se sirve de la intervención de tres amigos y (quizá un redactor posterior) de Eliú para exponer todos los modos posibles con los que enmarcar el caso dentro de la razonabilidad tradicional; pero el hilo conductor de la redacción pretende, precisamente, mostrar su inconsistencia: Job tiene razón cuando afirma que sólo Dios puede dar una justificación y sólo él puede ser, en cualquier caso y paradójicamente, su único defensor, al mismo tiempo que es él quien lo hace sufrir. Es esta convicción la que da a los discursos de Job, por encima de su apariencia de blasfema rebelión, su sentido de profundas profesiones de fe. El hecho de que la respuesta haya que pedírsela a Dios demuestra que la motivación última de la moralidad ya no puede ser cósmico-antropológica y sólo indirectamente teológica, como lo era en el esquema clásico antes descrito, sino, por el contrario, directa e inmediatamente teológica. Según como se entienda la respuesta de Dios (Job 3841) y la doxología de Job (40,3s; 42,16) se puede discutir si se puede recuperar o no una visión más evolucionada de la complejidad del mundo, a la que Dios parece remitir a Job, como elemento de ayuda para aceptar los insondables criterios de la acción divina. En cualquier caso está claro que la observación del mundo no basta ya, y que la única razón para hacer el bien no es el esquema tradicional racionalmente verificado, sino sólo la convicción de fe de la superioridad absoluta o de la santidad de Dios. La ecuación por la que debe hacerse moralmente lo que promueve la vida de la persona continúa igual; pero la verificación de su relación escapa ahora al hombre, que debe fiarse de una sabiduría divina que le resulta inasequible, como dirá el redactor que ha incluido en Job 28 el himno a la inaccesibilidad de la sabiduría.

La reflexión del Qohélet es todavía más radical, pues muestra la improductividad de las relaciones lógicas de la sabiduría tradicional no sólo en el caso límite de un dolor muy intenso, sino también en las situaciones normales de la vida, hasta denunciar la inutilidad misma de la sabiduría. La pregunta: "¿Qué ventajas obtiene el hombre de todos los trabajos con que se fatiga bajo el sol?" (Qo 1,3), parece llevar a una especie de nihilismo que pone en duda todos los valores y motivaciones. Pero paradójicamente puede ser, en negativo, la afirmación implícita del valor del hombre, que no logra encontrar en lo que produce y trabaja lo que necesita para su plena realización porque le falta precisamente lo que es más adecuado para él: el conocimiento y el dominio del tiempo propicio para cada acción, sus resultados y, por lo tanto, para el futuro.

Esta constatación de la vanidad e inferrabilidad cognoscitiva de la totalidad de la vida plantea a Qohélet el grave problema de la última motivación del obrar humano y de lo que permite distinguir cuándo se obra bien. Está seguro de que hay una razón plena de la totalidad, y que esa razón está en Dios; pero le parece imposible que el hombre pueda llegar a poseerla. De aquí su conclusión; que le es mejor al hombre disfrutar de los bienes que Dios le da y abstenerse de incluir en su existencia el afán por un inalcanzable dominio de los acontecimientos. Es una concepción que no tiene nada en común, salvo en la forma externa, con planteamientos epicúreos (que Qohélet conoció), sino que manifiesta un profundo sentido de fe. Qohélet, efectivamente, se decide por la obediencia a Dios y a la inaccesible sabiduría con que gobierna el mundo. El sabio, aunque pueda parecer paradójico decirlo en el caso de Qohélet, se pregunta si acaso debe hacerse piadoso.

Pero el problema capital que angustia a Qohélet es el de la muerte, para él sin solución, que iguala al hombre con los otros seres vivos y hace vana toda posibilidad de vislumbrar un sentido en el esfuerzo humano por dominar la vida. Se podría decir que Qohélet denuncia la inconsistencia de la problemática misma de la acción en el horizonte de una vida humana cerrada definitivamente por la muerte: la comprensión del obrar no es posible porque la incompreensión de la totalidad la hace insuperable la ultimidad de la muerte. Sus elecciones reductivas, sin duda, son la señal de que el hombre ha llegado a intuir su propia impotencia para entenderse a sí mismo si continúa encerrado en el horizonte del mundo finito. Sin embargo, el Dios que Qohélet reconoce y a quien obedece no es aquel que puede ampliar su horizonte cognoscitivo. Quizá lo decisivo, que Qohélet expresa sin llegar a integrarlo en un planteamiento armónico, es el hecho de que Dios no puede ser entendido sólo como la fuente del orden mundano, sino como un alguien libre que pretende un proyecto sabio. Como se dice en Qo 8,16-9,1, el hombre no puede descubrir la razón de todo lo que ocurre bajo el sol; y, sin embargo, es cierto que los justos y los sabios están en las manos de Dios. Este estar en las manos de Dios es lo único que permite a Qohélet llegar a la obediente y reconocida aceptación de los fragmentos de felicidad, a una especie de moral del distanciamiento más que del placer (o de la *antihybris* más radical), una moral que no elimina el esfuerzo, sino que educa en una continua crítica (una especie de autoironía) de las pretensiones de dominar la realidad. Qohélet no vislumbra todavía la posibilidad de una historia de la salvación, ni tampoco de una perspectiva escatológica, que serían las únicas maneras de romper el cerco de la vanidad.

c) La sabiduría revelada. En Prov 1-9 la sabiduría parece una especie de hipóstasis divina que invita a los hombres a una comunión familiar con ella para instruirlos y guiarlos. Se entiende todavía como presente en el mundo aunque adquiera, al menos metafóricamente, una personalidad distinta. El camino para alcanzarla no es la observación del mundo, sino el reconocimiento de su valor como atributo divino y la acogida de su don de comunicación sapiencial. La

primera tarea del hombre es buscar a esta artífice de la vitalidad y del sentido del cosmos, de la que proviene la norma del obrar y la felicidad.

A la pregunta de cómo se comunica concretamente esta sabiduría y qué contenidos transmite a la mente de sus ideales discípulos, Prov y Si dan, implícitamente ambos, respuestas distintas. En Prov, la colocación redaccional de los nueve capítulos primeros como introducción a las colecciones más antiguas de sentencias, permite considerar que la forma de comunicación es todavía la de escuchar a los antiguos maestros y que los contenidos morales concretos son los que se han encontrado a lo largo de una búsqueda secular, con la diferencia de que ahora adquieren un valor casi dogmático y se aproximan, aunque sea de forma todavía implícita, a una especie de revelación.

En Si, en cambio, la afirmación de que la sabiduría se ha instalado en Israel, y más en concreto en el templo, y su identificación con la torah (Si 24), hace resaltar el aspecto de revelación de la comunicación sapiencial e identifica su contenido con el de la ley de la alianza. Y, sin embargo, a pesar de esto, ni siquiera el Sirácida elimina la tradición, por lo cual los proverbios de los sabios constituyen la parte más importante del libro y se supone que pueden armonizarse con la torah, de la que no se toman las prescripciones individuales, sino el principio fundamental de la observancia de los mandamientos (p.ej., 1,23ss; 6,37; 21,11; 23,27). Desde ahora las normas de conducta se integran en un marco completo del todo que incluye creación y alianza. El texto más grandioso sobre este aspecto es Si 17,1-13, en el que la creación del hombre como imagen de Dios, su integración en un estado superior al cosmos y la revelación de la gloria divina desembocan en el imperativo moral de guardarse de toda injusticia y de preocuparse por el prójimo. "La observancia de los mandamientos se ha identificado ya con el temor del Señor y con la sabiduría cósmica. No se conforma ya con que el hombre se encuentre en armonía con el orden primordial de la creación, amante del bien, enemigo del mal, honesto, educado, equilibrado, sino que quiere al hombre temeroso de Dios, humilde, piadoso, fiel a la revelación mosaica del Sinaí, que observa los mandamientos y se siente unido a Dios por una alianza" (E. TESTA, 257). En este contexto, el sentido de temor del Señor, que ya en Prov y Job podía indicar el justo comportamiento moral, se convierte en la sigla que resume el quehacer del hombre. No significa sólo sumisión a la ley, sino que indica una especie de opción fundamental por Dios que incluye amor, esperanza, confianza incondicional y determinación de observar su ley, acompañada por la certeza de que en esta opción se realiza la alegría y la plenitud de la vida humana y que, por esto, debe buscarse con decisión y total implicación personal, es decir (según la expresión del autor de Si), con apertura de corazón. Los dos primeros capítulos del libro documentan ampliamente la importancia central de este tema y expresan con imágenes distintas la convergencia de distintas actitudes en intención y actuación en un núcleo que se configura precisamente como una especie de opción fundamental.

El libro de la sabiduría merece una consideración especial sobre todo, aunque no sólo por eso, por la nueva convicción sobre una *vida después de la muerte*. Opone, según nuestra propia forma de expresarnos, dos concepciones teológicas, antropológicas y éticas atribuidas a los impíos y a los justos, respectivamente. El impío es, si no ateo, un teísta que niega cualquier tipo de interés de Dios por el hombre; considera la caducidad humana como algo esencial al hombre; y no para sacar de ella una ética o una ascética de la finitud y de la humildad, sino para lanzarse hacia una concepción de tipo nihilista; considera la inevitabilidad de la muerte como justificación para hacer un uso superficial de las cosas, y, además, frente al justo que le contradice opone una reacción violenta para eliminarlo. Gastar y destruir para sentirse autorizado a disfrutar es el ideal del impío, basado en la aceptación pasiva y acrítica de la muerte como palabra última y como criterio hermenéutico del obrar: "Los impíos con gestos y con palabras llaman a la muerte, creyéndola su amiga, se consumen por ella y con ella han hecho pacto, porque son dignos de contarse entre su número" (1,16). Del lado opuesto, el justo cree que Dios ha creado por sí solo la vida y la gobierna con fuerza y paciencia. La sabiduría es el espíritu que media entre el Dios y el mundo: uno y múltiple, capaz de entrar a dirigir todas las cosas que componen la realidad. La misión del hombre es desear e invocar la sabiduría para obtener de su guía la educación en la justicia que le asegure la vida. El contenido central de esta justicia es precisamente el abandonarse a la guía de Dios. En cierto sentido la primera tarea moral es la fe, especialmente la fe en el triunfo de los justos después de la muerte. A partir de esto se produce la revalorización del valor del perseguido, de la estéril, del eunuco y de quien muere prematuramente. El justo es desde ahora el creyente; más aún: el creyente en la vida sin fin de los justos.

Si 44-50 y Sab 10-19 tienen contenido histórico. Por primera vez entran en la literatura sapiencial los grandes personajes de la historia de Israel (en Si) y los acontecimientos del éxodo (en Sab). El hecho es reseñable; pero es difícil decir si con esto la reflexión sapiencial trata de hacer una auténtica síntesis entre su tradicional planteamiento cósmico-teológico y el histórico-salvífico. La respuesta parece más bien negativa, sobre todo teniendo en cuenta que en Si los personajes se presentan en medallones honoríficos como ejemplos de virtud, y en Sab el éxodo es visto como paradigma concreto del poder de la sabiduría sobre los hombres y las cosas. La memoria histórica parece ser sólo un repertorio de ejemplos, como antes- lo había sido la naturaleza.

d) La moral de los sabios. Teniendo en cuenta la diversidad de los estratos, el filón sapiencial presenta algunos elementos comunes. -En primer lugar hay que decir que es el más cercano a un planteamiento propiamente ético, porque aborda al hombre y su realización vital. -El objeto constante de su búsqueda es la relación entre los actos humanos y sus consecuencias; estudiado clasificando los datos que se extraen de la experiencia. -Su fin es la consecución de lo buscado más que la felicidad como satisfacción interior. Pero no sería exacto decir que es una moral interesada, porque la tensión de la búsqueda está orientada siempre hacia un criterio de totalidad en cualquier dirección: toda la persona, toda la sociedad en que se vive, toda la realidad del propio mundo. -El ideal, que se trasluce en los principales temas de la prudencia, de la moderación, de la previsión, parece ser el de descubrir la dimensión que a cada uno se le ha asignado

sin invadir la de ningún otro. -El método de búsqueda es detallista, pero no casuístico, porque no aísla aspectos parciales, sino que tiende a la percepción de las relaciones entre lo particular y el conjunto. 0 Es característica la falta de normas perentorias y la formación en una continua reflexión sobre el actuar propio, que, aun con una cierta viscosidad debida al culto a la tradición, está abierta a nuevas soluciones posibles y a reconocer horizontes más amplios, como se demuestra en los escritos más recientes abiertos a la trascendencia, a la historia y a la escatología. - El verdadero sabio y el justo están en una tensión continua entre las certezas adquiridas y nuevas profundizaciones. Continuamente atentos a sí mismos, a la validez de las ideas y a la eficacia de las acciones. -La figura opuesta del impío, siempre presente, demuestra que son conscientes de que la sabiduría es contestada y está necesitada de una verificación continua. -Quizá sólo en Si 1-2, como hemos visto, se llega a la seguridad de una posible opción definitiva. Por esto se puede decir que, más allá de los contenidos concretos, el filón sapiencial educa al hombre en la conciencia del problema moral, lo hace consciente de la problemática no resuelta todavía de la decisión, del deber y de la dificultad de pensar con sentido ético.

III. Hacia y más allá de la torah

En el AT no existe un único proyecto moral, sino una tendencia constante a expresar adecuadamente la identidad del pueblo de Dios en la historia en la que está inmerso y de la que recibe cultura y valores. La misma noción de Dios y de su plan está mediatizada por la cultura en sus distintas fases históricas, aunque no por eso se le puede reducir ni subordinar a ella; el nombre de Yhwh preserva la unicidad santa de Dios, que nada de lo humano puede agotar; análogamente ocurre con el sentido profundo del éxodo, del Sinaí, del juicio del exilio. Una experiencia de Dios que no es transferible a culturas humanas empuja a Israel cada vez más allá y fuera de los modelos de comportamiento que presenta la historia y que él comparte porque le permiten existir y actuar. Se ha comprobado en la época monárquica [I antes, 1, 2]. Los comportamientos de Israel cambian no sólo porque la historia evoluciona, sino porque profundiza, con alteraciones y conflictos, en la conciencia de la relación constitutiva con Dios, que arranca de él y exige al pueblo una continua adecuación -la conversión-, sin permitirle por eso nunca alejarse de la realidad del mundo. La fidelidad a Dios se manifiesta en 1a vida real, y muy frecuentemente [se vio antes, 11, 3, en el caso de los profetas] le corresponde al pueblo encontrar cómo manifestarla: Dios lo espera al acecho para el juicio. Es difícil encontrar en otro sitio una experiencia similar de libertad y responsabilidad.

En este marco se puede calificar la moral del AT como moral dialogal o de alianza, que impone valores y cosas a realizar porque Dios antes ha hecho algo por el pueblo y quiere algo de él para alcanzar una meta cada vez más universal, de manera que el pueblo tiene el encargo y la responsabilidad del futuro y de la totalidad del mundo. Según los profetas, del hecho de falsificar los pesos de una balanza o de la manera de practicar un rito o de realizar la guerra (piénsese en las amenazas de Amós 1-2) pueden derivarse la vida o la ruina de pueblos enteros. Nunca antes las decisiones éticas aparentemente circunscritas tuvieron tanta responsabilidad.

Quizá fue precisamente esta sobrecarga de responsabilidad histórica la que hizo comprender el exilio y su consiguiente pérdida de importancia política como una crisis que podía replantearlo todo de nuevo. Surgió entonces una nueva pregunta fundamental: si sería posible un comportamiento adecuado a la alianza antes de que se hiciera realidad un mundo nuevo y un hombre nuevo. Varias propuestas, a las que ya se ha hecho alusión [antes, I, 4] en la perspectiva histórica, se refieren a la espera, diversamente entendida, de esta nueva realidad; mientras tanto, la primera exigencia moral es entonces la esperanza escatológica misma, que mantiene en el momento presente la confesión del pecado, la búsqueda de purificación y la resistencia testimonial. La ansiedad alcanza su forma más exasperada en la apocalíptica y en la ideologización del martirio.

Pero despunta otra vía que, sin negar la esperanza, intuye la posibilidad de crear ya desde ahora una forma de vida personal y comunitaria en presencia de la historia más que en diálogo con ella; una vía que, casi imaginariamente, construye una imagen de mundo totalmente ordenado y guiado por Dios, en la que el pueblo puede ser ya el pueblo santo del Dios santo. Es la vía de la torah y del judaísmo, que todavía permanece viva hoy en la figura hebrea del pueblo de Dios, del que Dios se ha comprometido a no renegar nunca.

Pero la vocación de Israel a ser pueblo de Dios, no sólo entre los otros pueblos, sino con ellos, como había ocurrido pacíficamente en la era patriarcal y luego cada vez con más tensión, continúa dándose. El judaísmo de la época helenista y romana la vivió de varias formas, incluso en la forma extrema de los zelotes. El AT, sin embargo, no contiene ningún modelo que por su validez ya verificada pueda convertirse en normativo, sino que ofrece sólo una historia de peligros y de crisis que nos sirve de lección y de educación crítica para evitar errores y reconocer el pecado. Es una historia que educa en el temor de Dios, pero que no consigue indicar el camino para realizar la vocación del pueblo a la santidad con la aspiración a una comunidad universal de todos los hombres en la paz, lo cual sólo será posible en el eón escatológico, en cuya espera únicamente se nos ha dado la torah.

Existe también otro filón, el de los libros sapienciales, de muchos salmos y de otros escritos breves, como Baruc o Tobías, que da un peso mayor a la valoración del individuo, al limitado horizonte de la persona, integrada en la comunidad, pero sin posibilidad de influir en la gran historia. De ella sufre con paciencia sus ataques; o también le pide a Dios su liberación confiando en el milagro. Esta reflexión se abre más paso en la época posterior al exilio, terminando en la síntesis de Si por convertirse en abandono confiado a la guía de la torah.

Si se busca algo distinto de la profecía y la esperanza que indique cómo vivir y qué hacer, cualquiera que sea el itinerario que se recorra, el AT desemboca siempre en la torah y en la ética del judaísmo. Por eso éste es su consecuencia más

real. Otras posibilidades hermenéuticas pueden basarse en la novedad de Cristo; pero de ellas puede hablar solamente la teología del NT.

Conviene recordar que el mismo cristiano no podrá olvidar nunca el modelo del hombre que el AT elaboró laboriosamente; grande bajo el mandamiento de Dios, de quien es imagen, o bajo la guía gratuita de su espíritu (como Moisés, David, Salomón, filias, que nadie puede osar imitar salvo el mesías esperado); pequeño, frágil, pecador cuando se le ve en sí mismo. Por esto vivir de un modo digno significa para el hombre sobre todo reconocer a Dios, alabarle y obedecerlo; quien no "teme" a Dios no vive. El hombre sólo es él mismo si se acoge al mandamiento de Dios: humilde, pobre, sin pretensión de autosuficiencia y pronto a respetar el espacio de los demás, al prójimo, protegiendo la vida con fraternal solicitud. Esta atención a los últimos llegará a su grado máximo en el NT, pero ya se encuentra anticipada y preparada en la experiencia antigua de la alianza, porque ésta es una experiencia de elección gratuita, de perdón recibido, de liberación, de promesa de bendición para todo viviente. El israelita se sabe convocado por Dios en una relación que nace de una decisión de amor y no puede evitar el dejarse amaestrar en el amor.

BIBL.: AA.VV., *Estudios de moral bíblica*, PS, Madrid 1969; AA.VV., *Perspectivas de moral bíblica*, PS, Madrid 1984• AA.VV., *Antropología bíblica e morale*, Dehoniane, Nápoles 1972; AA. V V., *Fondamenti biblici della teología morale. Atti della XXII Settimana Bíblica*, Paideia, Brescia 1978; BASTIANEL S. y DI PINTO L., *Per una fondazione bíblica delj ética*, en T. GOFFI y G. PLANA, *Vita nuova in Cristo. Corso di morale I* Queriniana, Brescia 1977 77-174; DALY R.J. (coord.), *Christian Bíblica; Ethics. From Bíblica; Revelation to Contemporary Christians. Praxis. Method and Contents*, Paulist Press, Nueva York 1984• GARCÍA TRAPIELLO J., *El problema de la moral en el A T*, Herder, Barcelona 1977; GILBERT M., L'HOURL J. y SCHARBERT J., *Morale et AT*, Univ. Catt. Lov., Lovaina 1976; GONZÁLEZ A., *La ética de la Alianza*, Escuela bíblica, Madrid 1970 GRELOT P., *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Cerf, París 1982; HAMEL E., *Lusage de l'Écriture Sainte en la theologie morale*, Gregoriana, Roma 1966; HEMPEL J., *Das Ethos des Alten Testament*, Berlín 1964; L'HouR.J., *La morale de l'Alliance*, Gabalda, París 1966• MARTNEZ DÍEZ F., *Caminos de liberación y de vida. La moral cristiana entre la pureza y el don*, Desclée, Bilbao 1989; OYEN H. van, *Ethique de l'AT*, L. and F., Ginebra 1974• RICDEUR P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus 1984• SÁNCHEZ HERNÁNDEZ A., *La ética de los sabios de Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1970; TARGOWSKI F., *Morale bíblica e teología morale*, Roma 1982; TESTA E., *La morale deljAT* Morcelliana, Brescia 1981; TRESMONTANT C., *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Taurus, Madrid 1970 VERMEYLEN J., *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, Santander 1990.
R. Cavedo

MORAL DEL NUEVO TESTAMENTO

SUMARIO

I. La moral del NT entre la ley y la utopía:

1. Orientaciones interpretativas;
2. Un nuevo método.

II. En la base de la moral del NT.

1. Jesús de Nazaret:
 - a) La moral del reino de Dios,
 - b) El cumplimiento de la ley,
 - c) El mandamiento nuevo y supremo,
 - d) El camino de los discípulos;
2. Pablo de Tarso:
 - a) La vida en el Espíritu,
 - b) Libertad y ley,
 - c) La tradición apostólica,
 - d) El hombre nuevo en las distintas situaciones históricas.

III. Actualidad de la moral del NT.

I. La moral del NT entre la ley y la utopía

Los cristianos siempre han tratado de basar sus propias decisiones éticas en los textos de la antigua y de la nueva alianza. Pero es sobre todo el NT, el conjunto de los libros sagrados cristianos, lo que constituye la fuente más autorizada de la moral cristiana. En los textos del NT queda reflejada, por una parte, la radicalidad del evangelio y la conciencia del cambio crítico inaugurado con Jesucristo; por otra, la exigencia de traducir esta radicalidad en comportamientos y normas morales adecuadas a la diversidad de situaciones históricas.

1. ORIENTACIONES INTERPRETATIVAS. Ante esta realidad de los textos del NT existen dos orientaciones en la historia de la exégesis y de la teología moral. La *primera* orientación identifica la moral del NT con una "nueva ley", revelada y propuesta por Jesús, Esta expresión "nueva ley", ajena al lenguaje del NT [t Ley nueva 1], subraya un aspecto de la moral neotestamentaria que hace resaltar no sólo la novedad, sino también el valor normativo y práctico del proyecto moral. Desde esta orientación, Jesús sería el nuevo legislador, que viene a ocupar el puesto de Moisés.

Propone la nueva ley en el sentido de que sus exigencias éticas integran y perfeccionan las de la antigua o primera alianza, dejando abolidas las normas de carácter ritual del AT. El hecho de hacer resaltar la perspectiva ética lleva a identificar el discurso del monte de Mateo con un conjunto de normas que hay que realizar, con una especie de decálogo evangélico. En esta línea, que es la de san Agustín, se sitúan muchos comentaristas y teólogos católicos.

La *segunda* orientación exegética y teológica subraya el aspecto utópico de la moral neotestamentaria. El mandamiento de la no-violencia o de la no-resistencia al agresor, el perdón gratuito y universal, el amor a los enemigos no son realizables si no es en la perspectiva del reino de Dios. Lo mismo debe decirse de la pobreza evangélica, del servicio y la donación total de los bienes, cosas realizables sólo en el horizonte del reino inaugurado por Jesús. En la tradición católica se suele distinguir entre consejos evangélicos, formalizados en la elección de la vida religiosa consagrada, y mandamientos.

En el marco y ambiente de la reforma, en la línea de Martín Lutero, se distinguen dos ámbitos o "regímenes". El primero afecta a la esfera mundana, en donde la ley conserva el valor en el sentido paulino de "control" de los pecadores. Hace posible el conocimiento del pecado y da origen a la conciencia de la radical incapacidad humana para realizar las exigencias de la voluntad de Dios. El segundo ámbito, el espiritual o de la fe, tiene como punto de referencia el principio fundamental de la caridad. En el primer ámbito están en vigor las instituciones sociales e históricas con sus propias leyes; en el segundo la suprema autoridad la ostenta la palabra de Dios libremente aceptada en la fe.

El riesgo de ambas posiciones, que quieren seguir fieles al hecho paradójico cristiano, en el que están incluidas la radicalidad evangélica y la operatividad ética, es crear una doble moral con sus dos respectivos niveles; o, también, reducir el evangelio a un conjunto de normas morales más o menos exigentes. Es muy sintomático que esta tensión entre ley y utopía se manifieste especialmente en algunas cuestiones centrales e importantes, como la de la paz, la no-violencia, el perdón y el amor a los enemigos.

2. UN NUEVO MÉTODO. Para superar la dicotomía de las dos morales y evitar por una parte el legalismo cristiano y por otra la utopía moral, hay que recurrir a un nuevo método de lectura e interpretación de los textos del NT. No se trata de hacer un compendio equilibrado entre las dos orientaciones anteriores, sino de leer los textos teniendo en cuenta la unidad teológica del NT y la complejidad histórica y literaria del canon cristiano. Frente a una lectura y utilización de los textos en función del apoyo a la tesis y orientaciones morales, es necesario interpretar estos documentos para reconstruir una moral intrínseca al NT, reconociendo sus aspectos fundamentales y los que son fruto de los condicionamientos históricos y culturales.

Una hermenéutica correcta del NT desde la perspectiva moral debe tener en cuenta algunos presupuestos históricos y literarios. En *primer* lugar, la moral neotestamentaria tiene su raíz en el AT [I Moral del AT], pero pasando por la mediación del judaísmo palestino y helenista del siglo I d.C. En *segundo lugar*, en los textos actuales, escritos en griego en la segunda mitad del siglo I, se reflejan las situaciones múltiples y distintas de las comunidades cristianas asentadas en su respectivo ambiente cultural y social. Desde esta perspectiva se puede hablar de orientaciones teológicas y eclesiales distintas o de tradiciones unidas con un ambiente o un personaje apostólico. Finalmente, para reconstruir la orientación moral común del NT y el proyecto ético unitario o convergente debe hacerse una lectura de los textos integrándolos en su contexto literario y en su propio ambiente histórico, eclesial y cultural. Un antídoto contra la dispersión o fragmentación de la unidad del NT es la búsqueda del núcleo profundo, que germina y unifica el fenómeno religioso en el que han madurado los textos del actual canon cristiano.

II. En la base de la moral del NT

El núcleo central de los primeros textos escritos del NT, constituidos por las cartas paulinas, es el kerigma. El anuncio autorizado y tradicional, que fundamenta la fe de los cristianos, proclama que Jesús, el Cristo, "murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado pero resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los doce" (1Cor 15,3-5). Además de proclamar el anuncio evangélico, Pablo dictó una serie de normas para las nuevas comunidades que transcriben a nivel operativo el proyecto de vida inspirado en la fe cristiana. Apela él a la autoridad del "Señor Jesús" y a la voluntad de Dios: "Ya conocéis las prescripciones que os hemos dado en el nombre del Señor Jesús; ésta, en efecto, es la voluntad de Dios y vuestra santificación..." (1Tes 4,2-3a). El fundamento y la raíz de la praxis moral cristiana es la iniciativa gratuita de Dios, que llega a los creyentes a través del anuncio del evangelio y el don del Espíritu. Como conclusión de la serie de normas prácticas dadas a la nueva comunidad de Tesalónica, Pablo escribe: "Dios no nos ha llamado a la impureza, sino a la santidad. Por lo tanto, quien desprecia estos preceptos no desprecia a un hombre, sino a Dios, que os envía su Espíritu Santo" (1Tes 4,7-8).

Pero además de estas breves referencias a las fórmulas de fe y a la experiencia básica -el bautismo-, los autores cristianos advierten de la necesidad de remontarse a las raíces históricas del proyecto moral. Durante la segunda generación cristiana ven la luz pequeños libros conocidos como "evangelios". Se trata de una síntesis de lo que Jesús ha hecho y dicho en el marco de un espacio narrativo que va desde el bautismo de Juan hasta la ascensión de Jesús al cielo (He 1,2-2). Los gestos y palabras de Jesús, su enseñanza y su toma de postura en relación con la tradición bíblica y la interpretación judía constituyen la base de la moral evangélica.

1. JESÚS DE NAZARET. Los evangelios sinópticos abordan también los diversos aspectos de la vida cristiana personal y comunitaria, en los que se plantean las exigencias del seguimiento perseverante de Jesús, del perdón mutuo, del uso de los bienes, de las relaciones comunitarias familiares, de las funciones y de la autoridad. Pero dentro y en la raíz de estas síntesis históricas hechas desde una perspectiva catequética, que son los evangelios, se descubre un núcleo unificador. Está constituido por el anuncio del reino de Dios a los pobres. En el cuarto evangelio lo correspondiente a este núcleo es el don de la vida plena o eterna, hecho posible por la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios (Jn 20,31). En el diálogo con Nicodemo, el representante del mundo judío, Jesús propone como condición para entrar en el reino de Dios renacer de arriba. Esto se identifica con la adhesión de fe a Jesús, el Hijo del hombre ensalzado a través de la muerte en la cruz y constituido en fuente de salvación o vida eterna (Jn 3,3.5.14-15).

a) La moral del reino de Dios. El anuncio gozoso del reino de Dios es el núcleo histórico inaugural y programático de la actividad de Jesús en Palestina. El evangelista Marcos resume el comienzo de esta actividad presentando a Jesús como el modelo de los evangelizadores: "Jesús vino a Galilea predicando el evangelio de Dios, y decía: 'El tiempo se ha cumplido, ha llegado el reino de Dios: convertíos y creed en el evangelio'(1, 14b-15).

El símbolo del reino de Dios, tomado de la tradición bíblica, especialmente de los salmos reales, se encuentra también en los textos judíos. Algunas oraciones de la sinagoga invocan la realización plena de la realeza de Dios en el futuro. Pero la novedad evangélica se caracteriza por dos perspectivas del alegre anuncio de Jesús. Ante todo, el reino de Dios se ha hecho cercano gracias a la acción y a la palabra del mismo Jesús. En sus gestos, que liberan a los enfermos de sus dolencias físicas o de la posesión demoníaca, irrumpe con fuerza el reino de Dios (Mt 12,28). Y esta manifestación presente del reino de Dios es la que da fundamento y sentido a la exigencia de conversión radical y a la plena y confiada adhesión al anuncio hecho por Jesús.

En segundo lugar, el reino de Dios se anuncia como buena noticia para los pobres, que esperan justicia, liberación y salvación de parte de Dios (Lc 4,18-19). La proclamación del reino de Dios a los pobres se sitúa sobre el fondo de la esperanza bíblica para el tiempo mesiánico. Dios hará surgir y preparará con el don de su Espíritu al descendiente de David, que se ocupará de la defensa de los pobres y de los oprimidos (Is 11,4-5; Sal 72,2-4). Por lo tanto, al anuncio inaugural de Jesús, que proclama el reino de Dios, corresponden la invitación y la declaración dirigida a los pobres: "Dichosos vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos" (Lc 6,20b).

Un eco de esta proclamación gozosa que caracteriza el anuncio histórico de Jesús se refleja en las narraciones simbólicas con las que interpreta sus propias decisiones inspiradas en el actuar misericordioso y liberador de Dios. La irrupción del reino de Dios en la historia se corresponde con la invitación al banquete nupcial o a la gran cena hecha a los primeros invitados. Pero ante su rechazo y boicot total, Dios elige a los pobres como candidatos del reino mesiánico (Lc 14,15-24; Mt 22,1-10). También en la oración en la que Jesús interpreta su propia acción histórica sobre el trasfondo del actuar de Dios se capta una resonancia de esta perspectiva religiosa. La preferencia por los pequeños, frente a los doctos y sabios, remite a la iniciativa gratuita y eficaz del Padre (Mt 11,25-26; Lc 10,21).

La acción majestuosa de Dios, hecha presente en los gestos y palabras de Jesús, se convierte en, fundamento de un proyecto de vida. En la amplia colección de sentencias que constituye el discurso del monte, el evangelio de Mt hace una relectura de las bienaventuranzas de la tradición, que tiene en común con Lc, como programa de vida para los discípulos. El modelo y prototipo del pobre que se abre totalmente a Dios y vive con los demás unas relaciones justas y buenas es Jesús, el mesías y el Hijo único, que puede poner en comunicación con Dios, el Padre (11,27). Invita a los discípulos, oprimidos por el legalismo fariseo, a acogerse a su escuela para aprender de él, que es manso y humilde de corazón (11,29).

En el contexto de esta interpretación cristológica, la fórmula "pobres de espíritu" de Mt indica la actitud profunda, arraigada en el corazón, de relación confiada con Dios. Son éstos los pobres o creyentes, quienes en el seguimiento de Jesús han aprendido a ser humildes y pobres de corazón. Ellos son los destinatarios de la acción benéfica de Dios: el reino de los cielos. Esta promesa da sentido también a la exigencia ética correspondiente: la justicia del reino (6,33). Los pobres de espíritu, efectivamente, son los "mansos", los mismos que "tienen hambre y sed de justicia", "los misericordiosos", "los trabajadores en favor de la paz" (5,3-10). Los destinatarios del reino, empeñados en el seguimiento de Jesús, el mesías pobre y humilde, deben contar también con la persecución "por causa de la justicia" o "por causa de Jesús" (5,10-12).

Del mismo sentido religioso se deriva el empeño de los discípulos llamados a dar testimonio en un horizonte misionero universal. Ellos son la sal de la tierra y la luz del mundo. A través de sus buenas obras todos los hombres pueden contemplar y reconocer el rostro de Dios Padre que está en los cielos (5;13-16).

El primer evangelista hace resaltar la actuación de la palabra de Jesús, que revela la justicia del reino de Dios o la voluntad del Padre: El criterio de discernimiento entre verdaderos y falsos discípulos lo constituyen los buenos frutos (7,15-20). El reconocimiento en el día del juicio se hará no en base a las declaraciones verbales o a las experiencias extáticas y milagreras, sino en base a la realización de la voluntad del Padre (7,21-23). En la misma perspectiva escatológica, en la que el reino de Dios coincide con la venida del Hijo del hombre -la parúsia-, están las parábolas del juicio. La separación definitiva entre los hijos del reino y los hijos del maligno, entre quienes trabajan por la justicia y los que han optado por la iniquidad, acontecerá al final de la historia, cuando el Hijo del hombre se presente acompañado por sus ángeles (13 40). El criterio del juicio último es el cumplimiento de la voluntad del Padre en una praxis de amor fiel y perseverante. Este compromiso práctico está representado en el símbolo del vestido nupcial (22,11-14) y en la reserva de aceite de las cinco vírgenes prudentes (25,1-13).

b) El cumplimiento de la ley. El reino de Dios, en el que se hace patente la acción gratuita y poderosa de Dios en favor de los pobres, se hace presente en las palabras y los hechos de Jesús. Él se convierte en el criterio para interpretar la voluntad de Dios en sus exigencias inmutables y radicales. ¿Tienen valor todavía para los discípulos de Jesús las diez palabras de +a primera alianza o ! decálogo? ¿Cuál es la relación entre la enseñanza de Jesús y la tradición bíblica de carácter normativo o ético, la ley? En la comunidad de Mateo, formada por convertidos del judaísmo y del mundo pagano, se advierten algunas tensiones sobre el compromiso moral cristiano. Una tendencia es la de los legalistas rigurosos, que tienen el peligro de volver a caer en el formalismo fariseo. Otro grupo, fascinado por la experiencia entusiasta y extática cristiana, corre el peligro de ceder a la tentación del laxismo antilegal. Frente a estas dos tendencias, Mt reclama el principio programático y el criterio hermenéutico de la relación entre Jesús y la ley: "No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas; no he venido a abrogarla, sino a darle cumplimiento" (5,17). Jesús lleva a cumplimiento la revelación histórica de la voluntad de Dios, consignada en la Sagrada Escritura -la ley- e interpretada por los profetas. En esta perspectiva cristológica, la voluntad de Dios tiene un valor permanente incluso en sus mínimas expresiones (5,18). La condición para participar del reino escatológico inaugurado por Jesús es la realización íntegra y fiel de la voluntad de Dios tal como la ha interpretado Jesús en sus instancias proféticas: "Os digo que si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos" (5,20).

La justicia del reino, en la que aparece la acción benéfica de Dios -fundamento de las exigencias éticas-, está ilustrada por las seis antítesis en las que Jesús hace una relectura de las palabras o condiciones de la alianza de Moisés: no matarás, no cometerás adulterio, la institución del repudio, la normativa sobre los juramentos y los votos, la ley del talión y el mandamiento del amor al prójimo (5,21-48). El culmen y la síntesis de la justicia es el amor al prójimo, que incluye también a los enemigos y tiene como modelo y fundamento el amor gratuito y universal del Padre, que "hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos" (5,45). Ser perfectos como perfecto es el Padre quiere decir amar de este modo (5,48).

c) El mandamiento nuevo y supremo. La concentración de la voluntad de Dios -raíz de las exigencias éticas del evangelio- en el amor del prójimo es el rasgo distintivo del mensaje moral de Jesús. Bajo este aspecto el evangelio está en la línea de la tradición judía, que ahonda sus raíces en la bíblica. Los maestros de la sinagoga se preocupan por encontrar un centro de cohesión y un principio clave de las distintas exigencias y prescripciones morales. Ésta es la problemática sometida al texto de la triple tradición sinóptica transmitido en forma de controversia o diálogo entre Jesús y un representante del judaísmo oficial (Mt 22,34-40). A la pregunta del experto en la ley: "¿Cuál es el mayor mandamiento de la ley?", Jesús responde: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Éste es el mayor y el primero de los mandamientos. Pero el segundo es semejante a éste: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas" (Mt 22,37-40).

En la respuesta de Jesús se unen dos textos bíblicos: el referente al amor íntegro y total a Dios como único Señor (Dt 6,4) y el de la tradición sacerdotal en que se resumen los deberes hacia el prójimo en el amor (Lev 19,18). Un eco de esta interpretación de las exigencias morales resuena en la sentencia del rabí Hillel en el siglo i d.C.: "No le hagas a tu prójimo lo que te es odioso a ti. Ésta es toda la ley; el resto sólo es explicación" (Shabb. 31a) La novedad evangélica está en la unión de los dos mandamientos relativos al amor de Dios y al prójimo. Esto se hace más evidente en la tradición de Le, que subordina al único verbo "amar" el doble objeto: Dios y el prójimo. La parábola del samaritano compasivo subraya este aspecto del amor activo, desinteresado y universal hacia el prójimo necesitado como condición para conseguir la vida (Lc 10,25-37).

El cuarto evangelio confirma esta tradición también; en él, incluso a nivel de léxico, se da la concentración de todas las exigencias éticas en el amor, presentado como el mandamiento "nuevo". Es calificado cristológicamente, en el sentido de que el modelo y el fundamento del amor recíproco es el amor gratuito y salvífico de Jesús. Como conclusión del gesto simbólico en el que interpreta la propia muerte como don extremo y servicio salvífico hacia los discípulos, Jesús recuerda el compromiso de hacer realidad el mismo don de amor en las relaciones recíprocas entre los discípulos (Jn 13,14-17). En el comienzo del discurso y testamento espiritual de Jesús, que se convierte en programa de vida para los discípulos, se propone el mandamiento de la nueva y definitiva alianza: "Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros; como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis los unos a los otros" (Jn 13,34-35).

El amor tiene su fuente en Dios, el Padre; se manifiesta en Jesús, en su entrega máxima, y a través de Jesús pasa a los discípulos. Éste es el fruto de la comunión profunda que une a Jesús y a los discípulos de forma vital (Jn 15,9-10.12.17). A este testamento espiritual programático de Jesús se remite la primera carta de Juan, que resume en la decisión de fe en Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, y en el mandamiento del amor a los hermanos toda la existencia cristiana: éste es el mandamiento "nuevo" y al mismo tiempo "antiguo", porque ha sido proclamado desde antiguo y es la base de la comunidad de los creyentes (1Jn 2,7).

d) El camino de los discípulos. La triple tradición sinóptica ha condensado la enseñanza moral en el retrato del discípulo de Jesús. Sobre la base del esquema del evangelio de Me, también Mt y Lc han recogido algunas sentencias evangélicas acerca de las condiciones del seguimiento en el contexto del viaje que lleva a Jesús desde Galilea a Jerusalén, en Judea. Por tres veces a lo largo de aquel viaje instruye a los discípulos sobre la suerte del Hijo del hombre, humillado y condenado a muerte por los hombres, pero resucitado por Dios. De este modo marca el destino de cuantos quieran compartir su destino. En esta orientación se sitúan las instrucciones sobre el seguimiento en algunas situaciones

de la existencia personal y de la vida de comunidad: la relación de pareja (Mc 10,2-12); el uso de los bienes materiales (Mc 10, 16,31); las funciones y la autoridad (Mc 10,32-45).

El evangelio de Lc ha ampliado este esquema de Mc, y en el contexto del viaje ha colocado gran parte de su propio material. El retrato ideal del discípulo es el de aquel que sigue a Jesús con fidelidad y libertad, contando incluso con la prueba del martirio en la certeza de compartir la gloria de la resurrección (Lc 9,51-19,28).

El *primer* ámbito del seguimiento de Jesús que se plantea en el esquema de Marcos es el de la relación de pareja. En forma de controversia o debate entre Jesús y algunos fariseos, Marcos aporta la enseñanza evangélica sobre la institución matrimonial. Jesús hace remontar la relación conyugal al gesto creador de Dios, uniendo los dos textos bíblicos del Génesis (1,27; 2,24). Jesús anuncia la superación del "corazón endurecido", que justificaba la ley de Moisés sobre el repudio en clave de divorcio (Di 24, 1-4). A partir de Jesús ya es posible vivir la relación de pareja según la profunda y vital unidad que se basa en el acto de la creación (Mc 10,2-9). En una sentencia, a modo de conclusión, en forma de instrucción a los discípulos, el nuevo principio evangélico se aplica a los casos de divorcio que se dan en la comunidad (Mc 10, 10-12). En este contexto, el evangelio de Mt propone la palabra de Jesús sobre la elección del celibato o de la condición de los no casados en una perspectiva de esperanza, que hace posible el anuncio y la realización inaugural del reino de los cielos (Mt 19,10-12).

Un *segundo* problema o aspecto del seguimiento es el del uso de los bienes materiales, especialmente de la riqueza. ¿Puede salvarse un rico? La narración de la llamada de un rico (Mc 10,22), o de un joven rico (Mt 19,20) o de un jefe responsable (Lc 18,18) aporta el marco para interpretar en clave evangélica el uso de la riqueza. Efectivamente, ala pregunta del rico por las condiciones para entrar en la vida eterna, Jesús propone la observancia de los mandamientos sobre las obligaciones hacia el prójimo. El rico es un judío observante. Entonces Jesús le plantea el seguimiento y, como condición previa, la distribución de sus bienes a los pobres para imitar a Dios, el único "bueno" (Mc 10,21). Pero el rico rechaza la propuesta de Jesús, y este hecho da pie para el primer diálogo entre Jesús y sus discípulos sobre los riesgos de la riqueza: "Difícilmente los que tienen riquezas entrarán en el reino de Dios" (Mc 10,23). La última parte del discurso de Pedro, motivada por la intervención de éste, indica las condiciones del seguimiento de Jesús, que ahora se realiza en las relaciones de comunidad. La libertad respecto a las relaciones y a la posesión de bienes hace posible la experiencia comunitaria en la que se anticipa la promesa de la vida plena o eterna (Mc 10,28-31).

Esta enseñanza sobre el uso de los bienes la confirman algunas sentencias aportadas por los evangelios de Mateo y de Lucas. La palabra programática que aporta la clave de su interpretación religiosa propone la fidelidad íntegra a Dios como único Señor en oposición al ídolo de la riqueza o mamón (Mt 6,24; Lc 16,13). En un diálogo con los discípulos, Jesús enseña que en la fe en Dios Padre creador y en la búsqueda prioritaria del reino de Dios y su justicia está la raíz de la libertad respecto a las preocupaciones materiales -comer, beber, vestirse-, que debe caracterizar la existencia de los discípulos (Mt 6,25-33; Lc 12,22-31). En este horizonte religioso se comprende el mandamiento de invertir los bienes en la distribución gratuita y generosa a los pobres, porque el único tesoro prometido a los creyentes es el reino de los cielos (Mt 6,19-21; Lc 12, 21.33-34).

La insistencia de Lucas sobre esta forma de libertad y de amor gratuito a los pobres puede contar con el ideal de la comunidad cristiana de pentecostés, donde la comunión de fe y caridad se concreta en el compartir los bienes con quien tiene necesidad (He 2,44-45; 4,32-35).

Un *tercer* ámbito del seguimiento como fidelidad, en el camino de la cruz, al mesías Jesús se refiere al problema de las funciones y de la autoridad. A la pregunta de los dos hermanos Santiago y Juan, que desearían ostentar los primeros puestos en la gloria mesiánica, Jesús responde invitándoles a compartir su propio destino de perseguido y condenado. Cuando los otros diez se indignan ante la petición de los dos osados hermanos, Jesús traza el modelo de las relaciones comunitarias, en donde las funciones de autoridad se invierten respecto a las del modelo profano de autoridad, caracterizado por el dominio y la sumisión (Mc 10,42-44). La motivación la da sirviéndose de una fórmula tradicional, en la que se interpreta la muerte del Hijo del hombre como servicio radical en favor de la liberación de muchos (Mc 10,45).

La moral evangélica en la perspectiva del reino de Dios está marcada por dos características: el seguimiento de Jesús, proclamador del reino de Dios, y la exigencia radical y máxima del amor. Si las formulaciones están tomadas de la tradición bíblica a través del judaísmo, las motivaciones ahondan sus raíces en lo específico del anuncio de Jesús: el reino de Dios está próximo como justicia para los pobres y perdón para los pecadores. Ésta es la motivación que fundamenta la urgencia y la radicalidad de las exigencias de Jesús. El seguimiento o discipulado, como participación del destino de Jesús -mesías crucificado y resucitado-, es la ampliación de la motivación cristológica. La libertad respecto a los ídolos, al poder, al dinero y a los compromisos hace posible la práctica del principio fundamental del reino como fidelidad a Dios, único Señor, en el amor al prójimo. La concentración de las exigencias éticas en el amor activo y desinteresado hacia el prójimo corresponde a la nueva imagen de Dios Padre, hecha visible y presente en los hechos y dichos de Jesús.

2. PABLO DE TARSO. Junto a los tres evangelios sinópticos y a la tradición de Juan -evangelio, cartas y apocalipsis-, en el canon cristiano o NT tienen una importancia enorme los textos que se atribuyen a Pablo: siete cartas que normalmente se consideran auténticas, y otras seis fruto de ambientes de tradición paulina.

Pablo de Tarso, judío cumplidor y comprometido, descubre en el encuentro con Jesús resucitado una nueva dimensión religiosa que lo transforma en misionero cristiano y pastor y guía de las nuevas comunidades. Pablo es también el primer teórico de la experiencia cristiana, como lo testimonian sus cartas enviadas a las comunidades que él fundó. Se trata de

escritos en los que prolonga el diálogo misionero y pastoral para completar el proyecto de formación cristiana, ofrecer consejos y dar indicaciones de tipo práctico para la vida. Y es que el problema más urgente de los nuevos convertidos es el de la perseverancia en la fe y el de las justas relaciones dentro de las comunidades y en el ambiente social y cultural. Con esta preocupación merece una consideración especial el método paulino, que se desarrolla en tres puntos. Pablo parte en primer lugar de las situaciones concretas de la comunidad que vive sus tensiones dentro de ella, o advierte de los peligros que plantea el ambiente; después establece una relación entre estos problemas y el núcleo central de la fe cristiana, constituido por el kerigma inicial; finalmente saca las conclusiones en forma de aplicación práctica, tanto a nivel personal como eclesial.

a) La vida en el Espíritu. El núcleo central y fundamental de la moral paulina se encuentra en el escrito más maduro y sistemático, dirigido, al final de los años cincuenta, a la Iglesia de Roma, y que ya había anticipado en aspectos parciales en las cartas a los Gálatas, Corintios y Filipenses. La experiencia cristiana, en la reconstrucción hecha por Pablo, nace de la fe y de la inmersión bautismal. De este modo se establece una solidaridad de destino entre el creyente y Jesús, el Cristo muerto y resucitado. Esta condición la expresa Pablo en una fórmula feliz: "en Cristo Jesús" (6,3-4). La fe bautismal marca el paso de la muerte a la vida, de la esclavitud del pecado, como dinámica de rebelión y de muerte, a la justicia, que es el don del amor benevolente de Dios, llamado también "gracia" (6,17-18). La consecuencia ética de esta experiencia de liberación y de don es el compromiso de vivir en la fidelidad a Dios para recibir como regalo la vida eterna: "Ahora, en cambio, liberados del pecado, hechos servidores de Dios, recoged vuestros frutos para la justificación, cuyo fin es la vida eterna" (6,22).

La causa de la libertad -como salida de la condición de pecado y de muerte- y al mismo tiempo la garantía y la prenda de la nueva vida es el Espíritu Santo. El capítulo central de la carta a los Romanos, en el que Pablo traza el panorama de la vida en el Espíritu, se abre con esta solemne declaración: "Efectivamente, la ley del Espíritu de la vida, en Cristo Jesús, te liberó de la ley del pecado y de la muerte" (8,2). Este proceso de liberación, hecho posible por el dinamismo espiritual que comunica Jesús, el Señor resucitado, compromete a vivir de una manera consecuente, ya no según el régimen del pecado que conduce a la muerte, sino según el impulso interior del Espíritu. Se trata de dos formas de existencia con un principio y un final diametralmente opuestos: "Los que viven según la carne, piensan y desean las cosas propias de la carne; los que, en cambio, viven según el Espíritu, piensan y aspiran a las cosas propias del Espíritu. Los deseos de la carne conducen a la muerte, mientras que las aspiraciones del Espíritu son vida y paz" (8,5-6).

b) Libertad y ley. Liberados de la ley del pecado y de la muerte, es decir, del sistema en el que la ley externa está al servicio del pecado y que termina en la muerte, los cristianos viven según la ley del Espíritu, que comunica vida. Pero Pablo, conforme a la tradición bíblica y en sintonía con su mentalidad hebrea, sabe que la ley, don de Dios, no puede asemejarse al pecado. Pues la ley en sí misma es santa y los mandamientos son santos, buenos y justos (Rom 7,12-14). Lo que transforma la ley en una estructura que conduce a la muerte es el pecado, como dinámica de rebelión radical contra Dios y autoexaltación humana. Pero una vez que los creyentes, por medio de la fe y de la inmersión bautismal, son liberados de la fuerza del pecado, se les capacita también para realizar la justa exigencia de Dios expresada en la ley: "Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en un estado de afinidad con la carne del pecado y por el pecado, condenó el pecado en la carne para que lo que es justo en la ley encontrase su cumplimiento en nosotros, que no nos regimos según la carne, sino según el Espíritu" (Rom 8,3-4).

Este problema de la relación entre libertad cristiana y ley está anticipado en el debate con los cristianos de Galacia sobre la función de la ley. Antes de la venida de Jesús, los hombres estaban bajo el control y la custodia de la ley como esclavos e hijos pequeños (Gál 3,23-24; 4,1-2). Pero con la venida de Jesús, el Hijo de Dios integrado en la condición humana marcada por la esclavitud y por el pecado, los creyentes participan en su condición filial mediante el don del Espíritu, que permite llamar a Dios con el apelativo familiar propio del Hijo único: "Abba" (Gál 4,46). Desde este momento la libertad como superación de la esclavitud del pecado y de la muerte se convierte también en un proceso activo por medio de la caridad. Porque la condición de libertad no puede convertirse en una justificación del egoísmo, sino que, por medio del amor, se traduce en actitud de servicio mutuo: "Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. No debéis servir, pues, de la libertad como de un pretexto para la carne sino que por medio de la caridad sed esclavos unos de otros" (Gál 5,13). Ahora bien, en el amor del prójimo se concentra toda la exigencia de la voluntad de Dios tal como la formula la ley: "Pues la ley tiene su plenitud en una sola palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gál 5,14). El mismo pensamiento vuelve a aparecer ampliado en la carta a los Romanos como conclusión de las enseñanzas de tipo práctico para realizar la voluntad de Dios en los distintos ámbitos de la existencia cristiana, personal, comunitaria y pública (Rom 13,8-10).

Por lo tanto, en la caridad, don y fruto del Espíritu, llega a cumplimiento la justa exigencia de Dios, de la que la ley es expresión autorizada y tradicional. Sobre la base de este principio de la libertad cristiana que ha de realizarse en la caridad, Pablo resuelve el problema de las tensiones que se manifiestan en la comunidad de Corinto sobre la participación o no en los banquetes sagrados. Los cristianos iluminados, en nombre de su fe y su libertad de conciencia, reivindican el derecho a participar en estas manifestaciones sociales sin tener en cuenta la influencia que su comportamiento pueda tener en los cristianos más débiles e inseguros. Pablo, que reconoce el derecho o la libertad de los primeros, reclama, sin embargo, el criterio fundamental de la praxis cristiana: la verdadera libertad se realiza en la caridad (1Cor 8,7-13). Como confirmación, aporta su propio ejemplo de apóstol, que ha renunciado espontáneamente al derecho de que la comunidad lo sustente para no poner obstáculos al anuncio del evangelio: "Libre como era de todos,

me he hecho siervo de todos para ganar el mayor número..., me he hecho todo a todos para salvar a alguno como sea" (1Cor 9,19-22b).

Otro ejemplo de esta metodología paulina se encuentra en la carta a los Romanos, cuando aborda un problema análogo de tensión entre "débiles" y "fuertes". Los primeros se sienten obligados a la observancia de dietas especiales y tiempo y calendarios sagrados; los segundos se sienten libres respecto a estos vínculos culturales o religiosos. La tendencia de ambos grupos es la de oponerse, erigiéndose en jueces unos de otros. Pablo traza un proyecto de sana convivencia comunitaria en la diversidad de posturas y orientaciones espirituales, apoyándola en dos principios: la fe en Jesucristo Señor y la caridad como realización de la fe. Como consecuencia del primero, nadie puede considerarse superior al otro, "porque tanto si vivimos como si morimos estamos siempre en el Señor". Sólo a él le corresponde el juicio sobre todos nosotros (15,8-11). En nombre de la caridad, Pablo invita a los cristianos de Roma a no plantear dificultades a los hermanos, sino más bien a acogerse mutuamente con el estilo de magnanimidad y misericordia que es propio de Jesús (15,1-7).

c) La tradición apostólica. El tema de la ley y de la libertad vuelve a aparecer en los textos de la tradición apostólica que figuran como obras de Pedro y Santiago. En la primera carta de Pedro, el autor se dirige a los cristianos para que no se sirvan de la libertad como coartada para hacer el mal. Por el contrario, hechos libres por medio del bautismo -éxodo cristiano-, deben traducir en una conducta muy íntegra su propia adhesión de fe, dentro de un clima de abierto y valiente testimonio ante todos (2,11-17).

También el autor de la carta que figura a nombre de Santiago motiva el proyecto de vida cristiana remitiéndose a algunas fórmulas tradicionales. Frente al peligro de un cristianismo teórico, de palabrería estéril, el predicador cristiano, en la línea de la tradición bíblica sapiencial y la del evangelio, propone un proyecto de vida coherente. Los que han sido engendrados por la "palabra de la verdad" deben acoger esta palabra "implantada" y realizarla con una conducta de vida que debe caracterizarse por unas buenas y justas relaciones (Sant 1,18.21). Esta palabra implantada puede compararse a la "sabiduría de lo alto", don que hay que pedir a Dios en la oración. Opuesta a la sabiduría terrena, fuente de desunión y discordias en la comunidad, la sabiduría de lo alto se caracteriza por las actitudes espirituales que en la tradición paulina son propias de la caridad, don y fruto del Espíritu: "La sabiduría que viene de lo alto está incontaminada, en primer lugar, y además es pacífica, benévola, dócil, llena de misericordia y buenos frutos, carece de ambición y no es hipócrita; el fruto de la justicia lo siembran en la paz quienes obran en paz" (3,17-18).

La palabra implantada, que ha de acogerse y realizarse con perseverancia para llegar a la salvación, coincide con la "ley perfecta de la libertad" (1,25). La ley, que es palabra interior, capaz de conducir a la salvación, es la palabra de verdad mediante la cual se realiza la regeneración bautismal. Es calificada de "perfecta", porque expresa cumplidamente la voluntad de Dios concentrada en el mandamiento del amor al prójimo. Y puesto que esta ley ha sido dada a quienes han sido llamados al reino de Dios, se la llama "ley regia" (2,8). Esta ley perfecta y regia debe realizarse para poder contar con un juicio de misericordia. Y los creyentes, efectivamente, serán juzgados en base a la "ley de la libertad" (2,12). En estas fórmulas de la carta de Santiago se ve la convergencia de la tradición evangélica que habla del mandamiento máximo del amor, y de la tradición parenética paulina, que recomienda el ejercicio de la libertad en la caridad.

Es interesante notar cómo esta motivación de la praxis cristiana definida por la caridad se hace remontar, por medio de breves fórmulas de evocación, al acontecimiento fundamental de la fe y a la experiencia bautismal. Lo que el escrito de Santiago deja intuir con discreción aparece claramente formulado en la primera carta atribuida a Pedro. La regeneración bautismal por medio de la palatra acogida en la fe se convierte en motivo fundamental de la exhortación al amor fraterno sincero y constante (1,22-25). Esta exhortación es el hilo conductor de las invitaciones que son la nota destacada de este pequeño escrito reconfortante. El amor intenso entre los miembros de la comunidad, incluso en las tensiones y tribulaciones que provocan desconcierto y miedo, es el clima espiritual que da unidad y fuerza a otras indicaciones de tipo práctico (3,8-9; 4,8). También en las relaciones con el ambiente externo, la conducta de los cristianos debe caracterizarse por las "obras buenas", que son la traducción coherente de su fe (3,15-16; 14,19). Este comportamiento vital en armonía con la profesión de fe, en un ambiente hostil y sospechoso, tiene una función apologética y al mismo tiempo de testimonio misionero.

En la misma línea están los tres escritos que figuran bajo el nombre y la autoridad, de Pablo y que trazan un cuadro ideal para la guía de las comunidades cristianas: las *cartas pastorales*. La preocupación práctica y organizativa no descuida la motivación cristológica y bautismal, que se presenta por medio de fórmulas breves de catequesis o de himnos (1Tim 3,16; Tit 2,11-14; 3,4-7). El ideal cristiano representado por el hombre de Dios o pastor se define por una conducta de vida en la que concurren, junto a las cualidades tradicionales -fe, caridad, buenas obras-, algunas otras tomadas del ambiente helenista, que aprecia la religiosidad, el equilibrio, la sabiduría, la moderación (1Tim 1,4.12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,10; Tit 2,2). No es casualidad que precisamente en estos escritos, atentos al diálogo cultural con el ambiente helenista, aparezca con frecuencia el término "conciencia" en la típica acepción griega: "conciencia pura y buena" (1Tim 1,5.9; 3,9; 2Tim 1,2).

d) El hombre nuevo en las distintas situaciones históricas. Mediante la adhesión de fe y la inmersión del bautismo el cristiano se inserta vitalmente en Cristo Jesús, muerto y resucitado. Con el don del Espíritu, primicia y prenda de la redención definitiva, participa en la nueva dinámica espiritual para alcanzar la plena madurez, de la que Cristo, el Hijo de Dios, es prototipo (Ef 4,13). Por la fuerza del mismo Espíritu, el cristiano celebra la liturgia de la vida, animada por la caridad, que puede llamarse culto espiritual (Rom 12,12). El Espíritu Santo, en efecto, como don de Jesús resucitado,

comunica la caridad, que hace fecunda la vida entera de los creyentes, cualifica sus relaciones recíprocas y los orienta al compromiso en su condición de vida comunitaria, social y pública.

En el ámbito de la vida comunitaria eclesial, el Espíritu Santo suscita y anima los dones espirituales y los ministerios, para que estén al servicio del bien común y del armónico y unitario crecimiento del cuerpo de Cristo (1Cor 12,4-11.12-27). Culmen y medida de autenticidad para todos los carismas o dones espirituales es la caridad, que tiene su origen en Dios y encuentra su pleno cumplimiento en la comunión escatológica (1Cor 13,1-13). La caridad sincera está, en efecto, en el origen de unas sanas relaciones comunitarias y define el estilo de la vida espiritual de los creyentes (Rom 12,9-16). La caridad, continuamente alimentada por la experiencia de fe, es el vínculo de la unidad profunda entre los creyentes, fuente de alegría y de apoyo y sostén mutuo (Flp 2,1-5). Las relaciones comunitarias entre los creyentes están marcadas por la veracidad, orientadas al apoyo mutuo y a la acogida, al perdón generoso, en un clima de alegre y reconocida oración (Ef 4,25-32; Col 3,12-17).

También las relaciones de pareja y las familiares encuentran en la experiencia de fe el centro fecundo de cohesión y la fuente de una nueva dinámica espiritual. Un problema fundamental para los miembros de las nuevas comunidades es el de realizar las exigencias de la fe en un contexto histórico y cultural ya existente, sin ceder a las tentaciones de evasiones utópicas o sectarias o reducciones miméticas del proyecto cristiano. La línea paulina, seguida por la tradición que se remite a Pablo, se encuentra desde el primer escrito enviado a la comunidad de Tesalónica. Junto al compromiso de caridad fraterna, Pablo invita a los nuevos convertidos de Tesalónica a hacer realidad el estatuto de santidad incluso en la vida sexual, dentro de una relación de pareja fiel y estable: "Ésta es, en efecto, la voluntad de Dios y vuestra santificación: que os abstengáis de la impudicia, que cada uno de vosotros sepa unirse a su mujer con santidad y honor, sin abandonarse a las pasiones, como hacen los paganos que no conocen a Dios" (1Tes 4,3-4).

Unos años más tarde, Pablo aborda de nuevo este problema en respuesta a los interrogantes de los cristianos de Corinto sobre algunos problemas de conciencia referentes al matrimonio y a las relaciones de pareja. En primer lugar, el apóstol afirma la bondad de la institución matrimonial y el mutuo deber de los esposos cristianos (1Cor 7,1-7). Luego transmite indicaciones de tipo práctico siguiendo la tradición que se remonta a Jesús, el Señor, o que son fruto de su propia experiencia espiritual de misionero y pastor. Las instrucciones morales de Pablo sobre el matrimonio se basan en dos principios o motivaciones teológicas. Ante todo afirma que la condición de casados o de solteros no tiene valor en sí misma, sino sólo en cuanto es el contexto vital en el que se manifiesta la voluntad de Dios (1Cor 7,17-24). Luego confirma esta orientación teológica de fondo evocando el nuevo horizonte inaugurado con la resurrección de Jesús: "Este tiempo es breve...; la imagen de este mundo pasa" (1Cor 7,29-31). Desde esta perspectiva todas las condiciones históricas humanas se relativizan, también el matrimonio. Lo que cuenta, pues, no es un estado u otro de vida, sino la relación con el Señor Jesús, que debe realizarse en cualquier condición de vida, como solteros o como casados (1Cor 7,32-35).

Otra exigencia fundamental para las primeras comunidades cristianas es la de realizar el proyecto cristiano inaugurado por el bautismo en las situaciones históricas vitales. Para traducir este proyecto de forma práctica y operativa se recurre a las listas de obligaciones que estaban en uso en los ambientes de la sinagoga y de la filosofía popular estoica. Son las llamadas "listas de deberes" familiares y sociales, en las que se puede notar fácilmente la estructura patriarcal con el dominio masculino: marido, padre y dueño. A él le están sometidos la mujer, los hijos y los siervos o personal doméstico. Dentro de este ambiente familiar y social se inserta la novedad cristiana, que se apoya en la motivación religiosa: la relación con Cristo, Señor. Esta relación de fe califica las relaciones entre los cristianos integrados en sus respectivas funciones de marido y mujer, de padres o hijos, de dueños o esclavos. La lista de los deberes de las mujeres y de los maridos se abre con la exhortación general que es también la clave interpretativa del proyecto familiar cristiano: "Estad unidos los unos a los otros en el temor de Cristo" (Ef 5,21). En las relaciones de pareja y en las familiares se expresa y se realiza la caridad que viene de la fe en Jesucristo y que se traduce en el mutuo servicio según las indicaciones de las cartas históricas de Pablo (Gál 5,13-15).

Continúa la lista de los deberes de las mujeres esposas y de los hombres casados: "Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor... Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo ama a la Iglesia" (Ef 5,22-25). El prototipo de la relación de pareja, así como fundamento de la justa relación de amor, es Cristo, que "amó a la Iglesia y se ofreció por ella para santificarla y purificarla con el lavatorio del agua unido a la palabra" (Ef 5,25-26). En esta autodonación de Cristo a su Iglesia, que se prolonga en la experiencia sacramental del bautismo y de la eucaristía, es donde la relación de pareja tiene su propio arquetipo. En la relación de Cristo con su Iglesia se desvela el significado profético de la palabra de Dios sobre la pareja matrimonial con el trasfondo de la creación: "Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y formarán los dos una sola carne. Este es un gran misterio, yo lo digo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5,31-32).

A esta misma preocupación por traducir el compromiso bautismal cristiano en las situaciones históricas obedece la exhortación a los dueños y a los esclavos cristianos. Previamente hay que recordar que para los autores del NT la libertad cristiana, don del Espíritu, no tiene unas consecuencias inmediatas a nivel social e institucional. Del mismo modo, la condición social de los creyentes no prejuzga su estatuto de libertad, que depende de la relación con el Señor Jesús. A este respecto Pablo puede imaginar una situación paradójica y límite: es irrelevante ser socialmente esclavos o libres, ya que lo que cuenta es la nueva relación con el Señor (1Cor 7,21-22). Sin embargo, el mismo Pablo, en la nota que envía a Filemón, invita a su amigo cristiano a acoger al esclavo fugitivo Onésimo ya no como esclavo, sino como hermano en el Señor (v. 16).

Con este trasfondo se comprende la preocupación implícita en las listas de deberes propuestos a los señores y a los esclavos cristianos. Unos y otros son interpelados en clave cristiana. Por la fuerza de la relación con Jesús, el Señor, deben vivir con coherencia y honestidad su propia realidad social (Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1). En clave semejante, pero con un sentido cristológico más acentuado, el autor de la primera carta de Pedro se dirige a los esclavos cristianos sometidos a sus dueños paganos violentos y ariscos. En este contexto a estos cristianos, que representan la condición de los otros hermanos perseguidos, el autor les dirige la invitación a seguir con fe las huellas de Cristo, el siervo fiel que puso su propia causa en manos de Dios (2,18-23).

Las cartas que trazan el perfil de la vida moral cristiana toman en consideración también el marco de los deberes civiles respecto a la autoridad pública. Estas listas de deberes, con la influencia de los ambientes judío y helenista, se sitúan en la línea del evangelio, en la que se reconoce a Jesús, el mesías crucificado, como rey de los judíos, pero que inaugura la realeza de Dios de una forma distinta a la del poder político (Jn 18,36-37). La tradición sinóptica basa la libertad de los discípulos respecto del poder político en el único señorío de Dios, que se sitúa en un nivel distinto del señorío del emperador o César (Mc 12,17). Este horizonte religioso permite a los discípulos de Jesús cumplir lealmente con sus obligaciones cívicas en relación a la autoridad política sin disminuir su fidelidad religiosa.

En línea con esta tradición está la exhortación que Pablo dirige a los cristianos de Roma en el contexto de las instrucciones sobre la realización del proyecto cristiano en los distintos ámbitos de la vida. El texto, inspirado en las listas morales de la tradición judía y helenista, comienza con una serie de declaraciones en las que se reconoce el origen y se define la función social de la autoridad estatal. La autoridad proviene de Dios y está a su servicio para reprimir el mal y promover el bien (13,1-4). Pablo extrae de ahí las consecuencias que eso tiene para los cristianos: "Por todo esto es necesario someterse no sólo por miedo, sino también en conciencia" (13,5). Los deberes en relación a la autoridad política, reconocida como instrumento del juicio de Dios sobre los malhechores, se basan en la conciencia, donde se reconoce y acepta la motivación religiosa profunda (2,15-16). Los deberes para con la autoridad estatal son la realización de la caridad en la que se resume toda la ley de Dios formulada en la ley bíblica (13,8-10).

Como contrapunto a este texto de Pablo, que encuentra confirmación en otro texto de la tradición apostólica (I Pe 2,13-17; Tit 3,1), hay que notar lo que propone el autor del Apocalipsis en otro contexto histórico y cultural. En línea con la tradición profética y apocalíptica, Juan, que escribe a las Iglesias de Asia a finales del siglo I en un ambiente de tensión y conflicto con el imperio romano, denuncia el aspecto idolátrico del poder político e invita a los cristianos a la resistencia radical (13,110). En este nuevo contexto el poder político, representado por la bestia, es visto como procedente de Satanás, el dragón (13,2b). La autoridad política ya no está considerada al servicio de Dios, dado su carácter absoluto y totalitario. Por lo tanto, los cristianos pueden y deben oponerse, afrontando incluso el martirio según el modelo de Cristo crucificado, cordero inmolado y vivo (12,11).

III. Actualidad de la moral del NT

En los textos del NT, distribuidos en un lapso de tiempo de unos cincuenta años en la segunda mitad del siglo I, encontramos una gran variedad de destinatarios, situaciones históricas y géneros y formas literarias. En esta complejidad se puede encontrar -una convergencia sustancial de las motivaciones, que ahondan sus raíces en el núcleo fundamental que germina y unifica las distintas exigencias éticas.

- Se trata de una motivación religiosa que, a nivel del Jesús histórico, coincide con el anuncio del reino de Dios (o de los cielos), que ya está próximo. Jesús, en efecto, inaugura con sus hechos y palabras la realeza de Dios, que tiende a su plena manifestación o cumplimiento al final de la historia de este mundo presente. Los autores de los evangelios tienden a identificar el reino de Dios con la acción y la palabra de Jesús. Por tanto, los discípulos son los que siguen a Jesús compartiendo su destino y asumiendo su enseñanza, sus decisiones y orientaciones como criterio para organizar su propia existencia en los distintos ámbitos o situaciones históricas y vitales. Sin embargo, el camino del discípulo, que arranca de los hechos y dichos de Jesús, se orienta a la meta final de la historia y del mundo, que coincide con la venida gloriosa del Hijo del hombre, señor del universo y juez de la historia humana.

La Iglesia primitiva, de la que los escritos de Pablo y los demás escritos apostólicos son un testimonio fidedigno, pone como fundamento de la decisión moral el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo. Este fundamento, anunciado en el kerigma y acogido en la fe, es vivido en la experiencia bautismal, que sumerge a los creyentes en la dinámica pascual y los integra en el cuerpo eclesial de Cristo. El don del Espíritu, que comunica el Señor resucitado, es la fuerza interior de la libertad por medio de la caridad, en la que se sintetizan todas las exigencias éticas. Aunque las formulaciones morales ahondan sus raíces en la tradición bíblica (decálogo, textos proféticos y sapienciales) y pasan a través de la mediación del ambiente judío y greco-helenista, es la relación con el Señor Jesús por medio de la fe la que ofrece el criterio de discernimiento de las decisiones éticas que deben hacerse realidad en los distintos ámbitos: personal, eclesial, social y público.

- Otro aspecto del proyecto moral del NT es la dimensión personal interior. Se expresa a través de la noción y el término correspondiente tomado de la filosofía popular greco-helenista: "conciencia". Su correspondiente bíblico es "corazón", donde arraiga la relación vital con Dios y maduran las decisiones éticas. El Espíritu Santo infunde el amor de Dios, centro y vértice de la vida ética, en el corazón de los creyentes (Rom 5,5). Esta dinámica de la caridad, que tiene su origen en Dios y se manifiesta y comunica por medio del Espíritu que envía el Señor resucitado, es el centro unificador de todas las relaciones comunitarias eclesiales, familiares, sociales y públicas. Por sí misma, la experiencia, basada en la fe y en el

don del Espíritu, no produce inmediatamente un nuevo modelo de familia ni de sociedad ni de estructura pública. Pero da, en cambio, un nuevo impulso espiritual que impregna desde dentro las relaciones interpersonales y puede, a la postre, modificar también los modelos históricos y las instituciones sociales.

- Finalmente, la inmersión histórica y cultural del proyecto de vida cristiana en su aspecto ético está en armonía con la línea de la revelación histórica de Dios y con el principio de la encarnación. Dios se revela en la historia y dentro de los procesos culturales. La palabra de Dios, que hecha carne puso su tienda entre los hombres, tiene su rostro histórico en Jesucristo, el unigénito, en quien se refleja la gloria del Padre. Y en sintonía con esta lógica de la revelación y la encarnación, los autores del NT, para formular las orientaciones morales, asumen los modelos externos tanto judíos como helenistas. Dentro de este diálogo con la cultura de su ambiente mantienen contacto con las situaciones históricas y vitales de los destinatarios. El proyecto de vida cristiano y las normas morales responden a las exigencias históricas y culturales de las nuevas comunidades en relación con sus ambientes respectivos.

Vista desde la óptica de su profunda motivación y de la adaptación histórica y cultural, la moral del NT conserva toda su actualidad. Los escritos del NT son, en efecto, para los cristianos y para la Iglesia fuente y criterio normativo en la elaboración de un proyecto ético cristiano. Esta función del NT no sirve sólo para los contenidos explícitos, sino también para el método a seguir en su elaboración. La profunda unidad de la moral neotestamentaria no depende tanto de la homogeneidad de sus orientaciones de tipo práctico como de la metodología y de su motivación religiosa. Con esto se relaciona el segundo aspecto que caracteriza a la moral del NT: la interioridad personal. Conjugado este aspecto de forma armónica con la dimensión eclesial y comunitaria, encuentra un impulso eficaz en su inmersión en la historia. De ahí se deriva la pluralidad de las orientaciones de tipo práctico, que corresponden a las diversas situaciones vitales de las comunidades a las que se dirigen.

Son precisamente estas características del proyecto moral tal como aparecen en los textos del NT las que ponen de manifiesto su actualidad. En el contexto de rápida evolución cultural en el que viven las Iglesias y los cristianos, la referencia continua al núcleo de la moral neotestamentaria puede hacer redescubrir las raíces y las motivaciones profundas desde las que elaborar, en un intercambio fecundo con los nuevos ambientes históricos y culturales, las orientaciones y normas que inspiren y guíen la existencia cristiana.

BIBL.: ÁLVAREZ VERDES L., *El imperativo cristiano en san Pablo*, San Jerónimo, Valencia 1980; BLANCK J., *Unidad y pluralidad de la ética del NT*; en "Con" 17 (1981) 1602-1615; CASAEÓ J.M., *La teología moral en san Juan*, Fax, Madrid 1970; COLLANGE J. F., *De Jesús a Paul L éthique du NT*; Labor et Fides, Ginebra 1980; DAQUINO P., *La vita morale e l'azione dello Spirito secondo san Paolo*, en *Fondamenti biblici della teología morale*, Atti della XXII Settimana Bíblica, Paideia, Brescia 1973, 357-376; DILLMAIVN R., *Das Eigentliche der Ethik Jesu*, Magancia 1984; Di PITO L., "Seguire Gesù" secondo i vangeli sinottici, en *Fondamenti biblici della teología bíblica*, Paideia, Brescia, 187-251; DODI C.H., *Moral y existencia cristiana en el IV Evangelio y en las cartas de Juan*, PS, Madrid 1989; FERNÁNDEZ A., *Características de la moral del NT*; en "Theologica" 15 (1980) 27-80; GIAVINI G., *Il discorso della montagna pella problematica attuale cuca il valore delle norme etiche del NT*, en *Fondamenti...*, o.c., 253-272; MEEKLEIN H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1981; MORRACRNTF., *Messaggio del regno e appello morale nel NT*; Morcelliana, Brescia 1976; ROSSANNO P., *Morale ellenistica e morale paolina*, en *Fondamenti...*, o.c., 173-185; SANDERS J.T., *Ethics in the New Testament. Change and Development*, Fortress, Filadelfia 1975; SCHNACKENBURG R., *El mensaje del NT*, 2 tomos, Herder, Barcelona 1989-1991; In, *L'ésistenza cristiana secondo il NT*; Paoline, Roma 1971; SCHEACE W., *Ética del NT*; Sígueme, Salamanca 1987; SEGALLA G., *Introduzione all'ética bíblica del NT*; Queriniana, Brescia 1989; SPICQ C., *Teología moral del NT*; Eunsa, Pamplona 1973; VEXRER A., *71te Great Reversal Ethics and the NT*, Gran Rapids, 1984; WENDLAND H.D., *Ética del NT*, Paideia, Brescia 1975; ZEDDA S., *Relativo e assoluto pella morale di san Paolo*, Paideia, Brescia 1984. R. Fabris.