

19 Patrística 2

La tradición de la Iglesia sobre el mal necesario

En temas tan volátiles como la sexualidad y la ética sexual una amplia variedad de supuestos culturales halló vía en la lectura de la Biblia y en las decisiones de los cuerpos eclesiásticos. Un conjunto de supuestos sobre el tema de la sexualidad se presenta como dominante. Estos supuestos están relacionados con la bondad y el mal intrínseco del placer sexual. Por lo tanto, debemos examinarlos abiertamente si queremos comprender como afectan nuestras lecturas del texto y nuestras elecciones como individuos y miembros de la iglesia.

La pregunta de Brooten del último capítulo resalta un aspecto importante de la actitud de Agustín para con la actividad sexual. Así como Clemente, Agustín vio al sexo apropiado sólo por necesidad, es decir para la procreación (c.f. *Doctr.Chr.* 1.39.43). Cuando Agustín habla en otro lugar contra las relaciones sexuales entre mujeres, no necesita un texto que lo pruebe tal como Romanos 1:26. A cambio, tiene las garantías neoplatónicas que el placer sexual no es bueno y debe restringirse a la necesidad. De modo que los placeres sexuales que no procrean, incluyendo las relaciones sexuales entre mujeres, están excluidos. Aunque Agustín "perdona" al sexo por placer dentro de las relaciones conyugales adecuadas y describe a tal coito como un pecado venial, en varios textos insiste que, si no hubieran pecado, Adán y Eva habrían procreado de otra manera que el sexo según lo conocemos. Agustín identificó como un mal a la concupiscencia sexual, aún incluso dentro del matrimonio (*Ciudad de Dios* 14.16). Creyó que los varones que no habían caído serían capaces de controlar la erección y la eyaculación como cualesquiera otras acciones voluntarias y las relaciones sexuales antes de la Caída consistirían en un depósito desapasionado de semen en la mujer sin perturbar al himen (e.g. *Ciudad de Dios* 14.26).

Incluso en un estudio apologético como el de Hunter, Agustín se perfila como firmemente opuesto a la concupiscencia sexual y cauteloso en cuanto al placer sexual en el matrimonio correcto. Para Agustín, la buena sexualidad anterior a la Caída habría sido desapasionada, no sensual y totalmente racional. La discusión más extensa de Agustín sobre el tema está en el libro 14 de la *Ciudad de Dios*. Más que ningún otro padre de la Iglesia, Agustín halló que la metáfora agrícola era un argumento fructífero y convincente para limitar la actividad sexual a los fines de la preñez y la progenie y la extendió de manera única en *Ciudad de Dios* 14.23. Agustín elabora más detalladamente la misma metáfora agrícola que vimos en Platón, Filón, Atenágoras y Clemente. Lamenta que la concupiscencia no se limite a la procreación necesaria e inicia una reflexión sobre la "mano" metafórica que siembra la semilla. Pone fin a la discusión por temor a ser obsceno, modestamente, y luego sugiere como aplicaría la metáfora en 14.24.

Es fácil especular sobre esta parte de la metáfora inacabada de Agustín. La mano del agricultor siembra la semilla donde el agricultor quiere. La mano está bajo el control del agricultor y carece de deseos para sembrar la semilla sin la voluntad del agricultor. Carece de "voluntad propia". Además, no necesita excitación para extenderse y sembrar la simiente. Naturalmente, sostendría Agustín, los órganos reproductores masculinos harían lo mismo si aún estuvieran en su prístino estado de anterior a la Caída.

Los lectores modernos deben recordar que los escritores antiguos ignoraban la genética que al presente conocemos. Sin embargo, eran concientes de cómo los suelos y el clima afectaban a la naturaleza de una cosecha. De modo que la metáfora agrícola que sólo reconoce la simiente del varón, no priva a la mujer de contribuir a la forma de la prole. El mismo Platón puntualizó que la simiente sólo debía plantarse en aquella mujer que contribuyese beneficiosamente a la criatura por venir (*Leyes* 839a). La contribución de la mujer, por supuesto, era vista como pasiva y la simiente masculina como activa.

Los Padres de la Iglesia parecieran tener un punto ciego sobre esta metáfora de Platón. En tanto cristianos, deberían haber sido más cuidadosos cuando usaron una historia tan conocida pues Jesús también usó la metáfora agrícola del sembrador sembrando su simiente en el campo (Mat 13:3-9; Marc 4:3-9; Luc 8:5-8). Pero el sembrador de la parábola de Jesús no era tan "sabio" como el agricultor de la metáfora de Platón. Este sembrador desparrama su simiente en el extranjero en todo tipo de suelo, incluyendo el rocoso condenado por los Padres de la Iglesia. En los evangelios, la simiente no era semen sino, más bien, la prédica de la palabra. Aún así, ambas metáforas invitan a imaginar la fertilización cruzada, una intertextualidad que, ciertamente, no pretendían los Padres de la Iglesia.

Agustín integra una larga serie de líderes de la iglesia, como Atenágoras y Clemente de Alejandría, quienes entendieron que el placer sexual era un mal necesario.¹ Los ejemplos podrían multiplicarse. Por ejemplo, Beda el Venerable cita (*Eccl.* 1.27.8) una carta del Papa Gregorio 1 quien contrastó el placer de la concepción con el dolor de la parición. Gregorio aclaró que el defecto estaba en el placer no en el dolor. En esta carta, Gregorio elogia la mayoría de las ideas negativas sobre el sexo ya tratadas en este capítulo. El tema patrístico del mal necesario no es un nuevo descubrimiento sino que, más bien, es estudiado en numerosos seminarios hoy.

Los puntos de vista sobre el placer sexual de Agustín son citados con aprobación en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino 1.1.98.2; 2.1.34.2. Tomás de Aquino sostiene que el placer sexual no alcanza a ser bueno porque traba o nubla las facultades de la razón. Propone una afilada distinción entre placer racional y placer corporal, este último representado por el placer sexual. Sin embargo, Tomás de Aquino también escribe que el placer sexual no es pecado (dentro del matrimonio) porque es necesario para la procreación. Tomás de Aquino está totalmente de acuerdo con sus predecesores que el placer sexual corporal es resultado del pecado de Adán y Eva. Aunque no siempre malo por sí mismo, es resultado del mal. Tomás de Aquino resume una larga y profunda tradición de la teología cristiana que el placer sexual es un mal necesario. Está restringido a la necesidad, la procreación dentro del matrimonio. Esta teología es el fundamento del celibato clerical y de la prohibición de los métodos anticonceptivos por la iglesia.

Tomás de Aquino deja de lado y evitaría el argumento de Pablo en 1 Corintios 7 que el placer sexual puede también usarse para saciar a una esposa y, de ese modo, reducir el atractivo de la actividad extramarital. No sólo los comentaristas modernos de Tomás de Aquino notaron este olvido sino también los autores tradicionales del *Supplement* a la *Summa Theologica* (Cates 331-332). Aparentemente, Tomás de Aquino no pudo ajustar este fragmento del pensamiento paulino dentro de su teología sistemática. También dejó de lado el potencial que la actividad sexual marital pudiera participar en la unidad sacramental del matrimonio. Tomás de Aquino halló sólo un propósito para la sexualidad: la procreación.

Tan importante fue la procreación para Tomás de Aquino que la llamó el "uso natural" del sexo en un infame pasaje donde identifica a los actos sexuales ajenos a la procreación como los más pecaminosos. Y reivindica que esos "vicios perversos" eran más pecaminosos que la violación o el incesto porque una y otro podían producir prole (*Summa* 2.2.154.12).

Debemos recordar que Tomás de Aquino y Agustín fueron voces moderadas sobre la sexualidad entre los padres de la iglesia. Son numerosos los ejemplos de extremistas tal como Jerónimo en *Contra Jovinian*. Tomás de Aquino cita y refuta a estos extremistas en la *Summa* como lo hace Agustín en *Ciudad de Dios* 14.21. Estos autores antiguos y medievales son más extremos que Agustín y Tomás de Aquino tanto en el odio al placer sexual como en su misoginia. ¿Misoginia? Las mujeres provocan pasiones lascivas en los varones (heterosexuales). Tanto los varones antiguos como los modernos sucumben a la tentación de atribuir su maligna lujuria a las mujeres quienes levantan tales impulsos sólo por existir. Si las mujeres promoviesen la lujuria en los varones, esas mujeres deben estar llenas de lujuria y ser la fuente de la lujuria varonil (e.g. Filón, *De Opificio Mundi* 59 / 165-166). Y si fuese creído que estas lujurias fuesen malas, las mujeres que las provocan, del mismo modo, serían malas. Para su crédito, Agustín y Tomás de Aquino resistieron el atractivo de este argumento y requirieron la modestia femenina a causa de la debilidad de los varones no de lo pecaminoso de las mujeres.

Así como la iglesia antigua tuvo sus extremistas, también la filosofía antigua tuvo los suyos. Por ejemplo, Epicuro y Lucrecio no hallaban que la reproducción fuese una necesidad. Por lo tanto, el placer sexual era, para ellos, un mal inútil (Nussbaum 140-191; Deming 63-64), aunque no fue censurado al punto que hallamos en Jerónimo. Otros filósofos fueron más moderados requiriendo sólo que fuese la reproducción el fin deseado cuando se gozaba del sexo. Esta posición moderada de Filón equipara la actividad sexual adicional con la propia esposa a la glotonería (SpL 3.9). El problema filosófico con el placer sexual está relacionado con su carencia de racionalidad. La lujuria fue animada (o no), dejando de lado preocupaciones racionales; e incluso la mente filosóficamente formada tuvo que sumergirse en una conducta irracional a los fines de la reproducción. Para el filósofo racionalista tal sometimiento a la irracionalidad era una humillación casi insoportable.

¹ El término "mal necesario" es sugerido por los comentarios de dos caracteres ("Inklings") en C.S. Lewis, (*Allegory of Love*, p. 16) y Charles Williams (*The Figure of Beatrice*, p. 37) sobre la filosofía sexual de Santo Tomás de Aquino.

El ideal filosófico pagano del sexo limitado a la procreación hizo su aparición en la cultura popular en una variedad de textos antiguos. Por ejemplo, es usado con efecto cómico en un epigrama de Marcial (9.41) que data del siglo primero. En la novela *Ethiopica* (1.19) de Heliodoro, un líder pirata intenta dignificar su deseo de contraer nupcias con una bella cautiva explicando que no era para satisfacer su apetito sexual sino, más bien, para generar una descendencia respetable.² El deseo de satisfacer el apetito sexual, por supuesto, es indigno del matrimonio verdadero (*contra* 1 Cor 7:1-9).

Es obvio el valor negativo de la actividad sexual en los Padres de la Iglesia lo cual ya fue estudiado en este capítulo. Atenágoras denegó a viudas y viudos el derecho a contraer nuevas nupcias considerándolas adúlteras y lascivas. Clemente abiertamente tomó prestados los valores sexuales del judío platónico Filón de Alejandría. Incluso la naturaleza asexuada de Dios fue usada como base del ideal celibatario (Roetzel 244-245).

Sólo podemos seguir aquí una de las tendencias de la teología de la sexualidad pues tiene muchas manifestaciones, formulaciones teológicas y ramificaciones sociales. Gracias a la influencia de la filosofía griega, la cristiandad retoma un ideal pagano haciéndolo norma social de una amplia variedad de clases sociales forzando textos de todo tipo de la Escritura y de la tradición al servicio de una severa castidad. Según lo apuntó Peter Brown, “Paul’s mighty notion of the flesh, as all that was opposed to the Spirit of God, was whittled down to more manageable proportions, by being referred exclusively to sexual activity.” (La poderosa noción de Pablo de la carne como todo aquello que se opone al espíritu de Dios fue reducida a proporciones más manejables refiriéndola exclusivamente a la actividad sexual. p. 358). Hasta hoy en nuestra cultura hacemos equivalentes los "pecados de la carne" con la sexualidad. Los Padres de la Iglesia también criticaron la codicia, la glotonería, el ansia de poder e, incluso, el ansia de seguridad pero la sexualidad tenía un lugar especialmente vergonzoso en la literatura patristica.

Con demasiado frecuencia la actitud negativa de los Padres de la Iglesia hacia el sexo es ignorada o subvalorada. Christine Gudorf critica brevemente a Agustín por su posición negativa sobre la sexualidad pero enfatiza su misoginia (2000, pp 138-139; 1994, pp 129-131). El tema del placer sexual como un mal fue tratado marginalmente (1994, pp 81-82) y es marginal en la mayoría de los estudios sobre la respuesta de la Iglesia a la diversidad sexual. Empero, el tema de este mal necesario debe ser entendido antes que puedan ser comprendidas las políticas históricas de la Iglesia sobre la sexualidad.

Los revisionistas

Los revisionistas de la tradición del Mal Necesario fueron los reformadores protestantes del siglo 16. Tan temprano como la *Confesión de Augsburgo* (Art 23; cf. Art 27), los reformadores atacaron el celibato sacerdotal y afirmaron la bondad de la sexualidad humana expresada en el matrimonio (Maurer 180-181). Aunque los reformadores protestantes encontraron que el placer sexual podía ser usado para el mal, no era malo en sí mismo sino que el placer sexual, más bien, era bueno y parte del orden creado por Dios. Hallaron también que el celibato no era natural y el celibato requerido para el clero y las religiosas, peligroso e inútil. El requerimiento del celibato fue culpado de los escándalos y abusos sexuales cometidos por el clero y el laicado de la iglesia. Podemos hallar ataques al celibato en varios textos de los primeros protestantes que van desde obras teológicas (Calvino, *Institutes* 4.12.23-28) a sátiras políticas (Barlowe & Roye, *Rede Me and Be Nott Wrothe* 2608-2679 y *passim*) hasta narraciones populares (Margarita de Navarra, *Heptameron*, historias 1, 5, 23, 29, 31, 33, 46, 48, 56, 72). Estas primeras obras polémicas continuaron siendo muy citadas en los tratados de los católicos romanos modernos refutando al celibato sacerdotal (e.g. Ozment; Lynch). Este cambio de opinión protestante sobre la sexualidad es profundo pero a menudo descuidado en los estudios modernos. Muy raramente, los estudios sobre la respuesta de la iglesia a la variación sexual logran una afirmación sucinta sobre como la Reforma revisó la tradición de la iglesia sobre la sexualidad revisándola radicalmente (e.g. Elliott 297; Hansen *et al.* 50-51, 65-66). Incluso los estudios que enfatizan la continuidad entre los valores sexuales medievales y de la Reforma reconocen que los reformadores cambian de opinión sobre el valor del matrimonio como “the ideal state” (el estado ideal) y cancelan el tratamiento de las personas casadas como “second-class Christians” (cristianos de segunda clase; Wiesner-Hanks 63).

² Ου της καθ' ἡδονὴν χρείας ἀλλὰ τῆς εἰς διαδοχὴν σποράς τῆνδε ἐμαυτῶ γενεσθαι διεσκεψάμην.

"Revisionista" es un término de afrenta pública lanzado mutuamente en los debates recientes de la iglesia sobre la homosexualidad. El uso del término por Wold fue puntualizado en el último capítulo y uno de los autores del volumen de Balch lo usa mucho. Greene-McCreight organiza el peso de la tradición de la iglesia contra quienes permitirían la homosexualidad dentro de la iglesia y ataca repetidamente a la posición revisionista tanto por su revisionismo como por su apuro. Irónicamente, es Greene-McCreight quien critica a Agustín por sus "extratextual interpretation devices" (ardides de interpretación extratextual), a saber, "dearly held Neoplatonic philosophy" (la filosofía neoplatónica por demás sostenida; p 249). Tampoco incluye la posición negativa de Agustín sobre el placer sexual como parte de su filosofía neoplatónica o considera que sin ardides de interpretación extratextual el caso bíblico contra las relaciones homosexuales femeninas se evaporaría y el caso contra las relaciones homosexuales masculinas quedaría muy dañado. Ni critica el rol jugado por el concepto de Agustín sobre la sexualidad en la posición histórica de la iglesia sobre ese tema.

Por naturaleza, el protestantismo es una rama revisionista del cristianismo. Las ramas protestante, reformada y anabaptista de la reforma del siglo 16 compartían la premisa que incluso las tradiciones de la iglesia más profundas y perdurables podían y debían revisarse, revisarse radicalmente, usando las Escrituras como autoridad primaria. Aunque la Biblia restringe, claramente, las actividades sexuales, estas restricciones no siguen las líneas tendidas por la teología del mal necesario. Hay una buena razón para esto, la razón detrás de la revisión protestante. La Biblia jamás sustenta, y en varios lugares repudia, la noción que el placer sexual es un mal necesario o que debe restringirse a la procreación. Los autores del Nuevo Testamento evitaron hacer la conexión entre sexualidad y reproducción o definir a la reproducción como la meta del matrimonio.

Regresando al revisionismo de la Reforma, los *Artículos de Smalcald Articles* 3 de Lutero contienen un interesante lenguaje en el artículo 11 contra el celibato sacerdotal el cual establece que el poder de los prelados para imponer el celibato equivale a su poder para hacer "una mujer de un varón o un varón de una mujer o aniquilar tales distinciones".³ Debe darse pleno peso a este lenguaje en el clima actual donde es ampliamente aceptado que la orientación sexual y la identidad de género tienen, usualmente, una base biológica y no son, simplemente, aprendidos.

Si consideramos los puntos estudiados por Greene-McCreight, hallamos las maneras específicas en las que la reforma protestante es incompleta y el revisionismo es convocado como respuesta de la iglesia a las minorías sexuales.

Los dos testamentos

Primeramente, Greene-McCreight establece: "Traditional hermeneutics offered a coherent theological reading of the two covenants of our Bible." (La hermenéutica tradicional ofreció una lectura teológica coherente de los dos pactos de nuestra Biblia. p 249). No aclara si ve sinónimos a los dos pactos con los dos Testamentos aunque reconoce el problema de afirmar la palabra de Dios en ambos Testamentos "without the New Testament stifling the witness of the Old" (sin que el Nuevo Testamento ahogue a los testigos del Antiguo). Por supuesto, la masa erudita sobre ambos pactos o, para lo que aquí importa, la relación de los dos Testamentos, claramente indica que la misma lectura teológica coherente es un mito que existió bajo sistemas basados en "extratextual interpretation devices" (mecanismos extratextuales de interpretación). Aquí es suficiente puntualizar que el concepto de los pactos antiguo y nuevo es, en sí mismo, derivado del Antiguo Testamento y no fue creado dentro del Nuevo (Heb 8:8-13; 10:15-17 / Jer 31:31-34; Mendenhall 2002, p. 215; cf. 2001, pp 185-186; Moberly).⁴ El concepto bíblico del nuevo pacto precede a la literatura del Nuevo Testamento.

Para su segundo punto, Greene-McCreight amplía el problema que puntualizó en su primer punto, que "without adequate relating of the two Testaments, Christian appropriation of the law becomes problematic" (sin una relación adecuada de los dos Testamentos, la apropiación cristiana de la ley llega ser problemática. p 250). Sobre este punto podemos recurrir a Seitz pues en su capítulo del volumen de Balch así como en un artículo de *Theology Today*, defiende ampliamente una estrecha interacción de los dos Testamentos en la ética cristiana, en

³ Latin, "nec . . . datum est, ut ex masculo feminam aut ex femella marem condamus aut utrumque annihilamus." German, "aus einem Mannlein ein Fraulein oder aus einem Fraulein ein Mannlein zu machen oder beides nichts zu machen."

⁴ También interesante, el texto de Jeremías está precedido por una declaración que discurre contraria a la idea de culpa o salvación heredadas (31:29-30; cf. Ex 20:5; Deut 5:9), un factor importante a la idea del nuevo pacto y a los valores de la familia del Nuevo Testamento.

especial sobre el tema de la homosexualidad. Seitz critica fuertemente las “tendencias in Christian circles to privilege . . . the New Testament witness(es) overagainst the Old Testament” (tendencias de los círculos cristianos a privilegiar . . . a los testigos del Nuevo Testamento sobre y contra los del Antiguo Testamento. Balch 178).

En una extensa nota al pie de su artículo en *Theology Today* (p 240), Seitz se desliza rápidamente sobre un contraejemplo a su método de aplicar la ley del Antiguo Testamento a la iglesia. El problema es la ley sobre las comidas en Hechos de los Apóstoles 15 y aquí el problema no implica privilegiar un Testamento sobre el otro sino, más bien, un testigo del Nuevo Testamento (percibido como el nuevo pacto) sobre otro (percibido como el antiguo pacto). El problema comparte varios paralelos importantes con los temas que rodean a la homosexualidad en la ética de la iglesia. Esta ley alimentaria es un enigma clásico para los protestantes y Balch incluye una nota al pie sobre los primeros intentos luteranos para llegar a una conclusión satisfactoria (p 291, n 61).

Hechos de los Apóstoles 15 pregunta y responde explícitamente a la cuestión de cuales leyes deben requerirse a los conversos gentiles. Una de las leyes especificadas es una ley alimentaria que prohíbe comer la carne de animales sacrificados de manera impropia. Aunque las leyes alimentarias no reciben tanta atención como la ética sexual en la narrativa, profecía y ley bíblica, las leyes alimentarias aparecen con cierta regularidad como una corriente subterránea (e.g. 1 Sam 14:24-35; Ez 4:14-15). La prohibición particular de Hechos 15 deriva de Génesis 9 cuando Dios dio por vez primera permiso para comer carne animal. Puesto que Noé fue el antecesor de toda la humanidad, se entendió que las leyes dadas a Noé incumbían a toda la humanidad, a gentiles así a como judíos, y por cierto hay similitudes significativas entre las leyes de Hechos 15 y Génesis 9 (Bockmuehl 1995; 2000, pp 164-167).⁵

Sin embargo, esa ley alimentaria no tiene su inicio en Génesis 9. Las raíces de esta ley se remontan a la ética vegetariana de la misma historia de la creación en Génesis 1 & 2 (GenRab 34.13.1) y se reflejan en el ideal del mundo vegetariano vislumbrado en Isaías 11:6-9; 65:25. Cuando le es otorgado permiso a Noé para comer carne animal, lo es con la severa restricción de recordarle la sacralidad de la vida que toma cuando mata al animal. El *nephesh* (alma/vida) del animal permanece intocable del mismo modo que la sangre no debe comerse (Lev 17:10-11). Del mismo modo que las leyes sexuales, las leyes alimentarias están profundamente enraizadas en el orden creado de Génesis 1-2 y en una base ética que trasciende e informa las leyes alimentarias específicas. Del mismo modo que percibimos como derivados de Levítico 18:22, Romanos 1:27 y el término *arsenokoites* (αρσενικοιτης – 1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10). De ese modo, las leyes de Hechos 15 provienen de Génesis 9 (Bockmuehl 1995). Así como algunos teólogos contemporáneos privilegian la teología de Pablo sobre las doctrinas de la sexualidad de Pablo, los teólogos criticados por Seitz y Green-McCreight, así también la mayoría de los teólogos cristianos privilegian la presunta teología de Pablo de las restricciones alimentarias sobre la ley de Hechos 15.

Pero Hechos 15 continúa siendo un texto dentro del canon del Nuevo Testamento y, de esa manera, sustenta la autoridad de ese canon. El autor de Hechos reivindica que fue compañero de viaje del mismo Pablo y dedica más espacio a Pablo que a cualquier otro personaje del libro. Según Hechos, los sucesos del capítulo 15 ocurrieron antes de la primera visita de Pablo a Grecia la cual sería anterior al tiempo en que Pablo escribió sus cartas a los Romanos y a los Corintios que, frecuentemente, son entendidas como desechando las restricciones alimentarias. El mismo libro de Hechos fue completado mucho después que Pablo escribiese y enviase esas cartas. Aún así, en ningún momento el autor de Hechos sugiere que hubo algún problema con la validez de las leyes sustentadas en el libro 15, incluyendo las restricciones alimentarias. En vez de ello, en 16:4 el autor reivindica que Pablo llevó a sus iglesias este mensaje apostólico sobre la conducta de los gentiles. En otras palabras, dada la autoridad canónica de Hechos y su posición respecto a las cartas a los Romanos y a 1 Corintios, parecería que Hechos 15 debiera ser el texto que sustenta la posición de interpretar y limitar lo que podría derivarse de Romanos y 1 Corintios respecto a las leyes alimentarias. Si Pablo disintió del edicto de Hechos 15, su disentimiento no fue preservado en Hechos, no está especificado en sus cartas y la autoridad canónica sugiere que es debido a la Providencia Divina. Si Pablo no disiente, aquellos que interpretan contrariamente a Romanos y 1 Corintios, lo están malentendiendo.

En otras palabras, muy pocos productos de carne disponibles en los mercados occidentales son lícitos para el consumo de cristianos. El casi universal abandono de esta ley en la iglesia ilustra el problema de mantener

⁵ Hay un cambio interesante en los valores de familia entre Génesis 9 y Hechos 15. Génesis 9:7 cita y amplía Génesis 1:28, "sed fectíferos y multiplicaos". Hechos 15 ignora a la procreación y modifica este mandamiento en una prohibición a la fornicación.

minorías sexuales en las iglesias sujetas a tradiciones que rechazan las relaciones homosexuales y desconocen a la transexualidad. Si la tradición está primera, es una tradición basada en ideales neoplatónicos u otros paganos que rara vez especifican la dieta pero definen a la sexualidad como un mal necesario. Si la Biblia está primera, usualmente es entendida a través de una lente teología paulina la cual apuesta a una variedad de leyes de santidad incluso las explícitamente sustentadas en el Nuevo Testamento fuesen alimentarias o sexuales. Sólo porque afirman las restricciones alimentarias de Hechos 15, es que los protestantes procuran una hermenéutica bíblica coherente que les permita sustentar en la iglesia la prohibición de las relaciones homosexuales

Sólo un manojo de textos sustenta estas leyes. Aunque las leyes alimentarias están dispersas en varios textos del Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento sólo son sustentadas por un conjunto de textos en Hechos 15 y 21. Pero, citando a Seitz, “The New Testament does not break ranks with the teaching of the Old Testament on this matter” (El Nuevo Testamento no rompe filas con la enseñanza del Antiguo Testamento sobre este punto. 1995, p 240 n.). A la prohibición de la homosexualidad masculina no le va muy bien en el Antiguo Testamento pues sólo se encuentra en Levítico 18 & 20 y carece de una narración definida o de sustento profético. En el Nuevo Testamento, los textos negativos se limitan a un versículo en Romanos 1 y un término en la lista de vicios de 1 Corintios 6:9-10 y 1 Timoteo 1:10. Como ya vimos, los primeros lectores de estos textos los entendieron como específicos para la pederastia. Las leyes alimentarias carecían de una filosofía popular pagana que las sustentase del modo que el platonismo medio, el neoplatonismo y el estoicismo sostuvieron una amplia variedad de restricciones sexuales algunas de las cuales eran extrabíblicas.

Topamos aquí con otra complicación más sobre esta cuestión de leyes y su lugar en la iglesia. Seitz y Greene-McCreight defendieron la heterosexualidad y, presuntamente, ellos mismos son heterosexuales. La mayoría pero no todos de sus oponentes citados en sus artículos son personas homosexuales. Cuando escribo sobre las leyes alimentarias, escribo como vegetariano con las mismas perspectivas “objetivas” que las de las personas heterosexuales que comentan sobre la homosexualidad en la iglesia. ¿Cómo incorporar información sobre el status del comentarista en nuestras discusiones sobre la ley dentro de la iglesia?

La discusión anterior plantea agudamente algunos de los problemas encontrados, en especial por las iglesias protestantes, en la aplicación de la autoridad de la Escritura a discusiones que afectan los estilos de vida de una multitud de miembros de la iglesia. He tocado unos pocos temas sugeridos en mi afirmación, “Una plena y adecuada exposición de la autoridad bíblica y su uso en las diversas iglesias está lejos del alcance de cualesquiera monografía y, mucho menos, al del artículo de una revista” (Miller 1997). El problema de Hechos 15 puede usarse como ensayo general de los sistemas éticos que procuran vincular los dos pactos, los dos Testamentos y los problemas de la ley dentro de la iglesia. ¿Pueden Seitz o Greene-McCreight mantener sus métodos sin alterar de modo importante los hábitos de comida de la cristiandad protestante? Si les fuere imposible, ¿deberá su método mantener su fuerza cuando es aplicado a la homosexualidad? ¿Hay una hermenéutica extraoficial que supera a las palabras simples de la Escritura sobre el tema de las comidas pero no de las minorías sexuales, o viceversa? ¿O deben revisarse radicalmente los hábitos de comida de la iglesia?

¿Y qué de otras leyes bíblicas? Durante 1400 años, la iglesia prohibió universalmente el préstamo con interés,⁶ algo que cambió en el Occidente poco antes del Renacimiento. Incluso durante el Renacimiento, la práctica continuó siendo vista como profana según se puede ver en la obra *El mercader de Venecia* de Shakespeare, Acto 1, Escena 3, en especial la reciente versión fílmica con Al Pacino como Shylock. Un argumento escolástico fue aceptado en el canon legal que aprobó al interés definiéndolo como pago por un riesgo (Pirenne 137-139), un fragmento que forzaba la letra de la ley y que sería condenado redondamente si fuese aplicado a la ley sexual. Por supuesto, antes del cambio, los cristianos practicaron el préstamo a interés en la Europa medieval aunque ocultado como daños, tasa por pagos fuera de término, propiedad alquilada o hipotecada, etc. Cobraban algo como interés pero no abiertamente. Al presente, los desvergonzados banqueros son bienvenidos en casi toda iglesia del mundo occidental y sus préstamos monetarios son hechos públicamente y, raramente, criticados por alguna iglesia.

⁶ E.g. Dante, *Inferno* (11.43-51; 14.19-27) donde los banqueros y los pederastas comparten el mismo círculo del Infierno pero los banqueros soportan un castigo mayor (Williams, *Figure of Beatrice*, p 130). La prohibición bíblica del interés se lee en Ex 22:25; Lev 25:36-37; Dt 23:19-20 a través de los lentes de Luc 10:29-37, “¿Quién es mi prójimo?” Los Padres de la Iglesia añadieron textos de ambos testamentos sobre este tema, e.g. Tertuliano, *C. Marcion* 4.17.

Durante siglos, también, los estados y gobernantes "cristianos" permitieron que el préstamo con interés fuese practicado por residentes que no lo eran cristianos, esto es, judíos. Cuando la Iglesia decide que una actividad es inmoral, ¿debe permitirla a quienes no lo son? ¿Tienen obligación la Iglesia y el gobierno cristiano a evitar que estas personas de otras religiones persuadan a ejercer actividades que considera inmorales?

Todo el que estudie la ley bíblica en las iglesias debe revisar los cuatro estudios de caso de la obra clásica de Willard Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women*. Ciertamente, los sólidos fundamentos de la hermenéutica de Seitz y Greene-McCreight no son tan sólidos como pretenden y la tradición de Greene-McCreight está muy influida por agendas y supuestos extrabíblicos.

El Celibato

El celibato sacerdotal tiene sus raíces en la primera iglesia influida por el ascetismo filosófico nacido de las escuelas filosóficas pitagórica, platónica y estoica. Estas filosofías son responsables de la construcción del placer sexual como un mal necesario en la tradición de la iglesia. Estas mismas escuelas filosóficas ya habían creado en algunas formas del judaísmo un ideal de celibato (Van der Horst 2002, p 399), ayudado por ciertas restricciones sobre la conducta sexual de las leyes de Moisés. En la ley de Moisés, están prohibidas las emisiones de semen a los varones en campaña militar, con o sin una mujer presente. Además, puesto que una emisión de semen hace impuro hasta la caída del sol a un varón, muchos suponen que los sacerdotes y quienes deseen adorar en el Templo están, de la misma manera, restringidos de emitir semen antes de entrar al área del Templo. Pese a estas restricciones, el extremo del celibato jamás fue contemplado como un ideal en la Escrituras Hebreas. Este ideal deberá esperar al contexto grecorromano que exaltaba al ascetismo. Este ideal del celibato tampoco sobrevivió dentro del judaísmo aunque prosperó en las iglesias de la cristiandad gentil.

Al comienzo de la reforma protestante, este asceticismo fue rechazado, especialmente en la forma del celibato sacerdotal. El Artículo 23 de la *Confesión de Augsburgo* comienza con una queja sobre los sacerdotes sexualmente incontinentes, fallas en el celibato. En la *Apología* esta sección, del mismo modo, comienza con la notoriedad del mismo fracaso. Ambos documentos continúan desafiando la autoridad de la iglesia a imponer tan peligrosa y antinatural restricción sobre tan gran número de gente (c.f. *Smalcald* 3.11). Al presente, algunos autores protestantes conservadores matizan el tema del celibato proponiendo que sólo sea intentado por quienes son, en algún sentido, eunucos (e.g. Glasscock 387-388). La mayoría de las publicaciones protestantes han cesado su polémica activa contra la Iglesia Católica Romana, incluyendo el tema del celibato sacerdotal. Las iglesias protestantes ecuménicas han cesado en su polémica anticatólica tras el Concilio Vaticano II y aunque el tema continúa teniendo actualidad en algunas publicaciones fundamentalistas y conservadoras (e.g. Chick, R. Brown), otras han cesado totalmente la polémica. En América, parecería que el tema del aborto fuese un factor mayor en silenciar la literatura anticatólica fundamentalista pues sobre este tema los católicos son considerados aliados que no deben atacarse.⁷

Estas voces protestantes conservadoras reaparecen en las cartas de los lectores de los diarios de Norteamérica a la zaga de la prensa negativa sobre los sacerdotes que quebraron el voto de castidad. La cobertura nacional comenzó con un artículo KnightRidder del Kansas City Star. En la edición dominical del diario de mi ciudad fue artículo de tapa con otro en el interior que lo ampliaba (Thomas, Knight Ridder). Ciertas investigaciones encontraron que los sacerdotes católicos tienen 4 a 11 veces la tasa del SIDA de la población general de lo que fue considerada responsable la norma del celibato y su fracaso. Casi un año después, la prensa fue inundada con el escándalo de los sacerdotes pedófilos. El escándalo preocupó, debidamente, al gobierno de la iglesia la cual protegió a los sacerdotes en tanto ponía en riesgo a los niños del laicado. Sin embargo, el problema del mantenimiento del celibato jugó un rol mayor en el escándalo. Algunos periodistas combinaron los dos temas culpando a los sacerdotes pedófilos de algunos casos de SIDA (Strub).

⁷ *Last Days Newsletter* de Keith Green ilustraría este fenómeno. Las tiradas 3.3-4.2 (1980-1981) contienen "Catholic Chronicles", una serie que critica a la Iglesia Católica, ofrecida luego en cuatro folletos. Estos folletos fueron omitidos en la tirada 7.1 (1984) cuando el folleto contra el aborto fue ofrecido así como animada la asistencia a la Marcha por la Vida en Washington D.C. En tanto que el énfasis por la vida crecía en las *Newsletter*, las "Chronicles" fueron omitidas. Fueron ofrecidas por última vez en 1986 y en la tirada 10.4 (1987) Melody Green anunció que serían suprimidas. El fundamentalismo protestante anticatólico persiste pero tiende a expresarse esporádicamente y a ser criticado dentro de los círculos fundamentalistas.

Un tercer escándalo con menor publicidad fue el concerniente a las monjas quienes declararon una incidencia muy alta de abuso sexual o actividad sexual estimado en alrededor de 40% de las monjas de los Estados Unidos. Aunque mucho del abuso vendría de fuera de las órdenes celtas de la iglesia, muchos casos implican sacerdotes, prelados y otras personas con votos de castidad, incluyendo monjas. De resultados de estos escándalos, los sociólogos y los expertos en medios de comunicación social sustituyeron en la sociedad respetable a los apologistas protestantes que cuestionaban la imposición del celibato a una clase entera de personas. La imposición del celibato no parece funcionar en un nivel aceptable en nuestra sociedad o en ninguna sociedad occidental del pasado de la que tengamos registros históricos exactos.

Subsiste aquí una diferencia básica en las respuestas de las organizaciones protestantes conservadoras y católicas romanas en su enfoque del problema de la homosexualidad. Los numerosos ministerios protestantes dedicados a la orientación sexual abogan por el cambio e intentan generar la conducta heterosexual. Los ministerios católicorromanos, por el contrario, abogan por el celibato (e.g. Besen 51). La iglesia católicorromana tiene una larga historia de manejo de los problemas asociados al celibato obligatorio y no tiene mayor dificultad en imponer este estilo de vida a las personas homosexuales como en mantener esta política para el clero. La jerarquía católica sabe y está informada de las dificultades de la aplicación de estas políticas, incluyendo las críticas sociológicas y protestantes, y estableció una elección informada para promover el celibato.

Una ética protestante fundamental establece que el celibato es para muy pocos y que imponerlo a un segmento de la sociedad, el clero, es antinatural e invita al desastre. ¿Pero qué pasaría si toda una clase de personas fuera una minoría sexual? Examinemos la entrevista de Larry King a Bob Jones III de la Bob Jones University.⁸ Cuando Jones señaló que la homosexualidad y el adulterio eran pecados, King lo contradujo puntualizando que el adulterio era una elección. Cuando a su vez King preguntó si la homosexualidad es una elección, Jones replicó, “God would not call it a sin if it was something a person couldn’t help. God would be cruel to send a man to Hell for something he couldn’t help” (Dios no lo llamaría un pecado si no fuese algo que una persona pudiera ser ayudada. Dios sería muy cruel si enviase al infierno a un hombre por algo que no le podría ayudar.). Al margen del debate sobre el libre albedrío y la predestinación, Jones no ignoró a la posibilidad de una persona homosexual célibe y, por lo tanto, supuso que la orientación sexual debe ser una elección y debe ser posible el cambio.

Los protestantes más conservadores suelen ser más explícitos que Bob Jones III. El sumamente conocido predicador Fred Phelps vincula explícitamente la orientación homosexual con el destino de perdición. De la misma manera, Phelps rechaza la idea de una persona homosexual célibe (Bell). La orientación misma es una elección sobre la parte de Dios concerniente al destino eterno de la persona homosexual.

Si es imposible confiar que la persona homosexual sea célibe y los protestantes conservadores rechazan las relaciones homosexuales totalmente, ¿qué debe hacerse? Si tanto la homosexualidad como el celibato son inaceptables, entonces la persona homosexual debe cambiarse en heterosexual y casarse. Teóricamente, por el cambio de la orientación sexual, los varones gay podría ser exitosos en la monogamia heterosexual y las lesbianas podrían aprender a hallar satisfacción en un marido. Por supuesto, los ministerios del cambio no cambian la orientación de la gran mayoría de los clientes que intentan las diversas formas de terapia reparadora o el exorcismo ofrecido por setos ministerios del cambios (Besen, Kemena). Por cierto que es cuestionable que sea cambiada la orientación en estos ministerios, aunque algunas personas bisexuales podrían encontrar sistemas de apoyo para mantenerse del lado heterosexual de la línea.

El problema con el celibato permanece aún más vivo entre protestantes conservadores. La Biblia sería útil en esta discusión sólo si el protestantismo, de nuevo, se desembaraza de la filosofía pagana sobre la que se basa el celibato clerical y que ha dominado la historia de la iglesia.

Durante décadas carecimos de obras protestantes sobre el problema del celibato clerical, especialmente desde el Concilio Vaticano II. Sin embargo, dentro de la comunión católicorromana y desde el Concilio Vaticano II, la *Confesión de Augsburgo* y otras tempranas obras protestantes polémicas contra el celibato clerical han hecho sentir una presencia amenazadora en argumentos para dar fin al requerimiento del celibato en la Iglesia Católica Romana. La disputa se ha acallado dentro de la iglesia Católica Romana y se ha convertido en dominio de los

⁸ *Larry King Live*, CNN, March 3, 2000.

sociólogos.⁹ Pero los recientes escándalos sexuales han puesto el tema nuevamente en un lugar central en la iglesia (e.g. Rohr).

La cuestión del celibato continúa siendo un tema importante y poco explorado dentro de los varios debates en la iglesia sobre los temas sexuales. ¿Deben los protestantes confiar en el celibato como una opción para grandes sectores de la iglesia, en particular las minorías sexuales? Finalmente, ¿deben los católicos romanos admitir que el celibato es para pocas personas y que está más allá del alcance de grandes segmentos de la iglesia, del clero o las minorías sexuales? ¿Cuánta de la herencia filosófica pagana de la iglesia debe ser conservada en nuestro ethos sexual? Si la sexualidad "bíblica" es deseada como la norma de la iglesia, ¿cuáles códigos y valores sexuales bíblicos deben ser considerados la norma? ¿Deben los "valores de la familia" estar basados sobre el énfasis del Antiguo Testamento en la procreación, el énfasis del Nuevo Testamento sobre la iglesia como familia paralela o en alguna otra síntesis? Y cuando, si alguna vez, es apropiado acusar de "revisionista" a alguien en la iglesia.

⁹ Algunos de quienes ignoran las bases históricas del celibato y enfocan solamente las cuestiones pragmáticas modernas del mantenimiento del sacerdocio masculino célibe (Schoenherr).