

LA MORAL CRISTIANA DEL SERMON DEL MONTE

Con frecuencia se da por evidente que el Sermón del Monte (SM) - encierra lo más típico de la moral cristiana. Es verdad que su mensaje suele colocarse entre aquello que pertenece a la perfección cristiana, como si el doble mandamiento del amor a Dios y del amor al hombre fuera algo menos exigente que los consejos evangélicos. El SM representaría el epítome de los consejos evangélicos y de la perfección cristiana, sería la expresión detallada y concretizada de lo que es el amor de Dios y del hombre en el seguimiento de Jesucristo.

Pero si se atiende más de cerca a la enorme complejidad histórico-exegética y teórica del SM las cosas no se presentan tan claras. - Veamos algunos puntos de duda.

Ante todo, el SM aparece sólo en Mateo y en Lucas, y en éste en versión recortada o si se prefiere, lo cual es exegéticamente más correcto, en Mateo con una versión ampliada. Ampliada en razón de qué? Ha recogido él lo que Jesús dijo o ha puesto de su parte algo que Jesús no dijo, aun suponiendo -lo cual está por ver y discutir- que lo común a Lucas y Mateo sean palabras de Jesús? Marcos, el sinóptico - originario, no tiene algo así como su SM, lo cual añade más sospechas al problema. Una rápida mirada sobre una Sinopsis pone en claro que Juan está completamente fuera de la temática del SM, pues ni siquiera se le encuentran lugares paralelos. Marcos sí tiene lugares paralelos, pero le faltan en puntos tan centrales como las bendiciones y las maldiciones, como el cumplimiento de la ley y la justicia nueva (tampoco Lucas); como el largo pasaje de las antítesis donde si algunos de los temas se hallan presentes en los tres sinópticos no en la forma anti-tética de tan gran alcance en Mateo; como la prevención contra los juramentos (tampoco la tiene Lucas); como el amor a los enemigos; como el dar las limosnas en secreto (tampoco en Lucas) y el orar en secreto (tampoco en Lucas); como la ausencia del Padre Nuestro; como el ayunar en secreto (tampoco en Lucas); como el ojo simple y el ojo malo, el no servir a dos señores, el desprendimiento de lo temporal, el no juzgar a los otros, la regla de oro, la puerta estrecha, el no decir sino hacer y el construir sobre la roca. Está, pues, claro que Marcos no ha conocido este elemento esencial de la moral "cristiana", lo cual plantea el grave interrogante de cuán "cristiana" sea esta moral.

Pero, aunque el SM presentara palabras del propio Jesús, si no en su literalidad, al menos en el fondo del mensaje, todavía surgiría una grave cuestión: cuál es el principio fundamental de la moral cristiana, el seguimiento del Jesús histórico y, más en concreto, de la obra de Jesús o el cumplimiento de sus palabras, como si estas palabras representaran una nueva Ley, nueva Ley pero Ley al fin? Y todavía, supuesto que la prioridad del criterio de la moralidad cristiana está en la propia vida de Jesús, cómo cumplió Jesús el SM? Qué representó en la totalidad de su vida lo que está formulado tan precisamente en las palabras recogidas por Lucas y por Mateo?

Representa, por tanto, el SM la cumbre de la moral cristiana, a la que se habría quitado toda historicidad creativa? O, aun dejando la literalidad de sus enseñanzas, contendría el SM el espíritu quintaesenciado de la moral cristiana, al que habría que dar carne distinta,

según la diversidad de las situaciones?

Desde un punto de vista dogmático también se ofrecen graves dificultades, que han llevado a interpretaciones muy distintas del carácter fundamental del SM. Tres principales ha resumido Jeremias (cfr. J. Jeremias, Palabras de Jesús, Madrid, 1974, pp. 27 y ss.).

Ante todo, la interpretación perfeccionista: el SM despliega ante los seguidores de Jesús la voluntad de Dios y muestra cómo ella -- les marca las directrices de su vida. Se trataría de un planteamiento legalista y de un perfeccionismo ético; se trataría de una justificación por las obras. Estaríamos en pleno Antiguo Testamento, en su con-sumación: obedece y vivirás; obedece a la Ley que es inexorable. Claro que Jesús reduce la Ley, como lo hacía Hillel a la regla de oro, -- aunque Jesús la propone positivamente: "lo que quieran que hagan los hombres con ustedes, háganlo con ellos" (Mt 7,12; Lc 6,31), mientras que Hillel lo proponía negativamente: "aquello que para tí fuese desagradable, no se lo hagas a ninguno". Pero, aun así reducida, se trataría de la Ley y se cumpliría porque es Ley con talante puramente -- ético y estoico, porque es Ley de Dios. Jesús propondría en el SM exigencias muy difíciles, que nadie puede cumplir perfectamente, pero -- así impulsaría a los hombres hacia el ideal. Jeremias admite que esta interpretación acierta en referirse a la voluntad de Dios y a exigencias concretas y palpables; sin embargo, no admite que el SM pueda -- compararse al Talmud: porque el Talmud contiene muchas más prescripciones, porque en él faltan las palabras más decisivas: bienaventuranza de los pobres, prohibición del divorcio, el golpe en la mejilla, el amor a los enemigos, la alegría de la penitencia, etc; porque hay un contraste consciente y decidido con la piedad rabino-farisaica y -- porque se enfrenta con la misma Torá en la colección de antítesis. -- Jeremias concluye que la enseñanza de Jesús en el SM hace saltar los márgenes del judaísmo.

Hay una segunda respuesta: la teoría de la incumplimentabilidad del precepto. Jesús sabe muy bien que sus palabras no pueden ser cumplidas y con su proposición pretende que los hombres aprendan a no esperer nada de sí, mediante la experiencia de sus propios fallos. El -- SM es una ley, pero cuya misión es ser pedagogía de la salvación. Pero el texto, a pesar de algunas exageraciones paradójicas, en ningún lado muestra la incapacidad del hombre para cumplir la voluntad de -- Dios. Al contrario, Jesús espera que sus discípulos cumplan lo que -- propone. No se puede interpretar a Jesús desde Pablo sino a Pablo des de Jesús.

La tercera respuesta propone el SM como una ética del entretanto, es una ética de la transitoriedad: se acerca la gran crisis y hay que estar preparado para ella; estamos en el tiempo de la decisión, antes del gran juicio. Las palabras del SM son la llamada a un esfuerzo máximo ante la catástrofe, la última invitación a la penitencia, antes de que sobrevenga el fin; queda un lapso de tiempo muy corto, que reclama sacrificios inauditos. Jeremias ve en esta interpretación puntos muy importantes: "toda la predicación de Jesús está, en efecto, -- enfilada al fin que tenemos delante"; el SM "aporta la última palabra de Dios; y de la postura que adoptemos respecto a ella dependerá la -- vida o la muerte. El infierno del que habla Jesús (Mt 5,22-29 s) no --

es algo perteneciente a un remoto futuro, sino una amenaza real que - pende sobre sus oyentes. Detrás de cada palabra de Jesús está la dinámica de la escatología" (l.c.,47). Pero, prosigue Jeremias, en el SM no encontramos alusión a las tensiones propias del postrero y máximo esfuerzo ni la presencia de un derrumbamiento cósmico. Más que la -- perspectiva de una catástrofe inminente campea la conciencia de que - la salvación está presente ya: "aquí radica su gran diferencia con la ética farisaica y la ética apocalíptica. Jesús pone decisivamente el acento sobre el hecho de que la salvación de Dios ha llegado, y no so bre los esfuerzos de los hombres"(ib.,49). No son palabras para corto tiempo sino palabras para el Reino ya presente.

Pese a sus diferencias, sigue Jeremias, los tres intentos de solución tienen por elemento común el considerar el SM como ley. Y eso sitúa a Jesús en el marco del judaísmo tardío. Pero Jesús no era ni - un maestro de la Torá, ni un predicador de penitencia ni un autor apo calíptico.

La solución de Jeremias se basa en algunas consideraciones de -- los resultados modernos de los análisis de la crítica literaria y de la historia de las formas. Sus observaciones, que luego ampliaremos, pueden servir para encuadrar exegética e históricamente el problema.

Acepta, como es usual, reconocer cinco grandes discursos en el e evangelio de Mateo (el SM, la misión de los doce, las parábolas, el - gobierno de las comunidades y el discurso de despedida). De esta distribución de su evangelio algunos comentaristas han querido concluir - que Mateo trata de proponer un nuevo Pentateuco y a Jesús como a un - nuevo Moisés; esto no le parece a Jeremias, porque Mateo lo hubiera - explicitado, dado su estilo de proceder, si lo hubiera pretendido; -- más bien el evangelista quiere mostrar a Jesús como Mesías de la pala bra y como Mesías de la obra: "dondequiera que se realiza el Espíritu de Dios, se manifiesta bajo esta duplicidad de palabra y obra; nunca solamente la palabra ni bajo la obra...Mateo quiere expresar que Je-- sús es portador del Espíritu de Dios en su plenitud"(ib.,59).

Por otro lado, es menester comparar el SM y el Discurso de la -- Llanura de Lucas (Lc 6,20-49), donde es reconocido que el texto de Lu cas es previo, por su mayor brevedad. En lo que tienen de común parece apreciarse un mismo texto arameo original traducido al griego de distinta manera. "Esta observación nos hace retroceder un trecho conside rable a partir del Sermón de la Montaña: Mateo escribió su evangelio hacia los años 75-80 p.Cr., y la tradición aramea habremos pues, de - situarla en los primeros decenios siguientes a la muerte de Jesús" -- (ib.,62).

Finalmente, el Discurso en la Llanura fluctúa entre el plural y el singular: "Bienaventurados los pobres, porque de ustedes"(Lc 6,20-28) y "a quien te hiere en una mejilla, ofrécele también la otra" (Lc 6,29-30), para seguir con el plural. Lo cual significa que se trata - de una compilación de logia aislados. "Estos logia aislados fueron re unidos inicialmente en un escrito en arameo, de donde surgieron el B-Discurso en la Llanura de Lucas y el Sermón de la Montaña de Mateo, - ambos escritos en griego" (ib.,64).



El problema, entonces, es con qué fin se hizo esta colección. Según C.H. Dodd hay que distinguir cuidadosamente en la cristiandad primitiva entre kerygma y didaché, entre anuncio y doctrina. "El anuncio o kerygma es la predicación misionera de Jesús a judíos y gentiles. Tiene por contenido la nueva de un Señor crucificado que resucitó y la de su parusía. El más antiguo resumen del kerygma lo encontramos en 1 Cor 15, 3-5... Distinta del kerygma es la didaché o doctrina, la predicación a la comunidad. Si el kerygma se dirige hacia los de afuera, la didaché se dirige hacia los de dentro. Todos los actos de culto comenzaban por la didaché..." (ib., 69-70). La didaché ofrece instrucciones para la dirección cristiana de la vida, incluye el contenido del kerygma y aquello que debe ser dicho a la comunidad: instrucciones morales, doctrina sacramental, doctrina sobre los últimos tiempos, la vida de Jesús, etc. "El Sermón de la Montaña en su conjunto es... junto con la Epístola de Santiago, el ejemplo clásico de una didaché cristiana primitiva" (ib., 73).

Apoyado en esta concepción del carácter de didaché del SM y de su estructura interna, Jeremías trata de determinar cuál es su situación histórico-ambiental. "El Sermón de la Montaña tiene una estructura sumamente clara. Su tema lo expone Mateo en 5,20: 'porque os digo que si vuestra justicia no fuere más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos' " (ib., 73-74). Los escribas eran maestros en teología y los fariseos grupos de laicos piadosos, pero no muy instruidos. "Habida cuenta esta diferencia entre ambos, vemos que en Mt 5,20 se habla de una justicia tripartita, que corresponde exactamente a la estructura del Sermón de la Montaña. Por este orden: la justicia de los teólogos; la de los laicos piadosos; la de los discípulos de Jesús. Y efectivamente, después de una introducción (Mt 5,3-19) y del enunciado del tema (Mt 5,20), la primera parte del Sermón expone el conflicto entre Jesús y la interpretación escriturística de los teólogos del momento: las seis grandes antítesis de Mt 5,21-48. Sigue -parte segunda- el conflicto con la justicia de los fariseos: la limosna, la observancia de las tres horas de oración o su sustitución por un ayuno ostentoso, son las características de estos piadosos grupos laicales (Mt 6,1-8). La parte final (Mt 6,19 a 7,27) desarrolla la nueva justicia de los discípulos de Jesús" (ib., 74-75). Se trata, por tanto en Mateo de una catequesis para judeo-cristianos.

Ahora bien, si el SM es un catecismo para catecúmenos y neófitos, tiene que haber algo que le precede. "Y lo que le precede es el anuncio del Evangelio. Le precede la conversión. Le precede el haber resultado subyugados por la Buena Nueva" (ib., 77). Al "vosotros sois la luz del mundo", precede el sentirse perdonado; a la prohibición del divorcio, el anuncio de que vuelve a reinar la primitiva voluntad de Dios; al amor de los enemigos, el sentirse hijos del Padre que derrama el sol y la lluvia sobre buenos y malos. "Hay algo que precede. A cada palabra del Sermón de la Montaña le precede algo. Precede la predicación del reino de Dios. Precede la asistencia y consuelos de ser los discípulos hijos del Padre... Precede el testimonio sobre sí mismo, dado por Jesús con palabras y con obras. El modelo de Cristo está tras cada palabra del Sermón de la Montaña" (ib., 89).

Así se entiende la dificultad de las exigencias de Jesús, que van dirigidas a hombres liberados de los poderes del demonio en virtud de la Buena Nueva, a hombres que pertenecen ya al Reino de Dios. Se proponen a modo de imperativos, pero porque ya está presente la fuerza de Dios. A través de algunos ejemplos y sin pretender ser exhaustivo, Jesús propone a sus discípulos que sean los signos vivos de que algo ha sucedido, de que el reino de Dios ha empezado ya su reinado en el mundo.

De ahí que el SM no es Ley, sino Evangelio. "Porque ésta es la distinción entre ambos; la Ley pone al hombre ante sus propias fuerzas y le pide que las use hasta el máximo; el Evangelio sitúa al hombre ante el don de Dios y le pide que convierta de verdad ese don inefable en fundamento de su vida" (ib., 99). No se trata tanto de ética cristiana o de moral cristiana sino de fe vivida, pues el don de Dios precede a su exigencia.

Esta presentación de la interpretación de Jeremías, junto con las otras tres, muestra la complejidad teológica del SM, incluso antes de entrar en los problemas que suscitan cada una de las perícopas y aun la estructuración misma de todo el conjunto. Las tres primeras interpretaciones no serían suficientemente "cristianas", sobre todo por propender a interpretar el SM como Ley. Pero la solución de Jeremías no resuelve todo el sentido moral encerrado en el SM, no resuelve las dificultades que proponíamos al principio. Es importante establecer la correcta relación entre fe y obras, entre don antecedente de Dios y cumplimiento consecuente del hombre; pero con ello no queda agotado el tema.

Para enfrentarlo de lleno es preciso volver al texto mismo.

1.- El núcleo originario del SM y su significación

En el intento de acercarnos lo más posible al núcleo originario, late el presupuesto de que es el Jesús histórico el primer determinante de la fe y de la praxis cristiana y de que las comunidades primitivas acomodaron el primer núcleo a las necesidades históricas. Si sólo tomamos la última redacción, corremos el peligro de absolutizar una de las versiones históricas de Jesús. El que se hayan dado estas versiones es positivo y normativo: el núcleo del Jesús histórico debe historizarse y estos modelos privilegiados de historización muestran normativamente cómo puede y debe realizarse esa historización. Pero el no darse cuenta de que son versiones históricas, además de suponer un rompecabezas inconciliable entre las diversas versiones, lleva consigo el peligro de fosilizar legalmente lo que debe ser un proseguimiento histórico.

Por eso en este apartado vamos a definir ese núcleo originario y su significado general para después analizar algunos puntos centrales de los diversos aspectos que contiene. En el apartado 2 entraremos en los añadidos de Mateo y en su interpretación histórica y exégetica.

1.1.- El análisis comparativo del texto de Mateo con el de Lucas muestra, como lo acabamos de notar en Jeremias, que Lucas está mucho más cerca de la literalidad del texto primitivo. Boismard tras cuidadosos análisis propone lo que sería ese texto primitivo (cfr. Synop se des quatre évangiles, II. pp. 125ss).

El núcleo del Discurso remonta la Documento Q, del que Lucas ha guardado mejor que Mateo la estructura primitiva, aunque el propio documento Q muestra añadiduras que suponen un origen todavía más antiguo. Esta antigüedad es, desde luego bien significativa: se trata de un pasaje importante para la cabal comprensión de la persona y del mensaje de Jesús. Pero, por otro lado, sucasi total ausencia del primer evangelio, que, como es sabido, no dispone de la fuente Q, es también significativo. Marcos pudo proponer lo esencial de la vida de Jesús y lo esencial de su exigencia moral sin recurrir a la explicitación del SM. Está contenido virtualmente en el relato de Marcos, esto es, en la obra de Jesús, lo que explícitamente se relata en el núcleo originario del SM? Sin hacerse esta pregunta, todo el SM queda descen- trado o, por lo menos, queda descentrado todo intento de solución. Para responderla necesitamos precisar cuál era ese núcleo originario, antes de que Mateo lo reformase ampliamente, debido a las necesidades de su comunidad, que no tienen por qué ser necesidades universales de la Iglesia de todos los tiempos.

Según Boismard el núcleo del Sm sería el siguiente:

a.- Las bendiciones que eran cuatro en el Documento Q (Mt 5,3,5-6, 11-12; Lc 6,20-23), de las que la cuarta es ya un añadido en el propio Documento Q.

b.- Un conjunto bastante homogéneo referente al amor de los enemigos y al principio de la no-violencia y que son reutilizados en Mt 5, 3-48 y Lc 6,27-36. Se enlazan con a) por la cuarta bendición que alude al amor y al odio.

c.- Probablemente seguía la "regla de oro": hacer a los demás lo que queríamos que ellos hicieran por nosotros (Mt 7, 1-5 y Lc en sus paralelos).
Mt 6, 7-12; Lc

e.- El corazón se conoce por las obras así como el árbol por sus frutos (Mt 7, 18, 20, 16b; Lc 6, 43-44).

f.- Terminaba con la parábola de construir sobre la roca, esto es, sobre Jesús para que el torrente del juicio no arrebatase a los discípulos.

Si éste es el núcleo original del SM, aunque no necesariamente predicado así por Jesús, sino sometido ya a una primera redacción por unificación de palabras de Jesús, podemos sacar las siguientes conclusiones, aun antes de entrar en su análisis pormenorizado: 1.- está ante todo lo esencial de las bienaventuranzas, lo cual es típicamente evangélico y no es difícil retrotraerlas a la propia vida de Jesús, cualquiera sea la formulación exacta con que el mismo Jesús la propusiera; 2.- los apartados b), c) y d) forman una estricta unidad y tienen que ver con las relaciones de las personas entre sí; este problema de las relaciones del hombre con los demás hombres es también fundamen-

1. relaciones en el propio sujeto de sus juicios no condenas; en el sentido de sus juicios según los apóstoles (Mt 7,1-5; Lc 6, 37-42)

tal en la vida y en la predicación de Jesús; 3.- se propone un criterio de moral en cuanto hay una clara referencia a las obras, a los frutos, para saber qué es moralmente el hombre, qué es en realidad; 4.- finalmente el apartado f) supone que Jesús es la roca sobre la que se constituye el nuevo Reino, de modo que su vida y sus palabras son las que dan solidez y seguridad en el día definitivo.

Visto así el bloque del SM aparece por lo pronto perfectamente cristiano. Llama la atención su poca explicitación "religiosa". La explicación de este fenómeno no debe verse en que aquí se trata de moral o de didaché y en otros lugares se trata de kerygma. Aquí se trata de fe vivida, pero tal vez no en el sentido propuesto por Jeremias. La fe, en efecto, siempre es fe vivida, sea la fe recibida o sea la fe practicada. Fe vivida significaría aquí la vida de la fe: el que tiene ese tipo de vida -de concepción de la vida y de praxis de la vida- que se expresa en el SM, ése es seguidor de Jesús, ese tiene fe, ese tiene la presencia salvífica de Jesús actualizada en su persona. Jesús espera de sus discípulos, de sus seguidores, que vivan como El vivía y parte de su modo de vida está expresado en este núcleo del SM.

Esto no supone que los demás textos recopilados, sobre todo por Mateo, no tengan significación para la praxis moral del cristiano. La pueden tener tanta como lo que es aquí tenido por nuclear. Pero, en primer lugar, muchos de esos pasajes están más reelaborados en vistas a las necesidades de unas determinadas comunidades, y, en segundo lugar, el haberlos reunido en una especie de nueva Ley, en una especie de código cristiano puede presentar problemas superfluos y desorientaciones graves, tal como hemos visto respecto de las interpretaciones fundamentales del SM. Tal vez es justo dar al SM un puesto capital en la explicitación de lo que es el comportamiento cristiano y, sobre todo, el espíritu del comportamiento cristiano; pero, para dárselo, es bien importante limitar su alcance y extensión.

Es importante asimismo ver el sentido de cada uno de los apartados que constituirían el núcleo original del SM. Es lo que vamos a hacer en el siguiente apartado.

1.2.- Damos inicialmente por buena la distribución de Boismard y vamos a analizar el sentido de los diversos pasajes:

1.2.1.- Las Bienaventuranzas

Tanto en Mateo como en Lucas constituyen la introducción de sus propios discursos. En la redacción actual Mateo propone nueve bendiciones, mientras que Lucas sólo propone cuatro; en cambio Lucas propone cuatro maldiciones en paralelo con las bendiciones, que Mateo no pone.

Boismard considera que las maldiciones (Lc 6,24-26) están puestas fuera de contexto; efectivamente, entre los oyentes del discurso no parece haber ricos, poderosos, etc. Se inclina a pensar que son construcción del proto-Lucas. Puede que sea así, pero esto no quita que deban hacerse dos observaciones fundamentales: 1.- que el comportamiento de Jesús con los ricos y los poderosos perfectamente permitía es

ta construcción; comportamiento no sólo atestiguado por Lucas sino por los otros dos sinópticos y por Juan; 2.- que Lucas se vió necesitado de contraponer a la presentación afirmativa de las bendiciones la presentación negativa de las maldiciones. Si juntamos estas dos observaciones, tenemos que, según Lucas, hay peligro de desfigurar lo que fue la vida de Jesús, si se atiende sólo a su aspecto de anunciador, y que ese mismo anuncio no se entiende perfectamente, si no se ve su contrapartida polémica y denunciadora. Estas son las maldiciones

Pero, ay de vosotros los ricos
porque ya tenéis vuestro consuelo!

Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados,
porque vais a pasar hambre!

Ay de los que ahora reís,
porque vais a lamentaros y a llorar!

Ay si todo el mundo habla bien de vosotros! Porque así
es como los padres de éstos trataban a los falsos profetas.

(Lc. 6, 24-26).

Puede que en Lucas esta lucha, tan característica de su evangelio, tenga que ver con la situación de su propia comunidad. Pero en esto su comunidad no sería sino continuadora de uno de los aspectos más característicos de Jesús. No queda excluido, por tanto, que estas maldiciones salieran de la propia boca de Jesús, aunque no con ocasión del contexto de Lucas. Con todo, el argumento de Boismard no es contundente, pues aunque los oyentes fueran pobres, etc., no estarían fuera de lugar el ataque y la contraposición a sus enemigos. Lo que sí ofrecería duda es por qué no le llegó esta versión a Mateo, por qué no estaba en el Documento Q. No es presumible que Mateo la hubiera dejado de lado si es que la hubiera conocido como fidedigna expresión de las propias palabras de Jesús. Con todo, no debe dejarse en olvido el talante suavizador del evangelio de Mateo (cir. J. Alonso Díaz, "El Evangelio de Mateo, evangelio para ricos?", Sal Terrae 61 (1973), pp. 5-17).

Dejadas las maldiciones, nos encontramos con las bendiciones comunes a Mateo y Lucas. Desde un punto de vista literario las tres primeras son netamente distintas de la cuarta. Veámoslas en su doble versión de Mateo y de Lucas:

Dichosos los pobres
en espíritu
porque de ellos es el Reino
de los cielos.

Dichosos los que tienen hambre
y sed de la justicia,

porque ellos serán saciados

Dichosos los afligidos

porque serán consolados
(Mt 5, 3,6,5)

Dichosos los pobres

porque vuestro es el reino de
Dios.

Dichosos los que tienen hambre

ahora
porque seréis saciados.

Dichosos los que lloran

ahora
porque vosotros reireis.
(Lc 6, 20b, 21).

Estas tres primeras bendiciones, sobre todo en Mateo, tienen estrecha relación con el Antiguo Testamento. En Is. 49, 13 se lee: "me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres... a consolar a los afligidos". También son en Isaías los pobres los beneficiarios de la buena nueva, y, por tanto, del Reino de Dios. El salmo 107, 9 habla de llenar a los vientres vacíos. Los añadidos de Mateo "en espíritu" y "sed de justicia", son añadidos que corresponden a la peculiar teología suya. El estilo de Lucas tiene también sus propias peculiaridades; es más realista, más fuerte y más actual; ya en el Magnificat había tratado el mismo tema: "a los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos les despidió vacíos" (Lc 1,53).

La cuarta bendición está redactada así por cada uno de ellos:

Dichosos seréis vosotros, cuando	Dichosos seréis vosotros, cuando
os insulten	los hombres os odien
y persigan	y cuando os excluyan
y digan todo mal contra	e insulten
vosotros	y rechacen vuestro nombre como
mintiendo	malo
a causa de mí	a causa del hijo del hombre.
Regocijaos	Regocijaos
	en ese día
y exultad	y saltad de gozo
porque vuestra recompensa	compensa
es grande en los cielos	porque he aquí que vuestra re-
porque así	es grande en el cielo:
ellos	porque de la misma manera
han perseguido a los profetas	sus padres
que fueron antes de vosotros	actuaron contra los profetas
Mt 6, 11-12	Lc 6, 22-23

Boismard piensa que es difícil reconstruir el texto del Documento Q a partir de las variantes de Mateo y Lucas. Sí parece que Lc 6, 22 ha cambiado la fórmula para evocar la proscrición del nombre de cristiano y que en esta misma perspectiva de persecución política ha usado el ser expulsados, esto es, rechazados de su comunidad. Como quiera que sea se trata de una estructura literaria muy diferente de la de las otras tres bendiciones. Por una serie de razones debe concluirse que no formaba parte del núcleo primitivo de las bendiciones aunque ya se unió a ellas al nivel del documento Q. Se trata de un texto que responde a la realidad que viven las comunidades primitivas: la realidad de la persecución les lleva a poner la mirada en Jesús y en el ejemplo de su vida; así fácilmente añaden una nueva bendición, en que la promesa del Reino no va ya sólo al pobre, al hambriento, al sufriente sino también al perseguido en el nombre de Jesús.

Estas bendiciones tienen sus precedentes. En los textos de Qumran también se maneja Is 61, 1-2: anuncio de la buena nueva a los pobres y promesa de alegría a los afligidos. También el texto del Testamento de Judá presenta un fondo semejante al de las bienaventuranzas, aunque

sin el término clave "dichosos"; como estos textos están muy influidos por los de Qumran, se puede deducir que este tipo de enseñanza aparecía ya en esa corriente religiosa. Se subraya el sentido escatológico con clara alusión a la resurrección de los muertos.

Boismard se atreve a proponer el núcleo primitivo de las bendiciones, es decir, el texto anterior al documento Q:

Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de los Cielos
 Dichosos los afligidos, porque serán consolados,
 Dichosos los hambrientos, porque serán saciados.

El fondo pertenece a los salmos y a la literatura sapiencial y, según Boismard, es en la línea de la literatura sapiencial donde ha de buscarse el significado fundamental de las bienaventuranzas. Jesús no estaría prometiendo riquezas a los pobres como resultado de la restauración política y terrestre de la dominación de Israel sobre el mundo, seguida de una prosperidad alimentada con el despojo de las naciones sometidas a Israel, sino que les prometería el reino de los cielos, esto es, la posesión de Dios, la vida con Dios y en Dios. Concluye Boismard: "la idea primera no es la de una revancha de los pobres sobre los ricos sino la afirmación de que aun los desheredados de este mundo, no deben desesperar: su dicha está asegurada, en Dios" (l.c., 129).

En el documento Q se añade la cuarta. Mientras las tres primeras se refieren directamente a los humildes, esta cuarta se refiere directamente a los cristianos, que serán odiados y malditos por ser discípulos de Cristo.

En el Mateo intermediario este pasaje quedaría como el comienzo de la predicación de Jesús. Más tarde la última redacción de Mateo presentará las bienaventuranzas como una especie de ética universal e intemporal, en la que resplande más el carácter de virtud que la afirmación teológica de que Dios es la felicidad del hombre.

Qué significado dar, por tanto, al mensaje de las bienaventuranzas? Si tomamos como núcleo primario de las mismas el propuesto por Boismard, el sentido sería tan sólo la especial significación que para Jesús tienen los pobres, los afligidos, los hambrientos. No parece justificada la interpretación de Boismard, que tiende a indicar que 'aun' respecto de quienes sufren, Dios puede presentárseles como su felicidad. No hay razón alguna para verlo así y es, además, una afirmación propensa a todos los desviacionismos. Más bien habría que interpretar este núcleo originario en el sentido de Is 61,1-2: "el Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque él me ha ungido; y me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor, el día del desquite de nuestro Dios; para consolar a los afligidos...". No es que también a los que sufren les puede llegar el consuelo de Dios; es, más bien, que a ellos está dirigida primordialmente la buena nueva.

A estos afligidos, hambrientos y pobres se les anuncia remedio en términos, unos concretos: saciados, consolados; otros abstracto y teológico: el reino de los cielos. A este nivel tan exagerado sería comprender el reino de los cielos como el cielo cristiano donde desaparecerá todo dolor y toda lágrima como comprenderlo como una pura situación terrena. Lo que de aquí se saca es que reino de los cielos y salida real del estado de postración van conexos. Jesús en este momento no sabe mucho más. Es un punto esencial considerar que Jesús está comenzando la experiencia de su vida pública y que se trata, por así decirlo, de su primer mensaje. Este arranque post-bautismal se sitúa en la línea de Isaías, se centra en el reino y pone en conexión la presencia de Dios con el remedio del hombre. Hay sí una categoría principal que orienta su acción: el anuncio de una felicidad para los hombres, una felicidad que el hombre no podrá alcanzar al margen de Dios. Anunciando, ante todo, el reino de los cielos, a pesar de la vaguedad y la generalidad con que se muestra este reino en los primeros pasos de Jesús, se está mostrando al Dios-salvador. No aparece todavía la lucha del hombre, sino más bien el don de Dios, al que, precisamente por no tener nada, espera todo de El.

Pero esta primera versión toma inmediatamente dos direcciones sensiblemente distintas: la de Mateo y la de Lucas. Ambos pueden leer el núcleo originario no desde el momento inicial de la predicación de Jesús sino desde la totalidad de la vida de Jesús o, incluso, desde la experiencia de los primeros cristianos. Esto es evidente en la cuarta bendición, pero es también claro en los cambios introducidos en las tres primeras.

Los pobres son para Mateo los pobres en espíritu o, como traduce -tal vez demasiado generosamente la Nueva Biblia Española- "los que eligen ser pobres", mientras que para Lucas son sencillamente "los pobres". El hecho inicial es sensiblemente distinto y la promesa lo es también: mientras Mateo promete el reino de los cielos, Lucas promete el reino de Dios -la NBE da a los dos textos la misma lectura: "porque tenéis a Dios por rey"- . Es difícil determinar con precisión en que estribaría la diferencia entre 'reino de los cielos' y 'reino de Dios', pero puede aventurarse que el 'reino de Dios' es algo más terreno y menos celestial, al no situarlo expresamente en los cielos sino dejarlo abierto a su reinado entre los hombres. A este cambio correspondería también la suavización y la sofisticación de los "pobres" convertidos en "pobres de espíritu". No es que Mateo esté pensando en ricos que son pobres de espíritu; más bien parece estar pensando en pobres que no se abren al reino de los cielos o en una pobreza que vaya más allá de la pura pobreza monetaria. Leídos los "pobres" de Lucas en todo el texto de su evangelio, que pone a las riquezas como el gran adversario del amor al hombre y del amor a Dios, no parece haber duda sobre su intención; ahora bien, Lucas saca esta lectura del comportamiento de toda la vida de Jesús. Por eso, su interpretación no puede entenderse como una intromisión.

Ya en la primera bendición aparecía el distinto acento de Mateo y de Lucas: para Mateo eran "ellos" mientras que para Lucas eran "ustedes"; en primer caso había una generalidad abstracta, mientras

que en el segundo una concreción presente. Esto mismo se ve en la segunda: frente al "ellos" lejano, el "ustedes" presente. Igualmente frente al sentido inmediato y material del "tener hambre" de Lucas, Mateo propone "hambre y sed de la justicia". Similarmente frente a la imprecisión temporal eternizante de Mateo está la temporalidad de Lucas: los que tienen hambre "ahora". El cambio es radical: se trata del que tiene hambre real y del que la tiene ahora; se trata de que aquellos a quienes se dirige la palabra de Jesús serán saciados. Está dicho en un futuro, pero en un futuro operativo y, según el contexto, un futuro histórico. De nuevo el "reino de Dios" de Lucas es un reino que tiene que ver con la historia de los hombres. No significa esto que el mensaje de Mateo no sea también "cristiano"; lo puede ser, si no se lo lee como sustitución del mensaje de Lucas sino como su superación. El hambre y la sed de justicia, aunque no se exagere la temporalidad y la terrenalidad del término "justicia", es algo bien importante en la vida y en la palabra de Jesús. No se trata de puras exterioridades o materialidades; hay algo más que eso, aunque no se puede pasar a eso con independencia de las condiciones materiales, verdaderamente reales, en que se subsiste...

Esta misma contraposición de estilos se ve en la tercera bendición. Los afligidos en Mateo lloran en Lucas y los consolados pasivamente en Mateo ríen activamente en Lucas; igualmente los "ellos" de Mateo son los "vosotros" de Lucas. Y de nuevo en Lucas se da el "ahora" que falta en Mateo.

En la cuarta bendición Mateo y Lucas se unen en el "vosotros" y, en general, la semejanza es mucho mayor. Fuera de este paso de Mateo a Lucas parecería que Lucas se ciñe más aquí al estilo de Mateo. Recordemos ambos la persecución que sufren los cristianos por el nombre de Jesús, predominantemente por parte de los judíos, sobre todo en Lucas donde el "excluir" parece referido directamente a la sinagoga y a la comunidad judía. Pero la causa de la expulsión no está muy determinada: "a causa de mí" dice Mateo; a causa del hijo del hombre, dice Lucas. La expresión no concretiza si es por la sola confesión de Jesús o por el estilo de vida combativo que pudiera llevar consigo esa confesión. Por otro lado, no se presencializa e historiza la contrapartida de la bendición; ambos dejan la recompensa para los "cielos" (Mateo) o para el "cielo" (Lucas). Teniendo en cuenta que se trata de una bendición añadida, no puede verse un gran avence, sobre todo en el caso de Lucas.

Por las razones que expusimos antes, aunque las correspondientes maldiciones presentadas sólo por Lucas, fueran un añadido de éste y no ipsissima verba Jesu -no olvidemos, sin embargo, el carácter arameo que descubre en todo el pasaje-, deben tomarse como una interpretación muy inmediata de las bendiciones. En ellas se ataca directamente a los ricos sin ninguna atenuación (6,24), precisamente porque tienen su consolación en las riquezas; a los que están hartos y a los que ríen. Finalmente ataca y maldice a quienes son alabados -se supone por el contexto que sobre todo en el orden religioso- porque así sucedió con los falsos profetas. Por todo ello puede decirse que Lucas está más cerca del contexto histórico y vivencial de Jesús, mientras que Mateo responde a una situación distinta que exige las acomodaciones propuestas por él.

1.2.2. Las relaciones con los demás hombres

Las tres primeras bendiciones respondían a actitudes del Hombre, por decirlo así, personales. Los que sufren en este mundo (pobres, hambrientos, afligidos) son los primeros destinatarios del mensaje y de la promesa de Jesús: y en ellos se les promete el Reino de Dios y, a la vez, ser saciados y reír. La cuarta bendición sitúa ya al Hombre -más precisamente al seguidor de Jesús- en relación con otros hombres -más precisamente con los perseguidores-, para darle esperanza y consuelo presente, aunque en referencia al cielo.

Esta cuarta bendición permitía literariamente introducir el tema central en la predicación de Jesús de las relaciones de los Hombres entre sí en el trasfondo del nuevo Reino predicado por él. Al don prometido en las bendiciones se añade ahora lo que es el estilo propio de la vida del pensamiento de Jesús. Las bendiciones hablan de lo que el Hombre va a recibir; el nuevo pasaje habla de lo que han de hacer los seguidores de Jesús. Tal vez este nuevo hacer es lo que les va a causar persecuciones, aunque en realidad les debiera causar todo lo contrario.

Tres subsecciones tiene este apartado; a) el amor a los enemigos y el principio de la no-violencia (Mt 5, 38-48 y Lc 6, 27-36); b) la regla de oro (Mt 7,12 y Lc 6,311 y c) algunas aplicaciones concretas (Mt 7,1-5 y Lc 6,37-42).

a) En este apartado se expone un punto central del mensaje de Jesús, que se ha solido presentar como algo típico de la moral cristiana. Su correcta interpretación es, por tanto, de primera importancia para la definición concreta del seguimiento.

Como introducción a todo este problema Boisnard propone las relaciones de estos pasajes con el famoso tratado de las Dos vías. Es un modo de encuadrar la enseñanza histórica de Jesús, tal como nos la transmite sobre todo Mateo, en su contexto histórico, tal como lo hace también Davies (cfr. W.D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount, Cambridge University Press, Londres, 1964, y su versión reducida: El sermón de la montaña, Cristiandad, Madrid, 1975). Mediante este análisis es factible reconstruir cuál era la enseñanza moral en el cristianismo primitivo, lo cual nos permite acercarnos más al tipo de comportamiento propuesto por Jesús a sus seguidores.

Las Dos vías son de origen judío y están redactadas primitivamente en arameo. Su texto no se la conoce directamente sino a través de la Didaché que introduce en él textos cristianos y a través también de la Doctrina Apostolorum. Boisnard propone el texto, quitadas las interpolaciones cristianas:

- 1,1 Hay dos vías, una de la luz y otra de la muerte
- 1,2 Esta es la vía de la vida: primeramente, amarás a Dios que te ha hecho; en segundo lugar, a tu prójimo como a tí mismo.
- 1,3 Todo lo que no quieras que te suceda a tí, tú no se lo hagas a otro; tal es la enseñanza de estas palabras.
- 2,2 No matarás, no cometerás adulterio, no cometerás infanticidio, ni fornicarás, ni robarás... no desearás los bienes de tu prójimo, ni perjurarás, ni testimoniarás en falso.



2,7 No odiarás a nadie: sí le reprenderás; si no, tendrás misericordia; si no orarás por ellos; si no, le amarás más que a tu alma.

3,1 Hijo mío, huye de todo mal.

3,2 No seas colérico, porque la cólera conduce a la muerte.

3,3 No estés sometido a la concupiscencia, porque la concupiscencia conduce a la fornicación.

Estos temas tienen una larga tradición veterotestamentaria y son recogidos también por Qumran. Así la vía de la vida menciona dos mandamientos positivos: el amor de Dios y el amor del prójimo (cfr. este punto en Fa y Justicia). Luego viene una consigna de tipo negativo: "lo que no quieras para tí...", a la que siguen puntos concretos en que se puede verificar. Se introduce asimismo el punto de los enemigos, respecto de los cuales (2,7) se pone un tipo de comportamiento, que ya no es puramente de la tradición levítica, pues propone el "le amarás más que a tu alma".

En el testamento de los XII Patriarcas se describe en detalle cuál debe ser el comportamiento con los enemigos: se debe evitar el odio, se les debe reprender, orar por ellos y amarlos; también el ser misericordioso.

También en San Pablo se hace presente el esquema de las Dos vías:

Rom 13

Ca 5

No sean deudores de nadie sino de amarse

Pero por amor sean siervos los unos de los otros

los unos de los otros

Porque toda la ley

Porque el que ama al otro ha cumplido la ley

Porque: no adulterarás, no matarás, no robarás, no desearás y cualquier otro mandamiento

se recapitula en ésta palabra: se cumple en una sola palabra:

en el amarás a tu prójimo como a tí mismo.

en el amarás a tu prójimo como a tí mismo.

El amor no hace mal al prójimo;

el cumplimiento de la ley es por tanto, el amor.

Depongamos pues

las obras de las tinieblas

las obras de la carne

y revistámonos

las armas de la luz

los frutos del espíritu.

En Ro 12, 16c-21 está también el tema de la no violencia.

Si volvemos ahora a la versión de Mateo, es claro que en él se hallan presentes todos los elementos esenciales del tratado de las Dos Vías, sobre todo en Mt 5, 14-48, que encuadra el pasaje que aquí estamos estudiando. Luego en Mt 7, 12-14 está la regla de oro expresada en forma positiva. Estos y otros múltiples pasajes muestran que Mateo, al redactar su evangelio, ha tenido muy presente el tratado de las Dos Vías. ¿Lo tuvo el mismo Jesús? Por lo pronto, los autores reconocen que en Mateo el

influjo es mayor: "lo que le indujo a combinar en el Sermon de Montaña las palabras de Jesús con elementos de Qumran y fórmulas rabínicas fue el deseo y la necesidad de presentar la moral del nuevo Israel, la Iglesia, en una época en que los rabinos de Yamnia estaban comprometidos en la misma tarea para el antiguo Israel" (Davies, l.c., 112). Esto es bastante claro para muchos de los materiales recogidos por Mateo y, sobre todo, para la estructura que ha dado a todo el Sermón de la Montaña, pero lo es menos para los pasajes que Boismard ha seleccionado como los centrales y originarios del SM. Veámoslo más de cerca, para ver si puede descubrirse lo más propio de Jesús, para comparar esto que sería más propio con lo que sabemos ser también propio del mejor judaísmo contemporáneo de Jesús.

El pasaje que debemos analizar para ello es, en primer lugar, el de Mt 5,38-48, que está encuadrado en las antítesis, pero que Lucas no lo trata en forma de antítesis pueden mostrar por su forma una disputa típicamente de Mateo con los rabinos de Yamnia para mostrar que ~~ant~~ Jesús había alguien más grande que Moisés y que Jesús no sólo cumplía la ley sino que la llevaba a su perfección: la justicia del evangelio estaría por encima de la ley, porque cumplía toda la ley, iba más lejos que lo que ella exigía y, además, se la llevaba a cabo con un espíritu nuevo. Con todo, ya hemos visto que esta novedad era muy relativa, porque el tratado de las Dos vías recogiendo lo mejor del judaísmo proponía también exigencias interiores bien grandes. Dejemos, pues, el problema de las antítesis y vengamos al contenido mismo.

Donde empieza la coincidencia de textos entre Mateo y Lucas y, por tanto, donde encontramos una aproximación más probable al planteamiento de Jesús es en Mt. 5,43-48 y Lc 6, 27-36. Lucas no está preocupado aquí por sobrepasar la ley sino por el tema mismo.

Boismard comparando la Didaché, Justino y las Homilias Clementinas, que dependen sustancialmente del Documento Q, trata de reconstruir este texto y sus variantes en las distintas relaciones de Mateo y de Lucas. El Documento Q propondría el mandamiento de Jesús en la siguiente forma:

Amen a los que les odian,
bendigan a los que les maldicen,
oren por sus enemigos

Igualmente se puede deducir el texto del Documento Q referente a lo que Mateo trasmite en 5, 44, 46-47:

Qué recompensa merecen si aman a los que les aman?
Incluso las naciones (paganas), ¿no lo hacen también?
Ustedes, amen a los que los odian, bendigan a los que les maldicen, oren por sus enemigos.

También el Documento Q da la razón de por qué los seguidores de Jesús deben seguir este comportamiento, como se desprende de textos semejantes:

Justino	Hom. Cl.	Epifanio	Ep 4,32
Sean bienhechores y misericordiosos	Sean buenos y misericordiosos	Sean buenos	Sean bienhechores compasivos perdonándose los unos a los otros

como también su Padre	como el Padre que está en los cielos	como su Padre celeste	como también Dios
es bienhechor y misericordioso y hace salir su sol	que hace salir su sol	porque hace salir su sol	les ha perdo- nado en Cristo

Sobre el Documento Q Mateo por necesidades ambientales, a introducido variantes. El "odiar al enemigo" no era propio de los judíos, pero sí se leía en la Regla de la comunidad de Qumran: "a fin de que amen a todos los hijos de la LUZ... y a fin de que odien a todos los hijos de las tinieblas". En general Mateo por su contexto de tener que superar la ley desfigura un tanto la posición de Jesús, que estaría pretendiendo superar la moral natural: los paganos según su ley natural siguen una serie de prácticas, pero con eso no llegan a asemejarse al Padre tal como se revela en Jesús o tal como Jesús comprende la revelación del Padre en el hecho natural de que haga salir el sol sobre buenos y malos. Es curioso, sin embargo, que el texto de Ep. 4, 32 no se contenta con este hecho natural y recurre al "perdón en Cristo", a que Cristo nos haya perdonado. El texto puede referirse, sin duda, al perdón por la muerte de Cristo, pero también a toda la práctica de perdón que se vislumbra en la vida de Jesús.

Por su parte Lc 6, 27-28 da cuatro mandamientos sobre el amor de los enemigos mientras que el Documento Q no tenía más que tres y el Mateo-intermediario sólo dos:

Documento Q	Mt. intermediario	proto-Lucas
Amen	Pero yo les digo Amen a sus enemigos	pero yo les digo a Uds. oyentes Amen a sus enemigos
a quienes les odian bendigan a quienes les maldicen		hagan bien a quienes les odian bendigan a quienes les maldicen
oren por sus enemigos	oren por quienes les persiguen	oren por quienes les calumnian

Interesante es en Lucas la sinonimia entre "amar" y "hacer el bien", que aclara cómo se trata de un amor operativo. También es importante, y esto no es exclusivo de Lucas, que los enemigos no son sino más los malos, los hijos del mal y los hacedores del mal; son más bien los que están en relación enemistosa con uno: los que nos odian, los que nos maldicen y nos calumnian, los que nos persiguen. Este es un punto importante que no siempre está debidamente notado y que es importante para el debatido tema de la lucha de clases en sus distintas formas. Lo que primariamente se señala aquí es establecer una relación amistosa y generosa con todos los hombres, un intento de hacer el bien a todos los hombres; se señala, asimismo, que en la actuación de uno por muy dura que pueda ser con los otros - y el ejemplo de la vida de Jesús es bien claro a este propósito de cómo se puede y se debe tener tales actitudes - no se parte de rencor, de revanchismo, de cerrazón personal a un diálogo y a una reconciliación personal. Pero de ningún modo se prohíbe luchar

contra el mal y contra los hacedores del mal. Se diría que Dios hace salir el sol de la misma forma sobre buenos y malos, pero esto no es objeción. Efectivamente en Lucas amar es hacer el bien y se puede y se debe hacer el bien a los enemigos y hacérselo además desde una perspectiva cristiana y no meramente "lenista"; pero el problema está en determinar cuál es la forma cristiana de hacer el bien. De ningún modo se está proponiendo aquí una forma pasiva e indiferenciada de comportarse ante el mal del mundo.

En su conjunto el Documento Q tendría la siguiente estructura:

¿Qué gracia hay en amar a quienes les aman? ¿No hacen lo mismo las naciones paganas?
 Pero ustedes, aman a quienes les odian, bendigan a quienes les maldicen, oren por sus enemigos.
 A quien te da en la mejilla, ofrécele la otra,
 Y a quien te exige que le acompañes una milla, acompáñale dos;
 Y a quien te pide tu manto, no le rehuses la túnica.
 A todo aquel que te pido, da;lo;
 Y a quien te pide prestado, no le des la espalda.
 Si alguna ha recibido de tí lo que es tuyo, no se lo reclames.
 Si ustedes prestan a aquellos de quien esperan que se lo devuelvan, ¿qué gracia tiene esto? Incluso los publicanos hacen lo mismo.

Fundamentalmente, dice Quisemard, se trata de sobrepasar una moral puramente natural. La Didaché es el texto más fiel a este Documento Q. Justino también conoce todos los elementos, aunque los dispone a su manera. Mateo los rehace más. Y Lucas los complica todavía más por mezclar fuentes.

Respecto del amor a los enemigos Jesús exige que se devuelva bien por mal. No basta con renunciar a la venganza, lo cual ya estaba en Lev 19, 18: "no te vengardes y no guardarás rencor con los hijos de tu pueblo"; sino que ha de hacerse positivamente bien a los que le están haciendo a uno mal. Sin embargo, esto tiene precedentes en el Antiguo Testamento: Ex 23, 4-5 decía "cuando encuentres que el buey de tu enemigo o su asno anda perdidos, se los debes enviar...". También lo recogía la regla de la comunidad de Qumrán: "no dará a nadie la retribución de su mal; es el bien lo que buscará para cada uno". El sentido del texto es tratar de vencer el mal con el bien y no de dejar que el mal campee por sus anchas. Como se lee en Rom 12, 21a: "no te dejes vencer por el mal sino vence el mal con el bien". Responder con el mal al mal desata una serie de represalias, cuyo final no es previsible.

Para entender la novedad que presupone esta enseñanza, veamos lo que dice Freud en Das Unbehagen in der Kultur, donde rechaza que la solución al malestar de la cultura está en entender el amor como lo ha hecho el cristianismo y su antecesor el judaísmo. Está de acuerdo en que el problema tiene que ver con el amor, pero no está de acuerdo ni con el tipo de amor que propone el cristianismo ni con su modo de practicarlo. El "amar al prójimo como a uno mismo". Freud se pregunta: por qué debo hacerlo, que ayuda me traería y como podría llevarlo a cabo. Mi amor es algo para mí un supremo valor, que no puedo regalarlo incontroladamente. Me supone deberes, que estoy dispuesto a cumplir con sacrificios; "cuando amo a otro, el otro tiene que merecerlo de alguna forma", tanto en el

La moral cristiana del SM 18

orden de la utilidad como el orden de objeto sexual. Y lo merecerá si es tan semejante a mí que yo pueda en él amarme a mí mismo, si es tan perfecto como yo, de tal modo que pueda amar en él el ideal de mi propia persona. Tal precepto, por tanto, no se puede recomendar como racional. Al contrario, el extraño no sólo no es amable sino que debo confesar honradamente que exige mi enemistad y mi odio, pues no sólo me da sino me quita. Lo que podría mantenerse, entonces, es: "ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a tí".

De ahí que todavía sea más irracional el amar al enemigo, que suena como el credo quia absurdum. En definitiva, no se pueden proponer premios para los comportamientos malos. Más bien, hay que atenerse a la experiencia y partir de que homo homini lupus y la cultura debe intentar freno a esta bestialidad, que es natural del hombre.

El planteamiento de Freud muestra hasta qué punto esta enseñanza de Jesús puede contradecir a la naturaleza; no sólo ir más allá de ella sino ir positivamente en su contra. Sin embargo, no podemos decir que sea algo exclusivo de Jesús ni importa mucho esta exclusividad: es un elemento importante y característico de la predicación del Reino, que debe entenderse en la totalidad de esa predicación y en el seguimiento de Jesús. Qué formas históricas puede adoptar, es algo que no se puede decir a priori. Pero tampoco puede sostenerse que cualquier forma histórica es conciliable con la inspiración que proponen estos textos. Veamos brevemente esta inspiración en la versión de Lucas.

Ya se ha aludido antes a cuál puede ser el sentido de enemigo. No es sin más el que hace mal sino el que me hace mal a mí. Por sutil que pueda parecer no es lo mismo malo y enemigo. Es formalmente respecto del enemigo -lo cual tiene todavía más gravedad y exigencia-, lo que dice Jesús. Y lo que propone es responder al mal con el bien. Tanto Lucas como Mateo proponen para ello una motivación religiosa y es que así el hombre se constituye en hijo de Dios. Y se constituye en hijo de Dios porque hace lo que Dios hace; repartir sus dones tanto entre los justos como entre los injustos.

En este contexto y a la luz de este principio se proponen los casos de ofrecer la mejilla a quien te golpea. Según Jeremias (l.c., pp.86ss) se trata de un caso particular: la ofensa que se le hacía al seguidor de Jesús golpeándolo en la mejilla precisamente por ser seguidor de Jesús; en ese caso, Jesús propone no llevar al infractor ante el juez sino superar el mal mostrándose todavía como más perfecto seguidor. Asimismo el caso de dar la túnica al que te quita el manto y de no volver la espalda a quien te pide prestado. Todos estos ejemplos evidentemente proponen un espíritu bien real. Su puesta en práctica literalmente supondría, dada la cultura humana, la anarquía universal. Pero si ese espíritu no se da y no se da realmente, no se puede hablar de cristianismo. La ideologización está a la mano en cada uno de sus dos extremos. La pasividad extrema de quien está dispuesto a darlo todo sin medir la utilización de su don y la secularidad extrema de reglamentar ese espíritu sea a través de una ley moral o a través de una acción política. Hay aquí algo realmente operativo y diferenciativo, y esa operatividad y diferenciación debe significarse; ahora bien, aunque esa significación puede ser personal e históricamente muy distinta, no cualquier signo es aceptable.

Jesús está muy consciente de que esto no es fácil, de que para esto ha de contarse con una experiencia superior. Como si hubiera leído a Freud, pueda decir que quien no ama más que a quien le ama no merece recompensa (sentido escatológico), no tiene gracia (sentido histórico); eso es lo normal, esa es la ley plena del egoísmo y del sentido común. Jesús apela al deseo de ser perfectos como Dios es perfecto (Mt 5, 48) y sólo se es perfecto siendo misericordioso como el Padre es misericordioso (Lc 6, 36). Se toma un comportamiento u otro en función de una determinada experiencia de Dios; en ese sentido no es la ley sino evangelio, es fe vivida. Pero por lo mismo, quien practica este espíritu debe decirse que vive la fe, aunque no confiese con las palabras ni con las ideas la divinidad de Jesús como camino al Padre.

Con todo, el ejemplo histórico de la vida de Jesús muestra cómo aquí no se está proponiendo un comportamiento idílico. La concreción y la historicización de este espíritu puede tomar formas bien duras.

b) El segundo paso en este tema de las relaciones de los hombres entre sí es el de la llamada regla de oro. Es un texto que está en plena consonancia con lo anterior y tiene con contexto teológico igual. Aquí no se plantea el problema como no se plantea en a) desde la perspectiva unitaria del amor de Dios y del amor del hombre. Un inicio de esta unión puede verse en la relación que se pone en el comportamiento exigido al hombre y al comportamiento de Dios; pero todavía no estamos en el estadio de la unidad de los dos mandamientos (cfr. Fe y Justicia).

Esta regla de oro era ya conocida en el judaísmo. Aparece atestiguada por primera vez en Tobías: "lo que tú odias, no se lo hagas a nadie" (4, 15). Está también en el tratado de las Dos vías (cfr. supra p.13) entre el mandamiento del amor al prójimo y los preceptos negativos. Hillel decía: "lo que odias para tí, no se lo hagas a tu prójimo", porque en esto se encierra toda la ley, en lo que se refiere a las relaciones con los otros. En resumen, dice Boismard, la regla de oro ya conocida por Tobías se ha incorporado a las Dos vías, pero con dos modificaciones: "lo que odias para tí, no se lo hagas a tu prójimo".

La formulación de la regla de oro en Marcos y Lucas se presenta en forma positiva, que es lo típico de la formulación cristiana y no en forma negativa que es lo típico de la formulación judía:

Mt 7, 12

Todo lo que quisieran que les hagan a ustedes los hombres así ustedes también háganles

Lc 6, 31

como quieran que les hagan a ustedes los hombres háganles igualmente

Según Boismard es probable que Jesús mismo haya tomado la regla de oro del tratado de las Dos vías, pero al hacerlo, ha introducido un cambio esencial: la sustitución de la forma positiva por la forma negativa. Mateo por su parte, añade en este lugar que en eso se resumen toda la ley y los profetas, añadiendo los profetas a lo que en Hillel y los rabinos era sólo la Ley.

Es curioso que Kant proponga como ley fundamental de la razón pura práctica algo semejante: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können; esto es, actúa de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda servir en todo momento al mismo tiempo como principio de una legislación universal. Como Freud se encontraba con algo que contradecía a la naturaleza sensible del hombre, aquí Kant encontraría algo que se conformaría con la naturaleza racional del hombre. No dicen Kant y el evangelio absolutamente lo mismo, pero hay un deje común.

No hay duda de que la formulación cristiana en el sentido positivo abre un campo mucho mayor y más urgente que la formulación judía. No es lo mismo querer para los otros lo que uno no quiere para sí y querer para los otros todo lo que uno quiere para sí. En el primer caso, se trata de no hacer el mal; en el segundo, de abrir un campo indefinido para hacer el bien. Si la novedad es estrictamente cristiana el avance es fundamental. Responde, eso sí, al amar al prójimo como a sí mismo, pero formula de una manera concreta y efectiva qué es esto de amar al prójimo como a sí mismo. El prójimo, además, queda entendido en toda su amplitud, lo cual hace todavía más difícil la sentencia cristiana. Jesús habría llevado aquí hasta el extremo algo que obliga al hombre a sobrepasarse constantemente, a dejar toda forma de egoísmo cerrado para abrirse a los otros, de modo que los otros se constituyen en el verdadero uno mismo. Así es cómo puede verse en esta sentencia la culminación de la ley de los profetas y cómo puede verse en ella la vía verdadera del amor a Dios; sólo por la presencia de Dios en el hombre puede darse este salto más allá de uno mismo. Un salto que llega hasta el mismo enemigo.

c) Como aplicación concreta de estas dos primeras partes fundamentales está lo que Mt 7, 1-5 y Lc 6, 37-42 nos dicen sobre el juicio que unos hombres hacen de otros.

En el texto de Mateo se justifica, ante todo, la prohibición de juzgar a los demás, pues el juicio está reservado a Dios en el día del verdadero juicio, que es el juicio escatológico. Y nos juzgará usando los mismos criterios que nosotros usamos en el juicio de los demás. Junto a este planteamiento más teológico Mateo propone otro aparentemente más antropológico: ¿con qué derecho juzgar a los otros si uno mismo está lleno de miseria? ¿no será que vemos lo malo en los otros precisamente porque nosotros mismos somos malos? ¿no ha con frecuencia más de lo malo en nosotros que lo que atribuimos a los demás y ante lo que hacemos aspavientos morales? Con el propio ojo sucio difícilmente podremos intentar quitar lo que puede haber de mal en el prójimo.

Lucas añade frases que son como una explicación o una extensión del mismo tema: no condenen y no serán condenados, perdonen y serán perdonados, den con abundancia porque con la medida que midan serán medidos. Estamos, de nuevo, en la regla de oro tanto en su formulación negativa como en su formulación positiva: si no queremos ser condenados no condenemos, si queremos ser perdonados perdonemos, si queremos recibir, demos, etc. No es tanto un comportamiento egoísta sino un modo de manifestar respeto de los otros al amor que nos debemos tener a nosotros mismos.

Cabe preguntarse, aquí especialmente, como Jesús cumplía este tipo

de enseñanza. La respuesta es fácil. En el fondo, con toda perfección la entrega a los otros, el dar la vida -la de todos los días y la vida entera- por los demás, etc., es manifiesta. Más aún, puede decirse que está más allá de hacerlo porque eso quisiera que hicieran con él. Su vida más allá de eso; la medida de su acción no es lo que él quisiera para sí sino todo lo que de sí pudiera dar. Su vida supera este tipo de formulación post-judaica. Es curioso que sólo Lucas recoja las palabras de Jesús en la cruz pidiendo perdón para quienes le crucificaron porque no saben lo que hacen (Lc.23,34).

Con todo, no hay duda de que Jesús juzgaba y juzgaba muy severamente sobre todo a quienes con su proceder suponían una opresión respecto de los demás hombres. Este es uno de tantos ejemplares que impiden entender el SM como ley y como letra y que obligan a entenderlo desde la totalidad de la vida de Jesús. Jesús condenaba social y teológicamente a quienes rompían con el mandamiento del amor a los hombres y así se hacían raras de incumplimiento del amor de Dios. Incluso penetraba en el corazón de su adversario -léase enemigos- y juzgaba sus más internas intenciones. Podrá decirse que su caso era especial y que en eso no es posible el seguimiento. Sin embargo, no puede tenerse como cierto el que su conocimiento de la interioridad de los corazones haya de ponerse en el capítulo de su condición divina. Ciertamente, el hombre no puede dar en este terreno teológico un juicio condenatorio, que haga efectiva la condenación; pero no por eso está fuera de lugar el enjuiciamiento de las relaciones históricas y de los comportamientos objetivos de las personas. También aquí puede verse, tal vez, un desarrollo en las actitudes históricas de Jesús a partir de un talento más pacifista, cuya expresión sería el SM, hasta momentos mucho más combativos, llenos de tensión.

Con todo queda en pie el espíritu de las palabras de Jesús. Hay muchas veces demasiada hipocresía en la prontitud para ver los males de los otros y en la generosidad para ver o para perdonar los propios. Y este espíritu de Jesús está en plena consonancia con el resto nuclear del SM. Lo que se decía del amor al enemigo y lo que se decía de hacer con los demás lo que queríamos que los demás hicieran con nosotros, se dice aquí del juicio sobre los demás. No verse tentado de juzgar a los otros por sentirse superior a ellos supone, desde luego, un corazón nuevo, que responde a la novedad del evangelio. Cuando el juicio surge no de esa presunta superioridad sino de una pasión por la justicia, el problema es distinto y queda iluminado por otros comportamientos del mismo Jesús.

1.2.3. Interioridad y exterioridad del hacer cristiano.

Además del tema capital de la disposición de Dios para con el hombre tal como se da en las bendiciones y de las disposiciones de los hombres entre sí como se presenta en el punto central del SM, se propone en el mismo lo que pudiera estimarse como un principio general formal de toda la actividad cristiana. Es el pasaje del árbol que se conoce por sus frutos (Mt 7, 15-20 y Lc 6, 43-45).

También aquí el Documento Q se apoya en elementos previos. La base lo da un proverbio común: "se conoce el árbol por sus frutos". Incluso de anterior la conexión del par árbol-fruto con el par corazón-boca.

La moral cristiana del SM 22

En Si 27, 6 se lee: el fruto muestra el cultivo de un árbol; la palabra el corazón del hombre".

En el texto del SM hay una enorme insistencia en los frutos como prueba de la cualidad del árbol; no basta con apariencias ni basta con intenciones sino que; para no engañarse, se requiere la presencia de frutos que sin engaños ni ilusiones muestra la verdad del árbol. Lucas adjunta aquí otro tema, que Mateo lo ha tratado en otro lugar (Mt 12, 33-35) con tono mucho más polémico; "camada de víboras" ¿Cómo pueden ser buenas vuestras obras siendo vosotros malos? Porque lo que rebosa el corazón lo habla la boca: el que es bueno, saca cosas buenas de su almacén de bondad; el que es malo saca cosas malas de su almacén de maldad". Es un texto que comprueba lo que acabamos de decir sobre el juicio, que puede ser duro e interior, como en este caso. Tiene todas las trazas de pertenecer a un estadio posterior de la vida de Jesús y así lo anota Mateo. Sin embargo, como tema, entra de lleno en el tiempo y en el espíritu del SM.

En efecto, para Lucas el hombre bueno es el que del buen tesoro de su corazón produce el bien, hace el bien. No hay obra buena, por muy buena que parezca, si no nace de un corazón bueno. Desde luego, no se sabe si el árbol es bueno, si el corazón es bueno más que por sus frutos y sus obras; pero no hay obras y frutos buenos sino porque el corazón es bueno y si se les hace desde la bondad del corazón. De la abundancia del corazón habla la boca: lo que es el corazón así es la expresión, la exterioridad del corazón, que es la obra.

Hay aquí una clara interioridad en la actitud cristiana; lo que sobre todo importa en el corazón, el hombre interior debe probarse y debe comprobarse. La prueba son sus obras. Obras que no son cumplimiento de una ley externa, impuesta desde fuera, sino que es una forma nueva de vida, un nuevo corazón.

1,2,4. El puesto de Jesús en la vivencia del SM.

Las últimas palabras del SM remiten al propio Jesús como garantía de lo que hacen sus seguidores (Mt. 7, 24-27 y Lc 6, 47-49). A esas palabras Mateo ha antepuesto el pasaje: "No el que me anda diciendo Señor, Señor...", que Lucas sitúa en otro lugar y que no parece pertenecer al propio SM, aunque también se aplica a él. Se trata de hacer y no puramente de decir y un hacer que sea verdadero cumplimiento y seguimiento.

También el final de Lucas y Mateo es una exhortación a poner en práctica la enseñanza de Jesús, pero en Lucas aparece, por lo pronto, con una formulación muy cuidada:

Mateo, 7, 24

Lucas 66, 47

Pues todo el que

Todo el que

y escucha mis palabras

viene a mí

y las practica...

y escucha mis palabras

y las practica...

La novedad de Lucas está en ese "viene a mí", que Mateo no recoge expresamente. Se trata sí de poner por obra las palabras de Jesús, pero para ello hay que acercarse a él; por otro lado, sólo se acerca a él quien de verdad pone por obra sus palabras. Hace falta escuchar su voz

y en esto coinciden ambos evangelistas, pero Lucas resalta más la proximidad y la necesidad de ir a Jesús y de seguirle.

Con todo el fondo de la enseñanza está en las conjugaciones entre la palabra escuchada y la obra realizada. El que la escucha y la pone en práctica está asentado sobre roca y no habrá tempestad que lo arrastre; quién a su vez, habiéndoles escuchado no las pone por obras, por mucha experiencia que tenga, precisamente por las palabras de Jesús que repite, de nada le servirá, porque la ruina será grande, cuando venga la prueba. Que esta prueba sea la del juicio definitivo, como se aludiría en el pasaje inmediatamente anterior de Mateo, o que sea una prueba intrahistórica, el caso es que sólo la práctica cristiana da solidez y no la pura confesión de palabra, sea de lo que es Jesús sea de lo que deben hacer sus seguidores. Es el hacer y, según el SM, el hacer en relación con los demás hombres, lo que muestra la verdadera fe en Jesús, lo que muestra la auténtica relación con Dios. Jesús puede ser entendido como la roca sobre la que se ha de edificar la vida del cristiano, pero no es ésa el sentido de la metáfora en este pasaje: la roca es el propio hacer, si el hacer es el cumplimiento de la enseñanza de Jesús, en cuya proximidad se está.

Así, aunque sea a través de su enseñanza, de las palabras recibidas de él, es el propio Jesús el que llama, el que da validez al comportamiento del hombre y el que hace posible que el hombre se sobrepase a sí mismo en la puesta en práctica del espíritu del SM. Un espíritu, que no significa eludir la letra, que lo hace verdaderamente costoso, sino un espíritu que en cada tiempo histórico ha de buscar su propia letra dolorosa. Pero quien de carne a ese espíritu es seguidor de Jesús y está haciendo presente y prolongado lo que es Dios para los hombres. En el lento realizar de este espíritu se irá haciendo cada vez más presente Dios. Por eso no se trata de una ley fija y universal que se debe cumplir sino de un principio de vida que se debe incorporar y que, como vida que es, abre imprevisibles formas de actuar, que corresponden a inesperadas formas de presencia y de inteligencia de Dios entre los hombres.

1.3. Mirando, de nuevo, en su conjunto el núcleo central del SM puede decirse con Jeremías que no se trata de ley sino de evangelio. No se trata de la locura de un ideal para perfectos ni de un desafío imposible de cumplir ni de una práctica propuesta para poco tiempo, porque el fin se acerca. Cualquiera fuese la conciencia de Jesús en los primeros años de su vida sobre el sentido escatológico del Reino de Dios, nada hace ver que su llamado en el SM fuera un llamado desesperado y apocalíptico; no era tampoco un llamado para perfectos.

Es cierto que el SM, tal como aparece en Lucas, parece dirigido directamente a los discípulos, aunque también Lucas considere presentes una gran multitud (6,17). También Mateo hace una paqueña segregación entre la multitud que le buscaba y los discípulos que le rodeaban, "que se le acercaran" (Mt. 5,1). Pero estos discípulos, y menos en el comienzo del evangelio, eran perfectos ni superhombres éticos en busca de ideales de santidad. Es, más bien, la construcción de los evangelistas la que puede dar la perspectiva falsa de que en este momento se separa a la multitud de los discípulos. En este momento inicial de la predicación de Jesús más bien se propone una enseñanza común, una enseñanza y una promesa para los pobres, para los hambrientos y para los afligidos;

La moral cristiana del SM 24

a ellos se les promete el Reino de Dios, a ellos se les promete la promesa y la bendición y, por eso ellos pueden sentirse llamados a lo que el SM propone como realización inicial del Reino de Dios. Dicho de otra manera, no es una enseñanza dicha a los apóstoles y a los discípulos, sino que quienes se han acercado a Jesús, han escuchado su palabra y la han puesto en práctica, son los discípulos y los apóstoles de Jesús.

Los peligros de una interpretación distinta vienen tal vez de la disposición total del SM, tal como la presentado Mateo. Pero Mateo en su presentación está atendiendo a una situación especial de discusión con escuelas rabínicas y con los antiguos seguidores de Qumran. No vamos a seguir de cerca esta dependencia, tal como la ha analizado Davies en el libro antes citado. Reducido el problema a los límites del núcleo originario del SM, la perspectiva cambia. No es que desaparezca de él lo que tiene de más exigente; desaparece, tan sólo, una parte de la "casuística" que era importante para Mateo y aparece, en cambio, una confrontación con el judaísmo, que ha llevado a entender el SM como ley. Si sacamos esos añadidos del lugar en que Mateo los ha colocado y que Lucas no ha recogido y los situamos en su lugar propio, no pierden nada y gana el sentido global del SM. Pasajes como el del Padre nuestro son indudablemente esenciales a la actitud y a la enseñanza de Jesús, a la praxis creyente de Jesús. Como norma suprema del comportamiento cristiano. Pero su lugar adecuado no es el del SM. Colocarlos en él no sólo pueden llevar a la confusión de entenderlos como ley sino también a la equivocación de que se puede llegar a ellos con independencia de la praxis histórica, que supuso la vida de Jesús.

De ahí que el SM deba considerarse sí como una parte esencial de la moral cristiana. Pero una praxis todavía no suficientemente historizada. El resto de la vida de Jesús, incluso como la han visto los mismos evangelistas incluido Mateo, en su principio de historización. No toda la moral cristiana está en el SM ni el sentido total del SM puede sacarse de él solo.

Visto así el problema no más de extrañar por qué Marcos no lo ha recogido. No ha contado desde luego con el Documento Q. Pero lo que Marcos propone como esencial en el seguimiento de Jesús no está en contradicción con el SM. Lo que aquí, siguiendo a Boismard, se ha propuesto como su núcleo originario, ha sido practicado, aunque históricamente, por el Jesús del que habla Marcos. No se necesitaba poner en las palabras del SM la vida de Jesús, aunque su explicación sea provechosa. Sin entrar en la discusión más precisa de este punto puede decirse que el seguidor de Jesús, tal como lo propone Marcos, es plenamente cristiano y tiene que acabar encontrando y explicando el espíritu y aun las palabras del SM. El amor sin límites, el hacer por los otros más de lo que uno busca para sí, el hacer más que el hablar, el obrar conforme a un corazón renovado, el estar fundamentado en la práctica de la vida y del seguimiento de Jesús, son puntos esenciales del evangelio de Marcos.

En conclusión, el SM en su núcleo original es una pieza fundamental de la moral cristiana. No es la única. Es más bien el primer encuentro de Jesús con la formulación explícita de lo que debería ser el comportamiento de sí mismo y de sus seguidores. El propio Mateo, como los demás evangelistas, se han visto obligados a llevar más adelante, a

a historizar, incluso con palabras distintas, lo que para él no constituye sino el primero de los cinco grandes discursos de Jesús. Primero pero no anudable por los posteriores. Sin el espíritu del SM, para decirlo una vez más, no se entiende la vida de Jesús: pero sin la vida de Jesús no se entiende el SM. De los dos polos, que mutuamente se remiten, el valor principal, el criterio último, está en la vida de Jesús.

Noviembre, 1976

