

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 27

El Evangelio de Mateo

La Iglesia de Jesús,
utopía de una Iglesia nueva



QUITO, ECUADOR



1997

CONTENIDO

PRESENTACION	5
<i>Pablo Richard</i>	
EVANGELIO DE MATEO: UNA VISION GLOBAL Y LIBERADORA	7
<i>Pablo Richard</i>	
UNA GRAVIDEZ SOSPECHOSA, EL MESIANISMO Y LA HERMENEUTICA Anotaciones sobre Mateo 1,18-25	28
<i>Pedro Lima Vasconcellos</i>	
UNA LECTURA DEL SERMON DEL MONTE (MATEO 5—7) El Sermón del Monte en el Evangelio de Mateo	47
<i>Paulo Lockmann</i>	
LA FAMILIA DE JESUS (Mt. 12,46-50)	55
<i>Ricardo Foulkes B.</i>	
PEDRO, LA PIEDRA Y LA AUTORIDAD FUNDANTE EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO	66
<i>Paulo Nogueira</i>	
GRATUIDAD Y FRATERNIDAD Mateo 18	75
<i>Gustavo Gutiérrez</i>	
MATEO 24—25: El fin del mundo	82
<i>Jorge Pixley</i>	

LO PROPIO DE SAN MATEO EN EL RELATO DE LA PASION.....	96
<i>José Cárdenas Pallares</i>	
JESUS-ECONOMISTA en el Evangelio de Mateo	112
<i>Leif E. Vaage</i>	
“Y AL ENTRAR EN LA CASA, VIERON AL NIÑO...” Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños	130
<i>Francisco Reyes Archila</i>	
“NO TEMAIS... ID A VER... Y ANUNCIAD”. Mujeres en el Evangelio de Mateo.....	145
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	
RECENSION	
Irene Foulkes , <i>Problemas pastorales en Corinto</i> . San José, DEI-SBL, 1996, 434 págs. (Colección Lectura Popular de la Biblia).	162
<i>Sharon H. Ringe</i>	

PRESENTACION

Nuevamente presentamos un número de *RIBLA* dedicado enteramente a un libro de la Biblia, esta vez al Evangelio de Mateo. Anteriormente hemos ya dedicado un número completo al Cuarto Evangelio y las cartas de Juan (No. 17), a los escritos de Pablo (No. 20) y al Pentateuco (No. 23). Este número sobre Mateo es parte también de la búsqueda del equipo de *RIBLA* de reconstruir los Orígenes del Cristianismo, tema al cual ya se le dedicó el No. 22 sobre Cristianismos Originarios (30-70 d. C.), y al cual se dedicará un número próximo sobre los Cristianismos Originarios fuera de Palestina (No. 29, en preparación). Queremos de esta forma, poco a poco y en un trabajo de equipo, reconstruir una visión propia sobre los orígenes históricos del pueblo de Dios, del movimiento de Jesús y de los orígenes de la Iglesia, desde América latina y con una hermenéutica liberadora.

El Evangelio de Mateo es el primer libro del Nuevo Testamento y el Evangelio más comentado en la historia de la Iglesia. Este Evangelio es el fruto maduro de la tradición de Galilea, llamada también petrina, por la centralidad de la figura de Pedro, modelo de discípulo en la Iglesia. En este Evangelio se hace la síntesis del “Evangelio de Galilea” (Documento Q) y del Evangelio de Marcos, pertenecientes ambos a la misma tradición galilea. Esta tradición no es la única, sino una entre otras que también representan el movimiento de Jesús: la tradición del discípulo amado (Cuarto Evangelio), la tradición apocalíptica, la tradición paulina (las siete cartas auténticas de Pablo y el sub-paulinismo, al cual pertenece el Evangelio de Lucas, Hechos de los Apóstoles, Hebreos, Pastorales, Cartas de Pedro) y, finalmente, la tradición judeo-cristiana (Carta de Santiago). El movimiento de Jesús, después de la resurrección, nace y se desarrolla desde los inicios, en una pluralidad y no como un canon único dentro del canon bíblico, lo que deformaría el mismo Evangelio de Mateo y los orígenes del cristianismo. Debemos superar la “cuestión sinóptica”, para rescatar toda la riqueza evangélica del movimiento de Jesús, desde una perspectiva histórica y liberadora.

El Evangelio de Mateo tiene sin lugar a dudas un marcado carácter eclesiológico. En cada frase del Evangelio podemos encontrar siempre tres dimensiones: la memoria del Jesús histórico, el proyecto de Iglesia construido sobre esa memoria, y el desafío a la comunidad (de ayer y de hoy) de caminar según esta memoria y este proyecto. Todo el Evangelio de Mateo debe ser interpretado con un sentido eclesiológico: un modelo de Iglesia detrás del cual está la persona viva de Jesús y delante del cual estamos nosotros. El modelo de Iglesia que nos propone Mateo, fundado en la memoria de Jesús, es ciertamente un modelo utópico. Es importante, hoy, mirarnos como Iglesia en este Evangelio, como en un espejo, y preguntarnos si esta-

mos caminando en la dirección que nos marca esta utopía de una Iglesia nueva, que hoy nos propone Jesús a través del texto de Mateo. La función de la utopía es justamente la de orientarnos en la dirección correcta; no importa si estamos lejos o cerca de la utopía; lo importante es estar caminando en la dirección histórica que la utopía nos revela.

El número de *RIBLA* que ahora presentamos tiene primero un artículo general e introductorio sobre el Evangelio de Mateo, luego siete artículos sobre textos claves del Evangelio, y finalmente tres artículos temáticos sobre la economía, los niños y la mujer en el Evangelio de Mateo. Concluimos con una reseña bibliográfica. Esperamos que este número de *RIBLA* sea un instrumento de trabajo para las comunidades cristianas y las iglesias, los talleres bíblicos y los centros de estudio. Que el Espíritu Santo oriente nuestro trabajo y podamos recoger los frutos de una renovación eclesial.

Pablo Richard

EVANGELIO DE MATEO: UNA VISION GLOBAL Y LIBERADORA

El presente artículo es una introducción global a la lectura e interpretación de todo el Evangelio de Mateo. Buscamos sobre todo dar claves para una interpretación liberadora y actual de este Evangelio, destacando su carácter eclesiológico. Hacemos una propuesta detallada y comentada de la estructura de todo el texto.

The present article is a global introduction to the reading and interpretation of the Gospel of Mathew. We mainly look for keys for a liberating and current interpretation of this Gospel, highlighting its ecclesiological feature. We propose a detailed and commented literary structure of the text.

Introducción

El Evangelio de Mateo ha sido el Evangelio más comentado en la historia de la Iglesia, pero al mismo tiempo es también el Evangelio cuya interpretación es normalmente la más dogmática y espiritualista. La fuerza y el mensaje de este Evangelio es tan grande y el proyecto de Iglesia que propone es tan exigente, que ninguna Iglesia puede tolerarlo en su sentido literal, histórico y espiritual auténticos. La Iglesia Católica, sobre todo después de la reforma constantiniana y el surgimiento de la Cristiandad occidental (siglo IV), evolucionó en contra del sentido más original de este Evangelio. La Iglesia sólo puede entender e interpretar un Evangelio cuando es capaz de vivirlo. Cuando no puede vivirlo, lo ignora o lo espiritualiza. La tradición sacralizó dentro del Evangelio de Mateo aquella frase de Jesús: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (16,18). Esta sentencia se convirtió en el canon dentro del canon. Se leyó todo el Evangelio a partir de aquí, con un sentido dogmático, autoritario, patriarcal y jerárquico. Se hizo de Pedro el primer Papa y se institucionalizó la Iglesia con un esquema totalmente ajeno a la tradición y al texto del Evangelio de Mateo.

Por todo esto es tan importante rescatar el sentido original del Evangelio, para confrontar a la Iglesia con la utopía de sus orígenes. ¿Cómo fue la Iglesia, según el Evangelio de Mateo, antes de la Cristiandad occidental? La Iglesia debe mirarse en el Evangelio como en un espejo, y preguntarse: “Iglesia, qué dices de ti misma”. Justamente porque Mateo ha sido el Evangelio más comentado en la tradición de la Iglesia, por eso mismo es urgente hoy rescatar su sentido auténtico y original. Siempre que doy un taller sobre el Evangelio de Mateo, surge el interrogante: ¿existe

realmente hoy alguna Iglesia que responda al modelo eclesial propuesto por Mateo? Mi respuesta es siempre la misma: el Evangelio nos propone un modelo utópico de Iglesia. El fin de la utopía es marcar una dirección y orientar nuestra práctica y pensamiento en dicha dirección. Lo importante es estar, como Iglesia, orientados por la utopía del Evangelio, sabiendo que algunos estarán más lejos y otros más cerca de ese ideal; lo importante es que todos estemos caminando hacia ese proyecto de Iglesia propuesto por Mateo. El problema fundamental no es si estamos lejos o cerca del proyecto, sino si caminamos en la dirección utópica correcta y no en una dirección extraviada u opuesta a la utopía evangélica.

Existe consenso en la actualidad en que el Evangelio de Mateo fue escrito en la ciudad de Antioquía en los años ochenta d. C. Su autor sería un escriba judío cristiano, helenista (de habla y cultura griega), que conocía muy bien la Biblia Hebrea (en su versión griega: la *Septuaginta*) y todas las tradiciones cristianas ya existentes. El autor utilizó como fuentes directas el Evangelio de Galilea (el documento llamado Q)¹ (años 40-60) y el Evangelio de Marcos (años 60-65), más algunas tradiciones propias que encontró en Antioquía, Siria y Galilea. El evangelista hace una síntesis de Q y Marcos, pero también de otras dos tradiciones que posiblemente conoció: la tradición de Pablo de Tarso y la tradición judeo-cristiana de Santiago, el hermano del Señor. El Evangelio de Mateo es así la primera síntesis de la tradición judía y cristiana después de la destrucción de Jerusalén y del pueblo judío en la guerra de los años 66-74 d. C.

Algunos autores piensan que el Evangelio no fue escrito por una sola persona, sino por una escuela de rabinos y escribas cristianos de Antioquía. El nombre de Mateo es una ficción literaria, que pretende poner toda la obra bajo la autoría histórica de un discípulo directo de Cristo. Detrás del texto, en todo caso, no hay solamente un autor o una escuela de autores, sino también cincuenta años de tradición oral que se mantuvo viva en las comunidades cristianas de Galilea, Siria y Antioquía. Cientos de testigos y profetas cristianos, hombres y mujeres, participaron de manera indirecta en la creación de este Evangelio fundador de la Iglesia de Jesús.

¿Qué hizo nacer el Evangelio de Mateo? El Evangelio pertenece a la segunda generación del movimiento de Jesús. Ya en los años ochenta habían muerto todos los discípulos y discípulas de Jesús. Cuando ellos estaban vivos, la tradición estaba asegurada, pero ahora que desaparecían, se hacía urgente poner por escrito dicha tradición. Esta será en general la tarea de la segunda y tercera generaciones de discípulos, del período llamado comúnmente sub-apostólico (70-135 d. C.). Mateo fue el primero que tuvo la idea de escribir en el período sub-apostólico un Evangelio, a partir de Q y de Marcos. ¿Cuál fue el motivo inmediato para escribirlo?

El año 70, Jerusalén quedó arrasada por la guerra judía contra Roma. El Israel bíblico desaparecía. El único grupo que se salvó fue el de los fariseos, cuyos escribas y maestros de la ley pudieron salvar la *Torah* (la Biblia hebrea). Los otros grupos: saduceos, sacerdotes, esenios, desaparecieron. Estos rabinos fariseos fundaron la Academia o Sanedrín de Jamnia o Yafné, donde se dedicaron de forma exclusiva a comentar la ley. Aquí nació poco a poco el así llamado judaísmo rabínico (con sus obras *Mishna* y *Talmud*), que en el fondo es una nueva religión. Si en el pueblo de Israel, antes de la guerra, existía un pluralismo de tendencias y tradiciones (fariseos, saduceos, esenios, herodianos, zelotas, y todos los movimientos proféticos y mesiánicos populares), ahora, después del 70, la tendencia en el judaísmo rabínico fue ha-

cia una interpretación única de la ley, excluyente de todas las demás tendencias y tradiciones. Si el movimiento de Jesús, antes del 70, pudo existir dentro del pluralismo judío, ahora, con el judaísmo rabínico ortodoxo e impositivo, empezó a tener problemas. El judaísmo rabínico se presentó como la única reconstrucción auténtica y legítima de la tradición de Israel después de la crisis del 70.

El movimiento de Jesús en Palestina y Siria cuestionó este planteamiento, y buscó reconstruir la tradición de Israel de una forma alternativa y diferente al judaísmo farisaico. Para la escuela de rabinos cristianos en Antioquía, Jesús era el Mesías e Hijo de Dios, que orientó de manera definitiva la historia de Israel. Podemos decir que después del año 70 hubo dos escuelas (y dos “iglesias”) que compitieron en la reconstrucción de Israel: la Academia de Jamnia y la escuela de rabinos cristianos que compusieron el Evangelio de Mateo. Este evangelio dio identidad al grupo cristiano, fundado en la memoria histórica de Jesús y de sus discípulos. Con el tiempo, los cristianos de Antioquía se confrontaron con las sinagogas controladas por el judaísmo rabínico de Jamnia, e incluso sufrieron una abierta persecución. En este clima de confrontación y persecución nació el Evangelio de Mateo. Testigo posterior de la Iglesia de Antioquía fue Ignacio de Antioquía, quien escribió sus siete cartas entre los años 108 y 117 d. C. Ignacio integró a la síntesis de Mateo los escritos de la tradición joanea, para oponerse ahora a las nuevas corrientes gnósticas que nacieron después de Mateo ².

En la exégesis actual es muy reconocido el carácter eclesiológico del Evangelio de Mateo. Este carácter aparece de modo especial en los cinco grandes discursos del Evangelio, como veremos más adelante. La eclesiología de Mateo está fundada directamente en Jesús, en su práctica y en su palabra. Todo el relato de la historia de Jesús tiene un carácter fundador de un modelo de Iglesia. Una analogía simple con Lucas puede ser útil. En esta tradición tenemos dos obras: el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles. En la primera obra, más bien cristológica, Lucas presenta el relato de la práctica de Jesús; en la segunda obra, de carácter más bien eclesiológico, presenta el relato de la práctica de los apóstoles. Mateo compuso una sola obra, incluyendo en ella simultáneamente la práctica de Jesús y la práctica de los discípulos; una sola obra con una dimensión al mismo tiempo cristológica y eclesiológica. En cada pasaje del Evangelio de Mateo están Jesús y la Iglesia. En el mismo texto tenemos la memoria del Jesús histórico, y a la vez cómo esta memoria es vivida en la comunidad de los discípulos de Jesús que es la Iglesia. En un mismo texto tenemos de forma directa a Jesús, y cómo este Jesús es encontrado y vivido como Iglesia por sus discípulos. La importancia de Pedro en este Evangelio está fundada en su carácter de discípulo, de testigo del Jesús histórico. Decir Pedro, es decir fidelidad al Jesús histórico de Galilea. Los doce discípulos representan el nuevo pueblo de Israel, en continuidad con el pueblo de las doce tribus. El símbolo de doce discípulos tiene un carácter social, no es de ninguna manera una opción de género (género masculino excluyente de la mujer). Pedro no es el primer Papa, sino el discípulo real que representa la comunidad de hombres y mujeres que constituyen la Iglesia. Sobre este discipulado, Jesús edifica su Iglesia.

Claves literarias para leer el texto de Mateo

Estructura general del Evangelio:

I: Presentación de Jesús: 1,1—4,16

II: Revelación de Jesús, rechazo de los dirigentes de Israel y construcción de la Iglesia: 4,17—16,20

1: Práctica de Jesús, práctica de la Iglesia: 4,17—9,35

2: Misión de Jesús y los discípulos; rechazo de los dirigentes: 9,36—12,50

3: Jesús anuncia el Reino y construye su Iglesia: 13,1—16,20.

III: Camino a Jerusalén, confrontación, muerte y resurrección: 16,21—28,20

1: Camino a Jerusalén e instrucción a los discípulos: 16,21—20,34

2: Confrontación de Jesús en Jerusalén: 21,1—25,46

3: Pasión y resurrección de Jesús: 26,1—28,20

Ahora veremos parte por parte, primero la estructura detallada del texto de cada sección, para ayudar a una lectura atenta del mismo, y luego algunas claves para una interpretación liberadora del texto.

Primera Parte del Evangelio:

Presentación de Jesús (1,1—4,16)

Estructura de esta sección:

1: Génesis de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham:

José: raíz histórica y cultural de Jesús (1,1-17).

2: Génesis de Jesucristo, “Dios con nosotros”:

María: irrumpe el poder del Espíritu (1,18-25).

3: *Sabios* de oriente buscan a Jesús para adorarlo (2,1-12)

4: *Herodes y Arquelao* buscan a Jesús para matarlo (2,13-23)

Huída a Egipto, matanza de los niños inocentes (16-18)

Retorno a Judá, huída a *Galilea*, por causa de Arquelao (19-23)

5: *Juan Bautista*: movimiento profético en el desierto (3, 1-12)

6: Vocación profética de *Jesús* (3,13-17)

7: Enfrentamiento entre *Jesús* y el *Diablo* (4,1-11)

8: Juan es encarcelado y Jesús se retira a *Galilea* (4,12-16)

Claves de interpretación del texto

En el v. 1 y en el v. 18 aparecen en el texto original griego la palabra “génesis”. En 1,1-17 se nos narra “el libro del génesis de Jesús”, con lo cual se hace clara referencia a Gn. 2,4a: “El libro del génesis de cielo y tierra”. Al final del Evangelio (28,20) tenemos la “consumación (*sunteleia*) del mundo”. El Evangelio cubre así desde el génesis hasta el fin del mundo. En 1,18 otra vez aparece la palabra “géne-

sis” y en 1,18-25 se narra el segundo génesis de Jesús, esta vez del Espíritu Santo. El primer génesis de Jesús es su genealogía desde Abraham hasta José. Son 42 generaciones exactas (seis veces siete generaciones). Con Jesús comienza la última generación (1,17). Mateo sitúa así a Jesús en la historia de Israel, desde Abraham hasta José. El eje en este génesis de Jesús son sólo hombres. Es un génesis totalmente patriarcal. No obstante hay cuatro mujeres que rompen de forma violenta este patriarcalismo: Tamar, Rajab, Rut y Betsabé, la mujer de Urías. Todas son extranjeras (aramea, cananea, moabita e hitita, respectivamente) y todos sus matrimonios no son muy regulares. Estas mujeres están anunciando a otra mujer: María, la madre de Jesús, que es la protagonista del segundo génesis (1,18-25). María concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo, con lo cual rompe la línea patriarcal del génesis de José, su esposo. El Espíritu irrumpe en la historia a través de María. Es esta mujer la que rompe el patriarcalismo de más de 1800 años desde Abraham hasta José. Resumiendo, podemos decir que Jesús tiene su génesis histórico cultural por parte de José, y su génesis espiritual por parte de María. La concepción virginal de Jesús en el seno de María es el punto de ruptura con el patriarcalismo de la historia de Israel.

En niño que nace de María recibe el nombre de Jesús, que significa “Yahvéh salva” (1,21), pues Jesús salvará a su pueblo de sus pecados. Sin embargo también el niño, según la profecía de Is. 7,14, recibe el nombre de Emmanuel, que significa “Dios con nosotros” (1,22-23). Tenemos aquí una inclusión con el final del Evangelio, donde las últimas palabras de Jesús son: “yo estoy con ustedes todos los días hasta la consumación del mundo” (28,20). En el Evangelio de Mateo, Jesús es la presencia de Dios en medio de la historia.

En el capítulo segundo tenemos una nueva oposición: unos sabios de oriente buscan a Jesús para adorarlo (2,1-12), en tanto que Hereodes y Arquelao lo buscan para matarlo (2,13-23). Tenemos aquí las implicaciones internacionales y políticas del nacimiento de Jesús. Los sabios representan a los gentiles que buscan a Jesús a tientas, siguiendo los signos de la naturaleza (la estrella), y que finalmente lo encuentran escudriñando, junto con los sabios de Israel, las Sagradas Escrituras. Herodes y Arquelao representan aquí a los autoridades de Israel, que posteriormente rechazarán de manera radical a Jesús. Jesús huye de Herodes yendo a Egipto, y luego huye de Arquelao yendo a Galilea. Jesús conoce así desde su nacimiento la persecución y el exilio. Salva su vida en medio de una masacre de niños inocentes (2,16-18).

El capítulo 3 es un capítulo profético. En él aparece el movimiento profético popular de Juan Bautista (3,1-12) y la vocación profética de Jesús (3, 13-17). Juan es presentado proclamando la llegada del Reino de Dios (3,1), el mismo mensaje que proclamarán Jesús (4,17) y sus discípulos (10,7). Juan bautiza en el río Jordán, un rito profético popular alternativo al Templo, y enfrenta proféticamente a los líderes espirituales de Israel, tal como lo hará más tarde Jesús (23,1-33). Jesús aparece y se integra al movimiento profético de Juan, sumergiéndose en el río Jordán (3,13-15). Pero en ese preciso momento interviene Dios en la vocación profética de Jesús con tres signos visibles: los “cielos abiertos” (signo apocalíptico de revelación y esperanza), el Espíritu Santo que baja sobre Él (signo de unción profética) y, sobre todo, la voz de Dios que dice: “Este es mi hijo amado, en quien me complazco” (3,16-17). Este es el momento cumbre en esta primera parte del Evangelio (1,1—4,16).

En la última sección de esta primera parte del Evangelio, Jesús es llevado por el Espíritu al desierto y es tentado por el Diablo (4,1-11). La tentación es ascenden-

te: primero el hambre (en el desierto), luego el poder religioso (en el Templo) y, finalmente, el poder político (en un monte muy alto). Satanás ha reconocido en Jesús al Hijo de Dios (vv. 3-6) y entra en una discusión hermenéutica con Él sobre diferentes textos bíblicos. Jesús rechaza radicalmente utilizar el poder del Espíritu para fines personales o para dominar al pueblo con el poder religioso o político. Después de la tentación, Juan es encarcelado y Jesús debe, por segunda vez, huir a Galilea (4,12, en paralelo con 2,22-23). Todo termina con la cita de Isaías (8,23—9,1) sobre “Galilea de los gentiles” y la práctica de Jesús allí.

En esta primera parte del Evangelio, donde Mateo presenta a Jesús (1,1—4,16), tenemos siete citas explícitas del Antiguo Testamento (AT) (Is. 7,14; Miq. 5,1; Os. 11,1; Jr. 31,15; Jc. 13,1-7; Is. 40,3; Is. 8,23—9,1), siempre con la fórmula de cumplimiento: “...esto sucedió para que cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta”. Mateo quiere con esto presentar a Jesús en continuidad con la historia de Israel, mostrando cómo en Jesús (y en la Iglesia de Mateo) se cumple todo lo predicho por los profetas.

Segunda parte del Evangelio: Revelación de Jesús, rechazo de los dirigentes de Israel y construcción de la Iglesia: 4,17—16,20

1: Práctica de Jesús — práctica de la Iglesia: 4,17—9,35

Estructura de esta sección:

Introducción (4,17-25)

Desde entonces comenzó Jesús a predicar (v. 17. Nuevo comienzo en 16,21)

Vocación de los primeros cuatro discípulos (4,18-22)

Sumario de la actividad de Jesús en *Galilea* (4,23-25. Inclusión con 9,35)

Sermón de la montaña (5,1—7,29)

(Primer discurso del evangelio sobre el Reino de los Cielos)

Introducción a todo el sermón (5,1-2)

1: Proclamación fundamental: las siete bienaventuranzas (5,3-10)

los pobres con Espíritu — *de ellos es el Reino* (3)

los que lloran — ellos serán consolados (4)

los humildes — ellos poseerán la tierra (5)

los que tienen hambre y sed de justicia — lograrán justicia (6)

los misericordiosos — alcanzarán misericordia (7)

los limpios de corazón — verán a Dios (8)

los que trabajan por la paz — serán llamados hijos de Dios (9)

los perseguidos por causa de la justicia — *de ellos es el Reino* (10)

2: La comunidad que vive las bienaventuranzas (5,11-16)

una comunidad de profetas — alegría en la persecución (11-12)

comunidad sal de la tierra y luz del mundo (13-16)

3: *Jesús perfecciona la tradición (5,17-48)*

Principio general: si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no pueden entrar en el Reino de los Cielos (17-20)

- (1) se dijo: no matarás... pero yo les digo (21-26)
 - (2) no cometerás adulterio... pero yo les digo (27-32)
 - (3) no perjurarás... pero yo les digo (33-37)
 - (4) ojo por ojo... pero yo les digo (38-42)
 - (5) amor al prójimo, odio al enemigo... pero yo les digo (43-47)
- Conclusión:* ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto (48)

4: *Religión hipócrita y Reino de los Cielos (6,1-18)*

Principio general: no practiquen su justicia delante de la gente para ser vistos (1)

- (1) Cuando hagan limosna (2-4)
- (2) Cuando oren (5-15)
- (3) Cuando ayunen (16-18)

5: *Dinero-riqueza y Reino de los Cielos (6,19-34)*

- (1) Tesoro en la tierra — tesoro en el cielo (19-21)
- (2) La lámpara del cuerpo es el ojo:
ojo sano (solidaridad) — ojo enfermo (codicia) (22-23)
- (3) No pueden servir a Dios y al Dinero (24)
- (4) Economía del Reino: no anden preocupados por su vida, busquen primero el Reino y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura (25-34)

6: *Reglas de la comunidad (7,1-12)*

- (1) No juzguen, para no ser juzgados (1-5)
- (2) Discernir: no den lo que es santo a los perros (6)
- (3) Pidán, busquen, llamen (7-11)
- (4) La regla de oro de la comunidad (12)

7: *Discernimiento y juicio (7,13-27)*

- (1) Los dos caminos (13-14)
- (2) Verdaderos y falsos profetas (15-20)
- (3) Verdaderos y falsos discípulos (21-27)

Conclusión de todo el sermón (7, 28-29)

Sección narrativa: la práctica de Jesús, modelo de práctica para la Iglesia (8,1—9,34)

(Teología narrativa sobre diez milagros de Jesús)

Conclusión del discurso anterior — transición a lo que sigue (8,1)

1: *La opción por los pobres (8,2-17)*

- (1) Un excluido: curación de un leproso (2-4)
- (2) Un pagano: curación del criado del centurión romano (5-13)
- (3) Una mujer: curación de la suegra de Pedro (14-15)
— al atardecer: numerosas curaciones (16)
— cita bíblica (Is. 53,4): tomó nuestras flaquezas cargó con nuestras enfermedades (17)

2: “la otra orilla”: la misión (8,18–9,13)

— discipulado radical (8,18-22)

(1) La tempestad calmada (8,23-27)

(2) Los endemoniados gadarenos (8,28-34)

(3) Curación de un paralítico (9,1-8)

— vocación de Mateo y comida con pecadores (9-12)

— cita bíblica (Os. 6,6): misericordia quiero, no sacrificio (13)

3: Liberación del pueblo (9,14-34)

— controversia sobre el ayuno (9,14-17)

oposición:	fiesta	ayuno
	pañó nuevo	vestido viejo
	vino nuevo	odres viejos

(1) Curación de la hija del magistrado (18-19 y 23-26)

(2) Curación de la mujer con flujo de sangre (20-22)

(3) Curación de dos ciegos (27-31)

(4) Curación de un mudo endemoniado (32-33a)

— reacción de la gente: jamás se vio cosa igual en Israel

— reacción de los fariseos: por el príncipe de los demonios
expulsa a los demonios (33b-34)

Conclusión (9,35. Inclusión con 4,23)

Claves de interpretación del texto

En 4,17 tenemos el comienzo de la actividad de Jesús: “Desde entonces comenzó Jesús a predicar...”. Es un versículo paralelo con 16,21: “Desde entonces comenzó Jesús a manifestar...”. Estos versículos marcan el inicio de las dos grandes secciones del Evangelio: 4,17 — 16,20 y 16,21 — 28,20. El v. 4,23 hace inclusión con 9,35, marcando claramente el principio y el fin de la sub-sección 4,17—9,35. La inclusión nos da asimismo el tema central: la práctica de Jesús que recorre Galilea, enseñando, proclamando el Reino y sanando toda enfermedad. Esta sub-sección tiene un discurso (5—7) y una sección narrativa (8—9,35). Mateo se aparta aquí de sus fuentes (Evangelio de Galilea, llamado Q, y Evangelio de Marcos) y construye una sección bastante personal y coherente.

El Sermón de la montaña es el primer gran discurso del Evangelio. No es un nuevo Decálogo ni un tratado de moral cristiana, sino una definición de la práctica de Jesús, fundamento de la práctica de la Iglesia. Es la práctica coherente con la llegada del Reino de los Cielos. Es un discurso fundante y una referencia obligada para definir la práctica cristiana y eclesial de todos los tiempos. El eje central de esta práctica es la Justicia de Dios. En 5,1-2 tenemos la introducción al sermón: Jesús sube al monte (como Moisés), los discípulos se acercan (en el monte Sinaí los israelitas no podían acercarse al monte) y Jesús enseña (como Yahvéh).

El Sermón comienza con las siete bienaventuranzas (vv. 3-10). La primera y la última se corresponden, pues tienen la misma promesa en tiempo presente. Entre las dos tenemos tres pares de personas bienaventuradas. En la fuente (Evangelio Q 6,20b-21) hay apenas tres categorías: los pobres, los que tienen hambre y los que lloran. El discurso se dirige, en segunda persona plural, directamente a estos tres grupos. Mateo agrega cinco nuevas categorías y pone el discurso en tercera persona plu-

ral, lo que le da un carácter universal. Ya no se trata de los pobres ahí presentes, sino de los pobres de todas las épocas. Hay dos categorías que Mateo transforma: ya se no trata de “los pobres”, sino de “los pobres de espíritu”; “los que tienen hambre ahora”, en Mateo son “los que tienen hambre y sed de justicia”. La expresión “pobres de espíritu” puede traducirse como “pobres con Espíritu”. No se trata de una espiritualización, ya que en ambos casos se trata de pobres concretos, sin embargo en Mateo son pobres portadores del Espíritu de Dios. Otra traducción dice “los que tienen espíritu de pobre”, lo que es correcto si se refiere a la experiencia de Dios que tienen los pobres. La expresión “bienaventurados” es débil. Mejor es traducir por “felices, dichosos”, con la connotación dinámica de “arriba, en marcha”. Los pobres con Espíritu son felices porque en sus manos está ahora construir el Reino de los Cielos. La felicidad no está en ser pobres, sino en su misión de construir el Reino. El primer par de personas después de los pobres son “los que lloran y los humildes” (vv. 4-5), son una categoría casi sinónima de pobres. Son los que sufren una opresión profunda y los que han sido excluidos o despojados (léase el Sal. 37, 1: los humildes poseerán la tierra). El siguiente grupo de personas son los que se definen por la justicia y la misericordia (vv. 6-7). Por último, los que tienen el corazón limpio (limpio de codicia e idolatría), quienes verán a Dios; y los que trabajan por la paz, que serán llamados hijos de Dios. La última bienaventuranza: “los perseguidos por causa de la justicia” (v. 10), corresponde de forma simétrica a “los pobres con Espíritu”. Son los responsables de construir el Reino ahora (tiempo presente).

Lo que sigue (5,11-16) se refiere a la comunidad presente (paso de la tercera a la segunda persona plural), compuesta por todas aquellas personas y grupos que tratan de vivir las bienaventuranzas. Es una comunidad de profetas, que vive la persecución no como fracaso, sino con alegría. Con las imágenes de la sal y de la luz Mateo describe la misión de la comunidad, misión en el corazón de la historia (sal), pero también misión universal y pública (luz).

En la sección 5,17-48 Jesús perfecciona la tradición: incorpora la Biblia hebrea (la Ley y los Profetas) como Biblia cristiana en la Iglesia. Mateo define el concepto de Justicia: opone la justicia de los fariseos (ser perfectos por el cumplimiento de toda la ley) a la justicia de Jesús (ser perfectos como el Padre es perfecto). Jesús hace una relectura de cinco mandamientos concretos a la luz de su propio concepto de justicia (ver la estructura y leer el texto con ella). Aquí tenemos la oposición histórica entre la práctica de la sinagoga (Academia de Jamnia) y la práctica del Reino de Dios (Iglesia de Mateo). En la cuarta sección (6,1-18) sigue la oposición entre la religión de Jesús y la religión hipócrita de los fariseos, en tres temas concretos: la limosna, la oración y el ayuno. La religión de los fariseos es para ser vistos, es una religión del poder. Jesús define su concepto de justicia y religión únicamente en función del Padre (diez veces aparece “Padre” en 6,1-18).

En la quinta (6,19-34) y sexta (7,1-12) secciones, Mateo se concentra en los problemas internos de la comunidad de Jesús. El primer problema es económico (dinero, riqueza, economía del Reino) y el segundo es político (las relaciones sociales dentro de la comunidad).

La última sección (7,13-27) corresponde a la primera (las bienaventuranzas: 5,3-10), por su carácter definitivo y fundante. La comunidad de Jesús es la que opta por un camino en contra de otro (vv. 13-14), la que discierne entre verdaderos y falsos profetas (vv. 15-20), es la comunidad que hace la voluntad del Padre y, por lo

tanto, construye sobre roca (vv. 21-27). La Iglesia de Jesús se define en contra de los carismáticos exaltados, que dicen Señor, Señor, que profetizan, expulsan demonios y hacen milagros, pero que son agentes de iniquidad por cuanto no hacen la voluntad del Padre.

Al Sermón de la montaña (5—7) sigue una sección narrativa (8,1—9,34). La fórmula conclusiva de 8,1 tiene la función de unir la sección discursiva con la narrativa. Esta estructura se repite en los cinco discursos a lo largo de todo el Evangelio de Mateo. Aquí Mateo hace teología narrativa con base en diez milagros de Jesús (véase la estructura y léase el texto con la estructura en la mano). La narración tiene tres momentos: el punto de partida es la opción por los pobres (8,2-17), luego viene la misión a “la otra orilla”, lo que exige un discipulado radical (8,18—9,13); finalmente, el sentido mismo de la práctica de Jesús: la liberación del pueblo (9,14-34). Veamos algunas claves de interpretación de esta sección narrativa.

Jesús opta por tres pobres concretos: un leproso (excluido socialmente), un gentil (el criado del centurión romano) y una mujer (la suegra de Pedro). El sentido de esta práctica de Jesús se da en la cita de Is. 53,4: tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades. El centro del relato está en la sección intermedia (8,18—9,13): la “otra orilla” (expresión que aparece en 8,18.28 y 9,1). Esta expresión caracteriza la misión: el ir más allá de los límites, geográficos (la otra orilla del lago) y sociales (más allá de los límites de la ley para perdonar los pecados y comer con los pecadores). La misión exige un discipulado radical. Es lo que aparece de manera directa en 8,19-22, y es asimismo el tema de la tempestad calmada: “subió a la barca y los discípulos le siguieron”, v. 23). La sección termina con el llamado a Mateo. Jesús, al comer con los pecadores en casa de Mateo, se sitúa totalmente en “la otra orilla”. De nuevo, un texto de la Escritura (Os. 6,6) viene a iluminar la acción de Jesús: Misericordia quiero, no sacrificio (9,13). La misión queda situada en el campo de la misericordia, no en el Templo. En la tercera sección de esta parte narrativa (9,14-34), Jesús define el sentido mismo de su acción: no viene a reparar un vestido viejo, ni a echar el vino nuevo en odres viejos. El tiempo de Jesús es un tiempo de alegría y fiesta, pues está llegando el Reino en la liberación del pueblo. El pueblo oprimido está aquí representado por dos mujeres (la hija del magistrado y la mujer con flujo de sangre), por dos ciegos y un sordomudo. En 9,3.11.34 aparece ya la oposición de los escribas y fariseos, tema éste que será desarrollado en la sección siguiente: 9,36—12,50.

2: Misión de Jesús y los discípulos — rechazo de los dirigentes: 9,36—12,50

Estructura de esta sección:

Instrucción sobre la misión (9,36—10,42)

(Segundo discurso del Evangelio)

Introducción general: fundación de la misión (9,36—10,5a)

Jesús tiene compasión de las muchedumbres

porque están abatidas como ovejas sin pastor (9,36)

Oración por más obreros-misioneros (9,37-38)

Misión de los doce discípulos (10,1-5a)

- (3) Juan Bautista (Elías) y el Reino de Dios (Jesús) (11,11-15)
- (4) Juan Bautista y Jesús son rechazados
 Jesús (*sofía*) es acreditado por sus obras (11,16-19)
- 2: *Condena de las ciudades y revelación a los pobres (11,20-30)*
 - (1) Condena de los centros de poder (11,20-24)
 - (2) Revelación a los pequeños y sencillos (11,25-30)
- 3: *Controversias: Jesús frente al Templo y la Ley (12,1-14)*
 - (1) Espigas arrancadas en día sábado (12,1-8)
 - (2) Curación del paralítico en día sábado (12,9-13)
 - (3) Los fariseos se confabulan para matar a Jesús (12,14)
- 4 (centro): *Jesús, el Siervo de Yahveh: Is. 42,1-4 (12,15-21)*
- 5: *Controversias sobre el poder de Jesús (12,22-37)*
 - (1) Jesús libera al pueblo y derrota a Satanás (12,22)
 interpretación positiva de la gente: llega el Reino (12,23)
 interpretación negativa de los fariseos: Jesús está al servicio de
 Satanás (12,24)
 respuesta de Jesús (12,25-32)
 - (2) Condenación de los fariseos (12,33-37)
- 6: *Los escribas y fariseos tientan a Jesús y son condenados (12,38-45)*
- 7: *La madre y los hermanos de Jesús son sus discípulos (12,46-50)*

Claves de interpretación del texto

Esta sección, como la anterior, tiene una parte discursiva y otra narrativa, que se relacionan íntimamente dentro del mismo relato del Evangelio. La Iglesia siempre ha tenido mucha dificultad para practicar el contenido de esta sección, por eso tiende a hacer una lectura arqueológica del texto: sitúa el relato como algo único en el contexto histórico de Jesús de Nazareth, que no podría ser imitado en otros contextos. Otra tendencia es espiritualizar el texto, o simplemente ignorarlo. Lo que no vivimos hoy, no lo descubrimos en el texto. La Iglesia tampoco puede entender un texto, cuando lo que éste exige está ausente por completo en la vida de la Iglesia. Es importante también descubrir el carácter eclesiológico de esta sección (los cinco grandes discursos del Evangelio tienen un carácter eclesiológico). No se trata de frases y hechos sueltos sobre la misión, sino de la construcción de una Iglesia que es misionera. Hay aquí una eclesiología que nace de la misión y que está orientada a ella.

La sección comienza con la compasión de Jesús por la muchedumbre, porque están vejados y abatidos como ovejas sin pastor (9,36). De esa compasión nace la misión, en función de la cual Jesús organiza e instruye a sus discípulos. No se trata aquí de la organización de los doce apóstoles, como continuadores de la misión de Jesús. La palabra “apóstol” aparece una sola vez en Mateo (aquí en 10,2). Aquí se trata de los discípulos de Jesús en general. Los apóstoles son siempre llamados en el Evangelio con la expresión de los doce discípulos. Los discípulos no continúan la misión de Jesús, sino que la realizan con la presencia siempre permanente de Jesús (véase el envío final en 28,16-20).

Jesús da a sus discípulos poder para expulsar espíritus inmundos y para sanar toda enfermedad y dolencia. No le da todavía poder para enseñar, eso se les dará al final, en 28,20. Nunca les dará poder para gobernar, ni mucho menos para dominar.

Debemos entender esta misión concreta de los discípulos en el contexto actual, sin espiritualizarla o ignorarla. El texto nos ofrece tres instrucciones sobre la misión (ver esquema). 10, 5b enraíza el discurso en el contexto histórico de Jesús (no ir a los gentiles y samaritanos, sino sólo a Israel), lo que será claramente superado después de la resurrección en 28,16-20. Este enraizamiento necesario, no le quita a las instrucciones sobre la misión su dimensión futura para la vida de la Iglesia de todos los tiempos. La instrucción insiste en la manera de vivir la misión y no en el contenido, que no es sino de modo genérico la cercanía del Reino (tal como en 3,2 en Juan Bautista, y en 4, 17 en Jesús).

La primera instrucción sobre la misión (10,5b-15) insiste en el carácter itinerante de los misioneros. Estos no deben llevar oro, plata, monedas y alimentos, únicamente una túnica y un par de sandalias; el bastón (señal de poder y mando) está prohibido. Es absurdo reducir a estos itinerantes a unos vagabundos radicales o filósofos cínicos, con ninguna capacidad de anunciar la cercanía del Reino o de construir la comunidad. La existencia de estos misioneros itinerantes supone la existencia de comunidades en cada localidad, de las cuales dependen para su subsistencia y movilidad (“el obrero merece su sustento”). En 10,11-15 se describe la relación de los itinerantes con las comunidades establecidas.

En la segunda (10,16-25) y en la tercera (10,26-42) instrucciones sobre la misión, se insiste en las persecuciones que debe sufrir una Iglesia misionera. El texto refleja ya la situación de la Iglesia de Mateo, perseguida por las instituciones judías después del año 70 y por las autoridades romanas. En tales circunstancias los discípulos darán testimonio, irrefutable e irresistible, por ser obra del mismo Espíritu que habla en ellos. En los vv. 21-22 y 34-36 se describe la división y enfrentamiento en la sociedad y en la propia familia por causa de Jesús. La acción de la Iglesia misionera es así difícil y conflictiva, ajena a todo triunfalismo y éxito fácil. En el v. 23, Jesús aconseja huir de una ciudad a otra cuando haya persecución. Es una medida de prudencia, pero también expresa la urgencia y rapidez de la evangelización. Antes de que ésta termine dentro de Israel, vendrá el Hijo del Hombre. No se refiere al juicio final, sino a la manifestación de Jesús resucitado en las comunidades. Los misioneros deben superar el miedo, toda vez que el misterio del Reino oculto en la profundidad de la historia, algún día se hará público y visible, es decir que la historia algún día les dará la razón (vv. 26-27). Por eso los discípulos no deben temer a los que matan el cuerpo, sino sobre todo a los que destruyen el espíritu (v. 28).

Terminado el discurso sobre la misión, viene ahora la parte narrativa (11,1—12,50). La unión entre las dos partes se da en 11,1. La idea central de esta parte narrativa es la oposición mortal de los dirigentes de Israel a la revelación de Jesús. Jesús condena a los escribas y fariseos como “esta generación” (11,16/12,39.41.42.45) “malvada y adúltera” (12,39), que juzgan a Jesús (como “un comelón y borracho, amigo de publicanos y pecadores”, 11,19) y que lo tientan igual que Satanás (12,38-42). Jesús condena a las ciudades Corazaín, Betsaida y Cafarnaum, donde están sus sinagogas que lo rechazan (11,20-24). Los fariseos interpretan la acción de Jesús como obra de Satanás (12,22-28). El momento cumbre se da cuando se confabulan para ver cómo matarlo (12,14).

Jesús, sin embargo, encuentra una respuesta positiva en los pequeños: los humildes, los pobres, los que están fatigados y sobrecargados (12,25-30). Jesús es interpretado como el siervo de Yahvéh a la luz de Is. 42,1-4 (12,15-21). Reconoce en

sus discípulos a su hermano, hermana y madre; sus discípulos constituyen su casa, esto es su Iglesia (12,46-50). El tiempo de Jesús y de sus discípulos es diferente al tiempo de los profetas, cuyo último representante es Juan Bautista. Ahora, “el Reino de los Cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan” (11,11-15). El Reino sufre la violencia de los dirigentes de Israel, de los que se oponen a Jesús y quieren matarlo. Los violentos no son aquí los que responden con violencia a la violencia del sistema, sino que se refiere a los esforzados, a los que resisten, a los que perseveran en medio de las persecuciones por causa del Reino. Jesús, ante la violencia de los dirigentes de Israel, se presenta “manso y humilde de corazón” (11,29).

3: Jesús anuncia el Reino y edifica su Iglesia: 13,1—16,20

Estructura de esta sección:

Discurso en parábolas sobre el misterio del Reino (13,1-52)

(Tercer discurso del Evangelio de Mateo)

Introducción al discurso (13,1-3)

1: Parábola del sembrador (13,3-23)

Narración de la parábola (13,3-9)

Jesús revela a la comunidad los secretos del Reino (13,10-17)

Explicación de la parábola (13,18-23)

2: Parábola de la cizaña (13,24-43)

Narración de la parábola de la cizaña (13,24-30)

otras parábolas: parábola del grano de mostaza (13,31-32)

parábola de la levadura (13,33)

Jesús habla sólo en parábolas (13,34-35)

Explicación de la parábola de la cizaña (13,36-43): en la casa-comunidad

3: Parábolas del tesoro, de la perla y de la red (13,44-50)

Conclusión al discurso de las siete parábolas (13,51-52)

Sección narrativa: Jesús edifica su Iglesia (13,53 — 16,20)

Fin del discurso anterior — transición a lo que sigue (13,53)

1: Jesús es rechazado en la sinagoga de Nazareth (13,54-58)

2: ¿Quién es Jesús? (14,1-36)

(1) Herodes y Jesús (14,1-2)

(2) Herodes decapita a Juan Bautista (14,3-12)

(3) Multiplicación de los panes (14,13-21)

Jesús se retira en una barca a un lugar solitario (14,13-14)

Multiplicación de los panes: en tierra de Israel (14,15-21)

(4) Jesús camina sobre las aguas (14,22-23)

Jesús obliga a sus discípulos a subir a la barca (14,22)

Jesús sube al monte a solas para orar (14,23)

Jesús camina sobre el mar (14,24-27)

Pedro trata de caminar sobre el mar (14,28-32)

Los discípulos adoran a Jesús:

“verdaderamente eres hijo de Dios” (14,33)

(5) En tierra de Genesaret: numerosas curaciones (14,34-36)

3: *Jesús discute la teología oficial sobre la ley* (15,1-20)

(1) Primacía de la Palabra de Dios sobre la tradición (15,1-9)

Fariseos y escribas de Jerusalén juzgan a discípulos de Jesús (1-2)

Jesús juzga a los fariseos y escribas (3-6)

Contra ellos profetizó Isaías (7-9)

(2) Ética interior del corazón contra pureza legal (15, 10-20)

Lo que entra no contamina; sí, lo que sale de la boca (10-11)

Jesús condena a los fariseos (12-14)

Explicación de la parábola: la ética del corazón (15-20)

4: *¿Quién es Jesús?* (15,21–16,20)

(1) Una mujer cananea cambia la estrategia de Jesús (15,21-28)

(2) Junto al mar de Galilea: numerosas curaciones (15,29-31)

(3) Multiplicación de los panes en territorio pagano (15,32-39)

(4) Jesús confronta a los fariseos y saduceos (16,1-12)

Fariseos y saduceos tientan a Jesús: piden señal del cielo (1-4)

Jesús advierte a sus discípulos (en la barca) sobre la doctrina de los fariseos y saduceos (5-12)

(5) *¿Quién es Jesús?* (16,13-20)

Jesús: *¿Quién dice la gente que es el Hijo del Hombre?* (13)

opiniones: Juan Bautista, Elías, Jeremías, otro profeta (14)

Jesús: Ustedes, *¿quién dicen que soy yo?* (15)

Pedro: Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo (16)

Jesús: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (17-20)

Claves de interpretación del texto:

Igual que en las dos secciones anteriores, tenemos aquí un discurso (13,1-52) y una sección narrativa (13,53–16,20). El tema central de esta sección es el misterio del Reino en el mundo y la construcción de la Iglesia de Jesús. Como respuesta al rechazo de los dirigentes de Israel, Jesús empieza a construir su comunidad alternativa sobre el testimonio de Pedro (“Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”, 16,18). Jesús toma distancia de los dirigentes judíos (14,13; 15,21; 16,4), así como de la muchedumbre (13,36; 14,23-25), para dedicarse más a sus discípulos. En esta sección Mateo sigue muy de cerca la narrativa de Marcos.

El discurso en parábolas es el tercer discurso del Evangelio de Mateo. Son siete parábolas para explicar la naturaleza sorprendente del Reino en medio del mundo. Las parábolas del sembrador y del grano de mostaza las toma de Marcos. La de la levadura la tomó del documento Q (Lc. 13,20-21). Las cuatro parábolas restantes son propias de Mateo: las de la cizaña, el tesoro, la perla y la red. En las parábolas del sembrador y en la de la cizaña, hay dos contextos: el relato mismo de la parábola, que se sitúa en el contexto de Jesús, y la explicación de ella, que se sitúa en el contexto de la Iglesia de Mateo. La parábola propia de Mateo sobre el trigo y la cizaña, busca

explicar cómo en el Reino y en la Iglesia co-existen los hijos del Reino y los obradores de la iniquidad. No podemos separar antes de tiempo el trigo de la cizaña sino esperar el fin del mundo, cuando el Hijo del Hombre recoja de su Reino todos los escándalos y a los obradores de la iniquidad. También hoy vivimos esta situación en la Iglesia. Al final del discurso podemos descubrir al escriba cristiano autor del evangelio: “todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo” (13,52).

La sección narrativa (13,53—16,20) está íntimamente unida al discurso anterior. El texto 13,53 hace de unión entre ambas partes. La narrativa se halla dominada por el doble relato de la multiplicación de los panes. Este episodio tiene diferentes coloridos: hace referencia a Moisés en el desierto, a Jesús profeta que alimenta a multitudes; milagro con carácter social y con colorido apocalíptico: comida mesiánica, anuncio del Reino; resonancias también eclesiales: anuncio de la Eucaristía. El fenómeno es polisémico. En el centro del relato (15,1-20) se encuentra la discusión de Jesús con los fariseos y escribas venidos de Jerusalén, donde El afirma la primacía de la Palabra de Dios sobre las tradiciones humanas (15,1-9) y la ética interior del corazón contra una ética legalista (15,10-20). Esta discusión tiene como contexto histórico la propia vida de Jesús, y al mismo tiempo la confrontación de la Iglesia de Mateo con la sinagoga y la academia del judaísmo rabínico en Jamnia. Otro escenario en la narrativa es el lago: la barca zarandeada por las olas y Jesús que viene a ellos caminando sobre las aguas (14,22-33) y Jesús en la barca con sus discípulos, donde les advierte: “abran los ojos y guárdense de la levadura de los fariseos y saduceos” (16,5-12). El contexto aquí es fundamentalmente eclesiológico: Cristo resucitado presente en su Iglesia.

En todo el relato flota en el aire la pregunta: ¿Quién es Jesús? Al comienzo, en el contexto de la corte de Herodes (14,1-2), y al final, en el contexto de Jesús con sus discípulos (16,13-20). El interrogante surge asimismo en la visita de Jesús a Nazareth (13,53-58), igualmente cuando éste aparece caminando sobre la aguas (14,22-33), y está también implícito en la doble multiplicación de los panes. El interrogante se disipa con la confesión de Pedro: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo”. Aquí culmina la sección y toda la segunda parte del Evangelio, que empieza en 4,17 y termina aquí, en 16,20. Pedro, quien siempre tiene una posición destacada (14,28-31; 15,15; 16,22-23; 17,24-27; 18,21; 19,27), aparece siempre como el discípulo, testigo de la práctica y las palabras de Jesús. Pedro no es el discípulo ideal (véase la triple negación), pero sí el discípulo real. Sobre este discípulo Jesús ahora construye su Iglesia (16,18). Pedro no es el primer Papa, sino el discípulo que asegura el testimonio sobre el Jesús histórico, sobre el cual se construye la Iglesia.

Tercera parte del Evangelio:

Camino a Jerusalén, confrontación, muerte y resurrección: 16,21—28,20

1: Camino a Jerusalén:

Jesús instruye a sus discípulos: 16,21—20,34

Estructura de esta sección:

Primera etapa (16,21—17,21)

1: Primer anuncio de la Pasión y Resurrección (16,21)

2: Incomprensión de Pedro y repreensión de Jesús (16,22-23)

3: Instrucción sobre el discipulado (16,24–17,20)

- (1) Condiciones para seguir a Jesús (16,24-28)
- (2) La gloria de Jesús: la transfiguración (17,1-13)
- (3) La debilidad de los discípulos: el niño endemoniado (17,14-21)

Segunda etapa (17,22–20,16)*1: Segundo anuncio de la Pasión y Resurrección (17,22-23a)**2: Incomprensión de los discípulos (17, 23b)**3: Libertad frente al poder religioso y político (17,24-27)***Instrucción sobre la comunidad eclesial (18,1-35)**

(Cuarto discurso del Evangelio de Mateo)

1: Una Iglesia que opta por los pobres (18,1-14)

- (1) Quien es el mayor en el Reino de los Cielos (1-5)
- (2) No escandalizar a los pequeños (a los pobres) (6-9)
- (3) No despreciar a los pequeños (10)
- (4) Parábola de la oveja descarriada (12-13)

Conclusión: El Padre del cielo no quiere que se pierda
ni uno solo de estos pequeños (14)

2: Una Iglesia del perdón y de la reconciliación (18,15-35)

- (1) Corrección fraterna y comunitaria (15-17)
- (2) Autoridad e importancia de la comunidad eclesial local:
La comunidad atata y desata (18) cf. 16,19
Acuerdo comunitario para la oración (19)
Jesús en la comunidad (20)
- (3) Parábola del perdón (21-34)

Conclusión: Así hará el Padre celestial
si no se perdonan de corazón unos a otros (35)

Conclusión del discurso anterior — transición a lo que sigue (19,1-2)

Otras instrucciones a los discípulos (19,3–20,16)*1: Sobre la familia (19,3-15)*

- (1) Jesús y la mujer (2-10)
- (2) Los que no se casan por causa del Reino (11-12)
- (3) Jesús y los niños (13-15)

2: Sobre la riqueza (19,16-29)

- (1) El joven bueno y rico, que no pudo ser discípulo (16-22)
- (2) El rico difícilmente entra en el Reino de los Cielos (23-26)
- (3) Esperanza de los discípulos que lo han dejado todo (27-29)

3: Parábola de los trabajadores de la viña (19,30–20,16)

(inclusión de 19,30 con 20,16)

Tercera etapa: (20,17-34)*1: Tercer anuncio de la Pasión y Resurrección (20,17-19)**2: Incomprensión de los discípulos (20,20-24)**3: Instrucción sobre el discipulado (20,25-28)*

Transición: dos ciegos recuperan la vista (20,29-34)

Claves de interpretación del texto:

Esta sección (16,21—20,34) es la primera de la tercera parte del Evangelio (16,21—28,20). La primera frase dice así: “Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos...”. De forma semejante empieza la segunda parte del Evangelio en 4,17: “Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir...”. No cabe duda de que la última perícopa de la sección anterior (16,13-20) y la primera perícopa (16,21-23) de la sección que ahora se inicia forman una unidad. Esto no niega la estructura que hemos propuesto (principio en 16,21 de la tercera parte del Evangelio), ya que la unidad hace que la perícopa 16,13-23 sirva de bisagra para unir ambas partes del Evangelio.

La sección que ahora tenemos entre manos (16,21—20,34), igual que las tres secciones anteriores, tiene un discurso y una parte narrativa, no obstante el ordenamiento es diferente. La narrativa sigue el itinerario de viaje de Jesús hacia Jerusalén, dividido en tres etapas. El discurso de Jesús, el cuarto del Evangelio de Mateo, se sitúa entre la segunda y la tercera etapa. El tema central de toda la sección es la instrucción de Jesús a sus discípulos, por tanto, un contexto claramente eclesial. Este es el contenido también del cuarto discurso de Jesús. El camina solo con sus discípulos, sobre todo desde 19,10 hasta el final. La tensión principal no es entre Jesús y los dirigentes del pueblo de Israel, sino entre Jesús y sus propios discípulos. Estos no entienden, o entienden bien y rechazan, la perspectiva de la cruz y del servicio que propone Jesús. Este los instruye para que entiendan su perspectiva. Al igual que en el bautismo de Jesús, Dios interviene de forma directa en el relato en la escena de la transfiguración (17,1-8), donde se repiten las palabras del Padre: “Este es mi hijo amado, en quien me complazco”, sin embargo ahora se hace necesaria una orden de Dios: “¡escuchadle!” (17,5).

2: Confrontación de Jesús en Jerusalén: 21,1—25,46

Estructura de esta sección:

Sección profética:

Confrontación del Mesías Jesús en Jerusalén (21,1—23,39)

1: *Confrontación de Jesús con el Templo y sus autoridades (21,1—22,14)*

1) Tres gestos proféticos (21,1-22)

Entrada profética-mesiánica de Jesús en Jerusalén(1-11)

Ataque y deslegitimación del Templo (12-17)

Jesús maldice la higuera y se seca (18-22)

(2) Controversia sobre la autoridad de Jesús (21,23-27)

(3) Parábolas (teología narrativa para fundamentar lo anterior)

Parábola de los dos hijos (21,28-32)

Parábola de los viñadores homicidas (21,33-46)

Parábola de los invitados al banquete (22,1-14).

2: *Controversias (22,15-46)*

(1) Sobre el tributo al Cesar: con fariseos y herodianos (22,15-22)

(2) Sobre la resurrección: con los saduceos (22,23-33)

(3) Sobre el mandamiento principal: con los fariseos (22,34-40)

(4) Sobre el Hijo de David: Jesús toma la iniciativa (22,41-46)

3: Discurso profético de Jesús (23,1-39)

- (1) A la gente y a los discípulos: contra los escribas y fariseos (1-7)
- (2) A la Iglesia de Mateo: “ustedes” (8-12)
- (3) Los siete ayes contra escribas y fariseos (13-32)
- (4) Los fariseos (Sanedrín de Jamnia) contra la Iglesia de Mateo (33-36)
- (5) Lamento sobre Jerusalén (37-39)

Sección apocalíptica:**Discurso de Jesús fuera del Templo (24,1—25,46)**

(Quinto discurso del Evangelio de Mateo)

1: Discurso apocalíptico (24,1-44)

- (1) Introducción (1-3)
- (2) Tiempo de la proclamación de la Buena Nueva del Reino en todo el mundo habitado: años 30-70 d. C. (4-14).
- (3) La gran tribulación de Jerusalén: años 66-74 (15-25)
- (4) El fin del tiempo presente: después de la Resurrección y antes del juicio final (26-31)
- (5) Tiempo y actitudes (32-44)
 - Referente a la caída de Jerusalén: sabemos, si somos capaces de discernir los signos de los tiempos (32-35)
 - Referente al fin del mundo: nadie sabe nada, ni los ángeles, ni el Hijo; sólo el Padre (36)
 - Referente a la venida del Hijo del Hombre para poner fin al tiempo presente: no sabemos, pero debemos velar y estar preparados (37-44)

2: Continúa el discurso, ahora en parábolas (24,45—25,30)

- (1) Parábola del siervo fiel y prudente y del siervo malo (24,45-51)
- (2) Parábola de las vírgenes prudentes y de las necias (25,1-13)
- (3) Parábola de los talentos (25,14-30)

3: Discurso sobre el juicio definitivo (25,31-46)**Claves de interpretación del texto:**

Mateo sigue la estructura básica del Evangelio de Marcos, no obstante hace una relectura propia y creativa. Agrega a la parábola de los viñadores homicidas, otras dos: la parábola de los dos hijos (propia de Mateo) y la de los invitados al banquete (tomada de Q 14,16-24). El discurso profético del capítulo 23 es una composición redaccional de Mateo. El discurso apocalíptico es asimismo una relectura y actualización del discurso correspondiente en Marcos (13). Mateo añade tres parábolas de vigilancia (24,45—25,30) y el juicio definitivo (25,31-46). Muchos otros detalles nos muestran la intención del relato de Mateo, que no podemos examinar aquí.

3: Pasión y Resurrección de Jesús: 26,1—28,20**Estructura de esta sección:**

Conclusión de *todos* los discursos de Jesús ruptura con lo que sigue: 26,1

Prólogo (26,2-5)

Jesús: llega la Pascua y el Hijo del Hombre será crucificado (2)

Confabulación de los sumo-sacerdotes y de los ancianos contra Jesús (3-5)

Betania (sepultura)-Ultima Cena (Resurrección) (26,6-35)

1: Unción en Betania — Evangelio en memoria de ella (6-13)

2: Ultima Cena (14-35)

(1) Traición de Judas (14-16)

(2) Preparativos para la Cena Pascual (17-19)

(3) Anuncio de la traición de Judas (20-25)

(4) La Pascua de Jesús y el anuncio del Reino (26-29)

(5) Anuncio de la traición de los discípulos y reunion en Galilea (30-35)

Getsemaní (Oración-detención-huída) (26,36-56)

1: Oración de Jesús en Getsemaní (36-46)

2: Detención de Jesús (47-56a)

3: Los discípulos abandonan a Jesús y huyen (56b)

Juicio y Testimonio (26,57—27,26)

1: Jesús da testimonio ante el Sanedrín (26,57-68)

2: Negación de Pedro (26,69-75)

3: Muerte de Judas (27,1-10)

4: Jesús da testimonio ante Pilatos (27,11-26)

Crucifixión (oración-tentación-muerte) (27,27-56)

1: Crucifixión (27-38)

2: Tentación en la cruz (39-44)

3: Oración de Jesús y muerte (45-50)

4: Manifestación apocalíptica (51-56)

Se rompe el velo del santuario, terremoto, resurrección (51-53)

Testimonio del centurión: “Verdaderamente éste era el Hijo de Dios” (54)

Testimonio de las discípulas de Jesús (55-56)

Sepultura y Resurrección de Jesús**Envío universal (27,57—28,20)**

1: José de Arimatea sepulta a Jesús — testimonio de las mujeres (27,57-61)

2: El sepulcro es asegurado y sellado por los soldados (27,62-66)

3: El sepulcro vacío — anuncio pascual a las mujeres (28,1-8)

4: Jesús resucitado se aparece a las mujeres en Jerusalén (28,9-10)

5: Soborno de los soldados (28,11-15)

6: Aparición de Jesús resucitado a los once discípulos en Galilea (28,16-17)

7: Testamento de Jesús y envío universal (28,18-20)

Claves de interpretación del texto:

En 26,1 tenemos la fórmula de conclusión del discurso anterior, pero ahora se agrega: “cuando acabó Jesús *todos* estos discursos” (26,1), con lo cual se dan por terminados los cinco discursos del Evangelio. También en esta última parte Mateo

sigue a Marcos, aunque con múltiples cambios redaccionales. Hay algunos cambios mayores: la información sobre la custodia del sepulcro (27,62-66) y el soborno a los soldados (28,11-15); la aparición de Jesús resucitado a las mujeres en Jerusalén (28,9-10), y la aparición a los discípulos en Galilea con la misión universal (28,16-20).

Bibliografía mínima

- Aguirre Monasterio, Rafael-Rodríguez Carmona, Antonio. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994, 404 págs.
- Aguirre Monasterio, Rafael-Rodríguez Carmona, Antonio (eds.). *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1996, 397 págs.
- Aguirre Monasterio, Rafael (coord.). *Mateo, el escriba cristiano*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994, 72 págs. (Reseña Bíblica No. 2).
- Grelot, Pierre. *Los Evangelios. Origen, fechas, historicidad*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1984, 74 págs. (Cuadernos Bíblicos No. 45).
- Kingsbury, Jack Dean. *Matthew as Story*. Minn., Fortress Press, 1987 (2a. ed. revisada y aumentada).
- Luz, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo. Vol. I: Mt. 1-7*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, 589 págs.
- Luz, Ulrich. *Matthew in History. Interpretation, Influence, and Effects*. Minn., Fortress Pres, 1994, 108 págs.
- Mateos, J.-Camacho, F. *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*. Madrid, Cristiandad, 1981, 292 págs.
- Mosconi, Luis. *La Buena Noticia de Jesús según San Mateo*. México D. F., Ed. Dabar, 1993, 80 págs. (traducido del italiano).

Pablo Richard
Apartado Postal 389
2070 Sabanilla
Costa Rica

UNA GRAVIDEZ SOSPECHOSA, EL MESIANISMO Y LA HERMENEUTICA

Anotaciones sobre Mateo 1,18-25

Coherente con la perspectiva del capítulo, Mt. 1,18-25 pone en jaque patrones convencionales de comprensión del mesianismo, en particular aquellos de cuño patriarcal. A partir de la situación vejatoria de María, “encontrada encinta”, la perícopa discute comportamientos establecidos y sugiere otros, teniendo a la persona de José como fin. El énfasis adoptado aquí es el de recalcar las dimensiones del drama humano desde el cual se comprende la hermenéutica de Mateo y el desafío planteado a su comunidad.

According to point of view of the chapter, Mt. 1,18-25 questions conventional standards for the understanding of the messianism, specially those patriarchal matters. Since Mary's vexatious situation, “found pregnant”, this passage discusses established behaviors and suggests others, having Joseph as target. The emphasis here adopts wants to point out the dimension of the human drama from what one can understand the hermeneutics of Matthew and the challenge presented to his community.

1. Lo que se ha dicho del texto y las preocupaciones de este estudio

Es común oír, en el ámbito de la teología y de la exégesis, que las “narrativas de la infancia de Jesús” (Mt. 1—2; Lc. 1—2) encubren un largo y profundo trabajo teológico, que son textos influenciados por la fe experimentada y confesada por las primeras comunidades cristianas. A partir del evento pascual ellas buscan, narrando los orígenes de Jesús, manifestar la convicción y el reconocimiento de que él es el mesías aguardado. Escribe Leonardo Boff:

Detrás de estos relatos se esconde un trabajo teológico muy profundo e intenso en un esfuerzo de descifrar el misterio de Jesús y anunciarlo a los fieles¹.

Charles Perrot no habla diferente: “las narrativas de la infancia nos dan la identidad de Jesús desvendada a la luz del misterio pascual”².

Subyacente a estas afirmaciones está la polémica entre una concepción que toma los textos pretendiendo de ellos la reproducción de hechos realmente ocurri-

¹ Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis, Editora Vozes, 1983 (9a. ed.), pág. 173.

² Charles Perrot, *As narrativas da infância de Jesus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982, pág. 8.

dos, y otra que los comprende en primer lugar como expresiones teológicas de las comunidades cristianas primitivas. En lo que respecta al texto que aquí nos interesará, Mt. 1,18-25, podemos ver con exactitud estas dos posiciones. La primera de ellas, seguida sobre todo por autores católicos, lee en este texto únicamente la descripción de la concepción virginal de Jesús. Esta perspectiva tiene bien definido su objetivo: afirmar, a partir de ahí, la virginidad perpetua de María. La *Biblia de Jerusalén* deja bien claro este enfoque cuando, al comentar Mt. 1,25, reconociendo de modo implícito que el texto no se ajusta bien a sus propósitos, dice:

El texto no contempla el período posterior, y por sí mismo no afirma la virginidad perpetua de María, pero el resto del Evangelio así como la tradición de la Iglesia la suponen³.

Sin entrar aquí en la discusión sobre este aspecto, que abarca a los “hermanos de Jesús” mencionados en los evangelios, ni las demás conclusiones que a partir de ahí se sacan en la teología, me parece que tal enfoque no contempla la problemática abordada por el texto, que no trata de la concepción sino que tiene como asunto “el origen de Jesús” (v. 18a), desde su concepción (v. 18b) hasta el nacimiento (v. 25). El cuerpo del texto presenta una trama situada en este período de tiempo. En una variante de este abordaje podríamos destacar el equívoco de la pregunta que Xavier Léon-Dufour considera subyacente al texto:

¿Cuál fue el medio escogido por Dios para hacer entrar a su hijo en la tierra de los hombres, en el seno de su pueblo elegido, como hijo de David y salvador de Israel? Esto es lo que nos viene a mostrar el relato que cierra el capítulo uno de san Mateo⁴.

El problema consiste en el hecho de que tales abordajes se aproximan al texto en busca de que éste confirme una posición teológica definida de previo (o mejor, definida más tarde por dogmas y concepciones surgidas en el transcurso de la historia del cristianismo), sin que se tome en cuenta su desarrollo, su dinámica interna. Nótese, por ejemplo, que el personaje en torno del cual gira toda la narración, José, queda por completo olvidado en tales abordajes. Más aún: ¡justamente la afirmación de la filiación divina de Jesús parece ser el foco que el texto no tiene!⁵

Un segundo camino de abordaje de nuestro texto proviene del campo de la investigación exegética más reciente, y subyace a las afirmaciones de Boff y Perrot citadas arriba. Aquí, las llamadas narrativas de la infancia de Jesús son consideradas ejemplos de los más acabados de la fe pascual en los evangelios. Afirman al mesías. Según este punto de vista, bajo Mt. 1,18-25 “se esconde la profesión de fe de la Iglesia: el Mesías descende ‘de Dios’, ‘del Espíritu Santo’”⁶. Esta confesión fue expresada en una forma narrativa peculiar por el recurso a géneros literarios que tenían muy poca preocupación en narrar hechos históricos. Por esta narrativa, Jesús es presentado como aquel en quien se cumplen las Escrituras judías, además de tener ma-

³ *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer (Nueva edición revisada y aumentada), pág. 1388.

⁴ Xavier Léon-Dufour, *Estudios de evangelio*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982 (2a. ed.), págs. 67-82.

⁵ J. Nolland, “No Son-of-God Christology in Matthew 1,18-25”, en *Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield) No. 62 (1996), págs. 3-12.

⁶ Wolfgang Trilling, *O anúncio de Cristo nos evangelhos sinóticos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1976, pág. 17.

nifiesta su misión salvífica: en él Dios está con la humanidad y el pueblo está liberado de sus pecados. Según los autores que van por este camino, nuestro texto se inserta en el género literario “anuncio” que, utilizado largamente en las Escrituras judías, sirve para destacar la importancia del niño que está por nacer.

No se trata de cuestionar las líneas generales de tal comprensión, ya que parece respetar de manera más adecuada el carácter y la dinámica del texto, sin embargo ella no deja de tener sus problemas. En particular, uno nos interesa aquí: este abordaje tiende a considerar el texto solamente como composición literaria, destinada apenas a comunicar, por medio de narrativas, contenidos teológicos. No obstante no se debe tomar este dato, tan evidente al mismo tiempo que relevante, como indicativo de que los textos de las narraciones de la infancia estén poco o nada insertos en lo cotidiano de la vida. La perícopa que nos interesa, Mt. 1,18-25, necesita ser mirada dentro de la problemática real que plantea. El otro punto problemático es hacer depender todo el texto de la confesión pascual, del comentadísimo “querigma”, oscureciendo su originalidad y especificidad.

Estos son, a mi modo de ver, los dos enfoques básicos utilizados en la lectura de Mt. 1,18-25. El problema es que con las preguntas y preocupaciones planteadas por ellos, son ignoradas y condenadas a las conversaciones susurradas dimensiones tan mezquinas (y tan cotidianas) que se transparentan en el texto: la sospecha de traición, una gravidez fuera y de fuera del matrimonio, el control sobre el cuerpo y la sexualidad de otra persona, el padre que es desafiado a asumir un hijo que no es suyo, la madre que ciertamente tiene que dar cuentas de su conducta sexual... Con su perspectiva, Léon-Dufour sólo tiene ojos para las cuestiones de la teología que juzga mayores. El discurso teológico aplasta ahí a las personas en su faena cotidiana, sustrayéndose a discutir estas cuestiones dado que “no es nuestro deseo explicar el comportamiento del esposo de María recurriendo para eso a las intuiciones de una psicología conjetural”⁷. Lo cierto, es que estas cuestiones ya están resueltas de antemano...

En el segundo abordaje, el encanto por las peculiaridades y minucias literarias y exegéticas no es suficiente para liberar de los límites estrechos de la lectura convencional, y termina no permitiendo la percepción de que el texto trata de una situación incómoda, plenamente contemplada en la narrativa. Nuestras teologías y exégesis no parecen estar preparadas o dispuestas a enfrentar, en este campo, sino aquello que encaja dentro de los patrones ya establecidos. ¿Cabe teologizar sobre cuestiones “menores” como la gravidez (¡y qué gravidez!), la sospecha de traición, el control del cuerpo y de la sexualidad, un hijo sin padre (sino presumido, en el lenguaje de Lc. 3,23)?

A final de cuentas, ambos abordajes concuerdan en relegar a un segundo plano, o inclusive ignorar, la discusión acerca de la problemática humana que está en la base del texto de Mt. 1,18-25. El primero, identificando la interpretación con el hecho y desconociendo con eso, por la afirmación de lo sobrenatural, cualquier problema; el segundo, viendo la narrativa como un mero ropaje literario para la comunicación de un dogma de la iglesia primitiva, y por ello descuidando igualmente el drama humano ahí presentado.

Es en el esfuerzo de recuperar esta dimensión normalmente olvidada que el presente estudio se inserta. Primero, porque ése es el asunto del texto, la afirmación

⁷ Léon-Dufour, *op. cit.*, pág. 67.

de la intervención en un determinado contexto y problemática. En segundo lugar porque, aunque sea probablemente correcto decir que los textos en cuestión sufrieron el influjo de la confesión pascual, sería demasiado exigir de ésta que diera cuenta de todos los elementos que los caracterizan. Los orígenes de Jesús deben haber sido, para las comunidades cristianas, más que un asunto para la profundización de la fe pascual. Mejor dicho: los textos de Mateo y Lucas nos indican que la experiencia de las comunidades cristianas se vio desafiada a detenerse en los orígenes de Jesús e interpretarlos. ¿Por qué habría necesidad de tal tarea? Otra razón que me estimula a ofrecer aquí elementos todavía incipientes para la lectura de Mt. 1,18-25 es el hecho de que se trata de un texto que, a pesar de estar presente con intensidad en el imaginario religioso cristiano, no goza de las preferencias de la lectura bíblica latinoamericana comprometida con los pobres ⁸, siendo abordado en función de las necesidades de la liturgia. Lo que no significa que una lectura de él “con” los pobres, no se pueda revelar sorprendente y relevante; al contrario, la pregunta que brotará es por las razones que no dieron al texto un aprecio mayor...

Este estudio tiene conciencia de sus límites. No pretende más que indicar sospechas que van surgiendo de una lectura cuidadosa del texto en el esfuerzo de, quizá, desenterrar elementos que apunten hacia una comprensión diferenciada de aquella que se impuso por siglos. Sus opciones no serán, creo, impunes: revelan sensibilidades, pretenden traducir historias y experiencias, incluso experiencias de lo divino. Redescubrir posibilidades nuevas de pensar el mesianismo de Jesús, recuperar hermenéuticas osadas y creativas como fue aquella de Mateo, recorrer de nuevo caminos que fueron ocultados por el tiempo, oír nuevamente voces y silencios elocuentes: la tarea es arriesgada, pero sin duda fascinante. De este modo entramos en el mundo social y cultural del Evangelio según Mateo y percibimos un aspecto relevante de su trabajo teológico-hermenéutico; con ello, creo, emergerán otras facetas de la realidad en que vivimos ⁹.

2. El tejido de Mt. 1,18-25: una primera aproximación

Debemos, en primer lugar, afirmar el carácter autónomo de nuestra unidad. O sea, tenemos frente a nosotros una perícopa. No es difícil percibirlo. El v. 18a se presenta con claridad como un inicio, un título que presenta el asunto sobre el cual la perícopa discurre. Y no hay duda de que ella se cierra en el v. 25, pues en el capítulo siguiente tenemos la narración de otro “episodio” independiente del que nuestra perícopa describe. Esto indica, de forma concreta, que no podemos leer nuestro texto como apéndice de Mt. 1,1-17, es decir, de la genealogía que abre el Evangelio según Mateo, y en particular de Mt. 1,16 (lo que no significa que no existan vínculos

⁸ Una consulta rápida a los volúmenes de la *Bibliografía Bíblica Latino-Americana* mostrará que el abordaje de este texto es impulsado en particular por las necesidades de la liturgia.

⁹ Detecto tres ejes hermenéuticos que convergen en esta propuesta de lectura de Mt. 1,18-25: aquel que se preocupa en situar el texto en el mundo social y cultural del cristianismo primitivo, en particular de la comunidad de la cual surgió y a la cual fue dirigido el Evangelio según Mateo; aquel que se pregunta por la función social del texto en tal circunstancia y por la relación de los agentes e instituciones sociales reflejadas en el texto; y finalmente aquel que cuida de percibir las relaciones sociales de género que repercuten en el texto y cómo éste las retrata y evalúa.

entre las dos perícopas). Nuestro texto tiene vida propia y debe ser abordado a partir de su dinámica interna. La opción que adoptamos tiene consecuencias decisivas para la lectura de nuestro texto, especialmente la de no permitir que se proyecten a él énfasis que no le caben.

Nuestro texto no sólo se presenta delimitado con nitidez, con una cohesión bastante consistente. El “asunto” presentado en el v. 18a es desarrollado en el transcurso del texto, y tiene su desenlace claro en el v. 25. Su desarrollo es límpido, desde el inicio hasta el fin. Con eso pretende proponer un abordaje muy particular del mesianismo de Jesús. La conexión con otros pasajes del evangelio, sobre todo con la genealogía que lo antecede, servirá para ampliar sus horizontes e iluminar su propia trama.

Si hacemos una rápida lectura del texto, podemos notar que él tiene vida propia. Después de lo que podríamos llamar el “título” (v. 18a), es presentada la situación inicial, el escenario problemático que justifica la narración y su desarrollo: una gravidez, que el texto de inmediato se apresura en garantizar (al lector y lectora) que es de parte del Espíritu Santo, acontece a María antes de que ella viviese con su esposo José (v. 18b). La reacción de éste es imaginable, si bien en apariencia ambigua: por ser justo decide repudiarla, pero sin difamarla públicamente (v. 19). La intervención de un ángel es lo que lo hace cambiar de idea. El discurso de éste aclara a José el sentido de la gravidez y le da la función, que cabría al padre, de nombrar al recién nacido. La alusión a la profecía que viene enseguida, debe ser considerada parte del discurso del ángel más que un simple paréntesis del narrador (vv. 20-23). El texto termina con José acogiendo el mensaje del sueño y revocando su decisión de abandonar a María. De forma lacónica dice que él la recibió por mujer y no tuvo relaciones con ella hasta que naciera el niño, que entonces fue llamado Jesús (vv. 24-25).

La estructura del texto es simple: después de la introducción, en la que se hace evidente lo embarazoso de la situación, el texto tiene dos sujetos: José y el ángel. Es para interferir en los propósitos del primero que aparece el segundo. La acción pretendida por José en el v. 19 no se realiza; él hace, en los vv. 24-25, exactamente lo contrario de su intención anterior. Entre un momento y otro aconteció la intervención en sueños del ángel. Las palabras de éste disuaden a José de lo que pretendía hacer. Así, podríamos esquematizar la organización del texto de la siguiente manera:

El asunto: el origen de Jesús mesías (v. 18a)

La situación incómoda y el impasse (vv. 18b-19)

a) Introducción y punto de partida: la gravidez de María (v. 18b)

b) La intención de José: repudiar a la mujer (v. 19)

La intervención del ángel (vv. 20-23)

a) El discurso a José (vv. 20-21)

b) La confirmación por el recurso a la Escritura (vv. 22-23)

La superación del impasse (vv. 24-25)

a) Reacción de José (v. 24)

b) Conclusión: para que el hijo de María nazca (v. 25)

De esta forma, el punto de partida que motiva todo el desarrollo de la trama es la situación presentada en el v. 18, una gravidez inusitada. El texto se propone interpretarla, inclusive recurriendo a un texto de la profecía de Isaías. No obstante, para la comprensión de nuestro texto es importante relacionarlo con otros relatos se-

mejantes que anuncian el nacimiento de alguien decisivo en la historia del pueblo. No sólo es importante el relato paralelo del anuncio a María del nacimiento de Jesús (Lc. 1,26-38), sino sobre todo los relatos que leemos en las Escrituras hebreas. Notemos que los nacimientos anunciados se refieren siempre a personas que tendrán una actuación relevante y, las más de las veces, cuestionada. Nacimientos en los que la acción del hombre, del padre, es absolutamente secundaria; ¿qué significará esto en el contexto de una sociedad patriarcal? ¿Y lo que significará lo tenemos, en nuestro texto, no en el anuncio de un nacimiento imposible por alguna causa natural, como la vejez (ver los casos de Isaac en Gn. 17—18, o de Juan Bautista en Lc. 1), o la esterilidad (como en los casos de Sansón en Jc. 13, o de Samuel en 1Sm. 1), sino en el caso en que la propia gravidez es problemática, no por imposible, sino por realizada? ¿Cómo no recordar la gravidez de Agar, que sacudió los cimientos de la casa de Abraham (Gn. 16 y 21)?

¿Por qué este texto? ¿Para qué, dentro de los propósitos de la redacción del Evangelio según Mateo? Parece que, más allá de una afirmación genérica de Jesús mesías, lo que está en juego es la comprensión de este mesianismo: ¿puede ser reconocido como mesías alguien que nació en circunstancias así de dudosas, en el contexto de una sociedad patriarcal y autoritaria? Hasta podríamos pensar en una función apologética que cumpliría nuestro texto¹⁰; mejor sería, sin embargo, entenderlo como una propuesta de revisión de patrones y prácticas, en la medida en que se propone una comprensión del mesías y del mesianismo a partir de los medios marginados y excluidos.

3. ¿Y ahora, José? El reconocimiento del absurdo del misterio y una nueva justicia

Con estas indicaciones y sospechas de una lectura rápida de Mt. 1,18-25 pasamos a una consideración más detenida del texto, buscando enfrentar las preguntas e inquietudes planteadas.

3.1. El asunto: los orígenes del mesías (v. 18a)

El texto tiene su problemática, su razón de ser, en el hecho de pretender abordar los orígenes de Jesús mesías y comprenderlos. Comprender significa interpretar, no simplemente constatar o disolver malentendidos. Los orígenes de Jesús mesías no son asimilables con facilidad a esquemas genéricos de “mito de nacimiento del héroe”. No basta asociar nuestro texto al tema de la procreación del rey o del héroe en el seno de una virgen; además, nuestro texto tiene diferencias que inclusive cuestionan esa asociación así apresurada, como podrá ser visto. Será necesario considerar algunas particularidades concernientes al nacimiento del hijo de María, pero no de José. El v. 18a nos presenta como el título del texto: él pretende versar no sobre la concepción ni sobre el nacimiento, sino sobre el proceso, sobre lo que se da en el contexto de la gravidez.

¹⁰ La *Tradução Ecumênica da Bíblia* (São Paulo, Edições Loyola, pág. 1857) admite que nuestro texto evoca lo que ella llama “calumnias concernientes al nacimiento virginal” de Jesús.

3.2. La situación: una gravidez inesperada, inexplicable y el hombre justo (vv. 18b-19)

La construcción sintáctica del período es muy cuidadosa y deja claro cuál es el núcleo básico del v. 18b. La forma del “genitivo absoluto” presenta en qué circunstancias se dio la gravidez objeto del texto, sin disfrazar lo incómodo de la situación: “estando María comprometida en matrimonio con José”, período que Jane Schaberg caracteriza de la siguiente manera:

...se trata de un matrimonio jurídicamente ratificado, ya que daba inicio a la transferencia de la moza del poder paterno al del marido, dando a éste derechos jurídicos sobre ella y concediendo a la novia, en muchos aspectos, el *status* de mujer casada... La segunda fase era el matrimonio propiamente dicho, la transferencia de la moza a la casa del marido... Se presumía que la moza era virgen en la época del noviazgo y, al menos en Galilea, también en la ocasión de la conclusión del matrimonio¹¹.

La última cosa que se esperaba en esta fase era el anuncio de un embarazo, pues los novios aún no “vivían juntos”...

No obstante es exactamente lo que se da: acontece una gravidez “antes de que viviesen juntos”. La historia del “origen de Jesús” se desplaza, o mejor, comienza con el drama de su madre. Hay que notar la forma cómo es descrita la situación de María: ella “fue encontrada encinta”. En primer lugar destaquemos el alcance del verbo “encontrar”, que apunta por sí mismo hacia algo inusitado, inesperado. Además de eso, el uso de la voz pasiva es cortante y explicita la vergüenza de la situación; tal construcción denuncia cómo la situación de María adquirió carácter público, hay otros sujetos que ya se dieron cuenta y testimonian el drama. Es importante recalcar el alcance de la formulación, dado que ella es abiertamente evitada en las traducciones, que tienden a ver ahí un reflexivo¹². Pero no: se trata de algo incómodo para María, ya es del dominio público. No se necesita mucha imaginación para darse cuenta de lo embarazoso de la situación, aunque sea de admirar el silencio en cuanto a toda esta situación de la casi totalidad de los estudiosos y el rechazo explícito de algunos a considerarla.

A quien lee el texto, sin embargo, le es ofrecido un dato más: la gravidez en cuestión es “del Espíritu Santo”. ¿Cómo comprender esta expresión? ¿Será adecuado ver en el Espíritu a aquel que actúa en el episodio en el papel de padre? ¿O será necesario ver en su acción las expresiones de la acción de Dios criando vida en el útero, como se lee en varios pasajes de la Biblia hebrea (Sal. 104,30; Is. 11,2; 42,1; 61,1; ver también Jr. 1,5; Is. 49,1 y los Salmos de Salomón 17,37)? El texto afirma de modo incisivo la acción de Dios en el contexto de ese embarazo inesperado, quizá en el sentido de garantizar la elección de aquel niño recién concebido, como se percibirá con mayor claridad en el v. 21. La conexión con los textos mesiánicos de Isaías, algunos de ellos citados antes, es evidente. La presencia del Espíritu, por lo tanto, es reconocida ahí a partir de la hermenéutica que motivó nuestro texto y que

¹¹ Jane Schaberg, “As antepassadas e a mãe de Jesus”, en *Concilium* (Petrópolis) No. 226 (1989), págs. 119s.; ver también Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, *O evangelho da infância: o nascimento de Jesus libertador*. São Paulo, CEPE, 1993, págs. 36s.

¹² Véase, por ejemplo, la traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén*: “se encontró encinta” (énfasis del autor).

éste construye, en el sentido de entrar en el debate respecto del embarazo en cuestión y del niño que de ahí nacería. De modo que definir *a priori* y de manera unívoca la participación del Espíritu Santo como padre, como sustituto de José, justificando con ello la ausencia de éste en el proceso de gravidez, aparte de reducir la comprensión de su acción a un momento único, sofoca la trama y los propósitos del texto y no deja que aflore su potencial polémico y cuestionador¹³. La acción del Espíritu se estaría dando todavía en el contexto y en conformidad con los modelos de la familia y la religión patriarcales, cuando lo que ocurre es exactamente la ruptura con éstos. Además de eso, cabe notar que la preposición “de” que introduce en el texto al Espíritu, “ocurre en la genealogía precedente (1,1-17) con relación al papel de la mujer en la concepción, y no del hombre”¹⁴. Y espíritu en griego es neutro, en tanto que en hebreo es femenino; de ahí que algunas corrientes del cristianismo primitivo, reflejadas sobre todo en la literatura apócrifa, lo destaquen como femenino.

De esta manera, la presencia del Espíritu ya en el inicio del texto se justifica si se tiene en vista el debate acerca de la comprensión del mesías y del mesianismo: ¿por qué caminos pasa la definición de su imagen? La genealogía apuntará hacia eso significativamente. Ahora, nuestro texto presenta otros referenciales que subvertirán concepciones establecidas y afirmarán lo indecible. Para quien lee el texto ya está indicado en qué términos se sitúa el conflicto: se impone acoger lo inusitado, transgredir convenciones, reconocer que, una vez más, los patrones establecidos no consiguieron sofocar lo nuevo que viene de Dios. ¿Quién es capaz de tal experiencia y percepción?

Luego, ni la afirmación de la concepción por obra del Espíritu Santo ni la percepción de los recursos literarios utilizados por Mateo pretenden encubrir la problemática de fondo: al contrario, la replantean en otro nivel. El texto es fruto de un largo proceso de reflexión por parte de la comunidad cristiana frente al hecho paradójico de los orígenes, en circunstancias incómodas, de aquel que ella reconoce como mesías. Nuestro texto rescata lo histórico y lo teologiza. Para su lector y lectora, “María está, potencialmente, al mismo tiempo humillada públicamente y honrada divinamente”¹⁵; de la percepción del contraste y de lo embarazoso de la situación presentada dependen el desarrollo del texto y su comprensión.

¹³ No es nuestra preocupación aquí la investigación sobre la historia de Jesús de Nazaret, pero con certeza el texto elimina la posibilidad de que José haya sido su padre, como quieren algunos. No tendría ningún sentido crear una situación vejatoria si no hubiese alguna razón para ello. En torno a los orígenes de Jesús hubo polémica; el texto se refiere a esa situación. El no la creó, como pretende John P. Meier (*Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, págs. 222-229): no tiene sentido pensar en el texto suscitando de la nada un problema extremadamente delicado a aquellos que han de leer el evangelio. Deben ser tomadas en serio las dificultades insinuadas en Jn. 8,41 (e inclusive en el Evangelio de Tomás; véase Stephen Mitchell, *O evangelho segundo Jesus*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994, pág. 32) y las acusaciones hechas a los cristianos (Celso y otros) en cuanto al origen de Jesús. En lo que respecta a Juan, la propia argumentación de Meier se las trae (pág. 250, nota 113): aun no conociendo la “tradicción de la concepción virginal”, el cuarto evangelio parece conocer la problemática, lo que parece ser decisivo inclusive para la lectura del prólogo. De alguna manera esas circunstancias se encuentran también en la “narrativa de la infancia” que leemos en Lucas. Para estas cuestiones es particularmente iluminador el texto de Jane Schaberg al que estamos recurriendo de continuo.

¹⁴ John P. Meier, *Um judeu marginal...*, *op. cit.*, pág. 221

¹⁵ Bernard Brandon Scott, “The Birth of the Reader”, en *Semeia* (Atlanta) No. 52 (1991), pág. 89.

José no apareció hasta ahora sino en la afirmación de que María estaba prometida a él en matrimonio. No se puede esperar otra cosa de la narrativa que su reacción. De ella trata el v. 19, en cuya comprensión se deciden, como reconocen los diversos estudiosos, aspectos decisivos para la lectura del texto como un todo. Lo que no significa, no obstante, que éste haya sido leído adecuadamente; al contrario, es aquí que percibimos con más claridad las resistencias a tomar en serio la trama del texto y sus implicaciones.

La intención de José frente a la situación a él planteada es clara; la oración principal del período habla de su resolución: caracterizado como marido, aun cuando el matrimonio no haya sido consumado, decide repudiar a su mujer encinta, y justamente por causa de esta gravidez inesperada, inexplicada, inexplicable. Lo embarazoso que se plantea proviene del hecho de que tal decisión es matizada en dos momentos: por las afirmaciones de que José era justo y no pretendía difamarla, y por el carácter secreto con que pretendió revestir el repudio. El texto parece hacer depender el repudio del hecho de que José era justo, mientras que el deseo de no difamarla se debería a la forma discreta del repudio. Es importante mirar ahora con cuidado cada una de estas expresiones y la construcción del conjunto.

¿En qué sentido José es justo? He aquí una cuestión crucial, decisiva para la lectura del texto. La práctica de la justicia es, en el horizonte cultural, simbólico y teológico del evangelista, marcada por la apelación a la ley, el valor por excelencia. De ahí que sea preciso buscar en el texto su caracterización. Y aquí vemos a los autores evitándolo. Veamos lo que dice, por ejemplo, Xavier Léon-Dufour. Según él, habría tres posibilidades para entender el versículo:

- a) José es justo frente a la ley, porque decide repudiar a la mujer adúltera y, siendo bueno, actúa en secreto para no provocar escándalo;
- b) José, conociendo la castidad de María y extrañado de lo que pasaba, oculta con su silencio aquello cuyo misterio ignoraba, y su delicadeza, lejos de ser un correctivo a una pretendida justicia legal, muestra que está convencido de la inocencia de María;
- c) la justicia de José se manifiesta en su aceptación de que Dios supere por medio de él la dificultad que causa un nacimiento sin padre (la justicia de José en la perspectiva del designio de Dios para hacer nacer al mesías).

Esta última es la posición de Léon-Dufour: José es justo no porque observa la ley que autoriza el divorcio en caso de adulterio (tal ley nada tiene que ver aquí), ni porque se muestra complaciente (no hay motivo para ello), ni en razón de la justicia que debería a una inocente (curiosa forma de ejercitar la justicia), sino por el hecho de no querer pasar por padre del hijo de Dios ¹⁶.

¿De dónde saca Léon-Dufour que las cuestiones relativas al divorcio, adulterio y afines nada tienen que ver con la trama aquí desarrollada? Si se deja hablar al texto concluiremos lo contrario; los términos utilizados en él no dejan margen a dudas acerca del ámbito en que se sitúa. El verbo “difamar”, utilizado una y otra vez en el Nuevo Testamento (NT) (Col. 2,15; ver también Jd. 7), encierra la connotación de vergüenza, humillación pública; es usado para denunciar públicamente un adul-

¹⁶ Léon-Dufour, *op. cit.*, pág. 81. Véanse también las explicaciones poco esclarecedoras de Jaldemir Vitorio (*Mateus*. São Paulo, Edições Loyola, 1996, pág. 11).

terio. Es un término peyorativo. El texto dice que José no quería “difamar” a María, indicando que el hacerlo no estaba fuera de sus posibilidades. El otro verbo, “repudiar”, es el que caracteriza la acción del divorcio (Mt. 5,31-32; 19,3.7-9; Mc. 10,2.4.11; Lc. 16,18). ¿Cómo disociar nuestro texto de ese contexto que envuelve sospechas, escrúpulos, vergüenzas? Y no se debe olvidar que este cuadro ya estaba indicado desde el versículo anterior: María ya estaba ella misma avergonzada desde que fue hallada encinta. ¿Cuáles serían los pasos siguientes? Las sospechas serían de violencia o adulterio, y ambas están previstas en la ley que leemos en Dt. 22,21-27. Jane Schaberg muestra que había diversas posibilidades prácticas de resolver la cuestión, inclusive en términos menos rigurosos que los previstos en el texto de la ley ¹⁷. José, justo (sin rodeos, un observante de la *Torá*), no tiene otra que hacer sino repudiar a su mujer. El carácter discreto de su acción se podría explicar por el deseo de evitar consecuencias más drásticas, inclusive para sí mismo ¹⁸.

El clima de constreñimiento es evidente. María está en la misma situación de las mujeres que aparecen en la genealogía que antecede nuestro texto, caracterizada como infractora de los patrones sexuales establecidos y del orden social vigente ¹⁹. El desenlace no podría ser otro. Pero...

Antes de proseguir, sería bueno preguntarse por las razones que hacen tan difícil a los estudiosos abordar el texto y dejarlo hablar, sin escapismos o desvíos. Tal vez porque están comprometidos en demasía con dogmas definidos e impuestos con posterioridad, casi como camisa de fuerza y de manera anacrónica en la lectura del texto. Se busca en éste lo que él no tiene la intención de abordar: la virginidad perpetua de María ²⁰, de la cual José sería evidentemente sabedor. El texto, sin embargo, navega por otras aguas; ¡es importante tener ojos, oídos y corazón para reconocerlo! ²¹.

Dicho esto, podemos retomar el abordaje del texto, buscando sintetizar: José es justo, por lo que debe repudiar a su mujer, pero no queriendo humillarla aún más, decide despedirla en secreto. No obstante, no se dice todo respecto de la situación; hay un silencio absolutamente incómodo en esta descripción: el de la mujer encinta. Sí, María está enmudecida, y son dados pasos, son tomadas decisiones, sin que sea permitido a quien lee el texto oírla. Ella está al margen de los procedimientos que van a ser puestos en práctica, y a merced de tales sujetos. Humillada desde el inicio del texto, cuando “fue encontrada” encinta, continúa siendo objeto incomunicable de cuyo comportamiento, que no debe ser explicado, derivan las acciones justas de José. Y aquí volvemos a leer el texto y sus aparentes contradicciones. ¿Cómo ser justo en los límites estrechos de la visión patriarcal de las cosas? El silencio impuesto a María no se debe apenas a la narrativa, sino al mundo de la religión y de la sociedad en que el poder religioso y social pasa por los hombres. ¿Cómo evaluar ahí el ser justo de José, en particular en el contexto de acciones que definen no sólo sus rumbos, como también los destinos de su mujer?

¹⁷ Schaberg, *op. cit.*, págs. 120s.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 121.

¹⁹ Ver Nancy Cardoso Pereira, *Maria vai com as outras. Mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1997 (A Palavra na Vida No. 114).

²⁰ Es lo que reconoce, aunque a disgusto, la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Mt. 1,25.

²¹ Cardoso Pereira, *op. cit.*, págs. 54-57.

Arriba se habló de la importancia que Mateo confiere a la práctica de la justicia. Jesús es presentado en particular como maestro de la justicia²²: las bienaventuranzas, en la redacción de Mateo, se dividen en dos grupos que convergen en el anhelo y persecución por causa de la justicia, respectivamente (Mt. 5,3-10). El propio Jesús es caracterizado como justo (Mt. 27,19). Sin embargo, parece que tenemos ahí más que un concepto repetido: es la práctica de la justicia la que es puesta en discusión, lo que tiene que ver con la observancia de la ley. El texto de Mt. 5,17-20 es emblemático en este sentido: hay una justicia establecida y otra que debe superarla²³, como se ve ilustrado de manera incisiva en la parábola de Mt. 20,1-15. ¿Cómo ir más allá de la justicia establecida, que condena a la mujer en evidente inferioridad de situación, que puede llevar a la muerte? El texto, al mantener a la mujer en silencio, lleva este contraste a una tensión dramática sin igual; al leer la situación a partir y en la perspectiva de los sentimientos y acciones del hombre, acaba traicionándose: es necesaria una justicia que vaya más allá. Para indicarla, sólo un ángel del Señor...

Fue necesario alargarse en la presentación del cuadro descrito por los vv. 18-19. Sin éste será absolutamente imposible percibir el alcance de la intervención representada por el ángel. En la imprecisión (¿o en la desatención?) en caracterizar de manera adecuada la situación descrita, reside quizá la raíz de equívocos o de consideraciones sin pertinencia sobre el sentido y las pretensiones de nuestro texto.

3.3. Un ángel en contramano

Una vez más la construcción sintáctica necesita el contexto de lo que está por acontecer: “mientras pensaba tales cosas...”. El foco es desplazado de la realidad dramática hacia el mundo de los pensamientos que anteceden a la acción. La aparición de un ángel en sueños nos lanza hacia el mundo de la apocalíptica, en busca de comprensión, de reinterpretación, de relectura de la realidad. Angeles que aparecen son indicativos de nuevos rumbos para la situación dada. Son comunes en los apocalipsis. Y ellos tienen una larga historia especialmente en la afirmación de nacimientos que se dan al margen de los parámetros patriarcales; recuérdese la historia de Agar encinta en el desierto (Gn. 16,7) o la de la madre de Sansón (Jc. 13,3.9).

Y los sueños son aún más divisores de aguas. Son intérpretes sorprendentes de la realidad. Modifican caminos preestablecidos, sugieren nuevas alternativas y hermenéuticas de la vida. Hacen ver aquello que convencionalmente no sería percibido. Sueños anticiparon el nacimiento del libertador Moisés, en los *midrax* que se escribieron sobre él en tiempos contemporáneos al NT. Para que la vida del Jesús niño fuera salvada fueron necesarios, según Mateo, cuatro sueños (véase 2,12.13.19.22); y él fue muerto porque un sueño no fue escuchado (27,19). Los sueños transfiguran la historia, permiten verla y releerla a partir del reverso, de otros parámetros y referenciales. Para describir su tenor, nuestro texto reserva cuatro ver-

²² Ivo Storniolo, *Como ler o evangelho de Mateus — o caminho da justiça*. São Paulo, Edições Paulinas, 1990, págs. 12-15; ver también Ana Flora Anderson y Gilberto Gorgulho, *A justiça dos pobres. Mateus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1981; José Comblin, “Justiça e lei no evangelho segundo Mateus”, en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis) No. 26 (1990), págs. 19-27.

²³ Sobre la centralidad de este texto para la comprensión del evangelio y del mundo social de Mateo, véase J. Andrew Overman, *O judaísmo formativo e o evangelho de Mateus*. São Paulo, Edições Loyola, 1997, págs. 92-95.

sículos, la mitad del total. Lo corriente y lo inconfesable quizá ahora adquirirán sentido.

La expresión inicial utilizada por el ángel caracteriza a José como hijo de David. Ella no tiene otra función que la de establecer un vínculo con la genealogía precedente, reiterando que la legitimidad de lo que está por acontecer no pasa por el lenguaje patriarcal. Así se explica también la redacción tortuosa de Mt. 1,16, con las diversas tentativas, inclusive textuales, de evitar su embarazo. Al caracterizar a José como hijo de David, el evangelista está preparando al lector y a la lectora del texto para nuevas mediaciones en la definición y comprensión del mesías y del mesianismo.

El ángel comienza diciendo a José: “no temas...”. A diferencia de otras situaciones donde tal expresión aparece de forma estereotipada para caracterizar el surgimiento de seres celestes (Gn. 15,1; 21,17; Jos. 8,1; Jc. 6,23; Dn. 10,12; Lc. 1,13.30, entre tantos otros), la apelación aquí tiene un claro objetivo: “no temas recibir a María como tu mujer”. Exactamente lo contrario de aquello que José pretendía, de lo que la ley prevía, de lo que la justicia establecía. La orden para la transgresión viene de los cielos, se da en sueños; sólo de ahí se podría esperar tal subversión. Se propone a José una comprensión de Dios y su acción que no obedece a trancas o determinaciones. Para una justicia que sea inclusiva urge superar las leyes que ayudan a excluir. De ahí la invitación a la acogida, de la mujer y de lo sorprendente que ella carga, engendrado de alguna manera que transgredió los patrones convencionales.

“Lo que fue engendrado en ella es del Espíritu Santo”: solamente ahora es revelado a José aquello que el lector y la lectora ya sabían. Y en esta desigualdad de conocimientos acompañaron la trayectoria de José, de justo cumplidor de la ley a hermeneuta de la realidad:

...el Espíritu Santo autoriza este nacimiento así como todos los nacimientos son autorizados por Dios... la existencia de este niño no es un accidente o un error, y no es maldecida²⁴.

Un niño nacido de este modo, fuera de cualesquiera patrones o reglas establecidas, este niño es querido por Dios. Reconocerlo no es ni siquiera un poco evidente. La novedad representada por él es todavía mayor dadas las circunstancias en que se dio su “origen”...

Pero, con certeza, Mateo pretende más con su texto y su interpretación de los orígenes de este niño. Por eso el discurso del ángel continúa, como en los diversos relatos de anuncio de nacimiento que hallamos en la Escritura judía, acentuando ahora el sentido del ser y de vivir de este pequeñuelo, comprometiendo a José con él. La función de nombrarlo, por lo normal atribuida al padre, ahora es confiada a alguien que, justamente por no tener nada que ver con la gravidez, pretendía repudiar a su mujer. Se trata de dar nombre a alguien escogido para una misión muy particular, indicada en el propio nombre: este niño “salvará a su pueblo de sus pecados”. Una vez más lo paradójico: alguien amenazado de no nacer por cuenta de un supuesto pecado, tiene la misión de salvar al pueblo de los pecados. Se anuncia ya quién será él: aquel que vino a llamar a los pecadores, no a los justos (Mt. 9,13), re-

²⁴ Schaberg, *op. cit.*, pág. 123.

conocido como “amigo de publicanos y pecadores” (Mt. 11,18). El justo José deberá acoger y asumir a alguien que no habrá de llamarlo, a no ser que vaya más allá: a eso está siendo desafiado...

En esta primera parte del discurso del ángel son ofrecidos a José nuevos criterios para evaluar la situación en que su mujer “fue hallada”. No la clave de la justicia convencional, sino la de aquella que va más allá y descubre a Dios en la contramano de lo que está establecido. En la senda de aquello que se dice en la genealogía, nuestro texto quiere “descartar la descendencia a través del lenguaje masculino como crucial para la condición de Jesús”; cuestiona “la concepción judía de paternidad que hasta aquella época había sido definida a través del lenguaje masculino”²⁵. Con eso es la propia identidad masculina la que entra en crisis; su papel deberá ser redefinido. Y no sólo la paternidad es revisada, sino también la concepción de mesianismo: la vinculación a David se daría por medio del lenguaje masculino; el descarte de éste permite vincular el mesianismo de Jesús al rescate de quien está al margen, comenzar de María. Su gravidez y la elocuencia de su silencio absolutamente incómodo habrán de engendrar al mesías; José deberá renunciar al papel que la sociedad y la religión patriarcal le atribuían: sólo así nacerá el salvador de los pecados, éstos debidamente redimensionados, en la medida en que se revé la comprensión de la ley y su práctica.

Pero el texto continúa en su proceso de recreación de sentidos, de revisión de convenciones, de anulación de patrones de comprensión de la vida, de Dios, de su acción. Los dos versículos siguientes son el desdoblamiento de este proceso. Ellos podrían ser leídos como una especie de “comentario” del evangelista corroborando, con el recurso al texto de la profecía, el discurso del ángel a José. No obstante parece más adecuado tratarlos, dentro de la dinámica establecida por el texto, como parte del discurso del ángel²⁶: éste explica, reinterpreta, un pasaje de de la Escritura, en particular de las profecías, lo que de nuevo nos remite al ámbito de la apocalíptica. Tenemos un caso semejante en Dn. 9, donde un ángel explica, o mejor, relee, una profecía de Jeremías. En el contexto del Evangelio según Mateo el uso de este recurso es particularmente importante.

Solamente en este contexto se justifica y se entiende la cita de Is. 7,14, de otra forma muy problemática. Consideremos las tres versiones en que el texto aparece: en el texto hebreo (masorético), en la traducción griega de los LXX, y en la cita de Mateo. Las diferencias son evidentes, grandes e importantes.

El hebreo dice lo siguiente:

...por eso dará Adonai, él mismo, una señal para vosotros: he aquí que la joven concibió y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel.

Sabemos que este texto es bastante discutido en cuanto a su significación, y no es nuestro objetivo entrar aquí en esta discusión. Hay un gran número de estudios que ve a la mujer del rey Acáz en aquella de la que se habla en el oráculo pro-

²⁵ Howard Eilberg-Schwartz, *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1995, págs. 267s.

²⁶ Estamos aquí en desacuerdo con la posición general defendida por muchos estudiosos y asumida por Overman (*op. cit.*, pág. 81): en nuestro caso, la cita viene en el desarrollo del texto y no al final de él o de alguna sección intermedia, como entre paréntesis.

fético²⁷. Sin embargo hay que notar un elemento que, tal vez, dé otra connotación al texto: el hecho de que ella, la futura madre, es la que va a nombrar a su hijo, sin ninguna intervención del padre. ¿Sería éste Acáz? Difícil, diría hasta improbable, pero, sea quien fuere, el texto habla de una gravidez en la que el sujeto único es la madre. Justo aquí el texto griego modifica al hebreo; no obstante, la lectura de éste implica reconocer a la mujer como único sujeto del texto. La figura del hombre está ausente, y en eso aparece la ruptura con patrones patriarcales²⁸. La mujer de nuestro texto, por razones que es difícil precisar pero que quizá están asociadas a la situación de pobreza y exclusión tantas veces denunciadas por el propio Isaías, la memoria de esta joven, se inserta en el rastro de tantas otras cuya trayectoria se halla descrita en los textos bíblicos: en sus gravideces se dan rupturas conscientes de los esquemas patriarcales²⁹, lo que se manifiesta muchas veces en el hecho de que son ellas las que nombran a sus hijos: el caso más elocuente es el de Agar en Gn. 16, aunque tenemos muchos otros, en especial en el libro del Génesis, en las narrativas de los capítulos 25—36³⁰. Así pues, Mateo recurre a Is. 7,14 porque en él convergen rebeldías de larga historia, que redefinen el mesías, explican lo impensable, lo inaceptable, se convierten en “señal” profética y utópica. Que una gravidez venga “del Espíritu Santo” y no de las prácticas del seno de la casa patriarcal, es a lo que el texto de Isaías quiere apuntar en la redacción de Mateo.

Pero estamos anticipando conclusiones. Antes de llegar a Mateo tenemos que pasar por la versión que del texto de Isaías fue hecha para el griego. En ella se lee:

...por esto el Señor mismo dará una señal: he aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Emmanuel.

Las diferencias son significativas: en primer lugar, el término que en hebreo significa “joven” es traducido por “virgen”. En segundo lugar, todos los verbos están en futuro, a diferencia del hebreo que presenta la gravidez como algo ya presente. Finalmente, aquel que deberá nombrar al niño es el interlocutor de Isaías, a saber, el rey Acáz. En cuanto a la traducción de “joven” por “virgen”, podemos recoger aquí la opinión libre de sospecha de John P. Meier:

...la traducción de Isaías 7,14 en la Septuaginta no se refiere a una concepción virginal. Aunque *parthenos*, la palabra usada en la Septuaginta para traducir *‘almah*, generalmente signifique “virgen”, también posee el significado más general de moza en edad de casarse, siendo a veces usada en esta acepción en la Septuaginta³¹.

Más importantes son las otras modificaciones. En cuanto a la transferencia de la gravidez al futuro, ella indica la relevancia que el texto pasó a tener en el correr

²⁷ José Severino Croatto, *Isaías, o profeta da justiça e da fidelidade*. Petrópolis, Editora Vozes, 1989, pág. 65. Concordando con él, Nancy Cardoso Pereira, “O messias precisa sempre ser criança”, en *RIBLA* (Petrópolis) No. 24, págs. 18-20.

²⁸ Cardoso Pereira, “O messias precisa...”, *op. cit.*, págs. 23s.

²⁹ Cristina Grenholm, “Jesus em perspectiva feminista. A encarnação e a experiência da gravidez”, en *Concilium* (Petrópolis) No. 269 (1997), págs. 37-48.

³⁰ Sobre estas narrativas y sus conflictos en relación a la casa patriarcal, ver Haidi Jarschel, “Ventre, casa, tierra: espacios de la historiografía sexual: Génesis 25—36”, en *RIBLA* No. 23 (1996), págs. 52-63.

³¹ Meier, *Um judeu marginal...*, *op. cit.*, pág. 222.

de los tiempos, posibilitando nuevas lecturas y aplicaciones. Lo mismo sea dicho de la inserción de la segunda persona en vez de la tercera femenina: en la medida en que el texto va creando tradición y destacándose, se va “masculinizando”. ¡Pero justamente ahí Mateo se aparta del texto de los LXX! Veamos su texto:

...he aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, lo que traducido es Dios con nosotros.

Hoy no se tiene tanta certeza como hasta hace poco, sin embargo parece que Mateo se sirvió del texto de los LXX en las diversas citas que hizo de la Escritura. Si así fuese, es extremadamente significativa la alteración que introduce en el texto que recibió. El sujeto que ha de nombrar al niño no es un “tú”, sino un colectivo ³².

Mateo tiene plena conciencia de estar realizando un trabajo hermenéutico. Esto se evidencia por el agregado que hace a la cita de Isaías: “lo que traducido es Dios con nosotros”. El reconocimiento de este niño es obra de cuantos reconozcan los nuevos caminos por donde Dios continuamente pasa para ser con nosotros. Se explicita aún más, el nombre del niño es insuficiente; será necesario un “apellido” que indique el sujeto que deberá ser. El nombre dado por el padre será cambiado. El desacuerdo entre los nombres, el anunciado por el ángel y el mencionado en la profecía, en la hermenéutica de Mateo y de su comunidad es apenas aparente: el evangelio transfiere hacia el colectivo la tarea de interpretar todavía de modo más radical la razón de ser de este niño cuyo nacimiento está amenazado. José no da sólo el nombre al niño; necesita del colectivo que afirme con él: Jesús, Dios con nosotros.

¿Qué pretendió Mateo con la utilización del texto de Isaías en este contexto? Por más importantes que sean las llamadas “citas de cumplimiento” en el contexto del evangelio, debemos percibir que tenemos ahí mucho más que cumplimiento, que podría parecer algo mecánico, apenas comprobatorio. Por lo que se dijo arriba, esta cita sólo está ahí por ser fruto de un minucioso y delicado proceso de reinterpretación, sea de la historia de Jesús, sea de la acción de Dios que lo tiene por mesías y presencia suya en medio del pueblo. Y, más que una función apologética, la cita de la profecía cumple una función de legitimación en el sentido estricto de la palabra: así como la acción de José deberá legitimar a su mujer y al hijo frente a la sociedad patriarcal y las leyes vigentes, el texto de Isaías los legitima teológicamente; legitima la gravidez ilegítima y apunta hacia la sorpresa: de ahí viene la posibilidad de reconocer a Dios en medio de nosotros ³³. Estamos, por lo tanto, frente a un trabajo de revisión de sentidos, de desconstrucción de patrones y de la proposición de otros, nuevos, sorprendentes, impensables, radicalmente contradictorios a los establecidos: hermenéutica. Esto explica la redacción que Mateo da al texto de Isaías, en particular en lo que dice respecto a la nominación de Jesús y a la utilización de ese texto.

Una última observación: el trabajo hermenéutico que percibimos Mateo realiza sobre el pasaje de Is. 7,14, no es apenas un trabajo teológico, de construcción de un sentido nuevo para el texto. Con certeza es también eso, incluso porque entra de manera consciente dentro del “conflicto de las interpretaciones” de este profeta. Pero este conflicto “tiene su reverso en el conflicto de las prácticas que inspiran el

³² Es posible también que Mateo haya recibido una tradición semejante a aquella que encontramos en Qumran, que también trae el verbo “llamarán”.

³³ Schaberg, *op. cit.*, pág. 124.

acto interpretativo”³⁴. La lectura que Mateo hace de Isaías habrá sido vista como osada, atrevida, en la medida en que la situación que provoca tal lectura es vista como condenable, merecedora de sanciones. Mateo propone mirar a ambos por el reverso: a la situación, sugiriendo otra práctica que la convencional; al texto, atribuyéndole un sentido hasta entonces inimaginable. En el interior de nuestra perícopa, profundiza el rompimiento con los patrones establecidos por la sociedad y la religión patriarcales.

El largo discurso del ángel en los vv. 20-23 es, así podemos concluir, el eje argumentativo y teológico de nuestra perícopa. En sus dos momentos bien caracterizados, él habla en lugar y en defensa de la mujer, humillada y silenciada, pero en cuyo vientre se insinúa la acción de lo divino. Él invita a José a subvertir el sistema que le posibilitaba todos los derechos sobre la mujer y el niño. Le da nuevos elementos para el análisis y lo convoca a reparar la situación por la astucia. Habló mirar en perspectiva del futuro. Y, por fin, este discurso relea la tradición. Reescribe la profecía. Sugiere nuevas hermenéuticas de la realidad, nuevas aproximaciones a lo divino, incentiva utopías señalizadas en el niño, Jesús Dios con nosotros. Quien tenga oídos para oír la voz del sueño, oiga...

3.4. Ese pequeñuelo tiene futuro

Desde el punto de vista de la construcción no hay mucho que decir de los vv. 24-25, teniendo inclusive en cuenta su carácter lacónico y objetivo. Por eso podemos ser más breves. Estos versículos cumplen un papel especial para toda la narrativa. Describen el desenlace: José da su asentimiento a aquello que le indicara el ángel. Estuvo de acuerdo en participar en la subversión para legitimar la ilegitimidad. Consiente con una situación embarazosa, de la cual él participa apenas para rectificar. La noche fue provechosa, revolucionaria.

El sueño produjo sus frutos: el v. 24 da cuenta de que José “hizo como el ángel del Señor le mandó”. El sueño y las palabras del ángel fueron acogidos como portadores de autoridad. Recibir a su mujer significa consumir el último paso del matrimonio: acoger a la esposa en su casa y finalmente “vivir juntos”. De este modo, José hizo exactamente lo contrario de lo que pensaba y leíamos en el v. 19.

José no permanece impune al realizar lo que no quería y no estaba previsto: en la óptica del texto habrá dado el paso hacia aquella justicia que va más allá. Entra en la dinámica de la nueva justicia que incorpora elementos decisivos para una convivencia humana más recíproca, pero con el precio de asumir una situación embarazosa. Se convierte en el primer ejemplo explícito de la práctica a la que el Evangelio según Mateo está convocando a su comunidad. Una práctica controversial, desafiadora: la gravidez y el nacimiento, reconocidos como divinamente sancionados, no por eso dejan de haber incorporado un elemento de humillación; muy por el contrario, serán marcas indelebles de una realidad que no tiene explicaciones aceptables a los ojos y oídos convencionales e institucionales.

En coherencia con sus propósitos iniciales de presentar “el origen de Jesús mesías”, el último versículo apunta el alcance del texto: “hasta que ella dio a luz un hijo”. Hasta ahí José, aun habiendo recibido a María efectivamente como esposa, no

³⁴ José Severino Croatto, *Hermenêutica bíblica. Por uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo, Editora Sinodal-Edições Paulinas, 1986, pág. 39.

la “conoció”, o sea, no tuvo relaciones sexuales con ella. Hasta aquí llega el texto: hasta que nazca el niño, al que José nombra, como indicara el ángel. Transgrede para legitimar la transgresión: la acción del patriarca protege a la mujer y al niño de los esquemas establecidos por el sistema patriarcal. Como en el caso de las mujeres de la genealogía, la acción de José apuntará a asumir a su mujer y al hijo de ella, protegiéndolos, dándoles la legitimidad encubierta.

He aquí la función del hombre José en el desenlace del texto: legitimar a un mesías que no se define por el lenguaje patriarcal, sino que, al contrario, surge al margen de él y desestabilizándolo. Se trata de un cambio brusco en las comprensiones y vivencias de las relaciones sociales y de los papeles esperados de hombre y mujer. En la “complejidad de la cuasi-tragedia” (la expresión es de Jane Schaberg) es una revitalizada comprensión del obrar y de la presencia de Dios, así como una reproposición de las relaciones humanas y sociales, que acaba emergiendo como sugerencias/insinuaciones, provocaciones atrevidas. El texto insiste hasta el final en considerar la cuestión del punto de vista del hombre: ¿y ahora, José?

4. Conclusión

Dijimos al inicio del artículo que gran número de autores lee en nuestro texto exclusivamente la narración de la concepción virginal. Otros quieren ver en él la descripción de la entrada del hijo de Dios en el mundo. Y otros aún pretenden encontrar en él expresiones de la confesión mesiánica de las comunidades primitivas. La pregunta que estas propuestas suscitan es la siguiente: ¿cómo y hasta qué punto ellas perciben y respetan aquello que constituye la trama del texto? ¿Da cuenta del texto decir que con él Jesús queda definido como hijo de David y que José “en nombre de la descendencia de David, y en nombre de Israel” acoge al mesías?³⁵ ¿No habría sido posible otra trama, menos dramática, si el objetivo hubiese sido apenas el de la afirmación de la filiación davídica de Jesús? Lo que parece ser el fin fundamental de nuestro texto es justamente describir los caminos tortuosos por los cuales se llega a la afirmación de Jesús como mesías, hijo de David. No obstante, el resultado de este proceso no queda impune: es el propio mesianismo el que se ve desconstruido, revisado y replanteado, a partir de nuevos referenciales que provienen de la marginalidad, de la exclusión, de las víctimas del preconcepto y del autoritarismo.

¿Cómo las afirmaciones de la encarnación, de la filiación divina, de la concepción virginal, que se anclan en éste y en otros textos, incorporan tales realidades? ¿Cómo tales afirmaciones pueden ser hechas sin pretender ser la única palabra o que los textos digan apenas y exactamente lo que ellas transmiten? ¿Cómo la lectura de este texto puede desafiar prácticas eclesiológicas y teologías excluyentes, sea de niños, sea sobre todo de mujeres?

Pero el texto habla: de y para niños. Siempre es posible soñar de nuevo pues ellos están ahí apuntando hacia el futuro, desafiando los percances del presente. Niños y niñas de la calle en su lucha por vivir reescriben los caminos de la utopía, niegan la exclusión impuesta, quieren nacer. Sin casa, sin familia, quieren vivir. En las

³⁵ Gilberto Gorgulho y Ana Flora Anderson, *A justiça dos pobres...*, *op. cit.*, págs. 16s. No es diferente la opinión de Nolland, *op. cit.*

esquinas, semáforos y debajo de los viaductos, incomodan siempre, reinventan comprensiones de la vida y de lo divino. En el chico de la calle ha nacido el Dios con nosotros. Una vez más el mesías niño.

Y el texto continúa hablando, de y para mujeres. El silencio de las teologías y de las dogmáticas contribuyó a silenciar todavía más a la mujer silenciada del texto. Silenciamiento elocuente, que hizo venir al ángel del cielo en sueños. Queda el desafío de romper los cercos de ayer y de hoy. Liberar a María, percibirla en la telaraña de relaciones con la historia de tantas mujeres, también marginadas, también silenciadas, también esperanzadas, que rehacen con sus cuerpos trayectos de vida, libertad, solidaridad.

Y el texto habla (¿cómo no?) de y para hombres. Desplazados: de los ejes alrededor de los cuales se organiza la sociedad, con sus normas, prácticas, poderes y jurisprudencias, a invitados para contribuir en la subversión de relaciones asimétricas para el establecimiento de otras, más recíprocas y circulares. De criterio de inclusión para agentes solidarios y reparadores de exclusiones. Constructor, sujeto de una justicia que incorpora la práctica de la acogida y el reconocimiento del otro, de la otra, como expresiones potenciales de lo divino no ritualizado o legalizado, siempre sorprendente: “felicidades los hambrientos y sedientos... perseguidos por causa de la justicia”. ¿Y ahora, José?

El texto habla de y para niños, mujeres y hombres; habla de Dios, Dios con nosotros. Y como ocurre en todo el texto sagrado, habla de Dios hablando de la vida, sus paradojas y contrastes. Deja marcas, referencias, propuestas. Nuestro texto pone en discusión el referencial del mesías y del mesianismo y las mediaciones utilizadas en su elaboración. Sugiere opciones, no apenas de futuro, sino de convivencias nuevas y proyectos a ser construidos en la colectividad humana. En el rompimiento del silencio de los silenciados y silenciadas, en la apertura de la sordera frente a los clamores y protestas de las niñas y niños: muchos recordarán el Emmanuel, cual Jesús, el hijo de María. Con certeza la percepción de Dios es rehén de la hermenéutica, vivida y sentida, de la realidad.

¿Qué hizo posible y necesario el texto de Mt. 1,18-25? La experiencia de marginalidad de la comunidad de Mateo de alguna manera prolongó aquella del niño que nació en circunstancias así adversas y amenazadoras. De este modo el texto, al mismo tiempo que es relectura de la historia de Jesús, es principalmente hermenéutica de la experiencia comunitaria que revé su pasado y tradiciones a partir de nuevos parámetros³⁶. No sólo parte de la marginalidad, sino que la incorpora como contenido de la teología y de la espiritualidad mesiánica. Mujeres y niños habrán intervenido de forma decisiva en este desplazamiento de ejes, en esta expresión de fidelidad a la trayectoria del nazareno. Y, en el interior de las reconstrucciones del judaísmo después del 70, la transgresión de las mujeres silenciadas (así como su trabajo, según Mt. 13,33) y el niño que ya desde el seno de la madre provoca lo nuevo (criterio para el reino y que de manera alguna puede ser perdido: Mt. 18,1-4.12-14) son replanteados por el Evangelio según Mateo como ejes en torno de los cuales se pueden tejer nuevas relaciones de justicia. La comunidad marginal construyendo su identidad, instigando nuevas posibilidades de reconocer el Dios con nosotros.

³⁶ Overman, *op. cit.*; José Comblin, “As linhas básicas do evangelho segundo Mateus”, en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis) No. 26 (1990), págs. 16-18; Carlos Bravo Gallardo, “Mateus: boas-novas para os pobres perseguidos”, en *RIBLA* No. 13 (1993), págs. 28-32.

Un día de estos conversaba con un profesor amigo mío respecto de estas inquietudes que el texto de Mateo me suscitaba, y en particular sobre las posibilidades propuestas por Jane Schaberg. El censuró mi no apertura al reconocimiento de la acción del misterio en la vida de Jesús y en la consideración de la Biblia en general. No obstante, pensando con franqueza, no creo que ese sea exactamente el problema: la cuestión consiste en acoger o no las formas atrevidas y absurdas de que el misterio se reviste, más allá de los límites estrechos que las definiciones quisieran imponerle ³⁷.

Pedro Lima Vasconcellos
Rua Isola Belli Leonardi 32
06694-000 Itapevi — SP
Brasil

³⁷ Agradezco las observaciones y sugerencias que me vinieron para la elaboración de este texto de amigos y amigas del CEBI: Tiago, Cida y Fabiano (Minas Gerais) y Nancy (São Paulo), así como de mi compañera de vida y sueños, Maristela.

UNA LECTURA DEL SERMON DEL MONTE (MATEO 5—7)

El Sermón del Monte en el Evangelio de Mateo

El artículo aborda el Sermón del Monte, resaltando su telón de fondo del Antiguo Testamento y la relectura que Jesús hace como Maestro y Mesías. De ella surge, a partir de las bienaventuranzas, una nueva ley del evangelio, donde los beneficiarios son los nepioi = pequeñuelos, también llamados ptochoi to pneumati = pobres de espíritu, los cuales conforman un mismo grupo socio-económico.

This article takes an approach to th Sermon on the Mount which emphasizes the Old Testament background and the rereading of the Old Testament which Jesus makes as Master and Messiah. From that rereading arises a new Law of the Gospel, where the beneficiaries are the nepioi = little ones, also called the ptochoi to pneumati = poor in spirit, who make up a single socio-economic group.

1. El Sermón del Monte en el Evangelio de Mateo

Para considerar el Sermón del Monte tenemos que hablar primero del Evangelio de Mateo aunque de modo breve, pues todo este número de *RIBLA* trata de este Evangelio.

En verdad deseamos caracterizar el marco histórico-literario del Sermón del Monte, o sea la obra donde él está colocado.

El Evangelio de Mateo ha sido atribuido al publicano —*telones*— Mateo, a quien Jesús llamó para seguirlo (Mt. 9,9-13). En este llamado hay en el uso del imperativo del verbo *akoloutheo*, un nivel de convocación de llamado y seguimiento del Antiguo Testamento (AT), mostrando así el clima veterotestamentario que se respira en el Evangelio; prueba de esto es que el verbo es el mismo usado en el texto de la Septuaginta de 1R. 19,20.

Nosotros reconocemos aquí el valor de la tradición que lo atribuye a Mateo y optamos por no entrar en la discusión de la autoría del Evangelio, reconociendo sí que el autor era judío.

La propia estructura del Evangelio sigue un estilo moldeado en el AT, concordemos o no con los que vinculan los cinco grandes discursos (Mt. 5—7, Mt. 10, Mt. 13, Mt. 18, Mt. 23—25) con el Pentateuco¹, clasificándolos como la nueva ley del

¹ W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, págs. 21ss.

Evangelio. No podemos ignorar así mismo el estilo rabínico de estos discursos², lo que explicaría la base del *ebraidi dialekt* testimoniado por Papías, Ireneo y Eusebio, en referencia a un texto en arameo del Evangelio, anterior a la versión griega que llegó hasta nosotros.

Muchos otros elementos en el Evangelio comprueban el origen hebreo del autor y de su comunidad. Esta conclusión es fundamental cuando se quiere identificar el ambiente sociológico en que fue construido el texto objeto de nuestro estudio.

El texto del Evangelio de Mateo refleja así la fe de una comunidad cristiana del primer siglo de que Jesús era el Mesías prometido en el AT. Prueba de esto es el uso sistemático que se hace del AT, con una frecuencia mucho mayor que en los demás evangelios (Mt. 1,1; 1,22; 2,15-17; 4,14-16; 8,17; 11,5).

Esta fe en la venida del Mesías es reflejada en la forma de la preferencia de Jesús por los desheredados de la tierra, ilustrada en la expresión de Mt. 11,25, *ne-pioi*, o sea los pequeñuelos, que no eran tenidos como sabios y entendidos.

Estos pequeñuelos van a recibir otros nombres en el Evangelio. En el Sermón del Monte son los *ptoxoi to pneumati*, pobres de espíritu, pero socio-económicamente son el mismo grupo humano. Por otro lado, el texto refleja también con claridad la fe de Jesús y de su comunidad, y evidentemente la situación en que Jesús ejerció su ministerio. De esta forma, el texto está abierto de la vida de la comunidad de Mateo a la vida de la comunidad de Jesús, y de ambas se abre a la vida de las comunidades pobres de nuestra América Latina.

Cuando hablamos de la comunidad de Mateo, optamos por acompañar a los que creen que ella estaba en el gran marco histórico-geográfico de Siria-Palestina³. Pues esta era la región donde predominaba el judaísmo de los escribas, el cual se revela como uno de los frentes con el que el autor del Evangelio y su comunidad se confrontaron. Las largas cuestiones sobre la Ley que veremos en el Sermón del Monte (5,18-19; 5,20), junto con afirmaciones del tipo: “no penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento” (5,17), muestran que el horizonte de polémica judío cristiana en que se sitúa el Evangelio es típico del marco sirio-palestinense. En el estudio de Mateo 5—7 veremos mejor esta confrontación.

2. Una aproximación a Mateo 5—7

Hoy, razones literarias significativas nos hacen entender que el Sermón del Monte tiene una estructura sólida y ajustada en la vida de una comunidad judío-cristiana, y que tiene en su autor a alguien deseoso de traducir el ministerio de Jesús en categorías religiosas, sociales y económicas muy próximas a esta comunidad. Prueba de esto son las bienaventuranzas y las confrontaciones sobre el uso de la Ley, dado que cada sentencia de la Ley utilizada apuntaba a una restauración en el orden de las relaciones socio-económicas, pues ésta era la función atribuida a la Ley por los escribas. Así veremos que tanto los bienaventurados tienen lugar y rostro histórico,

² Hermann L. Strack-Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Mattäus*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1929 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1).

³ Eduard Schweizer, *La iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974.

social y económico, como las sentencias de la Ley, corregidas en el Sermón, restablecen la justicia en la vida de una comunidad con rostro también conocido. No se trata entonces de un discurso religioso, sino del restablecimiento de la Justicia de Dios, a partir del ministerio de Jesús hasta la comunidad de Mateo.

De este modo, nuestra metodología será la de considerar bloques de citas específicas dentro del Sermón del Monte de manera de proporcionar un instrumento de estudio de todo el Sermón.

Cabe aún decir que hay una tipología judía evidente en el Sermón del Monte. Comenzando por la apertura, donde *tous oxlous*, y más todavía *tó oros*, pueden indicar tipológicamente a Moisés y la multitud que lo seguirá. El monte Sinaí es la enseñanza dada en la *Torá*. Por esta razón, también, se puede pensar en el Sermón del Monte como la Nueva Ley del Evangelio.

A diferencia de Hans Windisch⁴ quien afirma, en su obra sobre el Sermón del Monte, que éste es solamente legislativo y que sigue la ética de la obediencia del AT, creemos que hay una dimensión muy superior a la simple ética de la obediencia. Se trata de la ética del amor (Mt. 5,43-46), la cual es la síntesis de la Nueva Ley del Evangelio. Está presente en todo el texto del Sermón del Monte, rescatando con justicia el derecho de los pobres, de las mujeres, en fin de los marginados.

Podemos decir aún que la clave de lectura de todo el Sermón del Monte, y hasta del Evangelio, es la práctica de la justicia (*dikaiosyne*), que traduce la expresión hebrea *tsedâqâ*. En el texto, el rigor de los versículos 17 y 18 de Mateo 5 es equilibrado por el contenido de la ética del amor mencionada por nosotros (Mt. 5,43-46), o incluso por la expresión de cómo debe darse la práctica de la justicia: “Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres...”. Esta lección busca confrontar el tipo de religiosidad y “justicia” de apariencia. Por lo menos es lo que ilustra la lección sobre el dar limosna (Mt. 6,2-4).

Incluso considerando esta línea hermenéutica centrada en la justicia, es interesante notar que el rigor en relación con la *Torá* no es cumplido en la comunidad del Evangelio, pues en 15,3 Jesús es acusado de no exigir de los discípulos el lavarse las manos. El texto nos coloca en el interior de la polémica que envolvió a la mayoría de la comunidad cristiana sirio-palestinese naciente y al judaísmo de estilo fariseico, y también a la justicia distributiva romana, donde el sujeto absoluto era el Estado romano, en el cual el agente era el emperador y sus procuradores, y los alcanzados por la misma, los ciudadanos romanos, o sea la minoría de la población. La comunidad de Mateo quiere responder a ambos interlocutores. Esto es, que la justicia es mucho más que lo que la letra de la Ley dice y la *Pax Romana* quería garantizar. Su objetivo es todo el pueblo, y no apenas los tenidos como ciudadanos.

3. Acerca de las bienaventuranzas

En Mt. 5,3 entramos en el círculo del paralelismo expreso de las bienaventuranzas. ¿De dónde procede tal uso? Está claro para la exégesis que las bienaventuranzas son un recurso semita, usado diferentes veces en el AT (Sal. 1,1-3; 31,1; 42,2; Pv. 3,13; 8,34). De la misma forma pueden ser encontradas en los escritos rabínicos. Indicaban un estado privilegiado a los ojos de Dios, alguien que, por su situación de vida, sería alcanzado favorablemente por Yavé, que en el juicio lanzado

⁴ Hans Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929.

a las naciones por la “boca” del Mesías o en el cántico popular de los salmos, anunciaba la reparación a ser construida desde ahora, pues la sentencia trae su cumplimiento. Sin duda son también escatológicas. Traen el juicio permanente de Yavé y apuntan hacia el pleno cumplimiento de este juicio en lo que será el Día de la Ira de Yavé.

En el caso de las bienaventuranzas de Jesús, los pobres son indudablemente sus beneficiarios, ya que son ellos la categoría social concreta presentada desde el inicio bajo un lenguaje diversificado. Veamos cómo se da esto en la primera y en la última:

“Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos”. Pobres de espíritu: aunque la expresión de Lucas sea la más primitiva, existe la posibilidad, planteada por Strach y Billerbeck, de que aquí estaría siendo traducida la expresión rabínica usual en los tiempos de Jesús para designar a los pobladores sencillos del campo, que no tenían mayor acceso a los círculos sinagogales y por eso mismo eran tenidos como ignorantes y rudos. Tales campesinos serían pequeños agricultores empobrecidos por los diversos impuestos o familias que habían perdido sus pequeñas propiedades por deudas, y que por esto alquilaban su mano de obra conforme vemos en diversos momentos en los evangelios (Lc. 20,9-18). Con este encuadramiento superamos el vicio de ver en estos pobres algo solamente “religioso”, “espiritual”. Delante de esta investigación estaría siendo colocada la condición histórica concreta en que se debe leer y entender esta figura o personajes llamados “pobres de espíritu”. Se trata entonces de un grupo social concreto, existente tanto en la base histórica del ministerio de Jesús como en la base histórica de la comunidad de Mateo. Este tipo de clasificación retorna en la historia de la colonización de América Latina. Las élites coloniales y colonizadoras se acostumbraron a menospreciar a los campesinos, y más recientemente a los obreros, como rudos e ignorantes, sin cultura; la lógica es discriminar para dominar.

“Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia”. Esta última bienaventuranza es desdoblada en dos en las expresiones del versículo 11, y define que bienaventurados eran los propios miembros de la comunidad de Mateo. No es por casualidad que uno de los liderazgos de la comunidad eran los *dikaïos* (justos), conforme a la designación de Mt. 10,41: “...quien reciba a un justo por ser justo, recompensa de justo recibirá”.

El objetivo de esta bienaventuranza son aquellos que, en el marco del ministerio de Jesús, se habían rebelado en una confrontación directa con la administración romana y la herodiana. Pues éstas hacían una expropiación del resultado del trabajo en todas las provincias de Judea, Galilea y Perea. Ellas se llevaban una contribución igual a la cuarta parte de la cosecha de cada año; a esto debemos agregar los gastos con las tropas romanas, que en el caso de Galilea, donde se presentaban las mayores revueltas, era mayor, esto porque en Judea y Samaria el gobierno ya era enteramente romano debido a las muchas revoluciones y a la incapacidad de Arquelao, heredero de Herodes el Grande, de mantener la famosa *Pax Romana*. Michel Clevenot⁵ identifica estos movimientos como zelotas, dado que éstos fueron los más expresivos revolucionarios contra la administración romana. No vemos que todos los movimientos de resistencia se identificasen con los zelotas, pero sí que muchos de los desheredados de la tierra se rebelaran en diferentes momentos, sin tener necesaria-

⁵ Michel Clevenot, *Enfoques materialistas da Bíblia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

mente una vinculación con los zelotas. Fue el caso, por ejemplo, de Juan Bautista, quien con su predicación no sólo hostilizó a Herodes Antipas, sino que sobre todo su anuncio del Reino de Dios, junto con sus sentencias proféticas, representó una amenaza potencial contra la administración herodiana. Todos ellos, al resistir a la dominación extranjera y la religión de las familias puras, se convirtieron en perseguidos por causa de la justicia. O mejor, perseguidos por buscar, por ansiar la justicia. Esto es casi una repetición de la bienaventuranza número cuatro que dice: “bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia” (Mt. 5,6).

Este cuadro de opresión económica, más persecución y prisión, se repite al final del primer siglo en el norte de Galilea y el sur de Siria, donde se encuentra nuestra comunidad. Allí se reunieron los judíos después de la destrucción de Jerusalén. En este marco de postración, ellos eran vistos por los romanos como un pueblo rebelde y de difícil manejo. Se suma a esto la confrontación entre judíos cristianos y los círculos sinagogales del judaísmo que se formaron en esta región. Aunque no se tenga mucho material para definir todas las dificultades económicas de ambos grupos, no hay duda de que los cristianos eran minoría y sufrían persecuciones, tanto de la administración romana como del judaísmo oficial, de lo que son prueba los siguientes textos: Mt. 10,16-18.21; 10,34-36; 23,13ss.; 23,23; 23,34-35). De este modo es que debemos entender “los perseguidos por causa de la justicia”.

Es importante subrayar que la recompensa de éstos es el Reino de los Cielos. Esto quiere decir que hay un juicio venido de Dios, a través de la vida y la predicación de Jesús, el Mesías, contra los que persiguen a los *diskaios*, los justos.

4. Acerca de la Nueva Ley del Evangelio

De la misma manera que las bienaventuranzas definen en la forma de enseñanza —*didajé*— quiénes son los personajes a los que se destina el Evangelio del Reino, en el resto del Sermón del Monte se van a entrecruzar otras formas de enseñanza que van a fundamentar cuál es la justicia —*dikaisyne*— de esta Nueva Ley del Evangelio.

La forma de una Nueva Ley es introducida por la clave del Sermón, que es la perícopa de Mt. 5,17-20. Allí está dado el fundamento de la misión del Mesías. El vino para cumplir la Ley (5,17); nada de la Ley será suprimido o abolido hasta que todo se cumpla (5,18); el grande y el pequeño en el Reino son medidos por el cumplimiento de la justicia que hay en la Ley (5,19); y la llave del Reino es el cumplimiento de la justicia, algo conocido y no practicado por el judaísmo de cuño farisaico con el cual la comunidad de Mateo está en confrontación (5,20).

Además de las afirmaciones hechas arriba, veamos otras consecuencias del mencionado texto.

En un primer nivel se puede notar un paralelismo entre el sentido del verbo presente en el versículo 17, *katalyo*, y su raíz en el verso 19, *lyo*, en el primer momento con la preposición dando la idea de derribar la *Torá*: “no he venido a derribar [abolir] la Ley y los Profetas...”. Ya en el versículo 19 el verbo es el propio *lyo*, en su sentido de desatar o violar: “aquel sin embargo que viole [*lyse*]...”. Si, como pensamos, hay un paralelismo intencional en este texto, tenemos que referirnos al propósito del autor. Sin duda, lo que el autor, como intérprete de su comunidad, quiere decir, está en la expectativa de la comunidad de ser capaz de entender el sen-

tido nuevo que la *Torá* adquiriría, y cumplirla integralmente en su vivencia. Con eso la comunidad estaría captando el sentido revelado por el Mesías Jesús, y la nueva *Torá* contenida en el Sermón del Monte y en todo el Evangelio.

Por todas estas razones es que se detalla el verdadero y mínimo sentido de la justicia revelada por el Mesías, y esto es hecho en este largo y normativo Sermón. A partir de esta comprensión adquieren significado los dichos considerados jurídicos de Jesús. “Oistéis que fue dicho... yo sin embargo os digo” (Mt. 5,21-22.27-28.31-32, etc.). Del mismo modo, el *amen lego hymin*: “en verdad os digo” (Mt. 6,16), cumple un papel de detallar la *Torá* del Mesías Jesús, la cual alcanza la verdadera justicia de Dios, algo no alcanzado por la *Torá* de los fariseos. En este sentido es que la comunidad encarna el compromiso de practicar y enseñar la justicia traída a la luz por el Mesías Jesús, para no caer en la contradicción de los fariseos.

El fin de esta práctica y enseñanza de los dichos de Jesús tiene una relación muy clara con el Reino de los Cielos. La mayor evidencia de que la comunidad era practicante de la justicia de Dios estaba en su estilo de vida. Prueba de eso son las expresiones de los versículos 13-16 del mismo capítulo 5, donde la luz = justicia debe brillar delante de los seres humanos de manera que vean las buenas obras de la comunidad del Mesías, es decir, su riguroso cumplimiento de la justicia. Tan riguroso debería ser tal cumplimiento, que debería quedar claro ser la justicia de la comunidad (modo de vivir y amparar al pobre, la viuda, el huérfano) muy superior a la de los escribas y fariseos, pues sólo así entrarían en el Reino.

El Reino es el objetivo diario de la práctica y enseñanza de la comunidad. El ser riguroso y justo en la atención de la justicia —*dikaïosyne*— de la nueva *Torá* revelada por el Mesías Jesús, hacía parte de la práctica misonera y de la militancia política de la comunidad.

Práctica-enseñanza-justicia. Estas tres realidades se tenían que tocar para que el Reino aconteciese en la vida de la comunidad. Al mismo tiempo, más que un ascetismo y catequesis cristiana, se torna una conspiración contra un sistema económico y contra un modelo político.

El Reino de los Cielos o Reino de Dios tiene que ser leído como un anuncio amenazador para el Reino de Roma. No es sin razón que la acusación contra Jesús se da en este nivel: “¿Eres tú el Rey de los judíos? (Mt. 27,11)”. Anunciar el Reino era paralelo a anunciar a Jesús como Rey. Y el Rey, para el dominio romano establecido en Siria, era el emperador.

Hemos saltado por encima de esta materialidad del texto de Mateo. ¿Cuál es la consecuencia económica y política para el anuncio del Reino y para la rigurosa práctica de la justicia —*dikaïosyne-tседага*— que la comunidad de Mateo vivía y debía enseñar?

Primeramente, anunciar el Reino de Dios y el reinado del Mesías era poner en duda el reinado del emperador romano y la autoridad que le garantizaba el dominio. La consecuencia inmediata era la conclusión del carácter ilegítimo del sistema tributario romano, base de la economía de aquel Estado. Y la consecuencia política era el derrumbamiento de la ideología del Estado romano, como Estado divinizado inclusive, siendo el emperador objeto de este culto. Anunciar otro reino, otro rey y otra divinidad era, cuando menos, una práctica subversiva, susceptible de persecución. Hecho que, como ya vimos, la comunidad de Mateo enfrentó.

5. Una lección práctica de la Nueva Ley del Evangelio

Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón (Mt. 5,27-28).

También se dijo: El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio. Pues yo os digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto el caso de fornicación, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio (Mt. 5,31-32).

Hay sin duda aquí un nítido conflicto en la confrontación entre la enseñanza —*didajé*— de Jesús y la comunidad de Mateo, y la Ley conforme era enseñada por el fariseísmo de cuño farisaico. Se puede decir que Jesús sugiere la desobediencia de Dt. 24,1, ya que la aplicación dada en Mt. 5,32 no confirma la instrucción de Dt. 24,1, por el contrario, se opone a ella. Por otro lado, si reconocemos que Mateo 5—7 es una construcción de Mateo y su comunidad sobre dichos esparcidos de Jesús, debemos afirmar que el conflicto presentado en el texto, a la luz de estas formas fijas típicas del Evangelio de Mateo, tiene su base histórica mucho más en el conflicto vivido por la comunidad de Mateo y el judaísmo, que en el conflicto que también existió entre Jesús y los fariseos. Veamos, en el caso de los textos citados, lo que realmente estaba en juego.

La Nueva Ley del Evangelio representa una respuesta. Los escribas y fariseos hacen denuncias polémicas a los cristianos, como habían hecho a Jesús. Los acusan de adulterar la Ley de Moisés, así como de no cumplirla, y los cristianos devuelven, con los dichos de Jesús reconstruidos, la misma acusación. Esto es, que los judíos eran los que no cumplían la Ley de Moisés, y que los cristianos en verdad estaban cumpliéndola. Los escribas y fariseos enseñaban, sin embargo no cumplían (Mt. 23,2-4). Enfatizaban las cosas sin importancia de la Ley, en detrimento de la justicia: "...descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe..." (Mt. 23,23).

Igualmente, los escribas y fariseos hacían uso de la Ley en provecho propio; caso típico es la mencionada cuestión del divorcio. La expresión divorcio —*apostasion*— traduce la idea de dejar de lado una alianza-compromiso. Esta práctica, como sugiere el texto, era aceptada en los tiempos del Nuevo Testamento, principalmente entre el judaísmo farisaico, donde el hombre tenía plena libertad de dar carta de divorcio a su esposa. Y lo hacían con frecuencia, y por motivos fútiles (Mt. 19,3-10), conforme a una enseñanza presente entre los judíos. Con esto colocaban a la mujer rechazada en una flagrante marginalidad y deshonra; en muchos casos ellas no podían ver más a sus hijos, en vista de que regresaban a la casa paterna para las tareas más humillantes de la familia. Hay un sentido de denuncia en la frase de Jesús, sugiriendo que la práctica de la carta de divorcio sólo podía ser admitida en caso de infidelidad —adulterio—. Con esto coloca las relaciones entre hombre y mujer en un nivel de justicia. Al mismo tiempo acusa a todos los escribas y fariseos de adúlteros. Pues al afirmar que quien mira a una mujer con intenciones impuras —esto es, no siendo su esposa deseando o imaginando tener relaciones sexuales con ella—, ya adulteró con ella, apunta lo que se hallaba en el corazón y la mente de la mayoría de los escribas y fariseos. Podemos decir que, todavía hoy, rarísimos hombres escapan de caer en algún momento en esta tentación denunciada por Jesús. De esta forma queda caracterizada la condición de pecado e injusticia con que los hom-

bres judíos se relacionaban con las mujeres.

Este cuadro de opresión de la mujer denunciado por Jesús, asumido por la comunidad de Mateo, sigue siendo real en nuestra América Latina. Hoy los hombres ni siquiera dan más carta de divorcio, sino que simplemente abandonan a las mujeres con sus hijos, tocando a éstas el sustento y educación de millares y millares de niños en el continente.

6. Conclusión: una comunidad solidaria

El Sermón del Monte traduce todavía un estilo de vida asumido por la comunidad de Mateo. En cuanto perseguida y en diáspora, una constante desinstalación marcaba la vida de la comunidad, la cual puede ser percibida en algunos momentos del Sermón del Monte (5,25; 6,2-4; 6,25-33), así como en el resto del Evangelio de Mateo (10,11-15; 10,22-23...). Ese estilo de vida hizo que la comunidad viviera una dimensión de solidaridad, donde el amor y el perdón tenían un sentido urgente que apelaba a la reconciliación (5,23-24). De ahí que en el discurso eclesial se enfatiza la importancia de que habiendo desentendimiento entre hermanos, éstos deben procurar a la otra parte y buscar la reconciliación, y con esto intentar ganar a su hermano. Este relato hace parte de la enseñanza —*didajé*— típica de la comunidad de Mateo (18,15-20).

Podemos decir que entre las muchas lecciones del texto, existe indudablemente por encima de todo la preocupación por la cuestión práctica de la fe cristiana, que es: cómo transformar la enseñanza —*didajé*— de la Nueva Ley del Evangelio en práctica de vida y justicia. De ahí que todos los discursos del Evangelio sean seguidos de relatos marcados por actos prácticos (5—7; 8—9).

En este sentido es que la Nueva Ley del Evangelio, como justicia del Reino, busca rehacer las relaciones familiares, las relaciones en el trabajo, las relaciones gobierno y pueblo, de modo que pueda haber justicia para los pequeñuelos, o si desearan, los pobres, objetivo del mensaje del Sermón del Monte.

Paulo Lockmann
Rua Marquês de Abrantes 55
22230-061 Flamengo-Rio de Janeiro
Brasil

LA FAMILIA DE JESUS (Mt. 12,46-50)

La familia de origen de Jesús, en particular su madre y sus hermanos (Mt. 12,46-50), tienen con él experiencias de tensión que nos ayudan a comprender el sentido metafórico y luego escatológico (25,31-46) de la expresión “hermanos de Jesús”.

Jesu's family, and particularly his mother and brothers (Mt. 12,46-50), experience tension with him over the best way of conducting his ministry. Matthew enlarges the meaning of “the brothers of Jesus” both metaphorically and eschatologically (25,31-46).

Aun en nuestro confuso mundo, hay algo casi mágico en el concepto “familia”. Al menos en teoría, en ese círculo humano hallamos aceptación, afecto, corrección y apoyo. Pertenecer a una familia congenial se constituye en una esperanza universal.

En algunos respectos —por ejemplo, la genética— nos es *asignada* la familia. Yo no escogí, desde luego, mis ojos grises ni las orejas grandes, rasgos que comparto con mi único hermano, ni mi apellido. Pero después de alcanzar cierta edad y poder independizarnos, los humanos tenemos la opción de rechazar la hegemonía de la familia natural, o al menos aflojar su control sobre nuestras decisiones, y *escoger otro grupo* como nuestra unidad de apoyo.

En el siglo primero algunas filosofías y religiones ofrecieron a las personas la oportunidad de convertirse o cambiar de fe, y con frecuencia una conversión tal cuestionaba la autoridad de la familia de origen ¹ y su *ethos*. Efectivamente, el tema aparece una y otra vez en el Nuevo Testamento (NT). Al optar por la fe en Jesús, la persona está escogiendo en efecto una familia sustituta. ¿Qué revela este vocabulario acerca de la vida cristiana?

¹ El movimiento cristiano hizo énfasis en esta ruptura en ciertos casos. Por ejemplo, según Mt. 19,29-30, Jesús dice a Pedro y otros discípulos que han sacrificado mucho para seguirle: “Les aseguro... que todo el que por mi causa haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o terrenos, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna”. Algo parecido sucede en el Cuarto Evangelio, cuando todo el relato del capítulo 9 ilustra el desplazamiento de la antigua familia del ex-ciego; los padres temen de gran manera el ser expulsados de la sinagoga (o sea, de la comunidad judía entera), ya que ésta se ha declarado hostil (Jn. 9,22) hacia los seguidores de Jesús. Los progenitores rechazan toda solidaridad con su hijo, y éste se siente convidado a aceptar el reto de seguir a Jesús y de confesarlo abiertamente.

1. La familia de origen

En Mateo, tema de este número de *RIBLA*, hallamos ciertas características singulares con respecto a la construcción de la obra. Por ejemplo, el evangelista Mateo² parece pensar en bloques de material que alternan formalmente entre narración y discursos de Jesús, constituyendo así un gran quiasmo:

	1—4	Narración: nacimiento del mesías: principio del evangelio
	5—7	<i>Sermón</i> : bienaventuranzas: condiciones de entrada en el reino
	8—9	Narración: autoridad del mesías: invitación al seguimiento
	10	<i>Sermón</i> : discurso de misión
	11—12	Narración: rechazo de esta generación
	13	<i>Sermón</i> : parábolas del reino
	14—17	Narración: aceptado por los discípulos
	18	<i>Sermón</i> : discurso a la comunidad
	19—22	Narración: autoridad del mesías; invitación al seguimiento
	23—25	<i>Sermón</i> : ayes; entrada en el reino
	26—28	Narración: muerte del mesías y renacimiento ³

Ahora bien, antes del capítulo 14, cuando Mateo comienza a alinearse directamente con su modelo Marcos, él se siente más libre para crear sus propias formas de expresarse, formas que tienden a asumir la tríada⁴. Por ejemplo, nuestra perícopa es el punto culminante de nueve unidades que constituyen los capítulos 11 —12; las ideas se desarrollan en grupos de tres como sigue:

Falta de fe/rechazo	11,2-19	12,1-8	12,22-37
Falta de fe/rechazo	11,20-24	12,9-14	12,38-45
Invitación/aceptación	11,25-30	12,15-21	12,46-50 ⁵

Es evidente que al abordar esta última unidad, Mateo ha vaciado ya la mayoría de su fuente de dichos Q, con excepción del material que piensa utilizar luego en los capítulos 18 y 23—25. Regresa, pues, a Marcos y reproduce Mc. 3,31-35, un relato, como dicen los especialistas en formas literarias, “de corrección”. Vamos a reproducir a continuación la evidencia de la “triple tradición” que arroja luz sobre nuestro pasaje⁶:

² El presente artículo asume que el apóstol Mateo no es el autor material del evangelio que lleva su nombre; sin embargo, usaremos el nombre “Mateo” al referirnos al autor. Con muchos otros estudiosos, asumiremos que la fecha de composición ronda por el año 80, y que el lugar de publicación fue Antioquía de Siria.

³ C. H. Lohr, “Oral techniques in the Gospel of Matthew”, en *Catholic Biblical Quarterly* vol. 24 (1961), págs. 403-435.

⁴ W. D. Davies-D. C. Allison, *The Gospel according to St. Matthew*. Edinburgo, T & T Clark, 1988, I, págs. 69-72.

⁵ *Ibid.*, II, págs. 233s.

⁶ La versión citada en este artículo es la *Nueva Versión Internacional* (Ciudad de México, Sociedad Bíblica Internacional, 1995), en cuyo Comité Traductor tuve el gusto de colaborar.

Mateo	Marcos	Lucas ⁷
12,46-50	3,20-21	8,19-21
<p>46Mientras Jesús le hablaba la multitud, se presentaron su madre y sus hermanos. Se quedaron fuera y deseaban hablar con él. 47Alguien le dijo: —Tu madre y tus hermanos están afuera y quieren hablar contigo ⁸. 48—¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? —replicó Jesús. 49Señalando a sus discípulos, añadió: —Aquí tienen a mi madre y a mis hermanos. 50Pues mi hermano, mi hermana y mi madre son los que hacen la voluntad de mi Padre que está en el cielo.</p>	<p>3,31-35 31En eso llegaron la madre y los hermanos de Jesús. Se quedaron afuera y enviaron a alguien a llamarlo, 32pues había mucha gente sentada alrededor de él. 33—¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? —replicó Jesús. 34Luego echó una mirada a los que estaban alrededor y añadió: —Aquí tienen a mi madre y a mis hermanos. 35Cualquiera que hace la voluntad de Dios es mi hermano, mi hermana y mi madre ⁹.</p>	<p>19La madre y los hermanos a de Jesús fueron a verlo, pero como había mucha gente, no lograban acercársele. 20Tu madre y tus hermanos están afuera y quieren verte —le avisaron. 21Pero él les contestó: —Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica.</p>

Aunque el presente artículo no enfoca directamente la composición de Marcos, la mayoría de los comentaristas católicos admiten con los protestantes que Mc. 3,20-21 tiene que leerse como parte del relato que estudiamos, y que el carácter polémico de este breve “apoteagma biográfico” lo vuelve espinoso, como si Marcos tuviera alguna razón de cargar las tintas ¹⁰.

⁷ Sería interesante perseguir las variantes que nos presenta Lucas, sin embargo tenemos que limitar los horizontes de este artículo.

⁸ Es notable la semejanza entre el v. 46b y el 47b, pero así lo quiso el evangelista. Aunque algunos manuscritos de importancia omiten el 47b, el error se debe al ojo de los copistas, que saltó del vocablo *lalesai*, al final de un renglón, al mismo vocablo *lalesai* al final del siguiente renglón. Davies-Allison, *op. cit.*, II, pág. 363, nota 117.

⁹ Lectores atentos han observado la omisión del “padre” en este listado de parientes. Dos razones pueden explicarla: la muerte de José anterior a este episodio (en todo caso, no acompaña a María y los hermanos en esta ocasión), y la relación única que Jesús tenía con Dios, simbolizada por el vocativo “Abba” (Mc. 14,36).

¹⁰ Algunas sugerencias: 1) Marcos se resiente de la hegemonía de Santiago (y quizá de Judas), hermanos carnales de Jesús, sobre la iglesia madre de Jerusalén (años 30-65); 2) quiere desmitificar esta ascendencia dinástica que procura justificar la rejudaización del evangelio. G. Cook-R. Foulkes, *Marcos*. Miami, Editorial Caribe, 1990, pág. 117.

No obstante, la versión de Mateo presenta sus propias dificultades. El tono de voz es severo todavía. El versículo anterior a nuestro pasaje (12,45) sugiere que la posesión demoníaca total “le pasará también a esta generación malvada”, implicando así que el Señor ve a la mayoría de sus adversarios como reincidentes. No está claro si hemos de ver a dichos adversarios como los que creyeron inicialmente en la palabra de Jesús, abriéndose a él con prontitud, o como aquellos que empezaron de verdad la vida nueva¹¹. No olvidemos que la perícopa que sigue a la nuestra (13,1-23), y que abre la sección central del Evangelio, es la parábola del sembrador (que se refiere a diferentes grados de éxito que puede tener el sembrador), y la subsiguiente (13,24-30), ¡la parábola de la mala hierba! Quizá para comprender esta parte de Mateo tenemos que fijarnos aún de modo más detenido en la historia del pueblo sagrado, un relato de conversiones e incesantes caídas. Estos adversarios, tanto de Jesús como más tarde de su comunidad eclesial, se dejaron poseer por el espíritu maligno a pesar de los fervientes esfuerzos de Dios por resguardarlos. Con razón son llamados pecadores reincidentes, una generación pervertida (12,45)¹².

Así como el hombre y la mujer del pasado volvieron a pactar con el espíritu maligno que había salido de ellos (vv. 43-45), no hay tampoco en “esta generación” conversión que merezca el nombre. Es más, ahora les irá peor que nunca, porque lo que tienen delante no es a Jonás ni a Salomón, sino a alguien mucho más significativo.

Nuestra perícopa, entonces, concluye la gran polémica contra los enemigos del reino, no conminándolos, sino profetizando el advenimiento de una nueva generación dedicada enteramente a Dios¹³. Y los cristianos de hoy reconocemos que esta palabra dominical se pronuncia todavía ante nosotros; no estamos exentos, tras confesar a Jesús, de cumplir activa y visiblemente la voluntad de Dios (ver 7,21-23), aun cuando esto nos meta en líos con gente que amamos y queremos complacer.

A veces los textos hablan por sus omisiones. Estos cinco versículos nunca se refieren a los apóstoles o a los Doce; sólo hablan de los que se relacionan con Dios haciendo la voluntad de éste, tarea abierta a absolutamente todos los creyentes sin distinciones de parentesco. “Aquí tienen...” implica un gesto que abre la puerta de la pura gracia, de la gratuidad que rige las relaciones entre maestro y discípulo. Lejos de describir una relación hipotética, esta promesa reconoce que ya existen discípulos que cumplen de manera efectiva la voluntad de Dios¹⁴. Pero, ¡atención! El texto no ha dicho que todos los oyentes en torno al Maestro sean fieles seguidores; únicamente se han abierto a escuchar con sinceridad su explicación de la voluntad divina. Que tal explicación sea autoritativa, la única, es obvio para el evangelista¹⁵.

Captamos en las palabras de Jesús al interlocutor (v. 48) cierta brusquedad. Sin dejarse llevar a los extremos de Marcos, Mateo redacta una respuesta impacien-

¹¹ W. Trilling, *El Evangelio según san Mateo*. Barcelona, Editorial Herder, 1970, I, pág. 284.

¹² *Ibid.*, págs. 284s.

¹³ *Idem.*

¹⁴ El evangelista Mateo favorece la sustitución de “Padre” donde otros evangelios hablan de “Dios”. Ver a continuación sobre Mt. 25,34. La expresión “Mi Padre que está en el cielo” recuerda tanto el Padrenuestro (Mt. 6,9) como la oración de Jesús en Getsemaní (Mt. 26,39.42.44). Pablo insiste desde el inicio en que la filiación de Jesús respecto del Padre ha sido legada a todo creyente (Rm. 8,15; Gál. 4,6); somos hijas e hijos, y el Espíritu grita “Abba” en nuestro ser interior.

¹⁵ Ver “Niveles de surgimiento y lectura” en X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt. 25,35-46)* Salamanca, Sígueme, 1984, págs. 22-31.

te. Como él mismo había aclarado en 10,34-37, la palabra de Jesús puede penetrar como espada en el íntimo ambiente de la familia, enfrentando a unos con otros, de manera que la unión con Jesús tiene primacía sobre la unión con el padre y la madre. Es más, ningún judío puede alegrar —y esta aclaración es importante para muchos de los primeros lectores— que Dios y su voluntad sean superiores a Jesús, porque “el Hijo” es el único que nos lleva a “conocer” al Padre (Mt. 11,27), ya que éste le ha entregado todas las cosas. Por tanto, los hombres y las mujeres que se ponen a escuchar a Jesús sí aprenden cuál es la voluntad de Dios y cómo ponerla en práctica.

No obstante la brusquedad (v. 48: “¿Quién es mi madre?”) no se dirige al interlocutor, que escuchaba a Jesús hasta este mismo momento, sino de forma indirecta a la familia que osa irrumpir en las actividades de su hijo/hermano con un plan diferente. “Se quedaron afuera”, para distinguirse del círculo en torno a Jesús, porque buscaban “hablar con él” en una tertulia, o discusión acalorada, o lo que sea. Sin trasladar hasta aquí toda la carga marcana, “hablar con” lleva la connotación negativa al menos de llamarle la atención, discutir los fines y posibles peligros de dicho ministerio. Y en absoluto trae la connotación positiva de “aprender”, como en el caso de los que rodeaban al Maestro. Sí, Mateo ha creado dos grupos un poco enfrentados; el v. 49 lo explicita con su frase típica: “señalando a sus discípulos”. La frase griega tan típica de Mateo: *kai ekteinas ten jeira autou epi* (“y extendiendo su mano hacia”) implica la presencia de un círculo en torno a Jesús. No todos éstos, quizá, van a cerrar filas y terminar como discípulos, pero allí están, al menos, poniendo atención.

El otro círculo, recién llegado sobre el escenario, puede haber esperado una bienvenida más cordial, ¿verdad?, o cuando menos más cortés. O quizá se daban cuenta de que su “misión” caería mal con este predicador público salido hace tiempo de su hogar y ahora famoso en muchas regiones (a juzgar por las grandes multitudes mencionadas en 4,23ss.). ¿Tiene derechos la familia de un hombre público sobre las actividades de éste? ¿Sobre sus ganancias quizá? ¿Por qué dice Mateo: “hablar con él”?

No contestemos de forma intempestiva. En el mundo mediterráneo existía una tradición clara y larga de que un hombre “público” —orador, taumaturgo, médico/masajista, o filósofo, por ejemplo— ocupara los servicios de amigos, contactos influyentes, o familiares para darse a conocer¹⁶. Antes de concebir este arreglo social como una especie de *manager* como los que conocemos hoy, es importante recordar que en aquella sociedad no existía lo que nosotros llamamos una clase media, y para peor de males, había gran escasez de recursos naturales. Política y socialmente, entonces, hacía falta la intercesión o mediación de amistades que tenían influencia para lograr ciertos fines. Porque las clases sociales, demarcadas con claridad y con poca comunicación entre sí, tenían que definir cómo iba a funcionar el patronaje. Este surgía de la desigualdad entre las clases, como la situación en América Latina entre el peón y el patrón.

En el mismo relato de Marcos vemos cómo funcionaba el fenómeno: cuando Jesús sana a la suegra de Simón Pedro en Cafarnaum (Mc. 1,29-39), el pueblo en

¹⁶ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco, Harper San Francisco, 1991, págs. 53-68.

general se da cuenta y no tarda en llegar a la casa donde vive la sanada. Una vez terminado el sábado, traen a los enfermos de ellos, y Jesús se halla envuelto en un ministerio que le trae bastante fama. Cualquiera oriundo de la región mediterránea reconocería lo que pasa: la casa de Pedro se vuelve la sede de “padrinazgo” y Pedro será el mediador del poder del taumaturgo. La prueba está en los acontecimientos de la madrugada siguiente; Jesús, habiendo *salido* de esa casa para orar, queda convencido de que su misión lo envía a “otras aldeas cercanas donde también pueda predicar”, y abandona el lugar de padrinazgo. Pedro, si Marcos le hubiera dado derecho de respuesta, hubiera protestado:

Pero Señor, es mucho más razonable quedarte aquí mismo en Cafarnaum; deja que la buena noticia salga por los lazos populares de comunicación, y la gente correrá para escucharte y recibir el toque de tu mano.

Quizá el ministerio de Juan Bautista había funcionado así. No obstante una vez más Jesús rechaza ese tipo de mediación a favor de una itineración radical, en la que mensajeros y multitudes comparten equitativamente dones espirituales y materiales¹⁷.

Paralelamente descubrimos en Mt. 13,53-58 un dicho resumido: “En todas partes se honra a un profeta, menos en su tierra y en su propia casa”. El v. 55 menciona la profesión de su padre¹⁸ y los nombres de su madre María y de cuatro hermanos; todavía viven entre aquellos “de su tierra” todas sus hermanas.

Con estas pruebas de la cotidianidad de Jesús, de su semejanza a los demás aldeanos, éstos se arman de valor para preguntar: “—¿Así que de dónde sacó todas estas cosas?—

Y se escandalizaron a causa de él”. En las mismas filas de la familia hay muchas reservas; fijémonos en el comentario al respecto que hace el Cuarto Evangelio: “Lo cierto es que ni siquiera sus hermanos creían en él” (Jn. 7,5). Bueno, la “fe en Jesús” era un tema básico a estas alturas (finales del siglo primero), pero durante el ministerio de Jesús los hermanos se hubieran expresado menos en términos de fe, y más en términos de desacuerdos acerca del manejo de su ministerio. Un milagrero famoso “debe” utilizar los servicios, primero de su familia inmediata, y luego de sus vecinos de aldea.

Dada esta reticencia de Jesús para autorizar a familiares como dirigentes, ¿cómo ascendió tan rápidamente Santiago en la iglesia madre de Jerusalén? La evidencia, en parte confusa dada la profusión de Santiagos y Jacobos¹⁹ en la joven iglesia, comienza con un texto primitivo, 1Cor. 15,5-7:

(Cristo) se apareció a Cefas, y luego a los doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos... Luego se apareció a Jacobo, más tarde a todos los apóstoles... y... a mí.

Luego, la carta canónica Judas, v. 1, identifica así a su autor: “Judas, siervo

¹⁷ Crossan, *op. cit.*, págs. 346s.

¹⁸ La dicción aquí implica claramente que José, tan prominente en Mt. 1—2, ha muerto. Desaparece del resto de la narración (capítulos 3—28); su muerte, se puede imaginar, deja a María su viuda encargada de criar a la familia. Lc. 2,41-52 agrega el detalle de que José vivía todavía cuando Jesús tenía doce años.

¹⁹ El nombre *Iákobos* se puede traducir “Santiago” o “Jacobo”, y en el NT se refiere a cuando menos cuatro hombres.

de Jesucristo y hermano de Jacobo...”.

Y el *Evangelio de Tomás* 12 añade:

Los discípulos dijeron a Jesús: “Sabemos que tú vas a separarte de nosotros. ¿Quién ha de ser nuestro líder?”. Jesús les dijo: “Dondequiera que estén, deben ir a Jacobo el Justo, por... causa de quien cielo y tierra llegaron a ser”.

Finalmente, vale la pena citar el *Evangelio de los Hebreos* 7:

Y cuando el Señor había dado el lienzo al siervo del sacerdote, fue al paradero de Jacobo y se le apareció. Porque Santiago había jurado no comer pan a partir de aquella hora en que él bebió la copa del Señor hasta no verlo resucitado de entre los que duermen. Y poco después el Señor dijo: “¡Traigan una mesa y pan!”... Tomó el pan, lo bendijo y rompió y se lo dio a Santiago el Justo, y le dijo: “Hermano mío, come éste tu pan, porque el Hijo del Hombre ha resucitado de entre los que duermen”²⁰.

Estas citas evidencian una preeminencia relativamente primitiva, en ciertos sectores de la iglesia, para un hermano de Jesús. Sin embargo ignoramos las razones²¹, y los detalles de la tradición a menudo se contradicen mutuamente, de modo que no se ha dicho la última palabra sobre Santiago (¡cf. Hch. 15 sobre el “concilio” de Jerusalén y la versión paulina en Gál. 1—2!). Las hermanas de Jesús se mencionan sólo en Mt. 13,56 y Mc. 6,3, y su anonimidad es típica del trato literario de las mujeres en el siglo primero. Quizá este silencio refleja el hecho de que las hermanas nunca formaran parte de la iglesia.

De la familia de Jesús, la persona más destacada después del mismo Señor —y de quien sabemos un poco más que de Santiago— es María, la madre. Como la interpretación de su persona ha causado divisiones entre católicorromanos y evangélicos, los párrafos siguientes procuran decir una verdad exegética sin herir a ninguno de los grupos²². En primer término, Mateo le da a María, a partir de 1.18, el hermoso epíteto de “madre de Jesús”; también la señala como “virgen” antes del nacimiento (cf. Is. 7,14) y luego “esposa” recibida por su prometido (v. 24), pero intacta (v. 25) hasta después del parto. Fue José, el responsable legal de la criatura, quien legó a ésta su propia genealogía (1,1-17) y le puso el nombre Jesús (1.25). En la visita de los sabios (2,1-12), la huída a Egipto (2,13-18) y el regreso a Nazaret (2,19-23), José sigue como protagonista y se le concede el privilegio de tener sueños y apariciones revelatorias. No obstante, después del capítulo 2, ¡nada! Apenas de forma indirecta en 13,55 se pregunta retóricamente por “el hijo del carpintero”²³.

¿Qué diremos del papel de María en este “relato de la infancia”? A juzgar por la prominencia de rasgos judíos en estos dos capítulos, el evangelista desea subrayar los lazos entre la fe monoteísta de la Biblia hebrea y la fe en Jesús. María se menciona al mero final de la genealogía (1,16); rompe así la monotonía de la fór-

²⁰ Crossan, *op. cit.*, pág. 251.

²¹ Según 1Cor. 9,5, Pablo sabe de “hermanos del Señor” que itineran en la evangelización como “los demás apóstoles y Cefas”. Todos éstos se hacen acompañar de “sus respectivas esposas” (literalmente: “¿No tenemos autorización de viajar con una hermana como esposa?”).

²² El mismo espíritu animó a biblistas católicos, luteranos y otros a hacer un estudio ecuménico y erudito sobre *María en el Nuevo Testamento* (editado por R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, y J. Reumann; Salamanca, Sígueme, 1982 [original en inglés, 1978]).

²³ En cambio, el paralelo en Mc. 6,3 hace de Jesús el *tekton* de la familia; probablemente ambos evangelistas tienen razón.

mula “Fulano fue el padre de Mengano”, repetida 39 veces. Esta última vez el texto reza: “y Jacob fue el padre de José, que fue esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo”.

Ahora bien, nos queda por contestar la pregunta que surge:

Esta María de quien habla Mateo²⁴ —beneficiaria ella también de un milagro y de trato preferencial de parte de Dios— ¿sería capaz de llegar, décadas después, donde su Hijo Jesús para crearle dificultades, aun cuando sus motivaciones fueran las mejores?

Para iniciar una respuesta, recordemos que, aunque el Evangelio de Mateo está bien redactado e intencional en su dicción, estamos hablando aquí de dos géneros literarios muy diferentes. Los dos primeros capítulos tienen un carácter marcadamente onírico (¡no sólo José sueña!) y casi apocalíptico; y ya que el tema es “Dios con nosotros” (Mt. 1,23), y la amenaza de Herodes y otros enemigos se describe en términos satánicos, la relación entre Dios y los protagonistas es peculiar. Por consiguiente, ¿quién de nosotros se atreve a imaginar lo que una adolescente aldeana *sabía* a ciencia cierta acerca del hijo que iba a tener²⁵, en particular cuando las revelaciones llegaron a su prometido, siendo él también muy joven²⁶?

Luego pensemos imaginativamente en los treinta (más o menos) años de convivio. Como hijo mayor de cuando menos seis en su generación²⁷, Jesús habrá tenido que intervenir en muchas decisiones, en consulta con su madre, sobre todo después de la muerte de José. Podemos conjeturar que el adolescente, y después el joven, Jesús (recordemos que como célibe habrá quedado bajo el techo de su madre algo así como quince años más que la vasta mayoría de los jóvenes varones) trabajaba lado a lado con ella. En lo humano sí se conocían bien. Pero ahora (en Mt. 12), la llegada de María al lugar donde él enseñaba, bajo estas condiciones (de crear otro “círculo” rival, o al menos que hacía competencia con el de Jesús), hirió a su hijo mayor. De igual manera, la respuesta de él: “¿Quién es mi madre?”, la hirió a ella; no puede haber tenido otro efecto. Estamos entristecidos por este intercambio, aunque seguros de que el hijo tenía razón cuando insistía en su independencia²⁸.

²⁴ Como hemos visto, Mateo no le otorga nombre; ella es “la madre (de Jesús)” y el énfasis está puesto más bien en el grupo familiar, que resulta ser un grupo de presión. Así entiende esta intervención la tradición oral (30-80 de la era común) predicada en el área de Antioquía de Siria. Davies-Allison, *op. cit.*, I, págs. 138-147.

²⁵ Bien es cierto que Lucas en su Evangelio contesta esta pregunta (1,26-38) con tradición que no tenemos que descartar, pero como el enfoque de este artículo es Mateo, vamos a procurar limitarnos al retrato consecuente que allí encontramos. En sus respectivas “narraciones de la infancia”, Mateo y Lucas no se consultaron.

²⁶ A juzgar por las fuentes rabínicas (que por cierto pueden ser de fecha tardía), el compromiso matrimonial se verificaba a los doce (o doce y medio) años. Davies-Allison, *op. cit.*, I, pág. 199.

²⁷ La palabra “hermanos” ¿debe traducirse más bien “primos, parientes”? Esta posibilidad, un poco remota lexicológicamente, surgió con la enseñanza de la “virginidad perpetua” de María en el siglo III de nuestra era. Brown y otros, *María en el Nuevo Testamento*, *op. cit.*, págs. 59-66.101s.; J. A. Brashler, “Jesus, Brothers and Sisters of”, en *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992, III, págs. 819s.

²⁸ María no vuelve a aparecer en el Evangelio de Mateo, ni en los finales de los otros dos sinópticos. Uno de los grandes valores del Cuarto Evangelio es haber rescatado para la posteridad la escena al pie de la cruz (Jn. 19,25-27) en la que la madre, traída quizá por el discípulo amado, se halla inserta en la comunidad creyente y da muestras de querer permanecer en ella (cf. también el relato de Lucas sobre su presencia, semanas después, junto con los hermanos de Jesús, en el Día de Pentecostés, Hch. 1,14). Uno está tentado a conjeturar que si, como Lucas, los otros sinópticos hubieran publicado un segun-

2. La familia metafórica

Como hemos notado al hablar de Mt. 12,46-50, Jesús hace una transferencia; su familia de origen ya no llena los requisitos que tiene un profeta itinerante, y conviene que éste busque una “familia sustituta”. Vale subrayar que la alternativa no es “una existencia solitaria”. La pérdida de la familia de origen es compensada por la adquisición de la nueva familia cristiana, que nos espera con los brazos abiertos.

En este Evangelio la fe en Jesús tiende a aflojar, si no cortar, los lazos familiares. En 4,21-22, Jacobo y Juan dejan a su padre cuando Jesús los llama al discipulado. En 8,22 Jesús instruye a un seguidor que no espere en casa hasta que su padre muera: “deja que los ‘muertos’ entierren a sus muertos”. En la “familia de la fe” hay un padre (con mayúscula) y muchos hermanos y hermanas (cf. Mt. 23,8); como agrega el Evangelio de Tomás 99: “Estos son mis hermanos y mi madre y mis hermanas; éstos son los que entrarán en el reino de mi Padre”²⁹.

3. La familia escatológica

En el último de los cinco discursos de Jesús³⁰, Mateo teje una teología de genial magnitud³¹. El escenario para la primera parte del sermón (capítulo 23, cf. 24,1) es el templo; desde este ángulo el Jesús mateño denuncia a los fariseos y a los maestros de la ley, a quienes llama “hipócritas”, no sin una mirada a la iglesia cristiana de la época de Mateo. Por ejemplo, en 23,8-12 el Señor prohíbe el uso de títulos honoríficos en la comunidad cristiana; los fariseos pueden ostentar en sus propios círculos tales como “rabí”, “padre” y “maestro”, pero para Jesús estas prácticas conducen al orgullo y la arrogancia. Más bien, arguye él, “ustedes son todos hermanos porque tienen un solo Padre”. Si vamos a hablar de “familia” en la comunidad fundada por Jesús, entonces no podemos comenzar identificándonos con los capos, los “padres”, sino con los servidores. ¡Instrucciones muy prácticas en este contexto del Juicio final!

Luego (24,1), el Señor sale del templo, sin embargo sigue refiriéndose a él y la destrucción futura de muchas cosas relacionadas con el judaísmo. El lenguaje se vuelve escatológico —aun apocalíptico— y severo; intervienen dos parábolas sobre el tiempo de espera antes del Regreso del Señor³².

do tomo sobre la iglesia primitiva, María hubiera tenido su debida mención. Para nuestro Mateo, sin embargo, la perícopa triste bajo estudio (12,46-50), y otra sobre el rechazo de Jesús por sus propios vecinos (13,53-58), son los únicos en que se menciona a la madre durante el ministerio de su Hijo. Brown y otros, *op. cit.*, págs. 101-106.

²⁹ En el Sermón del Monte, Jesús critica el ensimismamiento de los que sólo saludan en público a sus “hermanos” (5,47). Con toda probabilidad se refiere a los que “piensan como uno”, esto es, a hermanos metafóricos. De igual manera, Mt. 28,10 (dirigido a mujeres creyentes) da instrucciones para “hermanos” discípulos.

³⁰ a) Capítulos 5—7, “El sermón del monte”; b) 9,36—10,42, “Discurso sobre la misión y el martirio”; c) 13,1-52, “Enseñanza sobre el reino de los cielos”; d) 17,22—18,35, “Discurso sobre la administración de la iglesia”; e) 23,1—25,46, “Discurso sobre la escatología; discurso de despedida”. Davies-Allison, *op. cit.*, págs. 59ss.

³¹ Con razón Xabier Pikaza escribió todo un libro de 450 págs. sobre la teología de Mateo, basándose en este texto: *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, *op. cit.* Entre los vv. 31 y 46, tan olvidados por muchos eruditos, aparecen temas importantes, no sólo de teología mateña, sino del mensaje cristiano en general.

³² La parábola de las diez jóvenes (25,1-13) y la de las monedas de oro (25,14-30) enfocan la actividad apropiada para el período de espera antes de la parusía.

Precisamente en el contexto del Juicio final reaparece el tema de “La familia de Jesús”. No encontramos sorpresas en su definición de “Padre” (25,34: “vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido”), ni de “Hijo” (aunque ahora es el Hijo del hombre, muy majestuoso, que ejerce el oficio de Juez de toda la humanidad; esto casi nos sorprende, aun cuando hemos tomado en cuenta el dicho citado arriba: “Mi Padre me ha entregado todas las cosas” [11,27]). Lo que nos despierta a una gran novedad es la definición de “hermano/hermana”. ¿Quiénes son los hermanos de Jesús?

Exegéticamente, la respuesta tiene que ser sólo una: los necesitados que tenemos alrededor en los contactos de todos los días. El relato de “Las ovejas y las cabras” (25,31-46), con el que termina este último sermón de Mateo, nos comunica en forma resumida la base del juicio en el Día final. Nada en este texto alude a los *creyentes* como tal base. Escuchemos las palabras del Rey/Hijo del hombre cuando felicita a los salvos:

Vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido; reciban su herencia...; porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer [siguen otras obras de solidaridad]... me dieron de beber, me dieron alojamiento, me vistieron, me atendieron [en la enfermedad], me visitaron [en la cárcel].

Cuando protesta esta gente solidaria que nunca antes lo han visto para atenderle en esta forma, éste responde que todas las acciones justas y amorosas practicadas en beneficio de “uno de mis hermanos, aun en el más pequeño, lo hicieron por mí”.

Luego, para remachar el alto significado de la escena, se repite la misma enseñanza desde el punto de vista de los hermanos del Rey que fueron desatendidos: El Rey/Hijo del hombre reprende a los que van a la condenación con estas palabras: “Todo lo que no hicieron por el más pequeño de mis hermanos, tampoco lo hicieron por mí”.

Como es de esperar, los exegetas durante siglos han procurado, ya que están al servicio de la iglesia, justificar de alguna manera religiosa la acción del Juez: “Los ‘hermanos’ tienen que ser cristianos, o al menos judíos”, alegan. “¿Por qué tendría el Señor interés en un pagano, reconociendo en él las cualidades de ‘hermano’?”. Precisamente aquí, vemos la osadía de Mateo. El sabía del peligro que siempre tenemos a mano: el evangelio de apertura al ser humano con mucha facilidad acabaría por hallarse al servicio de la iglesia institucional. Pero la verdad es que el evangelio está antes que la iglesia; la trasciende y fundamenta.

Dentro de la iglesia, es cierto, los pobres serán privilegiados³³ —o al menos ésta fue la intención del Hijo del Hombre—, y los términos usados aquí en el capítulo 25: *ptojós* (pobre), *paidón* (niño), *népios* (de tierna edad, sencillo) y *mikrós*, que tiene el superlativo *elájistos* (pequeño), refuerzan esta intención. Nuestro trato aquí, en la vida diaria, de los especialmente privilegiados por el Hijo del Hombre en su propio recorrido —los olvidados, los de “menos peso”—, formará el único criterio del Juicio Final. Este tema, expresado quizá con otras palabras, ha dado pie a una vasta literatura durante las últimas décadas en América Latina. El mundo rico —que

³³ Mt. 10,42; 18,6.10.14.

cuenta entre sus filas a muchos “cristianos” e iglesias de diferentes apellidos— necesita poner atención a estas acusaciones y advertencias del Hijo del Hombre.

Mateo, entonces, no reduce eclesialmente a los pequeños, sino que extiende de forma universal la experiencia de la iglesia que descubre a los necesitados como familia de Jesús ³⁴. La fraternidad es algo que viene dado con nuestra humanidad; el hermano puede tener una paja en el ojo (7.4); hermano es alguien que merece nuestro saludo (5,47), que no merece nuestro odio, actitud condenatoria o vengatividad (5,21-25).

Al abrimos la puerta a la fraternidad, Jesús reconoce allí la presencia de discípulos, sí, pero también de todos aquellos, sin ser explícitamente sus discípulos, que cumplen la voluntad del Padre (12.50), o sea que sirven a los necesitados (25,31ss.). Acerca de este aspecto activo no cabe mucha duda. No obstante, descubrimos al mismo tiempo que estos hermanos activos lo son por un nacimiento (plano pasivo) según la voluntad del Padre. ¿Le han seguido a Jesús todos los mencionados en 12,50? ¿Es irremisible la gracia de tal nacimiento? No del todo; al finalizar el relato de la Pasión ha habido negaciones de Jesús, debilidades y pecados de varias índoles. Esta dialéctica marca los caminos de la fraternidad ³⁵.

Se puede hablar de la bienaventuranza de los tristes (Mt. 5,4), por ejemplo, sólo porque los aplastados de este mundo son hermanos de Jesús. En otras palabras, la iglesia no se abre a los pobres para hacerlos hermanos de Jesús, sino que les acoge y les anuncia el evangelio porque son, en cuanto pobres, los hermanos del juez escatológico. ¡Cuán grande es esta familia de Jesús! Sin embargo este concepto no nos exime de vivir y predicar el evangelio a esta misma familia, de pregonar el perdón de pecados, o de seguir celebrando el bautismo (Mt. 28,19) y la Santa Cena (26,26-29) como anticipos del Día final.

Ricardo Foulkes B.
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica

³⁴ Pikaza, *op. cit.*, págs. 319-323.

³⁵ *Ibid.*, págs. 324-329.

PEDRO, LA PIEDRA Y LA AUTORIDAD FUNDANTE EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

El texto de Mt. 16,13-20 (“Pedro, tú eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi iglesia”) fue motivo de polémicas en la historia de la interpretación. Pedro y sus posibles sucesores habrían recibido poderes prácticamente ilimitados en la dirección de la iglesia, la cual sería equiparada al reino de Dios. Este estudio busca abrir nuevas posibilidades de discusión del tema indagando por la función de autoridades fundantes en el cristianismo primitivo, en la caracterización de comunidades y en el desarrollo de sus símbolos de fe.

The text of Matthew 16,13-20 (“Thou art Peter, and on this rock I will erect my Church”) has been at the center of much conflict in the history of interpretation. Peter and those who may have been his successors are seen as having received practically unlimited power in the direction of the Church, which is identified with the Kingdom of God. This study seeks to open new possibilities for the discussion of the theme by investigating the function of the founding authorities in early Christianity, in the characterization of communities and in the development of their symbols of faith.

1. La interpretación bíblica latinoamericana ha sido muy fértil en la actualización de textos bíblicos para los contextos diversos de sus lectores. Como estos lectores (y no solamente sus contextos) también son muy diversos, muchos esfuerzos han sido hechos en el sentido de contemplar la pluralidad de sujetos y comunidades religiosas. Cuestiones a veces polémicas, que cruzan los límites normales de la tolerancia entre confesiones, razas y tomas de posición frente a la sociedad y el mundo, son tratadas con cierta libertad y creatividad.

Esta libertad en la relectura bíblica se debe, entre otros factores, a las relaciones de confianza que se han establecido entre intérpretes católicos y protestantes (habría que incluir aún a otros, pentecostales, etc.). Ahora, curiosamente, me confronto con un texto que en la generación de nuestros padres era usado como divisor de aguas entre católicos y protestantes, la famosa “confesión de Pedro”, de Mt. 16,13-20.

No es necesario recordar que este pasaje dio margen a la interpretación de que Pedro es “la piedra”, y que sobre él —“Pedro/piedra”— la iglesia sería edificada. No bastando el papel de fundador de la iglesia atribuido a Pedro por Jesús, aquél recibe las llaves del reino de los cielos y el poder de atar y desatar. Siendo éste el ca-

so, se trataría de una función un tanto privilegiada de mediar las relaciones con el mundo divino. Este mundo divino es descrito como “iglesia” (v. 18) y como “reino de Dios” (v. 19). Esta equivalencia entre iglesia y reino aumentaría en mucho el ámbito de poder de la primera, principalmente si alguna institución alega el derecho de representarla.

El resto de la historia es conocido. Una vez acoplada la creencia en una línea sucesoria directa de Pedro hasta el más reciente líder religioso de una institución dada, con las mismas atribuciones de Pedro, las controversias se hacen infinitas. Tendríamos como resultado un líder religioso sobre cuyo cargo fue fundada la iglesia (equivalente al reino de Dios), con poderes de “atar” y “desatar” en la tierra y en el cielo.

Es frente a esta lectura del texto que mis ancestros protestantes juraban que la piedra a la que el texto se refería no era Pedro, sino la confesión de éste de que Jesús es el “Cristo, el hijo del Dios vivo”. Por detrás de esta interpretación ellos eran coherentes con su desconfianza en todo lo que es humano (¡imagínense, un humano, dígame pecador, tener la pretensión de mediar lo sagrado...!) y la primacía dada a la palabra, a la predicación. Todo sería más aséptico si la piedra fuese la “recta doctrina”, o mejor, la confesión que Pedro hace sobre Jesús, que podría, en principio, haber sido hecha por cualquier otro discípulo pues, como el propio texto dice: “no fue la carne ni la sangre quien te lo reveló, sino mi Padre que está en el cielo”. O sea, los méritos de Pedro en la revelación no existen¹.

Me gustaría proponer una alternativa preguntando: ¿cómo iniciar una interpretación del texto que nos dispense del tratamiento viciado que ha sido dado a esta perícopa central del Evangelio de Mateo? Respetamos los caprichos y las polémicas de nuestros padres, pero ¿y si el Cristo, Pedro, la piedra y las llaves pudieran significar algo más que un sí o un no a instituciones? ¿Cómo contemplar la pluralidad de lectores latinoamericanos que bostezan frente al embate de católicos y protestantes tradicionales? Me pregunto por la reacción de lectores pentecostales que en cada culto, en conjunto, atan y desatan, “vencen las puertas del Hades” y confiesan a Jesús con muchos otros nombres. La discusión tradicional debe ser para ellos, cuando menos, curiosa.

Me aprovecho del clima de apertura ecuménica y de espíritu científico cultivado en la exégesis latinoamericana para presentar mi lectura del texto. Me limitaré a discutir las funciones de Pedro, no pudiendo abordar todas las cuestiones exegéticas importantes del texto. Comienzo explicitando mi tesis. Aún estoy determinado por la polémica de la generación que me antecedió, entonces opto: Pedro es la piedra a la que se refería Jesús, sobre Pedro sería edificada la iglesia, y todavía más, a él son dados los poderes de “atar” y “desatar”. Nos cabe ahora intentar decir lo que esto significa de manera más precisa, en el contexto del pasaje y en la comunidad de Mateo.

2. No pretendo hacer un abordaje literario-arqueológico del pasaje. Por lo tanto, no me preocupa seriamente cuáles son los estratos anteriores al de la redacción

¹ Para un panorama de las diferentes recepciones del texto en la historia de la iglesia, ver Ulrich Lutz, *Das Evangelium nach Matthaeus (Mt. 8–17)* (EKK). Zuerich/Neukirchen-Vluyn, Benzinger/Neukirchener, págs. 472-480.

final que tenemos². Me gustaría, sin embargo, buscar la versión más antigua de este texto, pero ya como composición literaria. Nos referimos a Mc. 8,27-33. Es probable que Mateo no usara el texto que hoy conocemos como Evangelio de Marcos, no obstante debe haberse servido de la misma fuente que Marcos. En consecuencia, no se trata apenas de una cuestión de fuentes, sino antes que todo de perspectivas diferentes, toda vez que Marcos no está condenado por la eternidad a ser fuente de Mateo y de Lucas. El también tiene su propio proyecto literario. Con esta observación quiero decir que no entiendo que la lectura específica de Marcos deba ser superada o presupuesta en Mateo, o que Marcos tenga la obligación de ser simple o poco elaborado como literatura y teología.

Mi breve mención a Marcos tiene que incluir igualmente la sección que abarca los vv. 31-33, sin la cual entiendo que no es posible leer los vv. 27-30 en su contexto verdadero.

En el texto de Marcos tenemos básicamente la misma estructura que en Mateo. Esta es compuesta de la localización redaccional (v. 27a), de la pregunta de Jesús a los discípulos (v. 27b), de las respuestas difusas de éstos (v. 28), de la segunda pregunta de Jesús (v. 29a), y de la tan problemática respuesta-confesión de Pedro (v. 29b). El texto termina, en el mejor estilo marciano, con la orden explícita de Jesús a los Doce de no divulgar la información.

Hasta aquí el texto de Marcos aparece bastante vago, o si prefieren, enigmático. Esto porque él no es ni confesión, ni la presentación de que Pedro es la piedra, etc., toda vez que faltan por completo en Marcos paralelos a los dichos de Mt. 16,16.17.18.19.

El texto no tiene sentido pleno hasta que leamos por lo menos hasta el verso 33. Ahí la enigmática prohibición de divulgar la información recibida adquiere sentido. Ella, la confesión, es falsa.

Jesús inicia una discusión con Pedro porque éste no explicitó en su supuesta confesión que Jesús es un Mesías que sufre. El sufrimiento de Jesús está vinculado no al título Mesías/Cristo, sino a otros dos. El primero de ellos es que Jesús es “Hijo de Dios”. Así en el principio del evangelio (1,1), así en el desenlace de la pasión (15,39, al expirar como justo, Jesús es reconocido por el centurión romano como “Hijo de Dios”). El segundo título es que Jesús es “Hijo del Hombre”, en el sentido de figura apocalíptica de juicio. El denominador común y el escándalo de Marcos es haber presentado a este Jesús Hijo de Dios y juez apocalíptico como alguien que sufre. Esta es la gran producción teológica de Marcos, explicitador de elementos apenas latentes en la figura del Hijo del Hombre³.

Cuando Pedro orgullosamente presenta el resultado de su sensibilidad a los signos de los tiempos y reconoce que Jesús es el Cristo, Jesús “*reprende* a sus discípulos para que no hablasen a nadie acerca de él” (v. 30). Algunas de nuestras traducciones hacen un bello trabajo de ajuste del texto. Transforman el verbo *epitimao* en “pedir” en el verso 30. Cuando este verbo reaparece dos veces en la próxima perícopa, recibe un sentido más fuerte: Pedro reprende a Jesús y Jesús reprende a Pe-

² Para este tipo de análisis sugiero *Ibid.*, págs. 452-472.

³ En la apocalíptica intertestamentaria, el “Hijo del Hombre” parece desempeñar un papel paralelo al de la comunidad en su humillación y exaltación (ver Daniel 7, Enoc Etiópe 46-48), sin embargo nunca se dice de manera explícita que él sufre o es perseguido como su comunidad.

dro. Es decir, la discusión entre ellos no se podría haber iniciado en el verso 30, según los traductores, una vez que Pedro acabara de confesar la mesianidad de Jesús.

No obstante, el texto presenta a Jesús mandando a sus seguidores a callarse sobre su mesianidad y, en seguida, pasa a “enseñarles” la necesidad del sufrimiento del Hijo del Hombre en lo que comúnmente llamamos “primer anuncio de la pasión”. Dice el verso 32: “esto él lo exponía claramente”, lo que contrasta con la orden de silenciarse dada hacía poco. Si sobre el sufrimiento se puede hablar, conjeturo que Jesús quería que se callase sobre cualquier visión triunfalista del mesianismo, toda vez que su sufrimiento, y el de los discípulos (8,34—9,1), era inevitable.

Para Marcos, la ausencia de elogio a Pedro y a sus funciones en la iglesia no significa que el texto de Marcos sea más sencillo o poco sofisticado. Lo válido es exactamente lo contrario: Marcos no ve valor alguno en la confesión de Pedro, por cuanto éste no fue capaz de comprender el significado del sufrimiento en este mesianismo. Por eso la perícopa sólo adquiere sentido cuando es leída en su conjunto mayor, en la discusión entre Pedro y Jesús, y después en los dichos subsecuentes sobre el “tome su cruz y sígame”.

3. Volvamos a Mateo 16. Aquí la perspectiva cambia radicalmente. La pregunta ya presupone un sentido desgastado del título “Hijo del Hombre”. Si para Marcos este título es el misterioso sentido de Jesús, para Mateo él es “banalizado” pues está incorporado a la pregunta dirigida a los de fuera: “¿Quién dice el pueblo que es el Hijo del Hombre?” (16,13).

La confesión rechazada en Marcos (“Tú eres el Cristo”), es aquí ampliada (con “el Hijo del Dios vivo”), aceptada y alabada. Deja de ser un malentendido para transformarse en revelación (v. 17). Mateo en verdad mantiene una cierta tensión entre la postura triunfalista y el reconocimiento de la señal de sufrimiento del Mesías. El acepta la confesión de Pedro, la califica en cuanto revelación, pero mantiene la corrección a Pedro en los versos 21-23, prácticamente en los mismos términos de Marcos; a final de cuentas, el destino violento sufrido por Jesús y por las comunidades no podía quedar oculto. Notemos sin embargo que el contenido de la confesión, de Jesús ser el Cristo, es asegurado en el verso 20: “Entonces *advirtió* (el verbo *epitímao* es cuidadosamente sustituido por *diastéllomai*) que no dijese a nadie que él era *el Cristo*”.

Vamos a describir rápidamente los dichos que Mateo presenta de más en comparación a Marcos:

V. 17: Un *makarismo* que anuncia la salvación a Pedro por causa de la revelación (en este caso, la confesión) que Dios le dio. Si, por un lado, no son la inteligencia y perspicacia de Pedro las que lo llevan a la confesión de Jesús, por otro lado, no podemos negar que él es considerado el agente de la revelación.

V. 18: Jesús explica el sentido del nombre de Pedro: piedra (no es la primera vez que Pedro es llamado piedra en el evangelio). El hace referencia al hecho de que sobre la piedra-Pedro la iglesia será edificada. Esta edificación será de tal solidez que “las puertas del Hades no prevalecerán contra ella”.

V. 19: Jesús promete darle las llaves del reino de los cielos (el paralelo aquí entre la iglesia y el reino como ámbitos de actuación no es natural) y el poder de atar-desatar en los cielos y en la tierra.

Es interesante que en el texto no tenemos ninguna novedad. La confesión sobre Jesús ya había sido hecha en algún momento anterior en el evangelio (ver 14,33: “Hijo de Dios”; 1,17; 2,4; 11,2; 22,42; 26,63: “Cristo”). En 13,16 ya encontramos un *makarismo* dirigido a todos los discípulos por causa de la revelación recibida: “Bienaventurados sin embargo vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen”. En un lenguaje todavía más próximo al de 16,17, en 11,25-27 leemos la acción de gracias de Jesús a causa de la revelación hecha a los pequeños:

Gracias te doy, oh Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos, y las revelaste a los pequeños... nadie conoce al Hijo sino el Padre... y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.

Hasta el polémico contenido del v. 19 puede ser hallado en otro lugar y con el mismo sentido colectivo de los paralelos citados arriba:

En verdad os digo que todo lo que ates en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra, quedará desatado en el cielo (18,18).

¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué la confesión de Pedro, las responsabilidades y la autoridad a él atribuidas son secundarias? ¿Qué Pedro no es más que una representación de la comunidad? ¿El sería, en última instancia, descartable? Creo que ahí residiría un gran equívoco.

No es el caso. Pedro es, de hecho, la personalidad evocada para ejercer liderazgo y para fundamentar la confesión y la espiritualidad de la iglesia. La dificultad de bregar con personalidades marcantes es un problema moderno; en el mundo antiguo, la relación entre la colectividad y las personalidades marcantes podía ser mucho más dinámica y creativa que en nuestros días.

4. El hábito de adoptar personalidades para representar la espiritualidad de comunidades era bastante difundido en el judaísmo del tiempo de Jesús y en el cristianismo primitivo. Las comunidades prestaban de estas figuras fundantes nombre, prestigio y, porque no decirlo, características de una espiritualidad que podía haber sido sembrada por ellos mismos, en su trabajo pastoral o en su actividad misionera. No es sin motivo que una comunidad de Antioquía evoca el nombre de Pedro, toda vez que Pedro era el apóstol que cultivaba el puente entre Jerusalén y esta ciudad (esto no quiere decir que esta relación no haya sido conflictiva en algunas ocasiones)⁴.

Lo mismo podemos decir de la relación de las comunidades llamadas post-paulinas, las que están detrás de las Cartas Pastorales (1a. y 2a. Timoteo y Tito), la Carta a los Efesios y la Carta a los Colosenses⁵. Ellas evocan el nombre de Pablo,

⁴ En Hechos de los Apóstoles encontramos diferentes apreciaciones de la relación de Pedro con Antioquía. Si, por un lado, él hace parte de las “columnas” de Jerusalén (y Pablo sería el líder natural del grupo de helenistas de Antioquía), por otro lado, encontramos una tradición alternativa de una misión gentilica petrina (Hechos 10), en la cual Pedro es el “apóstol de los gentiles” (15,7) y mediador en el concilio de Jerusalén, siendo por lo tanto Antioquía su sede natural.

⁵ Sobre la memoria de Pablo en las epístolas Pastorales ver mi artículo “Multiplicidade teológica e a formação do catolicismo primitivo na Ásia Menor”, en *Estudos de Religião* No. 8 (1992), págs. 38-40, y Ana Cláudia Figueroa, *Comunidade e heresia na Ásia Menor. Um estudo sobre as variações teológicas de alguns escritos neotestamentários no final do primeiro século*. São Bernardo do Campo, Dissertação de Mestrado, 1993. Para un abordaje exhaustivo del asunto, Michael Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*. Göttingen, 1988.

ya que él fue el fundador de estas comunidades. Esto no significa que todas las referencias a Pablo y a su teología sean auténticas y puedan ser incluidas en una biografía suya. Por el contrario, referencias personales en relación a la comunidad son elaboradas e intentan “mantener” a Pablo presente como pastor y líder del grupo. También su teología sufre cambios considerables. Ver, por ejemplo, cómo la gracia de Dios asume una función nueva en Tt. 2,11-14, convirtiéndose en una “educadora” para la piedad.

No sólo la enseñanza es vinculada a la comunidad. La propia persona evocada pasa a formar parte de la fe y de la piedad del grupo. Tomemos otro ejemplo de las Pastorales. En Tt. 1,1-4 encontramos lo que se llama en la investigación “esquema de revelación”⁶. Pablo habla de un mensaje que estaba oculto hacía mucho tiempo (“antes de los tiempos eternos”) y que en los debidos tiempos se manifestó “mediante la predicación que *me fue confiada* por mandato de Dios, nuestro salvador” (Tt. 1,3). Podemos notar en la formulación que Pablo acaba haciendo parte de la piedad popular y queda vinculado de forma indispensable a los procedimientos o etapas de salvación. Igualmente, en 1Tm. 1,15-16 Pablo, “el principal de los pecadores”, es agraciado con la misericordia divina para que él reciba una salvación ejemplar, como dice el texto: “sirviese yo de modelo a cuantos han de creer en él para la vida eterna”. De este modo, la persona de Pablo termina transformándose en un paradigma para la fe y la salvación de su comunidad. No es por casualidad que la fe es vista como un “depósito” que debe ser guardado. La memoria de Pablo acaba convirtiéndose en una forma de resistencia del grupo. Una fe tan frágil debería ser guardada como un depósito que no se puede perder.

Normalmente leemos textos como los de las Pastorales con un cierto malestar, pues los asociamos rápidamente con formas de dogmatismo de nuestras instituciones. Transferimos nuestras frustraciones al texto bíblico que, en verdad, tiene una perspectiva del todo diferente: en las Pastorales se trata de la resistencia de una frágil comunidad, de mantenerse unidos alrededor de símbolos que dan sentido a la vida, no de dogmas inmutables.

La misma valoración de personalidades en la experiencia religiosa de las comunidades puede ser encontrada en el Evangelio de Juan. En el relato del sepulcro vacío (Jn. 20,1-10) leemos acerca de una disputa entre Pedro y el “discípulo amado” para ver cuál llegaría primero al sepulcro. El texto dice que “el otro”, probablemente Juan, llegó primero y vio las vendas, pero fue Pedro quien *entró* en el sepulcro y ahí vio las vendas (la prueba de que el Señor había resucitado), que su colega ya había visto. Después, prosigue el texto bíblico: “entro también el otro discípulo, el que llegara primero al sepulcro, y vio y creyó” (v. 8). La cuestión abordada aquí es: ¿quién vio primero, cuál es el primer testimonio? Este “ser el primero” era fundamental para cimentar la autoridad de líderes en el mundo antiguo. En este relato la comunidad joanina quiere un lugar al sol. Quiere mostrar que aun cuando Pedro (representante de otras comunidades) tenga una importancia fundamental en el testimonio del sepulcro vacío, es Juan el que “ve primero”, el que “vio y creyó”. Y, por extensión, la comunidad joanina puede comprender cosas que los otros todavía no imaginan.

⁶ Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heildelberg, Quelle & Meyer, 1983, págs. 268s.

La misma polémica hallamos en el último capítulo del Evangelio de Juan (en verdad se trata de un “segundo final” del evangelio). El redactor parece querer deshacer una creencia popular que creó muchas dificultades para la comunidad. Se trata de la creencia de que el discípulo amado no moriría (Jn. 21,23). El texto de Jn. 21,15-23 quiere dar cuenta de esta situación incómoda. El acontecimiento desencadenador del malestar parece haber sido simplemente el hecho de que el “discípulo amado” (o sea, Juan) murió. ¿Cómo explicar que esto hubiese acontecido? Arriesgando un poco más nos podemos preguntar si los cristianos joaninos no eran ahora atormentados por colegas de otras comunidades. Por eso Pedro entra de nuevo en escena. El tiene que “convertirse” tres veces, confesando amar al Señor. En seguida le es anunciado cómo habría de morir. Y viene la pregunta de Pedro sobre el otro discípulo que los acompañaba (“el discípulo a quien Jesús amaba”). Y Jesús le dice: “Si yo quiero que él permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa?” (21,23). Es deshecho el equívoco. El Señor no había anunciado que Juan no moriría, anuncia no obstante el martirio de Pedro.

No todas las referencias a las autoridades fundantes competidoras son positivas. Veamos un texto curioso. Curioso por dos motivos: primero, por venir de un evangelio no canónico, pero de reconocida antigüedad en sus tradiciones, y segundo, por ser una parodia del texto que estamos estudiando, Mt. 16,13-20. Se trata de Tomás 13. Transcribo el texto⁷:

Jesús dijo a sus seguidores: “Compárenme con alguien y díganme con quién me asemejo”.

Simón Pedro le dijo: “El señor es como un mensajero justo”.

Mateo le dijo: “El señor es como un sabio filósofo”.

Tomás le dijo: “Maestro, mi boca es totalmente incapaz de decir con quién el señor se asemeja”.

Jesús dijo: “No soy su maestro. Porque usted bebió, se embriagó en la fuente burbujeante que ofrecí”.

Y se apartó con él y le dijo tres sentencias.

Cuando Tomás volvió donde sus amigos, éstos le preguntaron: “¿Qué le dijo Jesús?”.

Tomás les dijo: “Si yo les expusiera una de las sentencias que él me dijo, ustedes tomarán piedras y me apedrearán, y de las piedras vendrá fuego y los consumirán”.

Según investigadores, el Evangelio de Tomás proviene de la Siria oriental, quizá de la región de Edessa, y tiene en Tomás a su personalidad fundante⁸. Pese a tener la misma forma literaria de la Fuente Q, el Evangelio de Tomás se destaca por su presentación misteriosa de Jesús. Su lenguaje es de un hermetismo tal, que no raras veces quedamos sin saber por dónde comenzar a interpretarlo.

En este texto que transcribimos el evangelista provoca, no sin una dosis de humor, a sus vecinos de la capital, de Antioquía. El hace una parodia del texto mateo/marcano. La pregunta de Jesús es respondida por tres discípulos. Es evidente en la primera lectura que los dos primeros en responder, cuando son comparados al

⁷ *O evangelho de Tomé. As sentenças ocultas de Jesus*. Edición crítica, introducción, traducción del texto copto y notas de Marvin Meyer. Interpretación de Harold Bloom. Rio de Janeiro, Imago, 1993, 141 págs.

⁸ Cf. Helmut Köster, “Gnomai Diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums”, en Helmut Köster y James M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*. Tübingen, 1971, págs. 119-134.

tercero, son caracterizados por la superficialidad y el sentido común. Estos dos primeros discípulos son nada más y nada menos que Pedro y Mateo. A mi modo de ver, otro indicio de que el texto parodiado es el de Mateo.

Las dos grandes autoridades sobre las cuales se funda la comunidad de Mateo, Pedro y el propio Mateo, no consiguen presentar algo mejor que un Jesús “según la carne”: un “mensajero justo” y un “sabio filósofo”. Decepcionantes respuestas venidas de personalidades de esta talla. La verdadera confesión vendría entonces de Tomás en el momento en que se rehúsa a confesar cualquier cosa. Su comprensión de seducción mística con Jesús no le permite definirlo con palabras (“mi boca es totalmente incapaz”). En este momento Jesús reconoce la vía mística de Tomás (“embriagarse de la fuente burbujeante” es una de las formas de Tomás expresar esto). Este tipo de comprensión no se puede expresar en una fórmula, litúrgica o teológica.

El hecho de Jesús apartarse con Tomás para contarle tres sentencias, indica que la comunidad de Tomás limita los códigos de su experiencia religiosa dentro de ella misma. Es necesario estar en la comunidad, “embriagarse” también para oír más de Jesús. Pobres de Mateo y de Pedro que, en su visión exterior y superficial, llegarían a estas definiciones sin gracia: “filósofo”, “mensajero”...

El hecho de Tomás negarse a contar las sentencias que Jesús le dijo, tiene que ver con el miedo a una posible reacción violenta por parte de los demás discípulos. Podemos preguntarnos si la comunidad de Tomás se sentía hostilizada y agredida de alguna forma por los cristianos de Antioquía (consideramos peligrosa a la sinagoga, pero nunca a los primeros cristianos...). En este contexto, una alusión que no se nos puede escapar es el hecho de que los discípulos tomarían *pedras* para tirar a Tomás. Quizá aquí el juguetón Tomás esté queriendo decir que las piedras sirven de fundamento para que algunas comunidades puedan machacar a otras.

5. Retomemos la cuestión inicial: ¿cuál es la función de Pedro para la comunidad de Mateo? ¿Por qué él tiene esta función? No es posible asociar todos los elementos de la narrativa a la figura histórica de Pedro, y tampoco es necesario. Pedro puede haber sido importante para este grupo por otros motivos, sin embargo elementos simbólicos de la comunidad fueron agregados a su persona de forma progresiva. Podemos decir sin miedo: Pedro es creación de la teología de la comunidad de Mateo, al mismo tiempo que es su fundamento. Se trata de un círculo de mutuo enriquecimiento. Estas atribuciones son hechas a él en la medida en que es elogiado por Jesús exactamente por ser portavoz de la confesión comunitaria.

¿Qué caracteriza la confesión de Pedro? En nuestra aproximación institucional al texto privilegiamos la formulación doctrinaria y dogmática. Pedro habría echado así las bases de la cristología cristiana. Es correcto construir nuestras expresiones cristológicas a partir de la confesión de Pedro, pero me parece equivocado entender el texto como una explicitación dogmática. En la confesión de Pedro existe una dinámica de palabra relacionada a la acción. Se trata de una palabra que desencadena procesos y fuerzas. ¡Estamos en el ámbito de la palabra mágica! Pedro es evocado como el líder de la comunidad de Mateo, como fundador y guardián de su confesión de fe por ser desencadenador de fuerzas mágicas a partir de la revelación recibida. En el mundo bíblico las palabras eran revestidas de una mística poco conocida en nuestra práctica cotidiana (o mejor, muy conocida en las capas populares).

Un *shalom*, una bendición, o los nombres dados a los niños, maldiciones, nombres de demonios y, por qué no decirlo, los nombres correctos de las divinidades, no eran meras convenciones lingüísticas.

Se trataba de una forma de acceso a la esencia mística de las cosas. Pedro (y con él su comunidad) fue corajudo al confesar a Jesús como Mesías e Hijo del Dios vivo, pues él hizo frente a una realidad que parecía hacer esta afirmación imposible: un Estado romano opresor y violento, poco tolerante con figuras mesiánicas, y un sistema religioso que no atribuía a campesinos galileos la filiación divina. Quien sabe los nombres “secretos” del Señor y tiene la osadía de pronunciarlos recibe fuerzas mágicas, puede proteger a su comunidad, tiene las “llaves del reino de los cielos” y puede “atar” y “desatar”. No deberíamos ser tan racionalistas y pensar apenas en la autoridad de cátedra y en la administrativa. Estamos aquí en el ámbito del lenguaje mítico y simbólico. La promesa de que “las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” no es retórica o pura fuerza de expresión. El Hades, como morada de los muertos y de demonios, de hecho no puede vencer a la comunidad de aquel que descubrió los nombres sagrados del Señor.

Estos poderes ilimitados de Pedro tienen, no obstante, criterios de evaluación. La comunidad que ve en Pedro a su líder fundante y bajo su nombre articula sus símbolos individuales, sabe que el criterio de legitimidad para Pedro es doble: por un lado, la osadía de pronunciar los nombres secretos del Señor, y, por otro lado, el cuidado con la comunidad. No podemos olvidarnos de que la comunidad sabe que la piedra que fundamenta, rápidamente se puede transformar en piedra en la que se tropieza. Este es el límite divisor de Pedro, el poseedor de las “llaves del reino de los cielos”, y Pedro el Satanás (16,23). Con buen humor, el Señor muestra que también sabe dar los nombres correctos en las situaciones correctas.

Paulo Nogueira

Rua do Sacramento 230

09736-270 São Bernardo do Campo — SP

Brasil

MATEO 24—25: El fin del mundo

Un análisis de la colocación del discurso escatológico dentro del evangelio de Mateo revela la importancia que se le atribuye. Un estudio de los contenidos del discurso muestra que Mateo ha alterado el discurso, en parte mediante la introducción de materiales de Q pero principalmente con la expansión de materiales exclusivos de Mateo. Estas alteraciones tienen el efecto de hacer de la espera de la Parusía una espera activa y de dar a la Venida del Señor el contenido específico de un Juicio sobre los hechos de justicia y misericordia hechos a las personas más necesitadas.

An analysis of the placement of the eschatological discourse within the Gospel of Matthew reveals the importance given to it. A study of the contents of the discourse reveals that Matthew has altered the discourse, partly by introducing materials from Q but mostly by expansion out of exclusive Matthean materials. These alterations have the effect of making the wait for the Parousia an active one and giving to the Return of the Lord the specific content of a Judgment on the acts of justice and mercy performed on behalf of the most needy persons.

En este artículo queremos dar una visión global del “discurso escatológico” de Jesús en su versión mateana. Es evidente que Mateo no es el creador de este discurso, aunque en su estilo de composición es perfectamente capaz de crear un discurso con base en dichos de Jesús sacados de diversas fuentes, como es el caso en el discurso sobre la resolución de conflictos en la comunidad (Mateo 18). En este caso, el discurso escatológico que sirve de base para el discurso de Mateo 24—25 es sin duda Marcos 13. A este núcleo ha incorporado elementos de dos bloques de juicio de Q, pero en especial del quinto y último bloque de juicio (Q 17,23-30)¹. Sin embargo no nos interesa la prehistoria del sermón, sino el significado de éste en la boca del Jesús de Mateo.

Para determinar este significado comenzaremos situando el sermón en el conjunto del evangelio de Mateo. En el cuerpo central del artículo examinaremos el discurso mismo, viendo sus temas principales y la secuencia en que los coloca Mateo. Terminaremos con una reflexión de lo que es para Mateo y para nosotros el fin del mundo.

¹ Véase la reconstrucción de Q en *RIBLA* 22, págs. 153-161. Para identificar pasajes y bloques en Q se acostumbra seguir la numeración de capítulos y versículos de Lucas.

1. El fin, la enseñanza culminante de Jesús

Diversos comentaristas sugieren diferentes análisis de la estructura del evangelio. Sigue recurriendo y siendo discutida la idea de que el cuerpo del libro está dividido en cinco partes, cada una de las cuales tiene una serie de relatos y luego un sermón, terminando con la expresión, “y sucedió cuando terminó Jesús estas palabras” (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). No obstante, debemos confesar que este esquema quíntuple no permite explicar todo el contenido del evangelio: si bien hay cinco discursos y cada uno tiene una unidad temática (instrucciones para los seguidores del Reino, 5-7; parábolas del Reino, 13; instrucciones misioneras, 10; advertencias para la vida eclesial, 18, y sermón escatológico, 24—25), no es evidente que los relatos que anteceden a cada discurso tengan una unidad temática con él. Además, queda un discurso, el ataque contra los fariseos en el capítulo 23, sin incluir en el esquema. Tampoco puede negarse que Mateo está construyendo la secuencia del relato sobre Jesús con base en el evangelio de Marcos, de quien deriva los núcleos de dos de los cinco discursos (las parábolas del Reino, algunas de las cuales vienen de Marcos 4, y el discurso escatológico, que Mateo toma de Marcos 13).

Con todo, existen cinco (¿o seis?) discursos que marcan el ministerio de Jesús en la presentación de Mateo. Este esquema es más notorio por sobreponerse sobre el esquema más sencillo de Marcos, texto que dedica mucho menos espacio que Mateo a los discursos de Jesús y relativamente más a sus acciones. En un esquema quíntuple debemos suponer que los lugares que se destacan son el primero, el último, y el de en medio, el tercero. En el caso de los discursos de Jesús en Mateo resaltan por su tamaño el primero, el Sermón de la Montaña (Mt. 5,1—7,27), y el último, el Discurso Escatológico (Mt. 24,1—25,46). Un análisis puramente formal, entonces, destaca nuestro discurso junto con el primero.

El primer discurso plantea el camino del Reino de los Cielos, la manera de vida que debe caracterizar a quienes pretendan seguir a Jesús. Esta vida ha de ser perfecta como la de Dios (Mt. 5,48, una modificación del “misericordioso” de Q, que se preserva en Lc. 6,36), y para ello la justicia de los discípulos debe superar la justicia de los escribas y los fariseos (Mt. 5,20, dicho de la tradición mateana). Las bienaventuranzas fueron adaptadas por Mateo para que fueran una lista de virtudes de la vida perfecta ante Dios, y con la adición de premios eternos, asunto que remite al discurso escatológico: “Gozaos y alegraos, porque vuestro premio será grande en los cielos” (Mt. 5,12, tomado de Q). Como orientación para la vida humana la ley tiene un valor permanente (Mt. 5,17, también de Q), un dicho repetido con variantes en el discurso escatológico (Mt. 24,35, tomado de Marcos) referido aquí no a la ley sino a las palabras de Jesús.

El último discurso, el escatológico, trata de manera explícita el fin del mundo (*sunteleias tou aiônos*, Mt. 24,3), donde es una modificación significativa del “cumplimiento de todas estas cosas” (*tauta sunteleisthai panta*) de Mc. 13,4. Como tal, apunta al tiempo de premiación para quienes hayan sido perseguidos por causa de la justicia (Mt. 5,10). Este discurso escatológico de Jesús cierra su enseñanza terrenal. Acto seguido viene la Pasión en los capítulos 26—27. Es pues apropiado que haya correspondencias entre estos dos discursos que sirven de apertura y cierre, respectivamente, de la enseñanza de Jesús. En este discurso, por su colocación esperamos la ampliación de las promesas que se hicieron en el discurso de apertura, para

animar a los discípulos a ser fieles al camino propuesto por su maestro. Dejaremos para más adelante la discusión de en qué medida esto sucede, según la estructura nos lleva a pensar que será. Por ahora constatamos la colocación estratégica del discurso escatológico como el cierre de las enseñanzas terrenales de Jesús para sus discípulos situados como lo están frente al paisaje del Templo, cuya destrucción anunciada es el lanzamiento para el discurso.

Falta apenas un asunto respecto a la ubicación de nuestro discurso —su relación con el ataque contra los fariseos que le antecede (capítulo 23)—. Una buena parte de este discurso proviene del tercer bloque de juicio de Q (concretamente Q 11,42-52). Sin embargo, Mateo organiza y enmarca el material polémico respecto a los fariseos de modo que tenga un sentido propio. Es importante aclararlo porque, en la redacción mateana, el discurso contra los fariseos es casi la primera parte del discurso escatológico. La comparación de 23,1 con 24,1 muestra que propiamente son dos y no uno, pues cambia el escenario en 24,1 (salen y se sitúan frente al Templo) y el auditorio (la muchedumbre y los discípulos en 23,1 y sólo los discípulos en 24,1). No obstante, en la estructura global del Mateo éste es el único caso de dos discursos que se suceden sin material narrativo que los separe. Es evidente que tienen una relación estrecha.

¿Cuál es el asunto del conflicto de Jesús con los fariseos en Mateo? El calificativo hipócrita es característico de la polémica de Q y de Mateo contra los fariseos. En este discurso Mateo lo usa en los vv. 13, 14, y 15, en ninguno de los cuales parece derivar de Q ni de Marcos. La hipocresía se muestra en que controlan las llaves del Reino de los Cielos y ni entran ni dejan entrar (v. 13, tomado de Q, aunque sin el apelativo “hipócrita” en Q). El v. 14, tomado en su sustancia de Marcos, acusa a los fariseos de hipócritas porque usan la apariencia de piedad para esquilmar a las viudas. Y el v. 15, propio de Mateo, los acusa de hacer prosélitos para convertirlos en los mismos hipócritas que ellos. En Mateo 6 la hipocresía consiste en hacer cosas buenas únicamente para ser vistos (Mt. 6.2.5.16, todos exclusivos de Mateo). En 7,5, tomado con todo y apelativo de Q, el problema es pretender curar al otro estando uno mismo más ciego que él; un ejemplo de esta hipocresía lo da Mt. 22,18 cuando los fariseos, con los herodianos, mandan a preguntar si pagará Jesús el impuesto al César. Quizás el más interesante uso del apelativo hipócritas es el de 15,7, donde Mateo lo añade a un texto de Marcos que cita a Isaías acerca de aquellos que honrando a Dios con sus labios enseñan sin embargo mandamientos humanos (Marcos y Mateo se equivocan, pues el texto es de Jr. 29,13). La interpretación bajo examen es el desvío de las ayudas para padres ancianos hacia el aparato religioso. Marcos no llama hipocresía esta práctica de atribuir a Dios la interpretación religiosamente interesada, pero Mateo añade la palabra. Para Marcos el problema está en apartarse de la ley escrita para referirse a la tradición de interpretación de los maestros (Mc. 7,8), mientras Mateo entiende que el problema no está en interpretar sino en saber interpretar de forma correcta la ley (para que apoye las necesidades humanas). Esto fue lo que Jesús supo hacer respecto a las leyes de pureza de la comida (Mt. 15,1-20) y a los seis contrastes de interpretación en Mt. 5,21-48². Estas discusiones, marcadas por la expresión “con todo, yo os digo” (*ego de lego humin*), son discusiones acerca de la correcta interpretación de la ley.

² Ver el excelente estudio de la posición de Mateo respecto a la Ley, de Juan Luis Segundo, *El caso Mateo*. Santander, Sal Terrae, 1994.

Pues bien, volviendo a la polémica contra los fariseos en Mateo 23, vemos que Mateo la introduce con una afirmación muy llamativa:

...sobre la silla de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos; todo cuanto os digan haced y guardad, pero no conforme a sus obras. Pues dicen y no hacen (Mt. 23,2-3).

Nunca en todos los ejemplos del uso mateano del apelativo hipócritas, éste se refiere a quienes dicen una cosa y hacen otra. ¿Tenemos aquí una excepción, como los intérpretes usualmente suponen? Todo depende de lo que pueda significar sentarse sobre la silla de Moisés y desde allí decir y hacer. La silla de Moisés puede haber sido un mueble grande donde se colocaba la *Torah* para desenrollarlo y leerlo³. Mateo presenta a Jesús como un maestro que conoce y cita la Ley, y también la interpreta de manera correcta (“con autoridad y no como los escribas de ellos”, Mt. 7,29). Según su interpretación, toda la Ley y los profetas penden de los dos mandamientos fundamentales sobre el amor a Dios y el amor al prójimo (22,34-40).

El asunto es que en una época donde la *Torah* no estaba al alcance de todos, los fariseos que se sentaron sobre la silla de Moisés en la sinagoga (si era, según el supuesto de Roth, un mueble para la lectura de *Torah*) tienen un acceso privilegiado al texto. Aquí pueden pronunciarse *ex cathedra* y los discípulos han de escucharlos con cuidado. Pero cuando “hacen”, es decir, cuando practican la interpretación, no merecen la misma atención. La práctica que ha ocasionado toda la polémica de Jesús con los fariseos en Mateo es la interpretación de la *Torah*. Mateo, único entre los evangelistas, introduce este punto al principio con las seis distinciones citadas del capítulo 5 entre su interpretación y la de los “antiguos”. Nunca (a no ser que lo entendamos así en nuestro texto) se pelea Jesús con los fariseos ni les llama hipócritas por decir una cosa y hacer otra. Si el decir es aquí la lectura controlada del texto que solamente los fariseos manejan, y el hacer es la interpretación del mismo, con la cual Jesús tiene serias diferencias, podemos entender nuestro texto en coherencia con el resto del evangelio⁴.

La implicación de este problema de monopolio de la Ley por quienes no saben interpretarla es seria, porque la consecuencia es que teniendo la llave del Reino ni entran ni dejan entrar (Mt. 23,13). Jesús, en cambio, advierte a sus seguidores sobre no ser maestros intérpretes pues *su intérprete es uno, el Cristo* (Mt. 23,10). De otro modo arriesgarán convertirse en guías ciegos que conducen a ciegos (Mt. 23,16). Tomando ahora de Q, después de mucho material propio, Mateo denuncia que los líderes de las sinagogas son víboras que les perseguirán y matarán, como persiguieron a los profetas antes de ellos (Mt. 23,32-39/Lc 11,48-51 y 13,34-35). Aquí encontramos un vínculo con el sermón escatológico, tal como Mateo lo encontró en su fuente Mc. 13,9-13, el anuncio de las persecuciones que permitirán a los suyos dar testimonio frente a sanhedrines, sinagogas, reyes y, en fin, todas las naciones. Todo tiene que darse antes del final anunciado por Jesús. Mateo, al colocar la polémica contra los fariseos inmediatamente antes del discurso escatológico, le ha

³ Cecil Roth, “The Chair of Moses and its Survivals”, en *Palestine Exploration Quarterly* 81 (1949), págs.100s., y Kenneth G. C. Newport, “A Note on the Seat of Moses”, en *AUSS* 28 (1990), págs. 53-58, referencias tomadas de Mark Allan Powell, “Do and Keep What Moses Says (Matthew 23:2-7)”, en *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), págs. 419-435, nota 44 en la pág. 430.

⁴ Aquí estamos siguiendo la interesante propuesta de Mark Allan Powell, para la cual véase la nota anterior a ésta.

dado a éste un tono ético que no tiene en Marcos (ni en Lucas). Esto tiene una gran importancia para nuestra lectura del texto que nos interesa.

2. El discurso sobre el fin

2.1. La organización del discurso escatológico

Para construir su último discurso de Jesús, Mateo parte del discurso escatológico en Marcos 13.

1. *La introducción.* Como Marcos, sitúa el último discurso de Jesús frente al Templo y ante el grupo de sus discípulos (Mt. 24,1-2/Mc. 13,1-2). Los discípulos, admirados, le muestran el grandioso paisaje, y Jesús responde con un anuncio de la destrucción de los edificios del Templo. Este anuncio sombrío, muy similar en Mateo a Marcos, provoca la pregunta asustada de los discípulos que sirve de ocasión al discurso. Sentándose (en la postura del maestro) sobre el monte de los Olivos, sus seguidores le comenzaron a preguntar: “Dinos, ¿cuándo será?, ¿qué señal habrá de tu Venida y del fin del mundo?” (Mt. 24,3). *Tí to semeíon tês sês parousías kai sunteleías tou aiônos.* Aquí Mateo le ha dado una gran precisión y definición al discurso final de Jesús, comparado con Marcos: “¿Cuál será la señal cuando hayan de suceder todas estas cosas?” (Mc. 13,4). Tendremos que volver para entender la importancia de esta definición, pero antes veamos el conjunto.

2. *Guerras, persecuciones y divisiones en la comunidad de fieles (Mt. 24,4-14).* Esta sección sigue en lo grueso a Marcos, solamente ha desplazado buena parte de esta sección a su discurso sobre la misión en el capítulo 10. Allí se anuncian la entrega a las sinagogas (Mt. 10,17), el anuncio a los reyes y las naciones (Mt. 10,18), la promesa del Espíritu para dar palabras de respuesta (Mt. 10,19-20), y la traición de hermanos que entregarán a hermanos (Mt. 10,21). Todo esto está en Mc. 13,9-12. En los vv. 9-14, Mateo repite algunos de estos temas que ya Jesús anunció en su discurso misionero, pero con énfasis en el abandono de la fe por algunos y el “cumplimiento de la transgresión” (*plêzunzênai tèn anomían*), que causará que se enfríe el amor (Mt. 24,10-11). Una rápida exhortación a la resistencia (*hupomonê*) (Mt. 24,13) anuncia un tema que se desarrollará más adelante.

3. *El juicio sobre Judá (Mt. 24,15-22).* Siguiendo a Marcos, Mateo señala a Judá como objeto del juicio particular de Dios.

4. *Advertencia contra falsos cristos y falsos profetas (Mt. 24,23-28).* Es un tema cuya importancia se desprende del hecho de haberse anunciado de antemano en el inciso sobre la persecución (Mt. 24,4-5.11). Sobre este tema Mateo combina un dicho de Mc. 13,21-23 con uno de Q 17,24 y 17,37. Esta armazón temática es muy característica de Mateo.

5. *Señales cósmicas (Mt. 24,29-31).* Siguiendo a Marcos y a la tradición apocalíptica, Jesús anuncia señales celestiales y la Venida del Hijo del Hombre sobre las nubes. Esto sirve para colocar todo el discurso en un marco cósmico.

6. *La señal del fin (parábola de la higuera) (Mt. 24,32-36).* Nuevamente, Mateo se apoya en Marcos para indicar la proximidad del fin. Esta generación no pasará antes que se cumplan estas cosas (Mt. 24,34). Sin embargo, no es posible saber el día ni la hora (Mt. 24,36).

7. *Dos parábolas que exhortan a velar (Mt. 25,1-30)*. Hemos visto ya que Mateo arma los discursos con bastante libertad de redacción. Hasta este punto el discurso escatológico de Jesús se ha construido sobre el discurso escatológico de Jesús en el evangelio de Marcos, incorporando algunos elementos de Q. La segunda mitad del discurso la arma Mateo con materiales que no estaban en sus fuentes, dos parábolas y una visión profética. En estas dos parábolas, Jesús exhorta a velar para estar preparados cuando vuelva “el Señor”. Ambas parábolas, la de las diez vírgenes y la de los talentos, subrayan que la vela es una actividad y no simplemente una espera.

8. *Visión del juicio final*. El discurso escatológico del Jesús de Mateo termina con una descripción del juicio cuando el Hijo del Hombre venga con sus ángeles sentado en su trono. Este cierre del discurso le imprime una dimensión ética marcada a todo el tema de la espera de la Venida escatológica del Hijo del Hombre. Cuando venga juzgará a todas las naciones y su juicio será sobre la base de cómo se comportaron con “éstos, mis hermanos más pequeños”.

2.2. El fin como Parusía de Jesucristo Rey

Mateo introduce este discurso de Jesús con una pregunta muy precisa de sus discípulos en privado: “¿Cuándo serán estas cosas? y ¿cuál es la señal de *tu venida* y del *fin del mundo*?” (Mt. 24,3). Con ello Mateo ha dado un sentido preciso a la segunda pregunta que es indefinida en Marcos, su fuente: “¿Cuál es la señal de que han de acontecer todas estas cosas?” (Mc. 13,4). Así que, para el Jesús de Mateo, el *ésjaton* es la *parusía de Jesucristo* y el *fin del mundo*. Para que no quede sombra de duda, el texto termina con una descripción visionaria de “cuando venga el Hijo del Hombre en su gloria y todos sus ángeles con él” (Mt. 25,1). Aquí aprendemos que tu *parusía* (de Jesucristo) y la del Hijo del Hombre son la misma cosa. Q habla de “los días del Hijo del Hombre” (Q 17,26.29) que Mateo convierte en “la *parusía* del Hijo del Hombre” (Mt. 24,37.39), confirmando así la identidad entre Jesucristo y el Hijo del Hombre. Se puede discutir en los otros evangelios si existe esta identificación; en Mateo no se puede discutir⁵.

En la tradición teológica de los evangelios sinópticos el Hijo del Hombre aparece en varias capacidades, pero en contextos escatológicos es siempre el juez que desciende de los cielos. Así en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote durante su juicio: “Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo” (Mc. 14,62/Mt. 26,64/Lc. 22,69). Y así también el dicho sobre el compromiso de confesar a Jesús ante los tribunales:

El que se avergüense de mí y de mis palabras en esta generación adúltera, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con sus santos ángeles (Mc. 8,38-39/Lc. 9,26).

El juicio es aún más claro en la variación mateana de este mismo dicho: “Porque vendrá el Hijo del Hombre en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces pagará a cada quien según su práctica” (Mt. 16,27).

⁵ Para una discusión reciente sobre la gama de usos de este título en la literatura judía y cristiana de la época puede consultarse George W. E. Nickelsburg, artículo “Son of Man”, en *The Anchor Bible Dictionary* (New York, Doubleday, 1992), vol. 6, págs.137-150.

En la pregunta de los discípulos en su versión mateana, el fin del mundo es equivalente a la “Tu Venida (Parusía)”. Aquí, Parusía es ya un término técnico para el retorno glorioso de Jesucristo. Sobre este término, dice Néstor Míguez:

Parusía era usado en el ámbito helénico para designar la llegada de un gobernante (un rey, un general victorioso, o el mismo emperador) con su cortejo triunfal⁶.

Míguez opina que el uso paulino en I Tesalonicenses de este vocablo deriva de su uso en la política helenística para estos cortejos triunfales. Mateo escribe mucho más tarde, cuando ya el término es técnico entre los cristianos para el retorno victorioso de Cristo. No obstante, es probable que su conotación política todavía se preserve en alguna medida. Esto se sugiere por el trono y los ángeles servidores que acompañan al Hijo del Hombre en Mateo. Para Mateo, lo decisivo de esta Venida gloriosa es menos el cortejo y la celebración que el Juicio que viene en consecuencia. Esto es lo que se explicita en Mt. 25,31-46 para concluir el discurso escatológico.

Es decir, para el Jesús de Mateo el discurso escatológico es una preparación de sus discípulos para el Juicio cuando Cristo venga para enjuiciar a todos los pueblos. Toma el material tradicional que trata de guerras y falsos cristos, de persecuciones y de la urgencia de velar, pero los va dirigiendo hacia la ética necesaria para salir airoso en el Juicio Final. Todo el discurso desemboca en la escena del Juicio, que es no solamente el punto culminante del discurso sino también algo que culmina un tema que venía gestando Mateo a lo largo de su evangelio. Ya desde el primer discurso declaraba: “Os digo, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el Reino de los Cielos” (Mt. 5,20). Y con gran fuerza amenaza a los de la fe sobre la necesidad de obras de justicia:

No todo el que me dice: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos sino el que hace la voluntad de mi padre que está en los cielos. Habrá muchos que dirán en aquel día: “Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos prodigios?”. Entonces yo les declararé: “No os conozco; apartaos de mí, obradores de maldad” (Mt. 7,21-23).

Esta amenaza *para los de la fe* se refuerza en el discurso de parábolas del reino en el capítulo 13. La parábola del tragal donde el enemigo siembra cizaña ilustra muy bien esta amenaza. El campo sembrado de trigo probablemente se refiere a la comunidad de los seguidores de Jesús⁷. Pero el enemigo Satanás ha sembrado mala hierba en el campo, situación que perdurará hasta que venga el Hijo del Hombre con sus ángeles para recoger el trigo y quemar la cizaña (Mt. 13,24-30.36-43). La parábola de la red que cuando se tiende en el mar recoge peces grandes y pequeños tiene la misma lección (Mt. 13,47-50). Como los pescadores, que recogen en cestos los buenos y tiran los malos,

⁶ Néstor O. Míguez, “Lenguaje político y lenguaje bíblico”, en *RIBLA* 4 (1989), pág. 56. Míguez apoya su afirmación con una referencia a A. Oepke, “Parousia”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, tomo V, págs. 859s.

⁷ Hay dos posibles interpretaciones: que se refiera al mundo o a la iglesia. Hay elementos que sugieren cada una de estas lecturas, sin embargo la segunda parece dominante. Ver una reciente discusión en Robert K. McIver, “The Parable of the Weeds Among the Wheat (Matt. 13,24-30.36-43) and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew”, en *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), págs. 643-659.

...así sucederá al fin del mundo: saldrán los ángeles, separarán a los malos de entre los justos y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes (Mt. 13,49-50).

Obsérvese que la preocupación de Mateo es con la comunidad de los fieles. Estos son los que fueron recogidos en la red, y entre ellos algunos serán retenidos y otros echados, según sus acciones en esta vida. La preocupación de Jesús en el discurso escatológico del evangelio de Mateo es esto mismo, la suerte de los fieles en el Juicio Final cuando venga el Hijo del Hombre con sus santos ángeles.

2.3. Las persecuciones preparan la Venida en gloria

De Marcos toma Mateo el tema de las guerras, las hambrunas y los sismos. Cuando estas calamidades sucedan habrá quienes digan que Cristo viene y por ello hay que estar prevenidos para no dejarse engañar por falsos Cristos (Mt. 24,4-6).

Como era de esperarse, junto con los falsos profetas y cristos, que engañarán a muchos, vendrán los pleitos dentro de la comunidad (Mt. 24,10-12). En las persecuciones que habrá unos entregarán a otros. Parece entender el autor que estas divisiones y traiciones son consecuencia de la misión de proclamar “este evangelio” a todas las naciones (24,14). Jesús incentiva a la misión porque hasta que se predique a todo el mundo habitado (*oikoumenê*) “vendrá el fin”. La idea de una relación entre la misión y el fin estaba presente en Mc. 13,9-11, no obstante el vínculo se hace más estrecho en Mateo mediante una redacción que toma material del discurso escatológico, especialmente lo que tiene que ver con las persecuciones, y lo coloca en el discurso misionero (Mt. 10,17-22/Mc. 13,9-12).

Podemos decir más. La exhortación a la constancia en las persecuciones está al principio del discurso inicial sobre el discipulado. Mateo lo encontró en la última bienaventuranza de Q (Lc. 6,22-23/Mt. 5,11-12), y lo amplió con otra bienaventuranza que no encontró en Q (“bienaventurados quienes son perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos”, Mt. 5,10). En el mismo discurso inicial Jesús introduce el tema de los falsos profetas que se presentan con piel de oveja, aunque por dentro son lobos voraces (Mt. 7,15). En este contexto, la advertencia antecede la advertencia contra los creyentes que creen que serán recibidos en gloria por haber hecho prodigios sin haber cumplido con los requisitos de la justicia (Mt. 7,21-23). Todo indica que con su redacción de las tradiciones, en la que cruza temas de persecución, misión y juicio por las obras de justicia, Mateo pretende mostrar la estrecha vinculación entre la misión, con sus secuelas negativas, y el Juicio Final.

En el discurso escatológico, la advertencia sobre las persecuciones y los falsos cristos que acompañarán la misión concluye con indicaciones acerca de las señales del fin (Mt. 24,23-36). Aquí Mateo intercala un dicho de Q que habla del día del Hijo del Hombre como un relámpago que se ve en todo el cielo (Q 17,24) con otro parecido que señala que el descenso de los zopilotes marca la presencia del cuerpo (Q 17,37b). Pese a que Mateo mantiene la tensión de la expectación del fin con el dicho que sucederá en la presente generación (Mt. 24,34), tomado de Mc. 13,30, la preocupación dominante del discurso es que la Venida será inconfundible. Si es así, no hay oportunidades para los falsos cristos.

2.4. La necesidad de una vigilancia activa (Mt. 24,37—25,30)

La exhortación a velar es un tema obligado de cualquier discurso escatológico. Mateo, el redactor, lo halló al final del discurso escatológico de Jesús en Marcos. Jesús, en ese contexto, usa la figura de un dueño de casa que debe velar porque no sabe cuándo el ladrón horadará la pared y violará la casa (Mc. 13,33-37). Con este final de su discurso, Jesús pide de los suyos que no bajen la guardia, manteniéndose alerta pues su Señor puede venir en cualquier momento.

Es instructivo ver cómo Mateo ha alterado este motivo con su redacción del discurso y con las parábolas que ha añadido para concluirlo. Jesús aquí desarrolla el tema muy ampliamente. Comienza con la comparación con el inicio del diluvio en los días de Noé, asunto que ha tomado de Q (Mt. 24,37-42), y que continúa con el símil del dueño de la casa que vela para evitar el robo (24,43-44). ¡Pero el asunto no termina allí!

Sigue una parábola acerca de un siervo/mayordomo a quien su señor ha dejado encargado de su casa durante una larga ausencia. Es una parábola que Mateo encontró en Q (Q 12,41-46) y traspuso al discurso escatológico cuyo núcleo halló en Marcos. Según esta parábola, cuando el siervo vio que su señor se tardaba, empezó a abusar de quienes estaban bajo su cuidado. Golpeó a sus conservos y se dedicó a la disolución, tomando y comiendo y no cuidando de la alimentación de sus conservos tal como le encargó su señor. La reacción del señor es tremenda, le “despedazó” (tomado de Q) y, con una expresión típica de Mateo: “allí será el lloro y el crujir de dientes” (Mt. 24,51). El énfasis es distinto al símil del dueño de la casa. Este tiene literalmente que velar, estar despierto, para poder enfrentar al ladrón cuando comience a horadar la pared. El siervo de la parábola tiene tareas que realizar para estar listo cuando su señor venga. No es una simple vela, es un actuar incesante en beneficio de sus conservos. Es lo que Mateo desarrollará con las dos parábolas que siguen.

La parábola de las diez vírgenes subraya la misma espera activa de la Parusía de Jesús. La parábola es exclusiva de Mateo y su prehistoria es desconocida. Tomada literalmente, hay problemas, en particular que la fiesta sea a medianoche⁸. En su forma actual parece indiscutible que se trata de una alegoría. Las vírgenes representan la iglesia que espera la Venida en gloria del Hijo del Hombre, el novio de la parábola. En el contexto habría que pensar que el aceite representa las obras de justicia. Las vírgenes insensatas no hicieron las obras y las sensatas sí. El sueño, que es de todas, no altera la preparación de unas y la falta de preparación de otras⁹. La lección es característica de Mateo: ser parte de la comunidad de fieles no es una preparación para el Juicio, sino apenas una vida que cumpla con la ley de Dios en la forma en que Jesús la ha interpretado.

⁸ Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London, SCM, 1963, original alemán de 1962), págs. 51ss. y 171ss., discute los problemas como parte de su esfuerzo (no muy convincente) de hallar una forma original hipotética que no sea alegórica. Existe una versión en castellano de esta obra.

⁹ Una discusión metodológicamente muy cuidadosa que termina con estas conclusiones es la de Karl Paul Donfried, “The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 24,1-13) as a Summary of Matthean Theology”, en *Journal of Biblical Literature* 93 (1973), págs. 415-428. Donfried establece con precisión los contextos dentro de los cuales hay que realizar la interpretación y saca las conclusiones para leer esta parábola.

El alboroto que rodea el anuncio de la llegada del novio en esta parábola (Mt. 25,6-10) sólo tiene sentido si se entiende que el aceite son las buenas obras que Mateo ha pregonado como necesarias. Si las vírgenes sensatas rehúsan compartir su aceite es porque las obras no se pueden transferir. Quienes las hayan realizado durante los años de la misión que anteceden la Venida del Señor pueden dormir tranquilamente. A la hora decisiva podrán despertar y alistar sus lámparas para recibir al novio. La advertencia: “¡Velad, pues!” (Mt. 25,13), con la cual termina esta parábola, no es, como en el caso del dueño de la casa, un llamado a una vigilancia pasiva sino a la realización de la actividad de la misión de servir.

La parábola de los tres siervos encargados por su señor con talentos (Mt. 25,14-30), es otra parábola que refuerza y profundiza la exhortación a velar ante la inminente Venida del Hijo del Hombre. La parábola proviene de Q (Q. 19,11-27) y no del discurso escatológico de Marcos, si bien las diferencias con Lucas son muy grandes. Lucas parece haber combinado la parábola de los siervos que recibieron encargos con otra de un noble que fue a una tierra lejana (¿Roma?) a recibir un reino, pero se encontró con una embajada de sus súbditos que quisiera impedir que accediera al trono. Mateo no muestra trazas de este tema y podemos suponer que no lo encontró en Q. Por lo pronto es importante observar que Mateo se toma, como en casos anteriores, libertades redaccionales con sus fuentes para crear discursos que le sirven de vehículo a sus intereses.

De los tres siervos, quien recibe mayor atención es el tercero, el “inútil” que enterró su talento para que no se lo robaran. Su juicio es: “quítadle el talento que tiene y dádsele al que tiene diez talentos” (Mt. 25,28). A lo cual ya Q añadía una observación general: “porque al que tiene se le dará y abundará pero al que no tiene se le quitará lo que tiene” (Mt. 25,29/Lc. 19,26). Esto ya refiere la parábola al Juicio Final, sin embargo Mateo añade una conclusión típica suya que no puede dejarnos ninguna duda de su intención de aplicarla al Juicio del Hijo del Hombre: “Pero al siervo inútil lanzadlo a la oscuridad externa; allí será el lloro y el crujir de dientes” (Mt. 25,30). Con esta parábola del señor ausente, el Jesús de Mateo pretende hablarnos de la situación de la iglesia que vive en espera de la Venida de su Señor.

Mateo nos ha dado tres modelos de la infidelidad de creyentes que no “velan” para estar listos para la Parusía:

En 24,45, 51 se trata de una infidelidad de violencia y mala conducta; en 25,1-13, de una infidelidad de imprevisión; en los vv. 14-30 de una infidelidad-pereza (v. 36). El rasgo común a todas estas infidelidades es que todas ellas consisten en una insuficiencia de actividad concreta. Ello confirma que la vigilancia de Mateo jamás es un fervor, una alegría, ni incluso una fe; es una espera activa y responsable; este rasgo es típico del primer evangelio¹⁰.

Esta cita de Pierre Bonnard sirve para recoger también nuestra conclusión acerca del desarrollo mateano del tema de la vigilancia escatológica. Mateo insta a los fieles a vivir una justicia activa y así estar listos para cuando Cristo venga, pues su venida será antes que nada un juicio parejo para los creyentes e incrédulos.

Es interesante observar que ninguno de los tres siervos (o diez en la versión lucana) roba el dinero. Esta posibilidad, que parece natural, se encuentra en la for-

¹⁰ Pierre Bonnard, *Evangelio según san Mateo*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983 (original francés, 1970), pág. 540.

ma que toma la parábola en el Evangelio de los Hebreos, según la cita de Eusebio en su *Theophania*¹¹. Aquí, el siervo que gana dinero es premiado, el que esconde el talento es avergonzado, y el que lo gasta en ramerías y flautistas es echado en la cárcel. La ausencia de este siervo en Mateo y Lucas es importante porque señala que no interesa la vida moral, tanto como una justicia activa que sobrepasa el mero hecho de evitar la vida disoluta. El siervo fiel es el que negocia de forma activa con el talento, no es simplemente un hombre honesto que preserva el talento. La lección va en la misma dirección que el juicio al creyente que hizo prodigios en nombre de Jesús, pero cometió “obras de *anomia*” (Mt. 7,23). Cumplir la ley es para Jesús, según Mateo, ir más allá de la justicia de los escribas y los fariseos (Mt. 5,20) y amar a Dios y al prójimo (Mt. 22,39-40).

2.5. Visión culminante del Juicio Final

Por su colocación al final de la enseñanza de Jesús e inmediatamente antes del desenlace fatal de su confrontación con los escribas y los fariseos, este pasaje ocupa un lugar estratégico en el evangelio. Tiene una importancia capital para entender a Jesús, según Mateo. Con este pasaje se pone toda la tensión escatológica al servicio de la ética. Estar vigilantes para cuando llega el Hijo del Hombre es estar realizando obras de justicia que superan las de los fariseos y los escribas.

En cuanto al género literario debemos, con Théo Preiss y Pierre Bonnard, rechazar la designación usual de parábola. Esto es una visión profética que contiene un elemento parabólico en la mención de la separación de los ovejas de los cabritos. Como señala Jeremías¹², la práctica de separar estos animales se debe a que los pastores los llevaban juntos durante el día, si bien al meterlos en el corral era conveniente separarlos para meter los cabritos a un lugar protegido mientras las ovejas quedaban a la intemperie, que no les hacía daño. En el pasaje en Mateo, la referencia a esta separación no pasa de ser una analogía incrustada dentro de un sobrio relato de juicio que no tiene nada de parabólico.

La atención se centra en los motivos del juicio de “todas las naciones”. Este maravilloso texto, exclusivamente mateano, determina el juicio con base en las obras hechas al Señor, sin saberlo los/las enjuiciados/as, cuando sirvieron a las necesidades apremiantes de “estos mis hermanos más pequeños” (Mt. 25,40). El Hijo del Hombre que se manifiesta en su gloria con todos sus ángeles es el juez celestial del Apocalipsis de Enoc y de la tradición apocalíptica cristiana primitiva, reflejada ya antes en este discurso escatológico. El hecho de que se sienta sobre su trono (Mt. 25,31), indica que esta figura que ejerce el juicio es un rey. Y su autoridad real se extiende a todas las naciones, no sólo a los judíos ni de modo exclusivo a los seguidores de Jesús. Este es un juicio verdaderamente universal por un rey que tiene plena autoridad sobre el universo humano. Todo en esta escena de juicio depende del contraste de dos momentos en la vida de este juez, primero oculto y después revelado. Es un tema conocido de la tradición sinóptica:

Porque el que me niegue a mí y mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre le negará cuando venga en la gloria de su Padre con sus santos ángeles (Mc. 8,38-39/Lc. 9,26).

¹¹ El texto griego de este pasaje del Evangelio de los Hebreos se encuentra en Kurt Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1957, pág. 416.

¹² Joachim Jeremias, *op. cit.*, pág. 206.

La forma de este dicho que Mateo usa la tomó de Q, y tiene ya implícita la identificación del Hijo del Hombre escatológico con Jesús: “el que me niegue delante de los hombres, también yo le negaré delante de mi Padre en los cielos” (Mt. 10,33/Lc. 12,9). Hay textos en Mateo donde Hijo del Hombre es claramente Jesús en su ministerio galileo (Mt. 8,20; 9,6; 10,19; 12,8; 13,37; 16,13; 17,22; 18,11; 20,18; 20,28). No hay, pues, duda de que Mateo entiende que Jesús en su ministerio galileo era el Hijo del Hombre de incógnito, aquel a quien en su Venida en gloria todos verán.

Ahora, en la visión profética del Juicio Final, esta dualidad de manifestaciones del Hijo del Hombre se amplía. No es solamente en Jesús que está presente escondido el juez celestial, sino en todos los necesitados con quienes se encontraron y a quienes sirvieron o rehusaron servir en sus necesidades. Cito las palabras lúcidas de Théo Preiss:

El habrá estado presente misteriosamente en los miserables, en sus hermanos quienes estaban hambrientos, desnudos, enfermos y en prisión. En el tiempo de su Parusía el Juez trascendente, el Hijo del Hombre de Daniel y de Enoc, se revelará a todas las naciones, recogidas y colocadas a su derecha y a su izquierda, un misterio de proporciones cósmicas. El Juez a quien ellos creen ver por primera vez se encontrará haber sido uno a quien ellos habían estado enfrentando durante el curso entero de sus vidas. Y sólo entenderán este misterio cuando sea demasiado tarde, cuando ya habrán sido juzgados y clasificados como de la derecha o la izquierda. Ambos, los elegidos y los condenados, preguntarán con sorpresa: “Pero, ¿cuándo te vimos hambriento...?”, y el Juez-Rey responderá a los elegidos: “Cada vez que servisteis a estos los más pequeños de mis hermanos, me servisteis a mí”¹³.

En el discurso misionero Jesús había dicho que quien recibía a sus enviados lo recibía a él, y quien los rechazara lo rechazaba a él (Mt. 10,40-42). Esta es la fórmula conocida de que el mensajero funciona en lugar de quien le envió. No obstante aquí Jesús hace, en su última declaración formal a los suyos, una ampliación asombrosa de esta lógica. Quien reciba a cualquier necesitado, creyente o no, recibe al Hijo del Hombre. El Juez está presente de incógnito en todos los pobres de la tierra, y en su venida gloriosa juzgará a cada quien según le trató cuando le encontró de incógnito en estos más pequeños de sus hermanos¹⁴.

Con esta sencilla descripción del Juicio ante el Hijo del Hombre sentado sobre su trono real, Jesús trae a su conclusión y muestra el sentido de toda la expectación escatológica. La exhortación típica a velar toma un sentido preciso: servid al Hijo del Hombre en su necesidad allí donde le encontréis. Hay que dar testimonio del Reino a todas las naciones (Mt. 24,13), pero no es la fidelidad en la predicación lo que buscará el Hijo del Hombre sino la solidaridad con los necesitados. Hay que orar, pero no son las muchas oraciones las que busca el Hijo del Hombre (el “Señor, Señor” de Mt. 7,21) sino la satisfacción de las carencias de los necesitados. La escatología en Mateo está puesto con esta impresionante conclusión al servicio de los pobres. *Es en los pobres que está presente el Hijo del Hombre anunciado por la tradición apocalíptica.*

¹³ Théo Preiss, *Life in Christ*. London, SCM Press, 1954 (original francés de 1952), pág. 51. Preiss fue un pastor de la Iglesia Reformada Francesa que murió joven y no pudo desarrollar su teología más que en ensayos que muestran una gran lucidez y sensibilidad.

¹⁴ Preiss llamó a esto “misticismo jurídico”, y lo encuentra también en la justificación según Pablo. No tuvo la oportunidad de desarrollar plenamente estas ideas.

3. El fin del mundo

La pregunta de los discípulos que ocasionó el discurso escatológico fue: ¿Cuándo serán estas cosas [la destrucción del Templo], y ¿cuál es la señal de tu Venida y del fin del mundo (*sunteleias tou aiōnos*)?” (Mt. 24,3). El énfasis a lo largo del discurso se puso en la preparación activa para la Venida en gloria del Hijo del Hombre. Sin embargo se entiende que esto es también “el fin del mundo” o, quizás, el fin de esta edad.

Cuando se habla del fin puede indicar varias cosas. Varios pueblos autóctonos del Nuevo Mundo que “descubrió” Colón creían en *eones* sucesivos. Los mayas creían vivir en el cuarto sol y esperaban un cataclismo pasado el cual iniciaría el quinto sol. En el cataclismo quedaría la historia purificada de las injusticias y maldades acumuladas y se tomaría un nuevo impulso en la nueva era. Los revolucionarios modernos sueñan con la inauguración de una nueva sociedad sin clases de donde quedarán expulsadas las estructuras que generan la riqueza de unos pocos y la miseria de los muchos. En sus textos, por lo tanto, se combina un análisis de las causas de los males presentes con visiones de las bondades de la nueva sociedad que se espera después de la destrucción de la presente. Luego, hay ideas de un fin absoluto, la conclusión del tiempo después de lo cual no sucederá nada sino que todo será igual por toda la eternidad. Esta idea tiene una forma jerárquica, donde la intemporalidad eterna es la congelación de una jerarquía donde malos y buenos, cristianos comunes y santos, están siempre congelados en posiciones que nunca cambian. También viene en la forma más tierna de la *apocatastasis* que pensó Orígenes, donde, siguiendo a la Epístola a los Efesios, al final todos, buenos y malos, seremos uno en Cristo por toda la eternidad.

Pero, ¿cuál es la idea del fin que presenta Jesús, según Mateo? Hemos visto que el punto culminante de la Venida del Hijo del Hombre es el Juicio, que es una evaluación de la actuación de cada quien en la edad ya pasada. De la realidad de la nueva edad casi no se dice nada. En Mt. 8,11, ampliando un texto de Q (Q 13,29), se habla de unos que se reclinan en la mesa con Abrahán, y otros que son expulsados para quienes será el lloro y el crujir de dientes. Pues bien, un banquete es una visión no histórica de un futuro de placer donde no pasa nada. Es una visión jerárquica, como también se puede apreciar en el desenlace de la parábola de los talentos: “entra en el gozo de tu señor, sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré” (Mt. 25,21). No obstante, llama la atención la ausencia de visiones sobre la condición que regirá en el “Reino de los cielos” al que entrarán los pobres y los que hayan sufrido por causa de la justicia (Mt. 5,3.10)¹⁵. La preocupación de este discurso, como de toda la esperanza escatológica judía y cristiana del primer siglo de nuestra era, es por el juicio sobre los opresores de este tiempo. La liberación de los oprimidos se da por sentado, sin embargo no se le ponen colores ni imágenes específicas.

El discurso escatológico de Jesús en Mateo no es un programa revolucionario a la usanza de los partidos revolucionarios de los tiempos modernos. Ni es tampoco la consagración del estado actual de cosas, como las visiones medievales donde los

¹⁵ Estas observaciones coinciden con las de Christopher Rowland en su artículo “Parousia” en el *Anchor Bible Dictionary* (New York, Doubleday, 1992), vol. 5, págs.166-179. Rowland, un experto en apocalíptica, es también un teólogo inglés de la liberación.

cristianos iban al cielo y los musulmanes al infierno. Ni la consagración del orden neoliberal de nuestro tiempo, donde los empresarios trabajadores serían premiados por sus esfuerzos y los pobres que carecen de iniciativa quedarían en su miseria. Es un planteamiento radicalmente crítico del estado actual de cosas. No hace un análisis global de sus causas, sino que pone la obligación de forma directa sobre los hombros de quienes tienen con qué resolver las necesidades de sus hermanos más pequeños que padecen carencias. El Hijo del Hombre viene en gloria, pero también ya está aquí entre nosotros —en los que padecen la carencia de sus necesidades básicas.

Si es cierto que el Juicio Final no inaugura una nueva edad donde haya un orden social diferente del actual pero altera el orden actual de cosas, entonces el fin del mundo es un concepto límite que dice algo sobre nuestro mundo y no sobre el futuro. El Hijo del Hombre está presente en los pobres, y lo que vale en última instancia en nuestra vida es cómo respondemos ante sus necesidades. Dios está “encarnado” —en todos los pobres—. La Venida del Hijo del Hombre revelará lo que ya es cierto hoy. No obstante, en ese momento será tarde para buscar el aceite para nuestras lámparas o negociar con los talentos que hayamos recibido. Nuestra relación con el Dios que rige el mundo depende de nuestra relación con el Hijo del Hombre que está presente entre nosotros de incógnito en los necesitados que cruzan nuestro camino.

Jorge Pixley
Apartado Postal 2555
Managua
Nicaragua

GRATUIDAD Y FRATERNIDAD

Mateo 18

El artículo comenta el “discurso comunitario” de Mateo 18, el cual concentra la rica experiencia eclesial de todo el Evangelio. Se demuestra el carácter coherente del texto, cuidadosamente construido y con un sabor a síntesis. El comienzo (vv. 1-5) y el final (vv. 23-35) del capítulo se corresponden y su idea central es la inmensa gratuidad del amor de Dios. Este es el marco en el cual debe desarrollarse la vida de la Iglesia. Fuera de él caemos en reglas puramente formales, abusos de poder y vida según las categorías mundanas que privilegian a los poderosos. En el centro del capítulo (vv. 19-20) está la presencia de Cristo resucitado en la fraternidad de la comunidad. Todos los temas de este discurso eclesial giran en torno a las ideas matrices de la gratuidad y la fraternidad.

The article comments the “communitary speech” of Mt. 18, which condenses the rich eclesial experience of the Gospel. It demonstrates the coherent character of the text, thoroughly built and which a synthetic flavor. The beginning (v. 1-5) and the end (v. 23-35) of the chapter are mutually correspondent, and their central idea is the profound gratuity of God’s love. This is the frame through which Church life has to develop. Outside it we only fall down on merely formal rules, power abuse and life depending on worldly categories which privilege the powerful ones. In the middle of the chapter (v. 19-20) is the presence of Christ arisen within the fraternity of the community. All topics of this eclesial speech deal with matrix ideas of gratuity and fraternity.

Como es bien conocido, el evangelio de Mateo expresa una rica y compleja experiencia eclesial. Ella está presente en todo el evangelio, pero de alguna manera se concentra en el llamado “discurso comunitario” que se encuentra en el capítulo 18. El texto está compuesto por perícopas que se iluminan mutuamente, al mismo tiempo que reiteran los grandes temas de Mateo. Precisamente uno de ellos, la gratuidad del amor de Dios, es presentado aquí como el fundamento de la vida eclesial y, más allá de ella, del comportamiento del cristiano. Ese tema se halla al inicio y al final del capítulo (cf. vv. 1-5 y 23-35), encuadrando las consideraciones sobre el perdón y sobre otros aspectos de la comunidad cristiana (cf. vv. 6-22).

1. En el principio era la gratuidad

El amor libre y gratuito de Dios, corazón de la revelación bíblica, es el fundamento y el sentido último de la comunidad de discípulos de Jesús, ésta debe ser expresión de ese amor en la historia.

1.1. Desde el amor de Dios

El texto que nos da la clave de este capítulo se halla al final de él. Se trata de una parábola propia a Mateo: la del siervo sin entrañas (cf. 23-35). En ella —para hablarnos del Reino— se usa la metáfora del perdón de las deudas en dinero para significar el perdón de las faltas, expresión del amor libre y gratuito de Dios.

La parábola tiene netamente dos partes y una importante conclusión. La primera trata de una deuda que alcanza la fabulosa suma de diez mil talentos; la cifra busca hacernos comprender que nos encontramos ante algo realmente impagable (más o menos como la deuda externa de los países pobres hoy...).

Cuando el servidor, que no pide la condonación de lo debido y sólo solicita un plazo, promete que lo devolverá todo, es obvio que no podrá hacerlo. El perdón del rey no se basa, en consecuencia, en la factibilidad de la promesa, sino en la compasión (desde las entrañas, dice literalmente el texto) que experimenta ante la angustia del criado y el pedido de no impacientarse con él. Le concede más de lo que pidió. El fundamento de esta iniciativa de perdón parte de su libre voluntad, en la gratuidad de sus sentimientos. Gratuidad subrayada por la imposibilidad objetiva de cancelar la deuda, debido a la enormidad de la suma en cuestión.

Al generoso comportamiento del rey se opone la mezquindad y la dureza del servidor perdonado para con un compañero de trabajo. Esta vez se trata de una cantidad irrisoria comparada con la anterior. El contraste es intencional y aleccionador. En este caso la aplicación de una justicia sin contemplaciones resulta en el encarcelamiento del deudor. En esta ocasión, la devolución era perfectamente posible, pero el pedido de tiempo para poder pagar la deuda no fue escuchado. El que había sido deudor se presenta ahora como un implacable acreedor.

La conclusión es evidente, no obstante el texto la subraya. Recogiendo una enseñanza frecuente en los evangelios se nos dice en ella que el servidor debía haberse conducido como el rey misericordioso. Ser perdonado supone saber perdonar, con la misma gratuidad. Eso es lo que se exige al creyente en un Dios de bondad. De un amor que no se basa, en última instancia, en los méritos de las personas que lo reciben sino en la manera propia de ser de quien lo da. En el caso del servidor intolerante, en un amor que debería haber echado sus raíces en la gracia de que acaba de ser objeto. El último versículo (el 35) nos habla de la fraternidad que debe primar entre miembros de una misma comunidad. Estamos pues no ante la conclusión de la parábola sino en realidad de todo el capítulo, cuyo tema es precisamente la vida comunitaria.

Un verbo capital empleado en el original griego de este pasaje, es significativo para nuestro propósito. *Afiemi* (y *afenai*), que aquí es traducido por ‘perdonar’, es susceptible de ser trasladado también por ‘dejar ir’, ‘liberar’ o ‘liberar de una carga’, ‘cancelar una deuda’. Lo mismo sucede con el sustantivo *afesis*. Relevante es asimismo que éstos sean los términos usados en el contexto del gran tema del Jubileo en, por ejemplo, Lv. 25,10 e Is. 61,1 (también 58,6) para referirse al perdón de las deudas y a la liberación de siervos y cautivos¹. E incluso como sinónimo de Jubileo. Perspectiva y vocablos retomados en Lc. 4,18-19 para decir en qué consiste el “año de gracia del Señor”. El verbo perdonar (*afiemi*) se halla cuatro veces en el

¹ En estos textos el término hebreo para designar esas acciones es *deror*.

capítulo (tres de ellas en la parábola), pero el tema está presente en otros pasajes de este capítulo.

1.2. La verdadera grandeza

De otro lado, los primeros versículos (1-5) nos hablan también del don del Reino; se completa así el marco de gratuidad que da consistencia y fundamento al capítulo que nos ocupa. El pasaje comienza con la pregunta “¿quién es el mayor en el Reino de los cielos?”. En el tratamiento del punto asoma la constante preocupación de Mateo (que retrabaja Mc. 9,33-36) por la condición del discípulo. El interrogante es respondido por Jesús con un gesto de tipo simbólico y profético. Llama a un niño y exhorta a “hacerse como este niño” (v. 3) para poder entrar en el Reino. En el versículo siguiente dice que hacerse humilde (literalmente humillarse, del verbo *tapeinoô*) como un niño es un requisito necesario para ser “el más grande” en el Reino de los cielos (v. 4).

Hay que cuidarse de dar a esta condición el sentido de una disposición puramente interior; más que en la eventual calidad moral o la inocencia del niño el asunto está en su inferioridad social, un punto de vista propio del tiempo de Jesús y que no nos es fácil comprender hoy. El niño era, en efecto, considerado un ser incompleto, transitoriamente al menos, poco podía aportar a la sociedad; su condición era la de alguien que debía sujetarse a las órdenes que recibe de quienes se ven a sí mismos como personas importantes y con autoridad. De aquellos que se sienten adultos, diría Saint-Exupéry. El fundamento de la promesa de entrada en el Reino no reside en los méritos de aquellos que deben, en verdad, hacerse como niños para acoger la gracia del Reino. Reside en la predilección de Dios por lo que no es valorado en este mundo, por los últimos de la historia, por aquellos que no tienen significación social. Esa es la situación de los pobres y también, como lo hemos recordado, la de los niños en tiempos de Jesús². Hacerse como niños no es regresar cronológica o psicológicamente a la infancia; es, más bien, identificarse con quienes son vistos como seres inferiores. E igualmente hacer nuestra la humildad que muchos de ellos manifiestan.

En efecto, tanto ‘niño’, como ‘humillarse’ tienen en éste y otros pasajes bíblicos una riqueza de significación que no debe perderse de vista. Esos vocablos apuntan en primer lugar a una situación de inferioridad física y social. Lo hemos recordado respecto al niño, pero vale también para el verbo humillarse relacionado con el sustantivo *tapeinós*, quiere decir débil, insignificante, pobre, humillado. Se trata de condiciones concretas aptas para expresar igualmente realidades de orden interior, disposiciones espirituales y personales como la docilidad del niño o la humildad como virtud.

No todo se reduce, sin embargo, a esta segunda acepción. Lejos de eso.

Estar atento a la complejidad de los sentidos de esos términos hace mayor el desafío que viene del don del Reino. Todo esto implica un giro importante en la vida. Identificación con los tenidos por insignificantes y el cambio de actitud exigido se manifiestan en la acogida al niño como representante de una categoría social de desvalidos y despreciados. En ese gesto se juega lo decisivo para un discípulo de Jesús: “el que recibe a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe” (v. 5). En mi nom-

² Cf. sobre estos versículos J. Dupont, *Les Beatitudes*. Paris, Gabalda, 1969, t. II, págs. 171s. y 180s.

bre, es decir de acuerdo a mi deseo, a mi voluntad. Además, el Señor mismo se da en el encuentro con el otro. Nos encontramos nuevamente ante el amor gratuito de Dios y de nuevo asimismo ante la pauta cardinal del comportamiento del creyente. Lo que se le hace a un niño se le hace a la persona de Jesús, de ello habrá que rendir cuenta al Señor. Se trata de una intuición capital de Mateo, de honda raigambre bíblica, que se expresa en forma definitiva en la escena del juicio final (25,31-46).

Para este evangelio aceptar el don del amor de Dios implica gestos de acogida y solidaridad para con los hermanos. Esas acciones no son la condición de la presencia del amor salvífico, son su consecuencia. No hay nada más exigente que la gratuidad; Mateo, el evangelio que tanto insiste en las obras, lo proclama repetidas veces.

2. La vida en comunidad

Los seguidores de Jesús deben vivir en comunidad su fe en el Dios de la vida. Mateo es atento a la riqueza, pero también a las dificultades de esa convivencia; al recordarlo reflexiona la experiencia eclesial que sustenta su evangelio. Por ello da normas muy precisas para ese compartir.

2.1. Atención a los pequeños

El v. 5, al que acabamos de referirnos, nos indica ya un primer requisito para la vida en comunidad: dejar de lado toda búsqueda de privilegios y toda preferencia por personas de alto rango social (cf. también la carta de Santiago). El mayor en el Reino es el menor en este mundo, el despreciado. Aquellos que siguen esta norma de conducta no deben preocuparse más por saber quién es ‘el más grande’ en la comunidad cristiana, en la Iglesia. Colocando al niño ante sus discípulos, Jesús le quita el piso a esa inquietud desorientadora.

Pero, además, cuando, contrariamente al pedido de acogida hecho por el Señor, se rechaza a los pequeños escandalizándolos, el resultado para quienes lo provocan será el opuesto al que Jesús promete. Quienes así proceden en lugar de entrar en el Reino serán separados definitivamente de él (cf. v. 6). ‘Pequeños’ (*mikroi*) es un término muy usado por Mateo; se trata de la gente sencilla que los “sabios e inteligentes” menosprecian y tienen por ignorantes, pero a quienes Dios se revela complaciente (cf. 11,25). Ellos son los personajes dominantes de los vv. 6-14; son creyentes en los que se resalta su pequeñez, su fragilidad en la sociedad; vale decir, la misma realidad a la que apuntaba el término niño.

Escándalo significa tropiezo en un caminar. En esta ocasión estamos ante un tropiezo a la fe, y por consiguiente a la vida en comunidad. No se trata en nuestro texto de un hecho aislado y accidental, de una falla individual; sino de una realidad sistemática presente también en el tiempo de la Iglesia. Señalarlo es una de las preocupaciones, y advertencias, de Mateo. El mal es para él un elemento constitutivo de la historia humana. Es una realidad, pero no debe ser algo fatal (cf. v. 7), hay responsabilidad personal en el escándalo. De allí la dureza de las expresiones de los vv. 8-9.

Escandalizar a los pequeños es un impedimento para entrar en el Reino, llamado aquí significativa y escuetamente, sin añadir ningún adjetivo, “la vida”. La si-

nonimia (presentada varias veces en los evangelios) es particularmente dicente. El párrafo concluye con una norma clara para la convivencia comunitaria y para más allá de ella: “cuidense de menospreciar a uno de estos pequeños” (v. 10). El término empleado para decir menospreciar tiene el matiz de un desdén notorio e insultante, observable por cualquiera. Mirarlos así, ya lo sabemos, es ofender a Dios. Esta conducta no está dictada necesariamente por los méritos morales de la gente sencilla, sino porque son personas sin mayor significación social; en última instancia porque se debe amar como Dios, gratuitamente.

Lo dicho es ilustrado por la célebre parábola de la oveja perdida. El pequeño animal extraviado, necesitado de ayuda, debe ser la primera preocupación del pastor, que hará bien en ir a buscarlo —el texto subraya su iniciativa— dejando momentáneamente a las noventinueve ovejas. No es una cuestión de números y de mayorías, sino de necesidades y urgencias. Aquella que se encuentra en peligro y distante pasa antes de las noventinueve que están en resguardo. Aquí no se habla de los pequeños en plural, uno solo es suficiente para motivar el comportamiento aludido. Cada persona tiene un valor decisivo. Otra expresión de la gratuidad, que esta vez impulsa, dejando el terreno seguro y conocido, a una búsqueda inquieta.

La parábola recuerda cuál debe ser la prioridad pastoral de la *ecclesia*: los pequeños. No sólo no escandalizarlos, se debe también ir en busca de ellos. Se cierra así el círculo abierto en el v. 6 acerca de no poner obstáculos en el camino de la fe de la gente sencilla: “no es voluntad de su Padre celestial que se pierda uno solo de estos pequeños” (v. 14)³. Pero es posible ir más lejos, la parábola tiene también un sesgo misionero. Si bien la Iglesia debe cuidar de los que están dentro de ella, es imperativo igualmente ir más allá de sus fronteras. La Iglesia es misión, Jesús es pastor universal.

2.2. El amor al hermano

Siguen tres perícopas que nos recuerdan que la Iglesia está formada por justos y pecadores, o más exactamente por personas que son las dos cosas a la vez. El acento ahora está puesto en la vida dentro de la comunidad.

La primera de ellas nos habla de la corrección fraterna. El tratamiento es detallado, sólo puede venir de una experiencia eclesial interna. La vida en comunidad no puede basarse en actitudes fáciles y componedoras. El amor cristiano rechaza el amiguismo que se traduce en una especie de coexistencia pacífica. Nada más lejos de una auténtica comunidad, ésta supone fraternidad pero también exigencia mutua.

Si un hermano, un miembro de la Iglesia comete una falta ⁴; por ejemplo, la señalada anteriormente como desprecio u olvido de los pequeños, hay que hablarle con franqueza acerca de su alejamiento del Evangelio de Jesús. Para ello es conveniente proceder por etapas que protejan al hermano en dificultad y eviten toda precipitación. Tal vez haya en esto una polémica contra el rigorismo que se vivía en ese entonces en la sinagoga judía. Lo primero es un discreto pero eficaz tú a tú, un diá-

³ El texto paralelo de Lc. 15,7, habla de pecadores. Ese sentido no está excluido en la afirmación de Mateo, pero éste mantiene un término más amplio en coherencia con lo que lleva dicho desde el comienzo del capítulo.

⁴ Varios manuscritos traen un añadido: Pecar “contra”. Preferimos la versión sin ese agregado, éste la hace menos coherente con el conjunto del capítulo.

logo; si se es escuchado, se “ha ganado a un hermano”(v. 15). Eso es lo que debe buscarse. Si esto no da resultado el asunto debe comprometer a otros miembros de la comunidad porque es ella la que está en cuestión. Si la nueva exhortación es desoída será necesario apelar a la comunidad, la *ekklesia* dice el texto explícitamente (cf. v. 17). Hemos llegado a la última instancia.

Después de ella sólo queda la separación del miembro de la comunidad que se niega a aceptar la Buena Nueva. La alusión a “gentil y publicano” puede chocar, pero como en otros pasajes de los evangelios significa aquellos que no son, salvo cambio posterior, miembros de la comunidad creyente. El v. 18 deja el esquema del procedimiento para el tratamiento de estos casos (que ha seguido una pauta de severidad creciente) y dar el fundamento de estas reglas disciplinarias: lo que se ate o desate en la tierra, lo será igualmente en el cielo. La actitud frente al hermano equivocado no es simplemente una cuestión de oportunidad, ni se limita a una opinión humana; es una exigencia que viene de lejos, ella expresa la vocación y el papel de la Iglesia en la historia humana. Se trata de una autoridad acordada a toda la Iglesia, pero de la que ella no puede hacer uso sino con delicadeza, persuasión y diálogo fraterno.

Plantado a mitad del capítulo se halla un elemento capital de la vida comunitaria: la presencia de Jesús en medio de ella. Esa presencia asegura el valor de la oración en comunidad, ella llegará al Padre. Si nos comportamos como auténticos hermanos, porque de lo contrario las normas de disciplina recordadas pierden sentido. La habitación de Dios en la historia que alcanza su punto más alto en la Encarnación se prolonga en la Iglesia en tanto signo visible del Reino. La oración es siempre una experiencia de gratuidad, de una cierta ‘inutilidad’ por decirlo así; ella debe poner su impronta en el amor por Dios y por los demás. Sin práctica orante no hay vida cristiana. En ella se da la síntesis de la gratuidad, marco y sentido de este capítulo, y dimensión comunitaria, tarea de la Iglesia. Estos versículos (19-20) nos recuerdan que Cristo es el corazón de la asamblea de los creyentes.

La exigencia frente al hermano recordada líneas arriba, no excluye, por el contrario demanda, saber perdonar. A la pregunta, de un matiz cuantitativo del impulsivo Pedro: ¿“cuántas veces tengo que perdonar”? (v. 21), el propio Pedro insinúa una respuesta generosa: “¿hasta siete veces?”; generosa, dado que el número siete simboliza una cierta plenitud. El Señor ahonda este simbolismo y le da aún mayor amplitud a la sugerencia hecha; jugando con el número siete, contesta eliminando todo límite al perdón. No otra cosa significa el “setenta veces siete” (v. 22). Es oportuno observar que el interrogante fue hecho en nombre de la comunidad creyente por boca de aquel que es presentado a menudo como su portavoz. La respuesta es por lo tanto dirigida a toda ella. Hasta nuestros días.

Perdonar es liberar. Se libera el perdonado de su falta y de su angustia, así como se libera el que perdona de su resentimiento o de su rencor.

Perdonar es dar vida, eso debe caracterizar a la asamblea de los seguidores de Jesús. Negarse a hacerlo, ilimitadamente, es negarse a creer en el Dios de la vida, que como lo dice la Biblia repetidamente, perdona y olvida el pecado. La terrible y frecuente frase ‘yo perdono, pero no olvido’, no puede ser mas anticristiana. El breve diálogo sobre el perdón nos abre a la parábola del servidor sin entrañas que ya examinamos. En efecto, el basamento del perdón está en el amor gratuito de Dios que todos estamos llamados a poner en práctica.

El capítulo analizado revela un texto coherente, cuidadosamente construido y con un sabor a síntesis. No se entiende la vida de la comunidad sin la inmensa gratitud del amor de Dios. Este es lo que le da su sentido y alcance. El acento puesto en ella al final y al inicio del capítulo configuran el marco en el que debe desarrollarse la vida de la Iglesia.

Fuera de ese amor gratuito ésta puede perderse en reglas de conducta puramente formales, distorsionarse en abusos de poder, vivir según las categorías mundanas que privilegian a los poderosos; no saber vivir la liberación del perdón, significa ignorar en la práctica la presencia de Jesús en medio de ella. En otros términos, es negarse a ser signo del Reino, que es ante todo un don, acogerlo es cambiar de perspectiva. La ética del Reino es una respuesta a la iniciativa de amor de Dios. Viendo la historia desde los pequeños de este mundo, recibéndolos, acogemos a Jesús y lo colocamos en el centro de nuestra oración y de nuestro compromiso. Con él caminamos, como Iglesia peregrina, hacia el Padre, el Dios amor, el Dios de la vida.

Gustavo Gutiérrez
Apartado 3090
Lima 100
Perú

LO PROPIO DE SAN MATEO EN EL RELATO DE LA PASION

Las aportaciones, cambios y omisiones hechas por San Mateo no sólo nos reflejan su teología, sino también la situación de su comunidad.

The additions, changes and omissions made by St. Matthew reflect not only his theology but also the situation of his community.

1. Desde que se inventaron las excusas

Nunca había publicado ni siquiera en el plan más sencillo algo que pudiera ser, a lo más, un remedo de estudio rudimentario sobre San Mateo. Este lo escribo porque, como en la parábola de la boda del hijo del rey (22,1-14), los primeros invitados sólo respondieron con excusas, y a última hora, de repente y sin el traje de fiesta, me tocó reemplazarlos. Por eso pido perdón a los lectores. Este artículo destaca por sus deficiencias, pero algo es algo, peor es nada.

2. La oración en el huerto

San Mateo cambia o suprime frases muy fuertes que recalcan la debilidad y la angustia de Jesús. No dice, como San Marcos (15,33), que Jesús sintió horror —*ecthambsthai*— ni que cayó rostro en tierra (15,35), ni que los discípulos no sabían lo que decían a Jesús (15,46).

Pero aun así, San Mateo no deja de presentarnos a un Jesús débil, triste, desolado ante una situación horrible e inevitable.

A pesar de que Jesús ha predicho su muerte violenta, a pesar de haber declarado unos momentos antes que estaba seguro de tomar parte en la fiesta del triunfo definitivo del reinado de Dios (26,29), ahora, en la oscuridad de Getsemaní, de rodillas, pide no pasar por esa muerte aterradora.

La cruz, es decir, el sufrimiento del inocente, el sufrimiento por ser justo, por ser incondicionalmente fiel a Dios, es sumamente duro y crudo.

Para Jesús, este desenlace significa el fracaso de todas sus luchas. Para él esto es el sacrificio de todo, incluso de su persona misma. Esta situación tan dura Jesús la afronta con la oración.

La gran aportación de San Mateo es convertir este episodio en una catequesis para los miembros de su iglesia. Concentra la narración en Jesús y en su relación con sus discípulos: Jesús llega a Getsemaní con ellos (26,36), les pide que vigilen con él (26,38), vuelve donde sus discípulos (26,40), los vuelve a ver (26,45).

Los discípulos asisten al reverso de la Transfiguración (17,1-8). Son testigos no de la gloria sino del abandono de Jesús, pero ni en su gloria ni en su abandono lo entendieron. La perseverancia de Jesús en la oración contrasta con el sueño de sus discípulos. Jesús se abandona a su Padre Dios, sus tres discípulos se abandonan al sueño. Jesús lucha con todas sus fuerzas, sus tres discípulos desisten por completo de luchar.

La oración de Jesús en Getsemaní es el resultado de su relación íntima con el Padre (11,25-26) y de su enseñanza sobre la oración (6,5-15) como búsqueda del Reinado de Dios y de la voluntad de Dios¹.

Jesús llama a Dios, Padre (26,39); a El le pide que se haga no lo que Jesús desea, sino su voluntad (26,42). La oración que Jesús hace y pide a sus discípulos es para no caer en la tentación (26,41), o sea para no negar a Dios en la gran prueba, para no vivir sin El en la crisis definitiva.

Jesús está solo; cuando más necesita a sus discípulos, es cuando menos cuenta con ellos. Estos no lo comprenden; tienen los ojos cerrados (26,43). Con sus modificaciones, San Mateo insiste y subraya que con esto podemos aprender que, como Jesús, podemos afrontar con la oración las grandes dificultades.

A pesar de no contar con nadie, a pesar de que a sus discípulos no les afectan la tristeza y la desolación de Jesús, a pesar de que uno de sus más estrechos colaboradores lo va a traicionar, Jesús se aferra tenazmente a su Padre celestial. Jesús no quiere acabar sus días derrotado, ni quiere morir ridiculizado por su fe y por su esperanza. Jesús no quiere ser condenado como el peor criminal (26,39b). Jesús no quiere padecer la crueldad de la cruz, pero mucho menos quiere ser un estorbo en la realización de la voluntad de su Padre celestial (26,39c).

Jesús es sumamente honesto en su oración; en ella expresa toda su tristeza y toda su desolación. Jesús no oculta su renuencia al dolor. No quiere la muerte; quiere la vida. Esto se lo dice a Dios, su Padre, con libertad y confianza de hijo.

Jesús tiene una tristeza de muerte (26,38a), no solamente por el sufrimiento físico que se le avecina, sino “por el gran dolor de ver a Dios menospreciado (Sal. 42,6), ultrajado como un dios falso (Sal. 42,4)”². Le duele el rechazo rabioso a la voluntad salvadora de Dios.

Jesús se siente desolado, porque avizora su muerte como consecuencia del rechazo empecinado a Dios. Lo que Jesús enseñó sobre la oración, lo lleva a la práctica aun en la peor situación. Esta oración de Jesús tiene marcada semejanza con el “Padre Nuestro”; es la aceptación total de la voluntad del Padre.

Postrado rostro en tierra, en señal de intensa adoración y respeto (Gn. 17,3.17; Nm. 14,5; 2Sm. 9,6), Jesús busca la conformidad total con su Padre celestial. La lucidez y la fortaleza para esto, sólo la oración las da.

Jesús, que pidió a sus discípulos “ante todo buscar el reinado de Dios y su justicia” (6,33), hasta en el umbral de su muerte cruel y deshonorosa está buscando ante y sobre todo el acuerdo total con la voluntad salvadora de su Padre celestial.

Al final de la oración tan intensa —tres veces se habla de ella—, Jesús está dispuesto a beber la copa (26,42), o sea a asumir las consecuencias del rechazo a

¹ Cf. F. J. Matera, *Passion narratives and Gospel Theologies*. Paulist Press, 1986, pág. 96.

² J. Mateos-F. Camacho, *El Evangelio de San Mateo*. Cristiandad, 1981, pág. 259.

Dios y a seguir realizando la santa voluntad de su Padre celestial. A Pedro, que regañó severamente a Jesús por no desviarse del camino que lo llevaría a la cruz (16,22), y a los hijos del Zebedeo, para quienes su madre pedía sitios de gloria y de honor (20,21), Jesús los lleva a su agónica oración.

Pedro, quien le dijo a Jesús: “Aunque todos se escandalicen de ti, yo nunca me escandalizaré” (26,33). Y Santiago y Juan, que le contestaron que sí pueden beber la copa que Jesús beberá (20,22), no pueden velar con él ni siquiera una hora. Los que se proclamaron muy fuertes, son en realidad muy débiles.

Para San Mateo, el Jesús de Getsemaní es modelo de oración. A los discípulos de entonces y de ahora, San Mateo nos está diciendo que sin una oración como la de Jesús, no resistiremos ante los embates del mal (26,41). Sin la oración, a la manera y con la intensidad de Jesús, no podremos seguir siendo discípulos de Jesús y nuestra fe se evaporará a la primera dificultad (13,20-21). Únicamente la oración nos mantiene alertas para no desviarnos o alejarnos del camino emprendido por Jesús (26,41).

Jesús, quien anunció que el reinado de Dios ya estaba a la puerta (4,17), anuncia la cercanía del traidor (26,46).

Jesús, aun preso, no caerá en las garras del mal. En cambio, los discípulos, por inconscientes y faltos de oración, lastimosamente fallarán.

3. El arresto

Hay un *crescendo* ominoso en estas escenas: Jesús anunció que su hora se acercaba (26,45), que ya se acercaba el que iba a entregarlo (26,46), y por último se dice que llega Judas, uno de los Doce, con la soldadesca encargada de aprehender a Jesús (26,47). “Es la hora que coincide con la noche”³. Es la hora del abandono y de la negación. Todo indica que la tiniebla ha vencido.

Los que hicieron del Templo una guarida de ladrones (21,13), mandan a agarrar a Jesús como un ladrón, a él que es totalmente libre ante el despotismo del dinero (6,24). Para apoderarse de Jesús los poderosos se protegen con la oscuridad. En el Templo no pudieron pescarlo con argumentos, en la oscuridad lo aprehenden con el atropello y la traición. Judas, uno de los Doce, con un saludo acompañado por una señal de respeto excepcional, entrega a Jesús al enemigo. Al saludo de Judas, Jesús contesta: “*Cuate, ho párei*”. *Hetaïros*, al que traduzco con este mexicanismo, en Mt. 20,13 y 22,12 no indica amistad. Es más bien una manera de llamar a alguien de quien uno se siente distanciado. Más aún, en estos dos pasajes con *hetaïre* se nombra a alguien que no es digno del Reino de Dios.

“La frase *ho párei* ha provocado una cantidad enorme de discusión, pero poca certeza”⁴. Hace más de veinte años que se acuñó esta frase. De entonces a estas fechas la discusión no ha disminuido, sin embargo tal vez haya un poquito más de claridad.

La frase de Jesús es una respuesta al saludo engañoso de Judas. Por lo demás, no hay que perder de vista que San Mateo nos presenta a un Jesús conocedor de lo que le espera (26,25) y dueño de su situación (26,53-54).

³ A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*. Pustet, 1986, pág. 534.

⁴ D. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew*. LUP, 1975, pág. 125.

El Jesús mateano ya sabe lo que Judas está haciendo, y por lo tanto lo más probable es que tal declaración, más que sorpresa, indique su conocimiento⁵.

Por consiguiente, esta frase probablemente “muestra con ironía o con sarcasmo que Jesús conoce”⁶ lo que Judas se trae entre manos.

Si el saludo de Judas es una burla, la respuesta de Jesús no carece de agudeza; equivale a decirle en lenguaje llano: “Compa, no me engañas. Completa tu sinvergüenzada”.

Uno de los discípulos de Jesús no solamente no lo acompaña en la oración, sino que con violencia quiere detener el remolino provocado por el pecado. Con la espada mocha una oreja al siervo del sumo sacerdote. Esto era una infamia grave. Este discípulo se comporta igual que los enemigos de Jesús. No entiende la actitud de Jesús; que él no es como los letrados y fariseos, que dicen una cosa y hacen otra (22,3). No se percata de que lo que Jesús enseñó, lo vive hasta sus últimas consecuencias. Jesús ha inculcado el no devolver mal por mal (5,38-41), el hacer el bien a los enemigos (5,43-48) y el perdón gratuito e incondicional (18,21-35), porque sólo así se puede tener la integridad del Padre celestial (5,46).

Jesús responde a este discípulo. Estas palabras únicamente se encuentran en San Mateo. Están dirigidas a una Iglesia que sabe de persecución, que la violencia sólo produce violencia, en situaciones como la que está pasando; que el mal no se acaba con otro mal y que a la fuerza no se establece el reinado de Dios.

A la violencia opresora Jesús no contrapone nada parecido, mucho menos una intervención divina que de alguna forma se asemejara a esta prepotencia destructora. Jesús le da a entender con todas sus letras, que él, víctima del rechazo a Dios, no tiene una pizca de verdugo.

No obstante hay una razón más fuerte para esta actitud de Jesús: en las últimas palabras que dirige a un discípulo (26,52-54) y en las últimas palabras que dirige a la muchedumbre (26,55-56), Jesús habla del cumplimiento de las Escrituras, es decir de la realización del designio salvador de su Padre celestial. Esto es lo que sobre todo le interesa a Jesús (26,39.42.44). Y esta clase de ayuda, aun suponiendo que viniera de parte de los ángeles, Jesús no la considera acorde a la voluntad de su Padre celestial.

Ni al principio (4,6-7) ni al final de su ministerio, Jesús va a caer en la tentación de usar una ayuda angelical que lo aleje del dolor de los demás, y de este modo no realice la voluntad de su Padre celestial.

Este discípulo no entiende el proyecto de Dios; su mentalidad es satánica (4,6; 16,23), es igual que los enemigos de Jesús (27,39-43). No quiere entender que el poder de Jesús no es un poder que mata; que con agresividad no se rompe la cadena de violencia, pero principalmente no quiere entender que no es con un desplante de poder, sino con su humilde obediencia como Jesús revela su calidad de Hijo único de Dios.

Con la actitud que toma a lo largo de su Pasión, Jesús da a entender que Dios se manifiesta en los ultrajados, que está hermanado con todas las víctimas del odio que produce el hambre de dinero y de poder.

⁵ R. E. Brown. *The Death of the Messiah*. Doubleday. 1994, pág. 1385.

⁶ *Ibid.*, pág. 1388.

Jesús no habla apenas a sus discípulos; también se dirige a sus aprehensores. Sin embargo más que a éstos, sus palabras conciernen a los que los mandaron. A Jesús no lo arrestaron cuando enseñaba en el Templo. Ahí no pudieron con su sinceridad ni con su lucidez. Pero sobre todo no pudieron con su percepción de la voluntad de Dios (22,15-46). Por eso recurren a la sinrazón de la violencia, que Jesús rechaza a fondo, porque su autoridad no se basa ni lleva a la muerte (20,24-28).

Todo lo que le está pasando lo ve Jesús no como una fatalidad, sino que lo ve como el cumplimiento de toda la Escritura.

Sus discípulos huyen. Jesús, abandonado por completo, cae finalmente en manos de los detentores del poder. De esta manera Dios se revela a través de Jesús, víctima de la maldad del mundo.

4. Jesús es condenado como enemigo de Dios

Llevan a Jesús ante Caifás, el sumo sacerdote

...que duró en su cargo unos dieciocho años, mientras que sus predecesores no duraron más de un año. Caifás, el hábil diplomático que conocía bien la manera de manejar tanto al pueblo como al gobernador romano⁷,

no iba a entusiasmarse con la proclamación de un cambio inminente. Si algo le interesaba, como a buen saduceo, es que todo siguiera igual.

Esta perícopa comienza con una afirmación muy cruda: “los sumos sacerdotes y todo el Sanedrín buscaban un falso testimonio contra Jesús, para darle muerte”.

Desde un principio sabemos que se trata de un interrogatorio amañado, aunque tenga todas las apariencias de legalidad (26,60b). Lo único que le interesa a esa gente respetable es acabar con Jesús.

En vista de esto uno sólo puede preguntarse: ¿Qué le pasó a Mateo y a su comunidad, para que tuvieran una visión tan negativa del pueblo del que desciende Jesús “según la carne” y ante todo de sus dirigentes, y por lo tanto así los caracterizaran?⁸

A Jesús lo acusan de haber dicho “puedo destruir el Templo de Dios”. Esta afirmación, de poder ilimitado a los oídos de todo buen judío, “podía ser digna de una figura anti-Dios”⁹. Esto es acusar a Jesús de anunciar el fin del Templo, la casa de Dios (Sal. 122,1), el lugar del encuentro del pueblo con Dios (Sal. 42,2-3), el sitio de la manifestación de la gloria de Dios (1R. 8,10-13.29-30; Is. 6,1; Ez. 1,1-28; etc.), el símbolo de que Israel era el pueblo elegido por Dios, la garantía de la protección divina (Mi. 3,11), y por ende de la estabilidad y de la permanencia del pueblo (Jr. 7,14), el factor más eficaz de la conciencia de identidad judía. Según el parecer de simples y entendidos, “una fuerza divina rodeaba aquel lugar” (2Mc. 3,38).

Hablar o actuar en contra del Templo era considerado un ataque a la presencia de Dios en medio de su pueblo. Anunciar el fin del Templo equivalía a anunciar el fin de lo provisional, la llegada del triunfo definitivo de Dios, y ¿quién era Jesús

⁷ P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*. Cristiandad, 1983, pág. 579.

⁸ I. Broer, “Der Prozess Jesu nach Matthäus”, en *Der Prozess gegen Jesus*. Herder, 1989, pág. 90.

⁹ Brown, *op. cit.*, pág. 435.

para anunciar lo que los sumos sacerdotes y los letrados podían interpretar?

Esta acusación era sumamente grave. Además, Jesús calla ante el Sanedrín. El rehúsa someter su doctrina y su conducta a la autoridad del pueblo de Dios. ¿Quién se cree ser Jesús? ¿Por qué no tiene en cuenta el mandato de que “el que por arrogancia no escuche al sacerdote puesto al servicio del Señor, Dios del pueblo, ni acepte su sentencia, morirá” (Dt. 17,12)?

De aquí surge la pregunta apremiante del sumo sacerdote, que en nombre de Dios vivo conjura a Jesús que aclare quién se cree ser, en concreto, que diga si es el Mesías, el Hijo de Dios vivo.

Aquí San Mateo, más que todo, parece reflejar la confrontación entre la fe de su comunidad y el judaísmo de esa época. El sumo sacerdote plantea la pregunta en términos netamente cristianos. “Hijo de Dios vivo” le dice Pedro a Jesús cuando éste le pregunta a sus discípulos por la opinión que la gente tiene de él (16,16). Al ver el poder de Jesús sobre las olas encrespadas, los que estaban en la barca se postran diciendo: “de verdad eres el Hijo de Dios” (14,33). Además, “hasta ahora no hay ninguna prueba documental de esta identificación en el judaísmo entre el Mesías y el Hijo de Dios”¹⁰.

Para la comunidad mateana Jesús está dotado del poder de Dios para salvar de la enajenación total (8,29), para quitar el peso del pecado (9,1-8) y rescatar de las fuerzas de la muerte (14,22-33). Para esta comunidad, Jesús habla no sólo en nombre, sino en el lugar de Dios (9,3), y esta fe es la causa fundamental de su conflicto insoluble con el judaísmo.

Del mismo modo que a Judas (26,25) y a Pilato, Jesús le contesta al sumo sacerdote: “tú lo dices”.

La respuesta de Jesús no deja de tener ambigüedad. De lo contrario hubiera dicho *egó eimí*, y no estaría el *plen*. *Sy eipas* es una afirmación con matices. Hay verdad en lo que dijo el sumo sacerdote, no obstante él tiene que asumir la responsabilidad por la forma como lo interpreta y por el uso que pueda hacer de él¹¹.

Con este interrogatorio se da el final de un período y el comienzo de otro. De ahora en adelante se podrá saber que Jesús comparte lo que ninguna creatura puede compartir: el poder único de Dios. A partir de este momento es que Jesús es condenado, choteado y escupido en la cara, la Iglesia podrá recibirlo como Juez y ver la calidad de su gloria. Y en él que fue torturado y humillado, con toda seguridad la Iglesia podrá encontrarse con el poder y la gloria de Dios.

Para el judaísmo esto es blasfemia que merece la pena de muerte. Por eso se opuso tan encarnizadamente a la comunidad de San Mateo.

5. La apostasía de San Pedro

Esta escena es una advertencia y un consuelo para la comunidad de San Mateo, y por consiguiente para la Iglesia de todos los tiempos.

Mientras a Jesús lo interroga la máxima autoridad de Israel, Pedro es rodeado por gente sin autoridad. Jesús añade a lo que quieren saber acerca de su relación

¹⁰ Broer, *op. cit.*, pág. 93.

¹¹ Brown, *op. cit.*, pág. 491.

única con Dios. Pedro niega incluso conocer a Jesús (26,72); él no estaba con Jesús, no es de los suyos, ni idea tiene de quién sea Jesús (26,69-72). El contraste entre la declaración valiente de Jesús y la negación cobarde de Pedro no puede ser más notorio.

Pedro había declarado fidelidad absoluta a Jesús (26,33-35). El que más alarde hizo de fidelidad a Jesús es el que lo negó más rotundamente. Nadie había hecho una confesión de fe en Jesús como la hizo Pedro (16,16), sin embargo nadie lo niega ante los hombres (10,33) con la intensidad con que lo hizo Pedro. Se desdice de ser discípulo de Jesús: “no conozco a ese hombre” (26,72). Ni nombre le merece Jesús. Con juramento y maldiciéndolo, Pedro niega así la mínima relación con Jesús.

Jesús no jura ni ante la presión del sumo sacerdote. Pedro jura ante gente sin autoridad. Pedro, el portavoz de los demás discípulos (15,15; 18,21; 19,27), testigo privilegiado del poder salvador y de la grandeza única de Jesús (9,18-26; 17,18), al usar el juramento,

...que para San Mateo es máscara para la mentira (5,33-37), se pone en el mismo plan que Herodes (14,7), que los letrados y fariseos (23,16-22) y que Caifás (26,23)¹².

O sea, que reacciona y habla como los que procuraban la muerte de Jesús.

Este relato bien pudo ser escrito “con el fin de reflejar la crisis que el sufrimiento desencadenó en los que seguirían a Jesús”¹³; “llega la tribulación o la persecución por el mensaje, y fallan” (13,21).

Por eso, al escuchar este pasaje la Iglesia puede darse cuenta de que sin seguir a Jesús no vale nada, y que el arrepentimiento es el único remedio para todo el que haya querido alejarse de Jesús.

6. Detrás de la traición de Judas

Los dos discípulos que destacan en el relato de la Pasión son Pedro y Judas; el que niega y reniega y el que entrega a Jesús. Los dos no se detuvieron de hacer su fechoría, pese a haber sido advertidos por Jesús (26,25.34).

En el NT hay dos relatos sobre la muerte de Judas: éste y el de Hch. 1,15-20. Por más esfuerzos que se realicen, no es posible hacerlos que concuerden.

Al principio y al final, enmarcando este breve relato, se encuentra la palabra “dinero”, pero asimismo en el centro. Parece un estribillo (ver 27,5.6.7.9). Casi con la misma intensidad ocurre la palabra “sangre” (ver 27,4.6.8). Lo que se narra sobre Judas se reduce a unos cuantos versículos (3-5), y aun aquí su función principal es enfocar la atención sobre el dinero, fruto del crimen.

Es decir, que en este relato, más que la muerte de Judas, lo que importa es la inocencia de Jesús, la perversión de las autoridades judías, y sobre todo el cumplimiento de las Escrituras.

Judas se deshace del dinero que recibió por entregar a Jesús. Según San Mateo (26,14-16), el hambre de dinero hizo que Judas entregara a Jesús, pero por el remordimiento que lo atosiga se queda sin dinero. Los sumos sacerdotes, a su vez, se

¹² Senior, *op. cit.*, pág. 101.

¹³ *Ibid.*, pág. 102.

deshacen del dinero que pagaron por la traición. Tanto Judas como ellos reconocen que es dinero sucio. Judas expresa su remordimiento por su aportación a la muerte de Jesús, no obstante lo hace precisamente ante los que buscaron su muerte. Sobre Judas recae la maldición de Dios: “¡Maldito quien se deja sobornar por matar a un inocente!” (Dt. 27,25).

Judas reconoce la inocencia de Jesús. Esto a los sumos sacerdotes los deja sin cuidado. Rechazan tener algo de culpa; el problema es de Judas, no de ellos. La que ha pasado los deja sin pendiente. No les interesa hacer la voluntad de Dios; les interesa cometer a ciencia y conciencia un crimen. Los sumos sacerdotes reconocen que el dinero que les arroja Judas es dinero malo, sin embargo no cambian su actitud ante Jesús (27,6).

Una vez, pero en grado extremo, se muestra lo repugnante de la hipocresía religiosa; son meticulosos en el cumplimiento de mandatos secundarios, aunque sin la mínima atención a los puntos básicos para vivir de acuerdo a la alianza con Dios (23,23-24).

En este relato destaca la insistencia en ciertos temas muy estimados por San Mateo:

1. Jesús no es presa ciega de fuerzas tenebrosas. El sufre libre y conscientemente para realizar el proyecto salvador de Dios.
2. La perversión de las autoridades judías no tiene nombre. Aquí surge otra vez la pregunta obligada, ¿qué le ha pasado al evangelista y a su comunidad para que tengan esta visión tan tétrica de las autoridades judías?
3. Servir al poder de las tinieblas no es apenas echarse en brazos de la calamidad; también es tratar de sabotear inútilmente el proyecto salvador de Dios.

Finalmente, sobre la muerte de Judas se puede decir que:

1. Los relatos de Hechos y de San Mateo coinciden en que fue una muerte violenta y poco tiempo después de la traición, y que con el dinero de la traición se compró un solar que se llamó campo o cementerio de sangre (a lo mejor, ya se llamaba así antes de la compra).
2. Estos hechos fueron interpretados a la luz de datos bíblicos o no-bíblicos que describen la muerte de impíos o de traidores.
3. “Son relatos populares guiados por la intención de descubrir en los hechos el cumplimiento de las profecías”¹⁴.

7. Condena de Jesús y rechazo definitivo

En la mañana, no en la noche, como parece dar a entender San Marcos, el consejo decide que se dé muerte a Jesús. Con esto insinúa San Mateo que hubo dos sesiones y que sólo hasta la mañana decidieron pedir formalmente la muerte de Jesús. Llevan a éste ante Pilato, el representante del poder imperial. En este episodio podía verse retratada la comunidad de San Mateo; “serán llevados ante los gobernadores” (10,18), les había dicho Jesús.

¹⁴ P. Benoît, *Exégèse et Théologie*. Cerf, 1961, I, pág. 543.

“Ninguna otra sección de la Pasión ha alterado tanto San Mateo como ésta”¹⁵. Todos los miembros del consejo llevan a Jesús. Se recalca *el silencio de Jesús* ante el gobernador. *No se explaya* en datos *sobre Barrabás*. A Jesús no lo llaman rey de los judíos, sino *Mesías*. Se añade el episodio del *sueño de la mujer de Pilato*. Los sumos sacerdotes no asuzan, sino que *convencen* al pueblo que pida *que acaben con Jesús*. El pueblo *exige* que se crucifique a Jesús. Pilato hace *declaración pública de inocencia* en el asunto y *arroja toda la responsabilidad al pueblo*. Este grita: *que caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos*. En la tortura burlesca a Jesús, lo envuelven en un manto *escarlata*, le ponen *un carrizo en la mano derecha*.

a. El sueño de *la mujer de Pilato* parece ser un rasgo legendario. Al principio del Evangelio, Dios se comunica por sueños a los magos (2,12), al final del Evangelio de la misma manera a la mujer de Pilato (27,19). Dado que el pueblo que posee las Escrituras no quiere escucharlo, Dios se comunica por otros medios y a otra gente. Dios, que reveló sus planes de salvación a los magos, también tiene medios para hacer ver a los paganos la inocencia de Jesús.

El interrogatorio que las autoridades judías hicieron a Jesús fue amañado, y por lo tanto él es inocente. Judas confiesa que ha entregado a un inocente a la muerte, y la mujer de Pilato declara que Jesús es justo. Esta insistencia en la inocencia de Jesús contrasta con la callosidad de las autoridades judías, a las que ni la confesión de Judas les hace mella. La razón de esta insistencia contrastante puede encontrarse en la situación de la comunidad de San Mateo que ha escuchado muchas acusaciones contra Jesús y contra ella.

b. *Jesús* calla, al grado de provocar la extrañeza del gobernador. Jesús, ante Pilato, no es cualquier prisionero, es el justo sufriente, es el siervo de Yahvé, que con tal de ser fiel a su misión se expone al sufrimiento (Is. 52,15; 53,7).

A la pregunta de Pilato de si él es el rey de los judíos, Jesús responde con reserva. Una cosa es lo que Pilato entiende por rey de los judíos, y otra es lo que Jesús entiende.

Jesús no actúa, no habla, sufre y en silencio aguanta el rechazo. Así debe quedar claro qué clase de regalidad reclama para sí mismo.

c. Se ha insistido *usque ad nauseam* en que los evangelistas, principalmente San Mateo y San Juan, han tratado de librar de toda responsabilidad en la muerte de Jesús al representante del Imperio Romano. Tal vez se deba a mi ignorancia, sin embargo no estoy de acuerdo con estos sesudos señores. Si eso pretendieron los evangelistas, lo hicieron francamente mal.

Pilato, antes de juzgar a Jesús, decide que su suerte dependa del gusto del pueblo. Es un juez que no juzga. En San Mateo no es el pueblo el que pide, sino que es Pilato quien ofrece la amnistía. Pilato deja al pueblo únicamente una alternativa: o Jesús o Barrabás.

Pilato sabe que le han entregado a Jesús por odio asesino (27,18), ha sido advertido por su mujer de la rectitud de Jesús (27,19), no lo ha condenado aún, y sin embargo lo trata como a un condenado que necesita amnistía. Pone a Jesús al nivel de Barrabás. Pilato, como Herodes (14,5), es incapaz de matar a un justo. Es la impotencia del poder lo que queda al descubierto.

¹⁵ G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien*. Kösel, 1973, pág. 99.

San Mateo nos pone a Pilato realizando un rito extraño para un romano. Pilato, que detestaba a los judíos, “actúa y habla como si leyera el AT y siguiera las costumbres legales judías”¹⁶. Pero aun con esta incongruencia, Pilato no queda bien parado. ¿Por qué se lava las manos? ¿Qué clase de juez es, si no se cansa de declarar inocente a Jesús y no obstante lo entrega a la peor de las muertes?

Los sumos sacerdotes hicieron recaer sobre Judas toda la responsabilidad. Eso mismo hace Pilato con el pueblo judío. Pilato admite la inocencia de Jesús, tiene poder para impedir la muerte de éste. La conducta de Pilato no es mejor que la de los sumos sacerdotes, porque pese a tantas constancias de la inocencia de Jesús, siendo él la suprema autoridad en este asunto, no hace nada por librarlo de la muerte más ignominiosa.

¿Cómo es posible que Pilato no tenga ninguna responsabilidad en la muerte de Jesús, si sólo él podía dictaminar la pena de muerte? En realidad no queda atenuada la culpabilidad de Pilato, juez supremo que se deja presionar, sino la hipocresía de la justicia imperial que permite la muerte del justo, pero que no quiere cargar con culpa alguna.

d. San Mateo recalca como ningún otro evangelista la responsabilidad *del pueblo*; éste no es asuzado, *se deja convencer*; con toda libertad pide que acaben con Jesús (27,20). Se le pone a escoger entre Jesús y Barrabás, y prefiere a este último (27,21). Exige que a Jesús se le crucifique (27,22). No le importa saber si Jesús hizo algo malo; lo que le importa es que le den la muerte reservada al peor criminal (27,23). Ven en Jesús mayor peligrosidad que en Barrabás.

El rumor contra Jesús es incesante (27,24). Los sumos sacerdotes, que no querían alborotar durante la Pascua, son los que provocan el alboroto que exige la crucifixión de Jesús.

Así como toda Jerusalén tembló *con Herodes* ante el anuncio del nacimiento del rey de los judíos, el pueblo se dejó convencer por las autoridades para pedir la crucifixión del Mesías. A estas alturas “Mateo convierte a la multitud amorfa en representante de todo el pueblo de Israel”¹⁷. Quien asume por completo la responsabilidad de la muerte de Jesús es *pàs ho laós*, y *laós* se usa en San Mateo para designar a *todo* el pueblo de Israel como *tal* (2,6; 13,15; 15,18; 26,3.47; 27,1). A este pueblo San Mateo lo presenta más distanciado de la justicia divina, que el mismo juez “sin Dios”. Para San Mateo, la ruptura entre el pueblo de Israel y el Mesías es total.

Al ver que Pilato se exime de toda responsabilidad en la muerte de Jesús, según San Mateo, *todo* el pueblo de Israel exclama: “nosotros y nuestros hijos cargamos con su muerte” (27,25). Históricamente este episodio no es factible. Razones sobran para hacer esta afirmación. No obstante, el hecho innegable es que San Mateo escribió esta frase, y que sus consecuencias han sido funestas.

Y no solamente San Mateo, sino otras corrientes del cristianismo primitivo hacían recaer sobre todos los judíos la responsabilidad de la muerte de Jesús (Hch. 2,36; 5,28). Es cierto que:

1. En el AT mismo, la ira de Dios sobre el pueblo escogido es una categoría establecida.

¹⁶ Brown, *op. cit.*, pág. 833.

¹⁷ J. Gnilka, *Das Mathäusevangelium*. Herder, 1988, II, pág. 458.

2. También los judíos interpretaron la destrucción del Segundo Templo como efecto de la ira de Dios¹⁸.

3. En la visión deuteronomista, el sufrimiento atroz del pueblo es fruto de la pertinaz infidelidad del pueblo a Dios.

Pero el castigo por la muerte de un inocente no solía pedirse para otras generaciones, y sobre todo estas reflexiones se hacen *dentro* del judaísmo. Al reflexionar acerca de la turbulenta historia de amor entre Yahvé y su pueblo, concretamente en el prolongado rechazo a los profetas, ningún hagiógrafo consideró que Israel hubiera caído bajo la maldición definitiva de Dios. Ningún escritor judío insinuó siquiera que, al acabarse el Templo, se acabara la razón de ser teológica del pueblo de Israel.

Si aislamos estos pasajes de su contexto histórico, podemos hacerles decir atrocidades de consecuencias funestas. Esto no es rebajar a la Biblia, es evitar que se la convierta en ídolo, ya que si no aceptamos su aspecto humano estamos en el fondo negando la Encarnación. En realidad, estos pasajes

...reflejan muy claramente la situación de la comunidad primitiva; los judíos se han cerrado al mensaje de la joven Iglesia, pero los paganos se han abierto a él¹⁹.

San Mateo respira por la herida; es un judío piadoso, que está convencido de que ver a Jesús como la sabiduría de Dios entre nosotros es llevar a su cumplimiento la Ley de Moisés, y al constatar que él y su comunidad son expulsados por esta razón de la sinagoga, trata de afirmar de mil maneras que los que han sido infieles al Dios de la Alianza, no son los creyentes en Jesús, sino las autoridades del pueblo judío y el pueblo que las ha secundado. Es la voz de una minoría que se siente mortalmente hostigada (23,34), y que ve —muy a la judía y en sintonía con la teología deuteronomista— en esta hostilidad la causa de las desgracias acaecidas al pueblo de Israel (22,7; 23,35-36).

Esta situación se debe a que

Mateo siente la obligación ineludible de asegurar la identidad de su comunidad ante la impugnación judía, y de legitimar la proclamación de Cristo ante los paganos²⁰.

Esto lo hizo San Mateo desde las estrecheces de su entorno cultural. Baste hacer un listado de casos célebres de “odio teológico” dentro del judaísmo: Juan Hircano arrasó el santuario del monte Garizim²¹. Alejandro Janeo masacró a seis mil judíos en la fiesta de los Tabernáculos por cuestionar su aptitud para ser sumo sacerdote²². Fariseos liberados de sus enemigos por la reina Salomé Alejandra, ejecutaron a sus enemigos²³.

Baste “tener en cuenta el ambiente general de confrontación religiosa de entonces”²⁴. Como botón de muestra podemos ver Sir. 50,25-26 y Sb. 14,22-30.

¹⁸ Flavio Josefo, *La guerra judía*, 4.6.3.

¹⁹ Boer, *op. cit.*, pág. 105.

²⁰ P. Fiedler, “Die Passion des Christus”, en *Salz der Erde. Liche der Welt*. KBW, 1991, pág. 310.

²¹ Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 13.9.1.

²² F. Josefo, *La guerra judía*, 1.4.3.

²³ F. Josefo, *Antigüedades judías*, 13.16.2.

²⁴ I. Broer, “Antisemitismus im Neuen Testament”, en *op. cit.*, pág. 315.

Con esta mentalidad, “San Mateo se mantiene lejos del mensaje central del NT y de la visión histórico-salvífica del AT”²⁵. Gracias a Dios, San Mateo mismo nos transmite elementos de sobra para superar esta visión tan estrecha.

8. Los últimos minutos de Jesús

8.1. El escarnio

En lugar de la flagelación, San Mateo nos relata el choteo despiadado que sufre Jesús. *Toda* la cohorte, es decir unos seiscientos hombres, se reúnen en la residencia del gobernador para chotear con toda la saña posible al condenado Jesús.

Lo visten con túnica escarlata, manto del soldado romano. Jesús está expuesto a todos los desmanes del poder. A Jesús, que ha rechazado de modo tajante la violencia y la opresión (20,25-26; 5,21-23.38-42), le ponen ropa militar. Jesús le sirve a la soldadesca de burda diversión. Le ponen una corona de espinas, réplica cruel de la corona de los reyes helenistas. Con un carrizo arremedan el cetro real. Jesús ha sido convertido en un rey bufo, al que con golpes y escupitajos rinden homenaje.

Durante toda la bufonada cruel, Jesús no pronuncia una sola palabra; su dolor es verdadero, lo enmudece.

Solamente aquí y en los relatos de la infancia, en donde también es perseguido, es Jesús, y esto por boca de los paganos, llamado rey de los judíos. Este es el rey de la Iglesia, un torturado, un hazmerreír de los esbirros.

8.2. Jesús en la cruz

Simón Cirineo es obligado a cargar con la cruz de Jesús. “Esto también es una burla, así aparece Jesús como un señor acompañado por su siervo”²⁶.

Jesús, que tanto anduvo anunciando el alborear del reinado de Dios, es llevado de un sitio a otro como enemigo de Dios. Lo llevan ante Caifás (26,57), al pretorio (27,27) y a crucificar (27,31b).

Al principio y al final de esta escena se menciona a los ladrones (27,33.44). Jesús es reducido al nivel de los bandoleros. En realidad son las autoridades quienes están al nivel de los bandidos. “Jesús, que vivió rodeado de descastados (11,19) muere rodeado de malhechores”²⁷.

No le dan vino con mirra (Mc. 15,32), sino mezclado con hiel (27,34), o sea con veneno. Jesús no es un ajusticiado cualquiera, es el inocente que ha aguantado las afrentas por la causa de Dios; es al que devora el amor apasionado por la casa de Dios (Sal. 69,5.8-9.22). No se nos narra ningún detalle sobre la crucifixión. “Se menciona brevemente, como un hecho que ya conocido. Las burlas son el elemento más desarrollado (ver 27,29.31.39.41.44)”²⁸.

A Jesús lo despojan hasta de sus ropas. San Mateo arregla la frase de Mc. 15,24 para que se parezca más al Sal. 22,19. El ultraje a Jesús es el ultraje al justo que ha puesto toda su confianza en Dios. La guardia está ahí para cuidar a Jesús, para que nadie lo salve o rescate su cadáver.

²⁵ *Ibid.*, pág. 35.

²⁶ Sand, *op. cit.*, pág. 559.

²⁷ Senior, *op. cit.*, pág. 131.

²⁸ Bonnard, *op. cit.*, pág. 599.

La razón de la condena estaba escrita en estos términos: “Este es Jesús, el rey de los judíos”. San Mateo la formula más bien en tono de confesión de fe (3,17; 17,5). Al que por choteo le ponen la inscripción “el rey de los judíos”. Jesús *sí* lo es, sólo que no a la manera y por los motivos que sus asesinos imaginan.

Para aumentar la deshonra de Jesús, crucifican a sus lados a dos bandidos.

A Jesús lo insultan los que van pasando, los miembros del Sanedrín y los mismos crucificados; nadie se queda sin burlarse de él. Aun la soldadesca lo despreciará al momento de morir. El motivo principal de la burla es que *no puede salvarse a sí mismo* (27,40.42), que permanece clavado en la cruz. Cuando baje de ella creerán que tiene algo que ver con Dios. En un crucificado no se puede creer, merece todo el desprecio. Un tal no tiene nada que ver con Dios ni puede llegar algo bueno con él.

En realidad se están burlando de la fe de Jesús. Si él baja de la cruz, hace todo lo contrario de lo que pidió a sus discípulos (16,24). En los insultos se pone en entredicho que Jesús sea el Hijo de Dios. Para los que lo insultan, Jesús es un farfante blasfemo y fracasado. El, que dijo que podía destruir el Templo, no puede destruir ni siquiera la cruz.

Los que no creen en él y han hecho todo lo posible por hundirlo en el peor descrédito y despedazarlo, por lo visto serían los únicos capaces de decirle a Jesús en qué consiste ser Hijo de Dios. Los que se burlan de Jesús citan las Escrituras, y precisamente para burlarse de su fe, de su esperanza y de su entrega al Padre.

Se repite la tentación del comienzo de su ministerio (4,1-11). Es el cuestionamiento diabólico de su calidad de Hijo de Dios, porque no escapa de su condición humana y humilde. Según ellos, Jesús sería Hijo de Dios si no estuviera expuesto al sufrimiento, si usara su pretendida condición especial para provecho propio. Sería Hijo de Dios, si pusiera el poder de Dios a su servicio. Son dos sentidos totalmente opuestos de Dios. Para ellos Dios está identificado con la dominación, Dios se revela en los poderosos. Para Jesús, Dios se identifica con la justicia, con la misericordia (9,13; 12,7), y se revela en los humildes y sufridos (8,17; 12,17-18).

El énfasis de San Mateo en el motivo del Hijo de Dios se debe a que

...probablemente por el tiempo en que Mateo estaba escribiendo, el santuario material de Jerusalén ya había sido destruido, y la incredulidad hostil de los judíos se concentraba ante todo en la cristología, de modo que la discusión de si Jesús era el Hijo de Dios ocupaba el primer plano en los debates Iglesia-Sinagoga²⁹.

Ni los compañeros de suplicio entienden a Jesús; él muere sólo, incomprendido y choteado. Todos lo juzgan abandonado por Dios, porque para ellos Dios se identifica con el poder de los opresores (Sb. 2,18-20). Los que se burlan de Jesús son los impíos, que solamente en la fuerza encuentran la razón (Sb. 2,11). Hacen burla a Jesús porque no aceptan que Dios está con el justo, aunque sea ultrajado. Su maldad los ciega; no conocen los secretos de Dios (Sb. 2,21-22).

Estas burlas son el rechazo a Dios, tal como se nos revela en Jesús. Para Jesús, estos gritos constituyen la forma más brutal y última de la tentación. No son únicamente los humanos los que gritan, es la fuerza misma del mal (4,3.6; 16,22-23). Es tan fuerte el embate del mal, que hasta los crucificados con Jesús se expresan igual que los causantes de su dolor mortal (27,44).

²⁹ Brown, *op. cit.*, pág. 998.

Para San Mateo, los que se burlan de Jesús se oponen a la voz de Dios (3,17; 17,5) y quedarán desmentidos por las señales divinas (27,51-53). Para San Mateo, Jesús, de quien se burlan diciéndole “el que destruye el Templo y en tres días lo reconstruye”, es el que con su muerte de una manera distinta a la que ellos pensaban, acaba con el exclusivismo religioso, con la razón de ser del Templo (27,51).

8.3. La muerte de Jesús

Abandonado por todos, Jesús no abandona su confianza en su Padre, Dios. En medio de las más densa oscuridad, Jesús se dirige a Dios con palabras crudas y lacrimantes: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (27,46). “Es una oración que en la paradoja de la fe, al mismo tiempo lamenta la ausencia de Dios y recurre a su presencia viva”³⁰. Es expresión de una fe como la de Abrahán, que “esperó fiándose contra toda esperanza” (Rm. 4,18). Es el clamor del justo que sufre horriblemente, pero aun en su abandono está seguro de la salvación otorgada por Dios (Sal. 22,2). Como resultado de la expresión de su confianza inquebrantable en Dios, arrecia la burla contra Jesús.

Jesús *gritó de nuevo* con fuerte voz (27,50). “Esto es inaudito, dado que los crucificados por lo general morían de asfixia lentamente”³¹. Jesús muere dueño de sí mismo. Pero sobre todo debe quedarnos claro que

...el evangelista quiere, gracias al paralelismo que forma entre el primer y el segundo grito de Jesús, que éste se entienda como oración en el sentido del Salmo de Lamentación³².

Jesús muere confiándose por completo en su Padre Dios.

Al morir Jesús, la cortina del Templo se rasgó en dos de arriba a abajo, la tierra tembló, los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron. Después de que él resucitó, éstos entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos (27,51-53). Todo esto se da cuando la tiniebla cubre la tierra entera.

Fuera de la rasgadura de la cortina del Templo, todos los demás acontecimientos aparecen solamente en el primer evangelio. En la muerte de Jesús se da la revelación del poder de Dios. Por la cruz de Jesús sabemos cómo es de Dios y qué clase de poder tiene. Esta es la respuesta a las burlas mordaces ante el abandono de Jesús (27,49). Estos hechos son la respuesta a la fe extrema de Jesús, que aun en la peor desolación se aferra a Dios (27,46).

Al comenzar el ministerio de Jesús, los cielos se abren (3,16). Al morir él, los sepulcros se abren (27,52). La muerte es vencida; se abre un boquete irreparable en el muro impenetrable de la muerte. Tiembla; los sepulcros se abren; el poder de Dios se hace patente (8,24; 21,50; Jc. 5,14; 2Sm. 22,8; Jr. 4,23-24; Jl. 2,10). La fuerza vivificadora de Dios actúa. En Ez. 37,12-14 el Señor promete abrir los sepulcros, sacar al pueblo de ahí y llevarlo a la tierra prometida. Según los LXX, Ez. 37,13: “entonces conocerán que yo soy el Señor, cuando yo haya abierto sus sepulcros”. Esto es, que según San Mateo, con la muerte de Jesús ha llegado la hora de Dios, la revelación de su grandeza salvadora. La muerte de Jesús es victoria sobre la muerte.

³⁰ Senior, *op. cit.*, pág. 138.

³¹ J. P. Maier, *Mattiew*. M. Glazier, 1981, pág. 350.

³² R. Pesch-R. Kratz, *So liest man synoptisch*. J. Knecht, 1980, VII, pág. 135.

Aquí tenemos

...una descripción poética popular deliberadamente vaga. Lo que aquí está en juego es el poder de la acción de Dios. Es la irrupción del poder de Dios, que da a entender que han empezado los últimos tiempos³³.

La *soldadesca* se llena de gran temor, como los tres discípulos que estuvieron en la Transfiguración (17,6); en *coro*, no sólo el capitán, y no sólo por ver cómo Jesús moría (Mc. 15,39), sino por todos los acontecimientos producidos (27,54), proclaman una profesión de fe idéntica a la de los discípulos (14,33; 16,16). Las palabras de Jesús se cumplen (8,11-13).

De la muerte de Jesús nace la Iglesia. Cuando todo un pueblo consagrado había rechazado la manifestación amorosa de Dios, unos “sin Dios” aceptan a Jesús como el Hijo único de Dios.

Entre las mujeres que de lejos siguieron a Jesús, estaba la madre de los zebedeos. La que había pedido para sus hijos sitios de honor (20,20), ve qué clase de des-honor comporta el seguir a Jesús.

9. El entierro de Jesús

José de Arimatea no es un miembro del Consejo, como en Mc. 15,43a; no tiene nada que ver con los asesinos de Jesús. Es sencillamente un hombre rico (27,57a). No sólo esperaba el reinado de Dios (Mc. 15,43b); había sido discípulo de Jesús (27,57b). Este dato puede ser indicio de que en la comunidad de San Mateo había gente en buena condición económica. De hecho, menciona mayores cantidades de dinero que los otros sinópticos (compárese Mt. 10,9 con Mc. 6,8 y Mt. 25,14-30 con Lc. 19,11-27). Además, en la parábola del hijo del rey, en lugar de pobres, inválidos, ciegos y rencos (Lc. 14,21), la orden es llevar a “todos los que encuentren” (22,9). Y uno de los estorbos para aceptar el mensaje de Jesús son “las preocupaciones mundanas y la seducción de la riqueza (13,23)”³⁴.

No es un acto de atrevimiento la ida de José de Arimatea con Pilato; ni éste se admira de que Jesús haya muerto, ni tiene necesidad de informarse sobre la muerte de Jesús ante el capitán, ni lo que Pilato le entrega a José es llamado cadáver (Mc. 15,44-45).

Para un rico el dar honrosa sepultura a alguien rechazado públicamente por las autoridades judías y ejecutado por los romanos era en el mejor de los casos una imprudencia y en el peor de los casos un riesgo peligroso³⁵.

José de Arimatea *envuelve* el cuerpo de Jesús en una mortaja *limpia* (27,59) y lo coloca en un sepulcro *nuevo* (27,60a). Finalmente pone una piedra *grande* (27,60b), para que nadie profane el cuerpo de Jesús. Lo que hace “es una obra de misericordia estimada en el judaísmo, una reverencia a Jesús”³⁶.

³³ Brown, *op. cit.*, pág. 1126.

³⁴ Cf. J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*. Fortress Press, 1986, pág. 125.

³⁵ Senior, *op. cit.*, pág. 151.

³⁶ Cf. Sand, *op. cit.*, pág. 569.

Las mujeres, y solamente ellas, hacen duelo ante la tumba de Jesús. Las mujeres atestiguan que Jesús de veras murió y fue enterrado (27,61). Este Jesús, y *no otro*, es el que resucitó.

10. La última infamia (Mt. 27,62-66)

Después del entierro de Jesús las autoridades judías piden a Pilato que ponga guardias ante su tumba, para impedir que se roben el cadáver.

Aquí hay una incongruencia. En los demás evangelios los fariseos no desempeñan ninguna función en la Pasión de Jesús. Además, el reducido poder autónomo estaba en manos de los saduceos. Por otra parte, si se castigaba la violación de las tumbas, ¿por qué no castigaron a los discípulos de Jesús cuando comprobaron que los restos de éste ya no yacían en la tumba?

Estos son dos de los muchos indicios que hablan en contra de la historicidad de esta escena. Aquí más bien se refleja la situación por la que pasaba la comunidad de San Mateo; claramente se formó en una época en la que los cristianos proclamaban la resurrección de Jesús, y el judaísmo oficial los contradecía y tomaba medidas contra ellos.

Por esto, San Mateo ve a los dirigentes religiosos judíos de su tiempo como los auténticos herederos de quienes propiciaron la muerte de Jesús, y una vez más quiere decirle a la comunidad que, así como Dios se burló de las artimañas de Herodes (2,12), así también se burlará de todos los poderes que, incluso con el dinero corruptor, quieren impedir la fe en la resurrección de Jesús y quieren presentarla como una burda estafa.

Pero sobre todo, si todo esto ha sucedido con Jesús y no pudieron con él, la comunidad que cree en Jesús debe estar segura de que Dios no permitirá que la aniquilen (16,18c), en concreto debe apoyarse en la promesa de Jesús, el lleno del poder divino (28,18), de que estará con ella todos los días hasta el fin del mundo (28,20).

En consecuencia, estos cambios y aportaciones de San Mateo se entienden mejor si se ven como el fruto de su esfuerzo por

...explicar cómo la Iglesia, que declara su adhesión ilimitada a las promesas bíblicas y proclama a Jesús como el Mesías de Israel, está formada en su mayoría por gentiles³⁷.

No es Dios el que falló, fue el pueblo escogido el que falló. Por eso El “les quitó su reino y se lo dio a un pueblo que diera los frutos debidos” (21,43).

José Cárdenas Pallares
Lázaro Cárdenas 140
Capilla del Rosario
28.869 Salahuá, Col.
México

³⁷ H. Gollinger, “...und diese Lehre verbreitete sich bei Juden bis heute. Mattäus 28,11-15 -ein Beitrag zum Verhältnis von Israel und Kirche”, en *Salz der Erde...*, op. cit., pág. 364.

JESUS-ECONOMISTA en el Evangelio de Mateo

En los cinco discursos principales de Jesús en el Evangelio de Mateo, es importante notar cuán central y conclusiva —pero no exclusiva— es la preocupación de Jesús por lo económico, inclusive el dinero. Además, hay un argumento económico que se va construyendo a través de los mismos cinco discursos. La postura final de Jesús-economista en el Evangelio de Mateo tiene dos aspectos fundamentales. Por un lado, hay un desmantelamiento progresivo de las promesas falsas de un deseo consumidor construido por la sociedad dominante. Por el otro lado, se propone un modelo económico alternativo que se llama el reino de los cielos y que se distingue particularmente por su política de ninguna-pérdida-aceptada, en especial no de quienes son los más humildes.

In the five main speeches of Jesus in the Gospel of Matthew, it is noteworthy how central and conclusive (though not exclusive) the issue of economics is, including the matter of money. Moreover, it becomes clear that a certain economic argument has been constructed thereby across the same five speeches. The position of Jesus the economist in the Gospel of Matthew is ultimately twofold. On the one hand, there is a progressive dismantling of a variety of false promises corresponding to a socially constructed and self-consumptive pattern of desire. On the other hand, an alternate economic model is proposed, called the kingdom of heaven, and marked particularly by its absolutely-no-loss policy, especially not of the socially least.

Cuando propuse escribir el presente artículo, no me imaginaba el trabajo que resultaría. ¡Es que el Evangelio de Mateo tiene tanto, casi demasiado, que aportar en cuanto el tema de la memoria cristiana primitiva del “Jesús histórico” como economista! Pues bien, el presente representa sólo un bosquejo de un análisis posible.

El Evangelio de Mateo es una narrativa compleja. Tiene varios hilos-conductores, por ejemplo, el del cumplimiento de las Sagradas Escrituras en la vida de Jesús o el de la interpretación más adecuada de la “ley” judía por Jesús, la cual implica además una polémica reiterada contra otros intérpretes contemporáneos de la misma ley, principalmente los escribas y los fariseos. También comparte el mismo evangelio con el Evangelio de Marcos un interés marcado por la figura del Hijo del Hombre, y relata la historia de Jesús en función de su inminente muerte ignominiosa. Todos estos elementos forman parte de la imagen integral de Jesús que ofrece el primer escrito canónico-neotestamentario.

El perfil de Jesús-economista se destaca en los cinco discursos principales del Evangelio de Mateo. Sea lo que fuera la cristología completa del evangelio — hijo de David, hijo de Abraham, rey de los judíos recién nacido, Mesías que cumple las profecías antiguas, pero quien tiene que sufrir y morir y a quien ha sido dada toda autoridad en el cielo y en la tierra—, a la hora de hablar son notablemente asuntos económicos los que más le preocupan a Jesús, o en cuyo ámbito busca poner el dedo divino sobre la llaga humana.

Impresiona, pues, cuán concreta y ligada a la vida es la enseñanza maestra de Jesús en el Evangelio de Mateo. La imagen del hombre galileo que ofrece el mismo evangelista representa a Jesús a través de su palabra como una persona muy próxima al mundo de la necesidad y la deuda, de la preocupación por el pan diario y el sueldo que no alcanza.

1. La economía-corazón del Sermón del Monte (5,3—7,27)

El primer discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo (5,3—7,29) abarca varios temas. El prólogo, en 5,3-16, busca precisar quiénes son y cuáles son las calidades de los favorecidos de Dios. La última parte, en 7,13-27, hace recordar que no todos los caminos van hacia el mismo destino y subraya la necesidad de optar por el camino que lleve a la vida, aunque sea torcido y difícil. El primer bloque después del prólogo, que son las conocidas “antítesis” en 5,17-48, habla de una forma de justicia que va más allá de cumplir con el deber. Pero, ¿de qué trata la mitad — el corazón— del Sermón del Monte, en 6,1—7,12?

Ha sido un tema de debate cómo estructurar y así calificar el enfoque particular del bloque central del Sermón del Monte¹. A mi modo de ver, es importante notar que después de haber definido en 5,3-48 la forma de ser del nuevo movimiento cristiano, y antes de terminar en 7,13-27 animándole a seguir por este camino, Jesús se dedica en 6,1—7,12 a repasar varios aspectos fundamentales de la vida económica, inclusive el problema del dinero. Pues, es precisamente el “tema ausente en la teología de la liberación” (Jung Mo Sung) el que se toca y se profundiza en el corazón del Sermón del Monte².

Los dichos en 6,1-18 suelen ser interpretados como enfocados principalmente en problemas “religiosos”, o sea “cúlticos”, de piedad. Y sin duda, con cierta razón. El dar limosna o el “ser misericordioso”, el orar y ayunar, eran cada uno parte integral de la religión judía antigua.

¹ Véase, por ejemplo, Günther Bornkamm, “Der Aufbau der Bergpredigt”, en *New Testament Studies* 24 (1977-1978), págs. 419-432; Dale C. Allison, “The Structure of the Sermon on the Mount”, en *Journal of Biblical Studies* 106 (1987), págs. 423-445; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 1 Teilband. Mt. 1-7*. Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener, 1985, págs. 185s.; Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*. Minneapolis, Fortress, 1995, págs. 44-66, en especial págs. 62-65.

² Véase Jung Mo Sung, *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994 (original portugués: *Teologia y economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis, Voces, 1994); *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*. San José, DEI, 1991; *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón*. San José, DEI, 1993. Ninguna de las demás unidades del Sermón del Monte carece de contenido económico. Véase por ejemplo, 5,3.23-24.25-26.40-42.46-47.

Pero así y por eso las mismas prácticas comentadas en 6,1-18 también integraban la antigua vida diaria judía³. También por eso no le habrá parecido al redactor del Sermón del Monte una brecha lógica el paso inmediato, en 6,19, del discurso anterior más “religioso” al siguiente tan “económico”, que trata, por su parte, de cómo asegurar el tesoro que se tiene guardado (en el corazón), de cómo entender la relación Riqueza-Dios, y de qué hacer ante la preocupación cotidiana por la comida y la ropa.

Además, no hay que olvidar la referencia reiterada en esta sección (6,1.2.5.16) al “sueldo” o la cuestión de la recompensa, que sirve de marco general para el mismo conjunto⁴. No se trata aquí de una piedad desinteresada o desvinculada de la obligación de ganarse la vida de alguna manera. La “justicia mayor” que promueve el Sermón del Monte (5,20) tiene como trasfondo la esperanza, tan frecuentemente frustrada, de recibir por el esfuerzo hecho un debido beneficio.

Cada práctica “religiosa” comentada en 6,2-18 tiene un trasfondo económico. La limosna y la misericordia son dos caras de la misma moneda que es la pobreza. No hay que aprovechar la necesidad de otros, leemos en 6,2-4, para hacerse el gran benefactor y así aún más poderoso. Tampoco hay que hacerse el pobre, en 6,16-18, por medio de un ayuno forzado y ostentoso, como si la auto-humillación y la carencia en sí sirvieran para algo. Tal modo de pasar hambre y de negarse todo solamente impide la formación de una voluntad capaz de conquistar la necesidad.

En 6,5-15 se trata de la oración. Recuérdese que la oración, antes todo, es una forma del quehacer económico o sea, un modo de pedir y reclamar. La oración se practica primero para conseguir algún beneficio particular. En el caso bíblico, la oración pertenece al reglamento interno del contrato (es decir, el pacto) de Dios para con su pueblo en cuanto los servicios recíprocos y el intercambio mutuo. Así, en 6,7-8 no se debate el hecho de qué, sino cómo es que este interés económico debe manifestarse por medio de la oración. ¿Cuál es la forma indicada para presentar un pedido?

En 6,9-13 se ofrece una oración-modelo: el conocido Padrenuestro. Como siempre, es importante tomar en cuenta la forma literaria del texto. Después de la invocación, “Padre nuestro que estás en los cielos”, lo demás es pura petición. No deja de querer algo. Y no se dan rodeos con mucha palabrería ni se echan flores. Se va al grano. Se pide de manera directa.

Y lo que se pide en el Padrenuestro, después de aclarado en los primeros versículos de la oración (6,9-10) con quién los rezadores piensan estar tratando y por qué creen que su contraparte “que estás en los cielos” estará en condiciones de ayudarles, es el pan de cada día (6,11), el perdón de las deudas (6,12), y una vida libe-

³ No había en el mundo mediterráneo antiguo una realidad “religiosa” apartada de la vida diaria concreta. Había determinados espacios separados, especialmente para la vida cívica, igual que otros espacios quedaban reservados para otros usos particulares, por ejemplo el espacio de los cuartos domésticos de las mujeres. No obstante no hay que confundir la lógica antigua del espacio social con la lógica moderna (europea) de distintas “dimensiones” de la vida, inclusive una parte “privada” y otra parte “pública”.

⁴ Una preocupación por la cuestión del “sueldo” (*misthos*), en los evangelios canónicos se nota casi únicamente en el Evangelio de Mateo. Más allá del presente capítulo (6,1.2.5.16), se habla de recibir un *misthos* también en 5,12 (=Q/Lc. 6,23); 5,46 (cf. Lc. 6,35); 10,41.42; 20,8 (+ el verbo *misthoomai* en 20,1.7). El caso de un probable cambio redaccional en 10,10 de un uso original de la palabra *misthos*, se explica más adelante.

rada de la amenaza de la prueba y del mal, esto es, de la inestabilidad (6,13). Son pedidos de lo más económicos.

A la hora de orar, Jesús hace blanco de su “renovación litúrgica” el problema del sueldo que no alcanza y la deuda que no puede pagarse, y propone que la preocupación principal de Dios, por lo menos en cuanto a “nosotros”, sea la rectificación inmediata de estos problemas. Así se dice: “el pan nuestro de cada día, dános *hoy*” (6,11), y “perdónanos nuestras deudas, *como también nosotros perdonamos a nuestros deudores*” (6,12).

A la vez que se trata, en 6,1-18, de conseguir un sueldo merecido y el pan suficiente que “tu Padre que ve en lo secreto” y “que estás en los cielos” nos dará, queda problematizado y criticado en 6,19-34 el sueño bastante común y corriente de tener más y más. De esta forma, la presentación explícita en 6,19-34 de la economía divina empieza con el imperativo: “No amontonen riquezas aquí en la tierra” (6,19).

De cierto modo, el imperativo en 6,19 no es sino la otra cara prescriptiva de la misma moneda moral, la que en 6,1-18 critica a los que “ya tienen su recompensa” por tratar de adquirir aquí y ahora, “en la tierra”, el reconocimiento y la alabanza de los demás⁵. Este contraste se enfatiza aún más por la colocación cara a cara, en 6,16ss. y 6,19ss., de los hipócratas que “demudan (*afanizousin*) sus rostros” (6,16) y el conocido destino de las riquezas amontonadas en la tierra, “donde la polilla y el orín corrompen (*afanizei*)” (6,19).

Clave para entender el sentido preciso del llamado recíproco en 6,20 de que “más bien amontonen riquezas en el cielo”, es el último versículo del dicho en 6,21: “Pues donde esté tu riqueza, allí estará también tu corazón”. Nótese que no se dice: “Pues donde esté tu corazón, allí estará también tu riqueza”, como si se tratara aquí de un deber de ordenar las prioridades sentimentales. Más bien se trata de la cuestión de un tesoro “mantenible” o sea, de un “desarrollo” que no acarree que la vida se sacrifique.

Un tesoro “mantenible” será un sistema económico que desde un principio y hasta el final tenga como meta única la producción de una vida satisfecha para cada uno: “Pues donde esté tu riqueza, allí estará también tu corazón”. El corazón que falle porque no puede más ante las demandas insaciables de una economía devota a amontonar riquezas aquí en la tierra, no es sino signo transparente de la muerte.

En realidad, todos los dichos en 6,19-34 pueden ser interpretados como un modo de preguntar dónde está tu corazón. ¿Cuál será el perfil de la economía divina que confirme el bienestar humano? El Sermón del Monte, en 6,22-34, indica algunos elementos básicos.

En 6,22-23 el tema del lugar del corazón se vuelve una cuestión del estado del ojo. Como el corazón en la Biblia hebrea, el ojo en el mundo antiguo mediterráneo era un órgano del cuerpo humano que se suponía desempeñaba un papel importante en cuanto a la definición de la voluntad de cada persona⁶. Sin embargo a diferencia del corazón, cuyo marco de influencia quedaba bastante amplio y general, el ojo, especialmente cuando era “malo,” se identificaba mucho más con el problema particular de la envidia y la codicia desenfrenadas⁷. De este modo, era predecible que

⁵ Véase 6,1: “para que lo vean” (también 6,5.16); y 6,2: “para que la gente hable bien de ellos”.

⁶ Véase Betz, *op. cit.*, págs. 437-449.

⁷ Sobre el “mal ojo”, véase John H. Elliott, “The Fear of the Leer: The Evil Eye from the Bible to Li'l Abner”, en *Foundations and Facets Forum* 4 (1988), págs. 42-71; “The Evil Eye in the First Testa-

un “mal ojo” sería tanto origen como resultado del intento de amontonar riquezas aquí en la tierra.

Igual que la polilla, el orín y los ladrones, el “mal ojo” es el que busca apoderarse de los bienes de los demás. No obstante, a diferencia de la polilla, el orín y los ladrones, el “mal ojo” en 6,22-23 perjudica no tanto a los demás que son el objeto de su “vista fuerte,” sino a la persona que lo posee. Es su ser el que quedará en la oscuridad.

El “mal ojo” únicamente desea consumir lo que tiene el otro. Así se desaloja, extraviándose, el corazón de la persona que ve a su alrededor desde esta avariciosa perspectiva. Termina perdiéndose cualquier “luz interna” que habría tenido. Su destino llega a ser su propia sombra.

En 6,24 se sigue profundizando la misma problemática, pero ahora más bien como cuestión de elegir entre dos modos contrapuestos de ser siervo. El tener tesoros guardados en el cielo (6,20) y un cuerpo iluminado por el ojo bueno (6,22) corresponderán en el presente dicho (6,24) a una vida de servicio en el hogar de Dios, mientras el intento de amontonar riquezas en la tierra (6,19) y la oscuridad del cuerpo guiado por el “mal ojo” representarán una vida dedicada al servicio de Mamón.

En el contexto del Sermón del Monte, llama la atención que aquí (6,24) se habla de “Mamón” y no del dinero u otra palabra más prosaica para referirse a los instrumentos típicos de la vida económica cotidiana. Este uso “mítico” del símbolo de “Mamón” para señalar lo que se opone a “Dios”, retoma y precisa la oposición cosmológica o geográfica en 6,19-21 entre lo guardado “en la tierra” versus lo guardado “en el cielo”, y el contraste en 6,22-23 entre la “luz” y la “oscuridad”. Con la expresión “Mamón” se hace referencia a todo poder económico que produzca la Muerte, dondequiera que sea, en vez de la Vida.

En 6,25-34 se especifican algunas de las prácticas concretas que corresponden a la economía divina. La propuesta del Sermón del Monte es bastante radical en este caso (6,25-34). Para solucionar los problemas económicos más graves y urgentes de la comida y la ropa, se rechazan de plano los valores productivos de la economía “modernizada” de la agricultura antigua con su tecnología “avanzada” de la siembra y la cosecha y los graneros para guardar (6,26). A la vez se menosprecian —porque se sabe el precio de— los refinamientos más brillantes de la civilización imperial, representada aquí por la figura de Salomón (6,29)⁸.

En 6,33 leemos la propuesta en su forma más esencial: “Mas buscad primeramente el reino [de Dios] y su justicia y todas estas cosas os serán añadidas”. El reino indicado será el mundo, en el cual “vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas”, como de la comida y la bebida y la ropa (6,31), y donde los destinatarios del discurso del Sermón del Monte tienen prometido el sustento de la creación -como las aves del cielo que “no siembran ni siegan ni recogen

ment: The Ecology and Culture of a Pervasive Belief,” en David Jobling, Peggy L. Day, Gerald T. Sheppard (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*. Cleveland, Pilgrim, 1991, págs. 147-159; “The Evil Eye and the Sermon on the Mount: Contours of a Pervasive Belief in Social Scientific Perspective”, en *Biblical Interpretation* 2/1 (1994), págs. 51-84. Llama la atención que también Martín Lutero interpretó el dicho en 6,22-23 como principalmente una cuestión de avaricia. Véase Jaroslav Pelikan (ed.), *Luther's Works. Volume 21. The Sermon on the Mount (Sermons) and The Magnificat*. Saint Louis-Missouri, Concordia, 1956, págs. 177-186.

⁸ Esta crítica, concisa pero penetrante, de la figura de Salomón, se ve renovada en Carlos A. Dreher, “Salomón y los trabajadores”, en *RIBLA* 5-6 (1990), págs. 15-25.

en graneros y vuestro Padre celestial las alimenta” (6,26), y como la hierba del campo que Dios viste de lirios, cuya belleza sobrepasa todo parecido—. No es necesario ni aconsejable imaginarse la vida como una lucha constante contra todas las fuerzas inímicas de la naturaleza, sino que hay que confiar, y más, en la beneficencia divina.

No es una propuesta ignorante del peligro y de la violencia que suelen marcar el diario vivir⁹. No es simplemente una mentalidad ingenua la que se expresa aquí, sino el bosquejo de *otro modo* de conquistar la satisfacción y la felicidad precisamente *en medio de* una realidad feroz y frágil. No son, pues, los problemas pragmáticos de la producción alimenticia y textil los que se tratan de solucionar en este texto, sino que más bien se busca desarticular la infra-estructura “psico-social” de la preocupación y la angustia mediante las cuales el sistema político-económico dominante —tanto el antiguo como el actual— se apodera de la mayoría de la gente.

En 6,34 se pone de relieve el blanco preciso de la crítica económica que hace latir el corazón del Sermón del Monte. Este blanco es el tráfico de miedo y el enriquecimiento tan dañino que se produce en nombre de una planificación económica racional —lo que antes ha sido llamado servir a Mamón, tener el ojo malo, amontonar riquezas en la tierra.

Así se aconseja en 6,34: “No se preocupen por el día de mañana, porque mañana habrá tiempo para preocuparse”. No hay que dejarse llevar por el horizonte inseguro —el principal producto de un “mercado libre”, es decir, cada vez más desvinculado de cualquier necesidad humana y de la capacidad ecológica de mantenerse—, el cual sólo sirve para enganchar y destruir a los que todavía no hayan aprendido a vivir de acuerdo con el pan de cada día (6,11), como las aves del cielo (6,26) y los lirios del campo (6,28).

Igual que en 6,19-21.22-23.24, en 6,25-34 es profundamente criticado cualquier proyecto económico dedicado sobre todo a la producción de más y más riqueza como solución final. El reino alternativo al cual se hace referencia en 6,33 será, pues, un espacio liberado de la desconfianza generalizada y la inseguridad latente que son los fundamentos-enganche de toda promesa únicamente enriquecedora. Por eso se enfatizan tanto en el Sermón del Monte la confianza y la entrega como los factores claves para gozar de otra realidad. A la vez se sabe que estas mismas confianza y entrega permitirán que “todas estas cosas” que todos necesitamos “os serán añadidas”¹⁰.

⁹ Véase, por ejemplo, la afirmación en 6,30, al igual que la de 6,26. Según José Cardenas Pallares (“Ser libres como pájaros: una meditación ecológica de Lucas 12,22-31”, en *RIBLA* 21 [1996], pág. 117): “Lo que Jesús nos dice no es un optimismo añinado, porque él sabe y dice que la hierba se marchita y se quema (12,28), y que los humanos somos malos (11,13). Tampoco ve Jesús la vida ‘en rosa’, ya que enseña a pedir a Dios que nos dé el alimento día tras día (11,3), señal de que para él éste no es cosa segura”.

¹⁰ En 7,1-12 el discurso estrictamente económico del bloque anterior (6,19-34) se ve mezclado con otros temas, como fue también el caso en 6,1-18. Sin embargo, se nota en estos versículos (véase sobre todo 7,1.6.7-11) una relectura o apropiación distinta de las diferentes costumbres y supuestos económicos antiguos. Cf., por ejemplo, B. Couroyer, “De la mesure dont vous mesurez il vous sera mesuré”, en *Revue Biblique* 77 (1970), págs. 366-370 (en cuanto 7,1).

2. La vida independizada del discipulado (10,5b-42)

El segundo discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo (10,5b-42) trata de la vida de discipulado. Todo el discurso responde al hecho de que, en todos los pueblos y las comarcas por donde Jesús acaba de pasar, se ha topado con una muchedumbre que anda “angustiados y desvalidos, como ovejas que no tienen pastor” (9,36). Ante esta realidad social marcada por la desorientación y la falta de liderazgo comprometido con el bien de las mayorías —las cuales serán las ovejas— se propone una vida de discipulado con una visión económica propia.

En 9,37 se afirma la misma situación: “La cosecha es mucha —o sea, no falta qué hacer— pero hay pocos trabajadores”. A pesar de la posibilidad y necesidad de darle empleo a muchos, aún no se ha hecho casi nada. Por eso aconseja Jesús que “pidan ustedes al Dueño de la cosecha que mande trabajadores a recogerla” (9,38).

Evidentemente, la referencia a la cosecha en estos versículos (9,37-38) puede ser un símbolo apocalíptico-escatológico¹¹. Sin embargo, el ser símbolo no les quita en el presente contexto a la palabra “cosecha” ni a la palabra “obrero” su trasfondo económico concreto. La vida de discipulado, aunque se manifieste dentro de un horizonte trascendente, se lleva a cabo siempre muy ligada a los procesos ordinarios de la producción y el trabajo.

En 10,1-4 Jesús escoge a doce discípulos suyos y les da el mismo poder que él tenía en 9,35 para echar fuera a los demonios, y de este modo sanar toda clase de enfermedad y de dolencia. Después, en 10,5ss., Jesús da a los mismos discípulos unas instrucciones muy particulares en cuanto a cómo deben de portarse en general y cómo han de reaccionar específicamente ante ciertas dificultades predecibles. Es dentro de este bloque de instrucciones donde se encuentra un bosquejo más de la postura tan desafiante de “Jesús-economista” según el Evangelio de Mateo.

Por el momento, Jesús manda a los doce discípulos solamente “a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (10,6). Hay que fijarse en el contexto local. Aquí y ahora debe anunciarse que “el reino de los cielos se ha acercado” (10,7). Todo lo demás, según Mateo, será consecuencia de esta afirmación.

El reino de los cielos se hace presente por medio de cuatro acciones que se especifican en 10,8a, las cuales son:

- 1) el sanar a los enfermos;
- 2) el resucitar a los muertos;
- 3) el purificar a los leprosos; y
- 4) el expulsar a los demonios.

El uso del modo indicativo (*eggiken*) en 10,7 tiene así su complemento en la siguiente serie de imperativos en 10,8a. Es sanando a los enfermos, resucitando a los muertos, purificando a los leprosos y expulsando a los demonios, que el reino de los cielos se manifiesta de verdad. No podemos hablar de la cercanía divina sin estar respondiendo a los problemas humanos más mundanos.

¹¹ Véase, por ejemplo, Risto Uro, *Sheep Among the Wolves: A Study on the Mission Instructions of Q.* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987, pág. 201.

Queda claro el trabajo de los discípulos¹². ¿Qué tal el sueldo que correspondería a este trabajo? La respuesta de Jesús se da de una vez de forma tajante: “Gratis recibieron ustedes; gratis hay que dar” (10,8b).

Hay que fijarse en la secuencia de las frases que son la respuesta de Jesús en 10,8b. Primero, se habla de haber recibido. Después, se insiste en compartir. No se trata aquí de dar gratis sin nunca haber recibido.

No es un mandamiento de Cristo que un obrero trabaje gratis para cumplir con su deber, mientras el dueño de la cosecha o de la fábrica recibe todos los beneficios. Más bien son los que ya han recibido o disfrutado de un bienestar quienes ahora están obligados a devolverle la misma oportunidad a los demás. La lógica es la de una reciprocidad radical, basada en el derecho de recibir antes de dar, pero después de recibir en la obligación de compartir sin cobrar.

En 10,9-10a se trata del presupuesto para esta vida de discipulado. No es mucho. En realidad, es casi nada. Peor aún, se prohíbe cualquier artículo que no sea el más mínimo necesario. Peor que peor, la lista de artículos prohibidos va más allá de lo más mínimo y no permite siquiera cosas imprescindibles —ni bolsa (*pera*) para llevar el pan de cada día, ni ropa de repuesto, ni sandalias (*hypodemata*) para poder caminar bien por las vías pedregosas de la zona, ni bastón (*rhabdon*) para defenderse—. ¡Parece una pobreza absoluta, auto-impuesta y totalmente desmesurada!

El sentido original de estos versículos (10,9-10a) ha sido tema de debate desde hace tiempo, y lo sigue siendo. No existe un consenso científico. Es obvio por qué. La interpretación de la misma serie de órdenes, aparentemente clarísimas, pone de relieve, y con frecuencia a la defensiva, los propios intereses económicos de los intérpretes. Parece que todavía no podemos leer este texto sin sentirnos desafiados de alguna manera¹³.

En 10,10b aparece de nuevo el tema del trabajador y su debida recompensa en una afirmación sumaria: “Porque el trabajador es digno de su alimento”. El texto paralelo en Lc. 10,7a dice: “Porque el trabajador es digno de su sueldo”¹⁴. Es común creer que ha sido el evangelista Mateo el que cambió la última palabra original del dicho de “sueldo” en “alimento”, al igual que en 10,9 parece que el mismo evangelista ha querido darle un énfasis mayor a la prohibición de no llevar dinero, pormemorizando el mandato con la frase, “ni oro ni plata ni cobre”¹⁵.

Estos cambios redaccionales radicalizan los dichos originales. No obstante son cambios totalmente coherentes con el impulso originario. Los cambios redaccionales pueden explicarse como debidos a problemas en la comunidad del evangelista parecidos a los que son tratados en la *Didajé* (11,2), que es un texto más tardío pero de la misma tradición que el Evangelio de Mateo. Parece que hubo quienes sacaban provecho de la voluntad de las primeras comunidades cristianas para colaborar con una evangelización itinerante. Ante tal problema, la respuesta de Mateo es clara. ¡No hay que abusar de la solidaridad!

¹² No obstante, todavía queda por actualizar el sentido concreto de estas cuatro actividades apostólicas. ¿Cómo es que aquí y ahora los que pretendemos llevar la vida de discipulado podemos sanar a los enfermos, resucitar a los muertos, purificar a los leprosos, y expulsar a los demonios?

¹³ Pienso que originalmente se trató en Mt. 10,9-10a (cf. Lc. 10,4 y Mc. 6,8-9) de un intento “ascético” de asumir “en cuerpo y alma” toda la vulnerabilidad humana, y de este modo hacer de ella una postura que no fuese meramente debilidad.

¹⁴ Cf. también 1Tm. 5,18.

¹⁵ Cf. Mc. 6,8: *me eis ten zonen jalkon*; Lc. 9,3: *mete argyrion*; 10,4: *ballantion*.

Sin embargo, el indicado peligro no sirve para quitarle su debida recompensa al trabajador. Existe un derecho laboral que ni el abuso puede negar. La postura humilde que se afirma en 10,9-10a, con el reconocimiento y hasta la aceptación de una vulnerabilidad total, no es una invitación a ignorar el derecho a la vida —como mínimo, el derecho de comer—, el cual no queda anulado por nada. Más bien, en 10,9-10a este derecho primordial se aclara y fundamenta por haberse “desvestido” de tanta cosa de por medio ¹⁶.

3. El reino económico de los cielos (13,44-50)

El tercer discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo (13,1-52) es una colección de parábolas. La mayoría de estas parábolas intenta profundizar o precisar el concepto del reino de los cielos¹⁷. Llama la atención que las tres últimas palabras, las cuales solamente se conocen en los evangelios canónicos por el Evangelio de Mateo y que sirven para sintetizar el presente capítulo, representan de manera tan económica al reino de los cielos.

En 13,44 el reino de los cielos “es como un tesoro escondido en un terreno”. La imagen contradice de forma directa la recomendación en 6,19-21, donde no hay que amontonar “riquezas en la tierra... Pues donde esté tu riqueza, allí estará también tu corazón”. En 13,44 el hombre de la parábola “va y vende todo lo que tiene, y compra ese terreno”, precisamente para adquirir un tesoro guardado en la tierra. Es obvio que en el discurso económico de Jesús no se promueve una ortodoxia rígida.

En 13,44 el hombre “vuelve a esconder allí mismo” el tesoro que acaba de encontrar en un terreno y “lleno de alegría” (*apo tes jaras autou*) va y vende todo lo que tiene para comprar ese terreno. Por lo general se saca la misma conclusión que en la parábola siguiente (13,45-46), donde también se enfatiza que, por causa de un tesoro —en el segundo caso, una perla extraordinaria—, el comerciante, en contra de toda cautela típica de los negociantes, va y vende todo lo que tiene para comprárselo. La moral de ambos textos sería el valor absolutamente superior del reino de los cielos y, en consecuencia, la necesidad de actuar de una manera totalmente comprometida¹⁸.

¹⁶ En 10,11-15 se sigue profundizando la práctica de una solidaridad comunitaria. Esta práctica incluye normas para tratar casos de rechazo a distintos niveles (10,13.14). En 10,16-39 se pasa de la problemática del rechazo a la de la hostilidad, inclusive la experiencia de la desintegración de la acostumbrada solidaridad familiar (10,21; véase asimismo 10,35-36). En esta segunda parte del presente discurso, el enfoque principal deja de ser el del servicio y el sustento y se vuelve más una cuestión de la sobrevivencia y el sentido del sufrimiento. Sin embargo, no carece de elementos económicos. Véase por ejemplo, 10,29-31; 10,37-39. La señalada desintegración del hogar tradicional (10,21.35-36) y su reconstitución cristiana (10,37), es también una cuestión económica. En 10,40.41-42 se retoma el tema del “sueldo” (*misthos*). Pero ahora no se trata del sustento del trabajador-evangelizador, sino del reconocimiento o el beneficio que recibirán los que practican la solidaridad. De esta forma queda extendida la reflexión en 6,1-18 que ya analizamos en el contexto del Sermón del Monte.

¹⁷ No obstante, nótese que la primera parábola del sembrador (13,3-9) no se presenta como una parábola del reino de los cielos.

¹⁸ Así por ejemplo, la lectura bastante típica de J. D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction Criticism*. St. Louis (Missouri), Clayton, 1977 (original publicado en 1969), págs. 110-117.

No obstante, ¿cuál será el significado del hecho de que, en 13,44, el descubrimiento jubiloso del tesoro escondido y la compra posterior de su lugar tienen de por medio un acto que sólo puede calificarse de subterfugio? Pues, después de encontrado el tesoro, el hombre “lo vuelve a esconder allí mismo”. No va y busca al dueño actual del terreno para informarle sobre la novedad. No reconoce el derecho del dueño a beneficiarse de su propiedad¹⁹.

Más bien el hombre-descubridor le compra el terreno al dueño actual —por un precio, se supone, que el dueño acepta como justo— a sabiendas de que el terreno vale mucho más que el precio pagado en razón del tesoro escondido en su tierra. Aunque tal modo de actuar sea coherente con el mandamiento previo de Jesús en el Evangelio de Mateo (10,16) de que “sean astutos como serpientes”, es difícil ver en 13,44 algún indicio de inocencia como de paloma. ¿Qué pasa aquí?

No es por casualidad que, en 13,44, el tesoro se encuentra escondido “en un terreno” (*en to agro*). A nivel del capítulo, la figura del “terreno” y, aún más preciso, la frase “en un terreno” (*en to agro*) se repite varias veces²⁰. También integra el mismo marco semántico el repaso de las variedades de tierra, y especialmente la descripción del producto de la tierra buena en la primera parábola del sembrador (13,3b-9).

La imagen del terreno es un símbolo económico. En el contexto de los imperios antiguos aristocráticos, también representaba la base del derecho y el poder político. Inevitablemente, pues, el referirse al “terreno” era un modo de invocar la realidad “oficial”. El dueño de un terreno, esto es un terrateniente, sería típicamente de aquellos que dirigían la sociedad a todo nivel. En 13,44 es un terreno tal en el que el hombre ha encontrado su tesoro escondido.

Cuando el hombre “lo vuelve a esconder allí mismo”, se niega a terminar el estado “clandestino” del tesoro. No cabe duda de que lo hace para hacer posible que el terreno pase a sus manos. Pero también lo hará porque sepa que el dueño actual no va a entender el tesoro sino como otro modo de seguir sacando provecho de su propiedad. No va a ver en el tesoro “subterráneo” la posibilidad de una economía alternativa, la cual ha sido el significado concreto del proyecto del reino de los cielos en los discursos anteriores de Jesús en el Evangelio de Mateo.

El hombre “vuelve a esconder” el tesoro para que el proyecto del reino de los cielos como posibilidad de una economía alternativa siga vigente, mientras y a pesar de que las condiciones objetivas del presente no le favorezcan.

En 13,47-50 el reino de los cielos se caracteriza “también como una red que se echa al mar”. El quehacer económico se mantiene como un espacio propicio para aclarar lo que será el reino de los cielos. La zona del mar (*thalassos*) complementa ahora los escenarios del terreno-chacra (*agros*) e implícitamente del mercado (*agora*). De esta forma, la categoría del reino de los cielos llega a comprender todas las esferas principales de la economía antigua²¹.

¹⁹ El intento de J. Duncan-M. Derrett (“Law in the New Testament: The Treasure in the Field (Mt. XIII,44)”, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 54 [1963], págs. 31-42) para dejar legalmente exculpado —según el código más tardío rabínico de la *Mishnah*— al hombre-descubridor en la parábola del tesoro no es corto de genio, sin embargo está lleno de problemas metodológicos así como de razonamiento.

²⁰ Véase 13,24ss.; 13,31; 13,36ss.

²¹ De nuevo, la red “recoge —o sea, repasa— toda clase de cosa (*ex pantos genous*)” marítima para que, después, se pueda escoger lo bueno y desechar lo malo. En este caso, lo bueno no se limita a un

Por supuesto, hay mucho más que podría ser motivo de comentario en estas tres parábolas (13,44-50), sin hablar de todo el capítulo donde se encuentran²². Sin embargo es suficiente el haber notado en el presente contexto cómo Jesús, en su tercer discurso principal, concluye esta explicación del sentido del reino de los cielos con tres casos ejemplares que son tomados todos del mundo de la economía antigua. Así queda claro que la realidad a la cual este lenguaje tan típico de Jesús en el Evangelio de Mateo quiere apuntar, es “pensable” al nivel más concreto de la práctica social.

No se trata, pues, de una propuesta idealista que vuele sin modo de aterrizar. El reino de los cielos se refiere más bien a una realidad coherente con el mundo de la chacra y el mercado, y el riesgo empresarial. Esta coherencia no implica que el proyecto económico del reino de los cielos esté de acuerdo con el modelo económico dominante, ni en la antigüedad ni hoy. Pero sí hace ver que este reino no pretende realizarse sino en medio del marco materialista.

4. En la casa alternativa del Señor (18,1-35)

El cuarto discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo (18,1-35) se coloca dentro de la narrativa del viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén. La narrativa proviene del Evangelio de Marcos (9,14—10,52) y, como en Marcos, aquí se trata también de la vida de los seguidores de Jesús en el reino de los cielos, esto es, la vida interna de la primera comunidad cristiana²³.

A primera vista, el cuarto discurso tiene poco que ver con lo económico. En 18,1ss., por ejemplo, se toca el tema del honor o quién será primero. En 18,6ss. se trata del problema de los escándalos escatológicos. No obstante, en 18,10-14 se vislumbra el telón de fondo económico del discurso. ¿Cuál es el valor que tendrá cada “uno de estos pequeños” desde el punto de vista divino?

En 18,12-14, para ejemplificar el sistema de valores alternativo que debe regir en un proyecto identificado como el reino de los cielos, se relata una parábola que pretende concretizar la lógica del dicho en 18,10. Una vez más, llama la atención cómo la parábola se concentra en un asunto puramente económico.

“¿Qué les parece? Si alguien tuviera cien ovejas y se le perdiera una de ellas, ¿no dejará las noventa y nueve por los cerros y va y busca la que se ha perdido?” (18,12). Se trata de un campesino que de repente se ve amenazado por la pérdida del uno por ciento (1%) de su base económica. Es una pérdida que no puede aceptar.

En esta parábola no se habla desde el punto de vista de una casa grande o una gran empresa que da por supuesto que tendrá que haber pérdidas como parte del costo de negociar. La parábola refleja más bien la situación precaria de los más humildes que logran sobrevivir, pero sin margen para perder nada. De manera que el protagonista de la parábola se lanza de una vez a la búsqueda de su oveja perdida, “y si es que la encuentra, les digo de verdad que se alegra más por ella que por las noventa y nueve que no se habían perdido” (18,13).

solo ejemplar. No obstante, el mismo principio de seleccionar sólo de primera calidad es evidente. La aclaración que sigue en 13,49-50 de que “así también sucederá al fin del mundo”, cuando “saldrán los ángeles para separar a los malos de los buenos”, anticipa el último toque del argumento económico global de Jesús en el Evangelio de Mateo (25,31-46).

²² Nótese, por ejemplo, el *inclusio* que constituye el uso único de la palabra *aigialon* en 13,2 y 13,48.

²³ Véase 18,1.

Ahora bien, no se trata simplemente de una preferencia absoluta por la oveja perdida. No hay indicio de un descuido u olvido precipitado de las demás ovejas por el preocupado pastor ²⁴. Es falsa, pues, la interpretación que dice que el indicado señor habrá abandonado a las noventa y nueve ovejas a pesar de la zona peligrosa donde las cuidaba “por los cerros” para irse en busca de la extraviada²⁵. El texto afirma con claridad que las noventa y nueve nunca se perdieron (18,13) o sea, nunca andaban sueltas por su propia cuenta sin que alguien las cuidara. El hecho de que el dueño “dejará” a las noventa y nueve ovejas en el mismo lugar donde las estuvo pastoreando, sólo quiere decir que les hizo seguir en el sitio de su presente bienestar. No es un buen pastor, por lo menos no muy inteligente, quien lleve a sus animales por donde sabe que es una zona peligrosa.

¿Por qué, entonces, se alegra tanto el dueño de la oveja perdida cuando la encuentra? Porque ahora está completo de nuevo su rebaño. La integridad de su base económica, la que sostendrá toda una vida familiar, ha sido renovada.

Por eso se alegra tanto a la hora de recuperar la oveja que faltaba. Su re-incorporación significa que todo el sistema económico al cual pertenece puede andar ahora como debe. Pues, faltando una oveja, el bienestar de todos se veía amenazado. Por eso, “no es la voluntad [de] su padre celestial que se pierda uno de estos pequeños” (18,14).

No cabe duda de cuál es la perspectiva económica de la parábola en 18,12-14. No puede faltar ni una persona, por pequeña que sea, sin que su ausencia —por haberse perdido o por ser excluida y marginada— del rebaño cuidado y querido por su señor preocupe enormemente al mismo señor. Desde esta perspectiva, no puede haber pérdidas inevitables sin hablar de una pérdida programada o el costo necesario de unos ajustes estructurales. No se admite en esta visión económica el concepto de lo desechable.

En la segunda mitad del cuarto discurso (18,15-35), el enfoque es el del “perdón”. Vale la pena recordar que la categoría del “perdón” es, como tal, una categoría económica²⁶. El tema tiene varios aspectos. Por ejemplo, en 18,15-17 se trata de un proceso comunitario de la reconciliación cuando hay conflictos serios entre “hermanos” y qué hacer cuando este procedimiento no funcione. En 18,18-20 se subraya la autoridad del proceso comunitario —notése que se habla de “ustedes” en 18,18— y el poder colectivo, “aunque sean sólo dos que se ponen de acuerdo para pedir cualquier cosa” (18,19).

En 18,21-35 el contorno económico del perdón se toca de manera directa en una parábola que trata el caso de un funcionario fuertemente endeudado, sin posibilidades de cancelar la deuda, quien fue perdonado, pero que después no quiso perdonar a otro que le debía una pequeña cantidad. El funcionario fue castigado por su falta de misericordia.

²⁴ El verbo *afeken* (*afemi*) en 18,12 indica solamente que el pastor ha “dejado”, no que ha abandonado, a las noventa y nueve ovejas, igual que el otro verbo, *planethe*, que corresponde a la oveja, sólo significa que el animal se ha “desviado”, no que ha andado con intencionalidad por un camino falso.

²⁵ Véase por ejemplo, Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis, Fortress, 1989, pág. 415.

²⁶ Véase también el uso del verbo económico *ekerdesas* —“te ganaste”—, en 18,15, para describir la reconciliación. El mismo verbo se usa en la parábola de los talentos, en 25,16.17.20.22, donde no cabe duda de que es una expresión económica.

La lógica de la parábola es sencilla e ineludible²⁷. Los que han experimentado el perdón de sus deudas tienen que perdonar a su vez a los que les deban algo. Es la misma lógica que ya notamos en el Padrenuestro: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (11,12). Todavía es una lógica desafiante.

Aunque el cuarto discurso se pronuncia terminado en 19,1a, de acuerdo con el esquema subyacente del Evangelio de Marcos (9,30—10,52, o sea, 10,1-52), el tema de la vida comunitaria cristiana sigue siendo el enfoque de los dos próximos capítulos del Evangelio de Mateo (19,1b—20,34). De nuevo se nota el mismo interés por lo económico.

Importantísima en este contexto es la parábola de los trabajadores en 20,1-16. El reino de los cielos se parece a la política laboral que practica el señor —*oikodespotes*— que sale de su casa en la mañana para buscar y contratar trabajadores para su viñedo. Todo lo que hace el señor parece estar de acuerdo con la ley y las costumbres de los trabajadores, porque nadie se queja de su situación durante la jornada.

Sin embargo, a la hora de pagar surge un problema. A los primeros contratados, el sueldo, que les había parecido justo en la mañana (véase 20,2: *synfonesas de meta ton ergaton*), no les parece correcto en la tarde, ya que resulta que es el mismo sueldo que el señor paga a los que habían estado sin empleo durante casi todo el día. A éstos, que sólo habían empezado a trabajar después de una larga espera, el señor les había prometido dar “lo que fuera justo” (20,4-5). Y ocurre que al señor le parece justo el mismo sueldo que valía para un jornalero desde la primera hora de la mañana.

La explicación se da en 20,13-14. El problema no es el no cumplir con lo contratado: “¿Acaso no te arreglaste conmigo por este sueldo?” (20,13). El problema surge del deseo del señor de “dar a este último lo mismo que a ti”, esto es, a quien entró primero a trabajar.

¿No es un trato demasiado igual a todos? ¿Es el mismo trato a todos? ¿Es una simple muestra de bondad: “porque yo soy bueno” (*hoti ego agathos eimi*)” (20,15b)? ¿No importa el hecho de que no todos habían hecho el mismo trabajo? Todo depende de la lógica que rige a la hora de fijar o evaluar las reglas de juego económicas.

La pregunta que hace el señor en 20,15a (“¿A mí no me es permitido hacer lo que quiero con lo mío?”) no representa la lógica determinante de la parábola²⁸. Es-

²⁷ Según B. B. Scott (“The King’s Accounting: Matthew 18:23-34”, en *Journal of Biblical Literature* 104 [1985], págs. 429-442, en especial las págs. 440s.; también *Hear Then The Parable*, op. cit., págs. 267-280, sobre todo las págs. 277-279), no es tan sencilla la lógica de la parábola. Sin embargo a mí me parece ser más un problema ocasionado por el concepto —demasiado “estetizado”— del reino de Dios, que Scott presupone como la expectativa del lector.

²⁸ La pregunta siguiente, igualmente retórica, más toca hueso: “¿O es que tu ojo es malo porque yo soy bueno?” (20,15). De nuevo, como en 6,22-23, se nota el problema de la envidia como un elemento constituyente de los sueños y los pleitos económicos equivocados. Sobre este aspecto de la parábola, véase John H. Elliott, “Matthew 20:1-15: A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation”, en *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), págs. 52-65; también J. Andrew Overman, *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*. Valley Forge (PA), Trinity Press International, 1996, pág. 286. No obstante, la razón por la cual el señor de la parábola opta por aplicar su novedosa política laboral no es el problema del “mal ojo”. Por lo menos su forma de actuar no soluciona este problema, sino más bien parece agravarlo.

ta no es una apología del derecho absoluto del propietario de disponer de sus bienes como quiera. Tampoco es un llamado a la generosidad patronal. La parábola trata más bien una cuestión básica de la justicia económica²⁹.

Los que apenas lograron trabajar tarde en el día, tendrán que pagar en el mercado de esa noche o de la mañana el mismo precio por sus víveres y otros productos requeridos que los que estuvieron empleados desde el amanecer. Además, todo trabajador tiene el derecho a poder vivir de su trabajo (10,10). Si el sistema laboral no sabe emplear adecuadamente a los trabajadores, la parábola insiste, por medio de la figura del señor-viñador y su concepto quizá sorprendente de “lo que sea justo”, en que el peso de este estado de desempleo y subempleo no caiga encima de los que no han podido trabajar. Pues durante todo el día ahí estaban en el mercado donde tenían que estar para conseguir su “chamba” (20,3).

El señor no responde al caso de los trabajadores —de todos los trabajadores— de acuerdo con su nivel de producción, es decir sus horas de trabajo, sino con base en la necesidad, la cual le parece igual para todos. Por eso el señor ha salido durante todo el día, y hasta la última hora del día, para ver si todavía había desempleados.

El intercambio en 20,6-7 es importante. Primero, el señor interroga a los que aún están en el mercado a la undécima hora del día. Casi los insulta con su pregunta: “¿Por qué ustedes han estado aquí parados todo el día como flojos (*argoi*)?” (20,6)³⁰. ¿No es esta precisamente la percepción que sigue vigente en ciertos sectores sociales, como si la pobreza fuera más que nada un problema de flojera? Los trabajadores contestan al señor: “Porque nadie nos ha contratado” (20,7). La pobreza no se arregla sin puestos de trabajo.

La respuesta de los trabajadores parece la luz capaz de iluminar al señor-contratista acerca de la problemática laboral sin salida durante todo el día. Porque, sin más discusión y pese a la hora tan avanzada, el viñador contrata también a estos trabajadores y los despacha a su viñedo. Y cuando llega el momento de pagarles el jornal, el señor le dice al supervisor que “llame a los trabajadores y págales su sueldo empezando con los últimos hasta los primeros” (20,8). El jefe parece haberse dado cuenta de algo.

Ahora, los que antes estaban excluidos van a recibir primero lo que necesitan para vivir. Los que ya han tenido lugar recibirán después. Recibirán lo mismo que los recién entrados, no obstante tendrán que esperar un ratito. Es comprensible, quizás, que los primeros se quejen, pero así es en el reino de los cielos. Los que antes podían sentirse bien ubicados y arreglados, tal vez verán con “mal ojo” el actual bienestar de quienes habían quedado anteriormente en la calle (cf. 20,15b). Sin embargo la nueva política económica que el señor de la parábola empieza a practicar no reconoce el derecho de “haber llegado primero”. Más bien insiste en la necesidad de ajustar cuentas, comenzando por el lado menos asegurado hasta ahora.

²⁹ La interpretación de Overman (*op. cit.*, págs. 286s.) enfatiza tanto la cuestión sociológica de la longevidad de la membresía en el grupo y la formación de una jerarquía, que nunca trata el asunto económico que la parábola misma coloca como problema principal.

³⁰ Véase igualmente 20,3.

5. Llegará un día de juzgar (23,1—25,46)

El quinto y último discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo (23,1—25,46) no permite ser resumido fácilmente. Como todo momento culminante, este texto es también una mezcla-tumulto de antecedentes y pistas nuevas. En el contexto del Evangelio de Mateo, el quinto discurso corresponde al momento de conflicto abierto y polémica directa contra el viejo orden. Ahora no sorprende que la última parte del último y más crítico discurso de Jesús ponga de relieve la cuestión económica.

Son cuatro parábolas³¹. La primera trata del quehacer del siervo “fiel y astuto” (24,45; cf. 10,16). La figura del siervo corresponderá a la del discípulo de Jesús, el que ha optado por servir a Dios y no a Mamón, el que sale para trabajar en la cosecha escatológica, el que forma parte de la casa alternativa del Señor.

El siervo “fiel y astuto” será el que dé a los demás siervos de la casa su alimento a su debido tiempo (24,45), pues todo siervo, como trabajador, es digno de su comida. El siervo “fiel y astuto” será el que no empiece a maltratar a los demás de la casa y a juntarse con los borrachos a comer y beber —mientras los demás no reciben nada—. Sabrá promover un estado de solidaridad, a pesar de las desigualdades institucionalizadas actuales, preocupado por el bienestar de los pequeños y los últimos. Será, por tanto, el que se porte de acuerdo con los principios económicos anteriores de Jesús.

No es optativo el portarse así, por lo menos para el siervo “fiel y astuto” de la parábola. Hay consecuencias. Si no cumple con su cargo, pagará con su vida por su falta de responsabilidad: el señor de la casa “lo cortará en dos” (24,51). Si cumple, recibirá su recompensa: “el señor lo pondrá como encargado de todos sus bienes” (24,47). Se trata, pues, de la vida y la muerte.

Los que piensan vivir bien ahora, a costa de los demás, van a ver. No es sólo que no actúen de acuerdo con su deber. No son apenas unos “infieles”. Son también unos estúpidos, esto es, todo lo contrario al siervo “astuto” (*fronimos*).

En realidad, son como las cinco jóvenes “estúpidas” (*morai*) —versus las cinco “astutas” (*fronimoi*)— en la parábola siguiente (25,1-13), las que simplemente no habían tomado en serio su propia responsabilidad, ni por ellas mismas, y de esta forma no estaban en condiciones de entrar en la nueva etapa de la historia. Cuando “cerca de la medianoche, se oyó gritar, ‘¡Ya viene el novio! ¡Salgan a recibirlo!’” (25,6) y el momento esperado finalmente llegó, las “estúpidas” estaban de compras (25,10) y se perdieron la fiesta (25,11-13). ¡No es verdad que se consiga todo con una tarjeta de crédito!

La tercera parábola, en 25,14-30, requiere de más interpretación. No parece coherente con la postura económica de Jesús en los discursos anteriores del Evangelio de Mateo³². Más bien parece ejemplificar la lógica clásica del modelo capitalista-neoliberal, la que premia a los que han ganado por invertir bien su capital y deja de lado, si no es que castiga, a los que no han querido o no han podido asumir este riesgo. ¿No termina la parábola afirmando como voluntad divina que “al que tie-

³¹ La primera parábola (24,45-51) y la tercera (25,14-30) provienen de la fuente sinóptica de los dichos de Jesús (cf. Lc. 12,41-46 y 19,11-27). La segunda (25,1-13) y la cuarta (25,31-46) se conocen únicamente por el Evangelio de Mateo.

³² El mismo problema existe a nivel de la fuente sinóptica de los dichos de Jesús.

ne, se le dará más, y tendrá de sobra; pero al que no tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará” (25,29)? ¿No es realmente un texto de terror?

Todo depende de si la figura con las palabras del señor-capitalista en la tercera parábola representa o no la voluntad divina. En realidad, es difícil no pensar que este señor que ha estado de viaje (25,14) y acaba de volver (25,19) sigue la huella del esperado novio que finalmente llega en la parábola anterior, así como del señor que estaba demorado y aparece de pronto en la primera (24,48.50). En las dos instancias previas no cabe duda de que las figuras del señor y del novio representan a Dios (o sea, el Cristo resucitado).

Asimismo, los dos primeros esclavos en la tercera parábola, los que terminan gozando de la aprobación de su amo por su capacidad comercial (25,21.23), parecen representar el mismo actuar virtuoso que practicaron las cinco jóvenes astutas en la parábola anterior, y el siervo fiel y astuto en la primera. Porque igual que el siervo fiel y astuto, a quien “el amo lo pondrá como encargado de todos sus bienes” (24,47), y las cinco jóvenes astutas que por fin entran en la boda, los dos primeros esclavos, a quienes el amo los llama a cada uno “siervo bueno y fiel” (25,21.23), también reciben como premio cargos mucho más importantes.

Sin embargo, el mismo texto (25,14-30) se interpreta de otro modo desde la perspectiva de la parábola siguiente y concluyente en 25,31-46. El señor-capitalista de la tercera parábola, el que es presentado primero en 25,14 simplemente como un hombre (*anthropos*), se contrasta con la figura, también de señorío, del Hijo del Hombre (*ho huios tou anthropou*) en su gloria en 25,31ss.

Ambos “hombres” vienen para juzgar³³. No obstante, en la última parábola (25,31-46) son los que han sabido atender a “estos hermanos míos más pequeños” quienes gozarán de la aprobación del Hijo del Hombre-Rey:

Vengan, ustedes, los que han sido bendecidos por mi Padre; reciban el reino que ha sido preparado para ustedes desde la fundación del mundo (25,34).

No son los que han ganado más, sino los que se han negado a olvidarse de los excluidos, acompañándoles en su lucha por sobrevivir, quienes finalmente estarán trabajando de acuerdo con la voluntad divina.

Desde esta perspectiva, el acto del tercer esclavo en 25,18, cuando “fue y escondió el dinero de su jefe en un hoyo que hizo en la tierra”, no representará una falla moral ni falta de capacidad, sino una forma de resistencia³⁴. Se negó a colaborar con el sistema-explotador, aunque supiera con quien tendría que tratar después.

Como le dice el tercer esclavo directamente al señor-capitalista:

...yo sabía que usted es un hombre duro, que cosecha donde no sembró y recoge donde no esparció. Por eso tuve miedo, y fui y escondí su dinero en la tierra. Pero aquí tiene lo que es suyo (25,24).

Devuelve al señor su cosita. No se deja obligar a participar de una forma de vida económica responsable por la producción de más y más riqueza para unos cuantos, y de esta forma del hambre, el desabrimiento, la debilidad con sus enfermedades

³³ Véase 25,19: *synairei logon met' auton*; y 25,32: *aforisei autous ap' allelon*.

³⁴ El hecho de que mucha gente humilde en la antigüedad acostumbraba esconder sus pocas monedas en la tierra, no le quita su calidad de resistencia al acto del tercer esclavo.

des, hasta la encarcelación, para los demás. Así se solidariza, en la parábola siguiente, con los que son llamados “estos hermanos míos más humildes”³⁵.

El tercer esclavo tuvo miedo, no por las inseguridades del mercado, sino por el conocido carácter injusto del señor-capitalista, y sucede que tenía razón. El señor reacciona tal como el esclavo había temido. Acepta la descripción de su carácter como duro y aprovechador por el tercer esclavo, y de este modo admite que su riqueza depende de la explotación del trabajo de otros.

Aunque valga por ahora el juzgamiento del esclavo por el señor-capitalista, no hay que confundirlo con el juicio final de la historia. Este se dará “cuando venga el Hijo del Hombre en su gloria” (25,31). Llegará un día, termina el discurso de Jesús-economista en el Evangelio de Mateo, cuando todo trato duro y sin consideración de los más humildes irá “al castigo eterno”, mientras “los justos a la vida eterna” (25,46).

6. A modo de conclusión

A la hora de hablar en el Evangelio de Mateo, Jesús se distingue por su constante preocupación económica. No se trata meramente de unos cuantos dichos de contenido económico repartidos a lo largo del texto. Más bien se ve que a través de los cinco discursos principales de Jesús en el Evangelio de Mateo y —aún más importante— con significado estructural, se va articulando una postura económica comprehensiva y radical.

¿Cuál será la postura económica que sale de la boca de Jesús en el Evangelio de Mateo? Claro que no está en conformidad con la sabiduría económica común y corriente hoy ni en la antigüedad. Desde la indicada perspectiva, no se ve en la mayor riqueza la solución final a los problemas económicos, ni en un programa de distribución más adecuada —por importante y mejor que fuese— la clave para conquistar la vida más satisfactoria para todos.

La propuesta básica de Jesús-economista en el Evangelio de Mateo tiene dos aspectos fundamentales. Obviamente, son dos caras de la misma moneda. Por un lado, se trata del problema del deseo y sus hermanas, la pretensión y la ambición, la preocupación, la desconfianza, la angustia y la desesperación. Cómo conquistar estos problemas, es el enfoque del corazón del Sermón del Monte y del segundo discurso principal de Jesús en el Evangelio de Mateo.

En estos textos se propone una forma de vida que es la vida de discipulado. Esta vida será capaz de contentarse con las posibilidades de un día, confiada en que la creación proveerá y en un Dios-Padre que “ve en lo secreto” y “ya sabe lo que ustedes necesitan”. También se presupone, sin ser ingenuo, una práctica social de la solidaridad con base en el derecho del trabajador a comer.

³⁵ Según Overman (*op. cit.*, págs. 347-352), “estos hermanos míos más humildes” habrían sido originalmente sólo los miembros empobrecidos de la comunidad judío-cristiana de Mateo. Esta conclusión se apoya en los resultados de una historia de la interpretación de esta parábola (25,31-46) por S. W. Gray (*The Least of My Brothers: Matthew 25:31-46—A History of Interpretation*. Atlanta, Scholars, 1989, SBL dissertation series, 114). No obstante, en ambos casos el concepto de “comunidad” con el cual los autores definen el sentido del texto me parece demasiado restringido, o sea, “sectarizado”. Sobre la importancia de esta parábola en la teología de Gustavo Gutiérrez, véase Jeffrey S. Siker, “Uses of the Bible in the Theology of Gustavo Gutiérrez: Liberating Scriptures of the Poor”, en *Biblical Interpretation* 4 (1996), págs. 40-71.

Por otro lado, se trata del proyecto de una economía alternativa que se llama, en el Evangelio de Mateo, el reino de los cielos. Coherente con la vida de discipulado, la propuesta de Jesús se extiende, en el tercer, cuarto y quinto discursos principales, a tratar lo económico a nivel de la producción, el negocio, los contratos y el endeudamiento, hasta las estructuras administrativas.

A este nivel, la propuesta de Jesús se concentra en la problemática de los “pequeños” y los “últimos”. Desde esta perspectiva, no es aceptable económicamente que ni un solo elemento quede perdido o excluido de los beneficios del “progreso”. No puede haber pérdidas inevitables. No se admite ni se acepta el concepto de lo desechable.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Crscent E.
Toronto, Ontario M5S 1K7
Canadá

“Y AL ENTRAR EN LA CASA, VIERON AL NIÑO...”

Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños

“El que juega es bueno, porque tiene alma de niño”
(de un campesino colombiano de más de setenta años)

Mateo, como Lucas, elabora un relato con características míticas sobre la infancia de Jesús, con el propósito de mostrar la identidad y la plenitud del mesianismo de Jesús. El Cristo, el salvador, es el Emanuel, Dios niño con nosotros. El ser un niño perseguido connota la plenitud de su mesianismo. Esta característica se torna espejo y modelo pedagógico para la comunidad, es necesario entonces, “volverse y hacerse como niños pequeñitos”, como condición para entrar en el Reino de los Cielos (Mt. 18,3). Sin embargo, esta dimensión propia de la espiritualidad de la comunidad de Mateo, ha estado ausente en la exégesis del evangelio. En este artículo buscamos precisamente rescatarla como un hilo conductor o clave de lectura que nos ayude a revelar los sentidos latentes presentes en el evangelio, profundizando en su sentido sociológico, espiritual y teológico, con el propósito de aportar un granito de arena a la fundamentación de una hermenéutica infantil de la Biblia.

Matthew, like Luke, constructs a tale, with mythic characteristics, about the infancy of Jesus, for the purpose of showing the identity and the plenitude of Jesus' messianism. Christ, the Saviour, is also Emmanuel, God a tiny baby with us. His being a persecuted tiny baby connotes the plenitude of his messianism. This characteristic becomes a pedagogical mirror and model for the community; it is then necessary to “become like little children” as a condition for entering the Kingdom of Heaven (Mt. 18,3). However, this dimension which is proper to the spirituality of the community of Matthew has been absent from the exegesis of this Gospel. In this article we seek precisely to recover this as a golden thread or key to reading which may help us to reveal the latent meanings which are present in the Gospel, getting deeper into their sociological, spiritual and theological meanings, with the intent of bringing one tiny grain of sand to the task of establishing a children's hermeneutic of the Bible.

Jugar, en el sentido más original y pleno de la palabra, innegablemente es una actividad que en los códigos simbólicos de nuestras sociedades y culturas patriarcales corresponde casi que de forma exclusiva a los/las niños/niñas y al espacio de lo infructuoso e improductivo, queriendo negar esta experiencia a los adultos (que se

deben ocupar de las cosas “serias” y “productivas”) y lo que es peor, a muchos niños y niñas que se ven obligados a trabajar desde temprana edad. Por esta razón, como adultos difícilmente nos podemos involucrar en esa dinámica, y cuando lo hacemos nos sentimos mal, ¡infantiles!, haciendo el ridículo. Pero a pesar de esta situación, o a propósito de ella, como adultos siempre buscamos la manera de mantener esta dimensión de nuestras vidas, sólo que preferimos crear nuestros propios juegos. Aparecen entonces los juegos de adultos (en los que por lo normal se refleja nuestra vida: la violencia, la competencia, el lucro, la seriedad, la angustia). *Sin embargo, jugar al modo de los/las niños/niñas deja ver que aún hay campo para la bondad, la alegría, la imaginación, los sueños, la utopía y la esperanza, que es posible dejar expresarse ese niño o niña que habita en nosotros.* Negar, reprimir o posibilitar esta experiencia del juego se convierte entonces en un acto político y espiritual muy profundo. Tal vez si aprendiéramos a jugar de verdad habría posibilidad de cambiar tantas situaciones de muerte y opresión. Por estas razones, y otras, es que queremos adentrarnos en el evangelio de Mateo llevando con nosotros el anhelo de reencontrarnos con el niño o la niña que todos y todas llevamos dentro.

Una lectura hecha desde el corazón y el cuerpo de los niños y las niñas no está interesada *únicamente* en destacar la presencia o ausencia de ellos y ellas en la Biblia, cuestión que es necesaria e importante, ni en rescatar *exclusivamente* los textos donde ellos y ellas aparecen (que son relativamente pocos), ni en recuperar *tan sólo* el sentido liberador de los textos que se suelen utilizar para mantener el dominio de los adultos. También podemos leer la Biblia para demostrar la importancia de los niños para comprenderla mejor, o para descubrir una fecundidad liberadora de los textos que ayude a crear nuevas relaciones sociales en donde ellos y ellas desempeñen un papel protagónico, o para rescatar algunas categorías hermenéuticas como la imaginación, los sueños, el juego, etc. No obstante, lo fundamental es hacer una lectura desde sus propias maneras de ver, sentir y valorar el mundo que los rodea. Se trata más bien de *colocarnos en su lugar* (de empequeñecernos), de sentirlos, verlos y valorarlos, cuando hacemos la lectura de cualquier relato. *Sin embargo, el propósito primordial y el ideal es que ellos/ellas lleguen a ser sujetos de su propia lectura de la Biblia.*

Esta perspectiva no nace por casualidad. Hay varias razones que explican este nuevo énfasis que aparece en la interpretación de los textos bíblicos. La primera que me viene al corazón, a partir de mi experiencia personal (seguramente igual a muchos y muchas), es el trabajo pastoral de varios años con niños y niñas de los barrios populares; también ha sido trascendental mi experiencia reciente como padre y como tío. Estas experiencias me han ayudado a sensibilizarme frente a la realidad de la niñez; *a comprender toda la riqueza y el significado que encierra esta etapa en nuestras vidas*; a ver en los niños/niñas algo que va más allá de su situación y condición social, poderlos ver y sentir (en medio del silencio y sufrimiento a los que una sociedad adulto-céntrica los ha condenado) como personas, como comediantes que distraen nuestras preocupaciones y se burlan de nuestra seriedad, y como verdaderos espejos donde se refleja lo que ya no somos, lo que hemos traspapelado u olvidado. El resultado: leer y sentir la vida y la Biblia con nuevos ojos.

Surge asimismo como una crítica y, al mismo tiempo, como un esfuerzo por superar el carácter patriarcal (andro-céntrico y adulto-céntrico) de la sociedad y de las culturas donde estamos inmersos. Esto vale igualmente en los casos de la herme-

néutica y la exégesis bíblicas, que son herederas de los paradigmas racionalistas propios de nuestra cultura occidental. Estas han sido hasta ahora adulto-céntricas, no sólo por el sujeto que las elabora, sino también por su perspectiva. Se lee la Biblia con criterios racionales, institucionales, y demasiado serios o "científicos". Esta razón explica el silencio respecto a los niños, el porqué del menosprecio al que han sido sometidos, el porqué no cuentan, o por qué no son considerados como necesarios e importantes tanto para la dinámica social como para la lectura de la Biblia; o por qué se desprecia o ridiculiza los esfuerzos por hacer una lectura bíblica desde esta perspectiva. Tal vez muchos sentirán que es una lectura idealista, ingenua o demasiado inocente, que nada tiene que ver con los urgentes problemas sociales o con las imperiosas transformaciones sociales. Pero nuestro corazón (y no sin razón) nos dice que por acá hay una veta muy rica que puede enriquecer la reflexión y la hermenéutica bíblicas que estamos haciendo en América Latina, y que puede dar muchas respuestas a los callejones sin salida en los que una sociedad capitalista y patriarcal nos ha colocado.

Estas razones, y otras más (los cursos y talleres de formación bíblica y el mismo esfuerzo por comprender mejor los textos), nos han llevado a buscar nuevos paradigmas hermenéuticos y exegéticos que tomen en serio la presencia o la ausencia de los niños en los textos, que nos ayuden a escuchar su voz y sentir sus afectos, que sean ellos/ellas los sujetos y protagonistas de la lectura de la Biblia. Indudablemente esta intuición le debe mucho a los cuestionamientos y aportes de la hermenéutica feminista de la Biblia y, en este sentido, una hermenéutica infantil responde a las nuevas necesidades y desafíos que han comenzado a brotar en el movimiento bíblico latinoamericano en los últimos años.

Esta tarea apenas está comenzando, y necesitamos trazar pistas que nos ayuden a abrir el camino para la elaboración de una hermenéutica infantil de la Biblia. Es con este interés que nos queremos acercar al evangelio de Mateo. Nos interesa rescatar y resaltar el sentido que tiene la categoría o la expresión niño/niña/niñez en la misma interpretación de los textos. *No se trata de resaltar una perspectiva entre otras tantas y que toca solamente a los niños o a una pastoral infantil, sino de destacar la manera cómo este acercamiento hermenéutico afecta nuestra propia comprensión y estudio de los textos, y a nosotros mismos como personas y cristianos*, cuestionando los métodos tradicionales de hacer exégesis y los presupuestos antropológicos, teológicos y políticos que manejamos al acercarnos a la Biblia¹.

1. La expresión "pequeños" en el evangelio de Mateo

Nos encontramos en el evangelio con un conjunto de expresiones simbólicas que de una manera u otra tienen que ver con los/las niños/niñas. La preferida por

¹ En *RIBLA* No. 24 aparece un primer artículo en esta perspectiva hermenéutica. En él se aborda el tema de "hacernos como niños" a partir del evangelio de Marcos, en el horizonte de las utopías. Insistimos en el niño como modelo de los "puros de corazón". Con el presente artículo buscamos profundizar en esas primeras intuiciones, ampliando la reflexión a partir de Mateo. Los dos artículos se complementan mutuamente. Hay algunos ejemplos por comprender los textos desde esta perspectiva, ver Nancy Cardoso, "Piedras, caja y papel: leyendo la Biblia con los niños", en *Revista Bíblica Andina* (Quito, Centro Bíblico Verbo Divino) No. 3 (Febrero, 1994), págs. 39-41. De la misma Nancy: "La profecía y lo cotidiano: La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo", en *RIBLA* (San José, DEI) No. 14 (1993), págs. 7-21.

Mateo, y que engloba otras realidades, es la de pequeños (*mikrós*: 10,42; 11,11; 13,32; 18,6.10.14). En relación a esta expresión encontramos:

Siervo/esclavo, joven o niño (*pais*): 2,16; 8,6.8.13; 12,18; 14,2; 17,12; 21,15 (esto refleja que la condición social de los niños es la misma de los esclavos). Niñitos/niñitas (*paidion*; diminutivo de *pais*, expresión que puede indicar un niño menor de dos años, ver 2,16): 2,8.9.11.13.16.20.21; 11,16; 14,21; 15,38; 18,2.3.45; 19,13-14; 21,15. Lactante (*thelazonton*): 21,16; 24,19. Insignificante, más que pequeño, mínimo, menor (*elakistos*): 5,19; 2,6; 5,19; 25,40.45. Pobre (*ptokoi*): 5,3; 11,5; 19,21; 26,9.11. Entre los pobres encontramos: leprosos, cojos, ciegos, sordomudos: 11,5; 15,30-31; parálíticos, lunáticos, afligidos, los que sufren, los endemoniados, los enfermos: 4,24; 8,16; 10,6-8; extranjeros/extranjeras: 2,7ss.; 15,22; las mujeres: 5,27-32; 9,20-22; 15,22-28; 19,1-10; 22,24-32; 18, 25; 26,6-13. Igualmente los esclavos/esclavas. Además, hallamos los verbos: *nepiazó*, ser como niño pequeño (*nepios*): 11,25; 21,16; y *tapeinóo*, humillarse (y el sustantivo *tapeinós*: *humilde*), abajarse, abajado, empequeñecerse (sustantivo: empequeñecido): 11,19; 5,8; 18,4; 23,12.

En nuestra experiencia de trabajo con el evangelio de Mateo, estas expresiones que tienen que ver con los pequeños nos han servido como un *hilo conductor* que atraviesa todo el evangelio, y como una clave de lectura que nos permite comprender muchos de los sentidos latentes en los textos. Desde esta perspectiva trabajamos este artículo.

2. Connotación social de estas expresiones

La palabra pequeños/pequeñas tiene un carácter incluyente y comprensivo que abarca las diferentes expresiones anotadas con anterioridad. Pero no hay duda de que la de niños/niñas es la que mejor se identifica con la de pequeños, así se deduce de la pregunta de los discípulos a Jesús: “¿Quién, pues, es mayor en el Reino de los cielos?”; como respuesta, Jesús coloca en medio de ellos un niño (Mt. 18,1-2). Algunas razones para considerar esta identificación:

- Por la común condición de ser cuerpos excluidos y oprimidos por una sociedad patriarcal² y esclavista.
- Por la común condición de ser personas violentadas (simbólica, jurídica y físicamente).
- Por la común condición de no ser considerados como personas.

Queremos destacar aquí *la violencia simbólica*³ que una sociedad patriarcal y esclavista (como la judía y la romana) ejerce especialmente sobre los cuerpos de los niños, las mujeres y los esclavos.

² Comprendemos la sociedad patriarcal como una estructura social y simbólica en la que la figura del padre/varón/adulto sobredetermina las relaciones sociales a la manera de un fundamento —ley y, en general, todos los aspectos que tienen que ver con la cultura—. En este sentido podemos afirmar que una sociedad patriarcal es adulto-céntrica. Sobre el tema, ver José Beriain, “El patriarcado y su simbólica”, en Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos, hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona, Anthropos, 1990, pág. 169.

³ Sobre el tema ver Harry Pross, *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, Anthropos, 1983.

Comprendemos por *violencia simbólica* la capacidad que tiene la sociedad (o los grupos que tienen el control económico, político, social y simbólico) de *imponer*, sin la utilización de una violencia física, un conjunto de principios, normas, leyes, valores, preconcepciones u órdenes simbólicos comprendidos como supremos/sagrados, institucionales o no, conscientes o no, *como algo natural, legítimo, justo, válido y necesario*. Por lo tanto, es indispensable que la validez de esos órdenes simbólicos sea tan efectiva que los grupos sociales se identifiquen plenamente con ellos. Es una violencia que se ejerce, fundamentalmente, con base en el poder coercitivo que tenga cierta interpretación oficial/dominante de la ley (en el caso de las sociedades judía y romana).

Se opera, pues, una violencia muy sutil pero efectiva. La finalidad de ésta es reforzar las representaciones autoritarias, verticales (arriba-abajo) y excluyentes (dentro-afuera), acentuando la inferioridad, la sumisión, la subordinación, el desprecio y el rechazo de personas y grupos que por su condición social, étnica, de género o generacional son considerados "débiles", "menores", "inútiles", "miserables", "ignorantes", "malditos", y con otros tantos calificativos que tienen como denominador común el ser despreciados (1Cor. 1,26-29; Jn. 7,49). Esta violencia se materializa en una serie de símbolos (corporales, espaciales, gestuales, expresiones orales, etc.) que afectan y regulan la vida cotidiana (sexual, familiar, religiosa, política, social, etc.) de las personas y los grupos sociales. Estos órdenes simbólicos regulan la totalidad de la vida, y en especial las posibilidades de acceder a los espacios públicos donde se define el control y el manejo de la economía, las leyes, lo político y lo religioso. Aunque no siempre afecta de igual manera los ámbitos estrictamente cultural y educativo, relegados casi siempre al campo doméstico. Podríamos considerar esta situación como una realidad de pecado, institucionalizado e interiorizado a la vez.

Queremos destacar apenas algunas leyes y normas, sociales y religiosas (testimoniadas en el evangelio de Mateo), creadas por la sociedad patriarcal/esclavista para regular, por un lado, la vida colectiva y para mantener/defender, por otro lado, los intereses económicos y políticos de los grupos que tienen el control del poder en dichas sociedades. El origen y la justificación de estos órdenes tienen un carácter sagrado y mítico, esto les da una sensación de invulnerabilidad e incuestionabilidad. No se debe ni se puede atentar contra ellos, porque es transgredir el propio orden "natural" y "sagrado". Lo mismo ocurre con algunos prejuicios y prácticas sociales, aceptados en el imaginario colectivo (estructuras simbólicas) de manera inconsciente, considerándolas válidas, justas y necesarias. Estas leyes, normas y preconcepciones ejercen una violencia simbólica sobre el inconsciente colectivo, como una forma de poder justificar y mantener las estructuras y órdenes sociales dominantes.

En la sociedad judía del siglo I d. C., por la ley *la mujer* es condenada y rechazada por padecer de flujo de sangre (Mt. 9, 20-22); puede ser repudiada por cualquier causa (Mt. 5,31; 19,3ss.; 1,19, ver Dt. 24,1-4); puede ser vendida como una mercancía, dado que es considerada propiedad del varón (Mt. 18,25). Por el solo hecho de ser extranjera, es excluida y rechazada (Mt. 15,22-24; Jn. 4). La ley del levirato y las que tienen que ver con el adulterio, son pensadas de acuerdo a los intereses de la sociedad patriarcal (Mt. 22,24-32; Dt. 25,5ss.). En todas estas situaciones la mujer "no tiene voz ni voto". Ella es objeto, pero no puede ser sujeto de derecho. No ocurre de igual manera con el varón.

Con *los niños y las niñas* se corre la misma suerte. Su condición jurídica es la misma de los esclavos/criados (en griego, la misma expresión, *país*, puede abarcar criado/esclavo, hijo, muchacho o niño; comparar Mt. 2,16; 17,2; 21,15-16). Los niños y las niñas, junto con las mujeres, no cuentan (Mt. 14,21; 15,38), tienen la condición de humillados (de baja condición social, igual a la de los esclavos, abajada y sin valor, ver Lc. 1,48). Los niños y las niñas son tratados/tratadas como insignificantes (Mt. 25,40.45), son rechazados/das (Mt. 18,5), menospreciadas/dos (Mt. 18,10), no tienen palabra (21,16), pueden ser vendidos/das (Mt. 18,25), sufren en carne propia la violencia política y económica del Estado (Mt. 2,16). Son considerados menores de edad, sin capacidad de decisión, sin palabra.

Lo mismo ocurre con los enfermos, considerados como endemoniados (Mt. 8,16; 8,28-34; 12,12; 17,15.18) y pecadores (Mt. 9,22ss.), y con los extranjeros. Por esta condición son igualmente rechazados y excluidos.

La sociedad patriarcal ejerce, por medio de la ley, una violencia simbólica principalmente contra la mujer y los niños, excluyéndolas/los, separándolas/los, discriminándolas/los o rechazándolas/los, afectando su desarrollo como personas y condicionando sus posibilidades de realización. Cualquier transgresión de la ley y de los órdenes simbólicos, cualquier palabra o gesto contrario a ellos, es comprendido como un atentado y una subversión del orden “natural y sagrado” de la sociedad (contra las instituciones del Estado). Es considerado, por tanto, como una agresión con connotaciones políticas y teológicas. Cuando esos órdenes no se pueden mantener mediante esta violencia simbólica, se recurre entonces a la violencia física.

La sociedad patriarcal coloca como paradigma (antropológico y social) y principio supremo al varón, padre y adulto (además de libre). Dejar de ser niño para hacerse adulto se convierte, entonces, en el modelo utópico que define el ideal de lo que debe ser el ser humano (único modo de “liberarse” de la violencia simbólica; lógicamente, esto sólo lo pueden realizar los varones). *El hacerse como niños/niñas*, es una exigencia profética que pone en evidencia la violencia simbólica de los órdenes sociales y antropológicos propios de este tipo de sociedad, denunciándolos y rompiendo de raíz con ellos. Es también la base y concreción más radical de la fraternidad, hacerse hermanos y hermanas, hijos e hijas de un mismo Dios, a partir de los más pequeños. Es la expresión de la solidaridad mayor, el reconocimiento del otro como diferente y, a la vez, como semejante (prójimo, próximo, como alguien que tiene algo de mí...), realidad donde se encarnan unas nuevas relaciones horizontales e incluyentes que relativizan las diferencias de clase, raza, nación, edad o género.

Hacerse como niño/niña es encarar estas diferencias/semejanzas. Significa desmontar la violencia simbólica que una sociedad patriarcal ejerce, en particular contra los niños y las mujeres. Esto requiere una conversión de los pensamientos, los sentimientos, las representaciones de valores, los lenguajes y las acciones. Las bienaventuranzas nos darán el programa de conversión.

El mandato del evangelio de “si no se vuelven y se hacen como niños pequeños, de ninguna manera entrarán en el Reino de los Cielos” (Mt. 18,3), se comprende como la exigencia, desde el punto de vista sociológico, de *asumir la condición social de los abajados, de los empequeñecidos, de los que sufren el mayor peso de una violencia simbólica de una sociedad patriarcal y esclavista, como único modo de comprender y entrar en el Reino de los Cielos*. Así que: “cualquiera que se hu-

mille a sí mismo como este niño pequeñito, es el mayor en el Reino de los Cielos" (Mt. 18,4.)

Desde esta perspectiva, esta exigencia evangélica se torna un hecho eminentemente político. Jesús subvierte y rompe de raíz los órdenes simbólicos que justifican y fundamentan el poder político y económico de ciertos grupos. Desvela la raíz de la violencia social. Por eso Jesús se convierte en un enemigo de los grupos de poder y termina siendo asesinado en una cruz, como consecuencia de esa misma violencia.

3. Connotaciones axiológicas y espirituales de estas expresiones

No cabe duda de que el sentido de estas expresiones y de las exigencias evangélicas no se reduce a una dimensión social, como lo acabamos de presentar. *El hacerse pequeño como un niño* significa, positivamente, asumir una espiritualidad nueva, diferente; una nueva forma de pensar, sentir y actuar en el mundo adulto que los rodea, como la única forma de vivir las exigencias radicales del Evangelio y romper con la raíz misma de la violencia. El niño y la niña se vuelven modelos de esta nueva espiritualidad.

Entre la exigencia de "...hacerse como niño pequeñito" y la vivencia de una nueva ley expresada en las bienaventuranzas, existe una relación muy estrecha que no podemos minimizar. Una lectura intratextual tiene que evidenciar las relaciones mutuas entre los textos. Vivir la espiritualidad de las bienaventuranzas es, al mismo tiempo, "hacerse como niños". Hacerse como niños es vivir la espiritualidad de las bienaventuranzas. Esto se hace evidente si relacionamos la afirmación de Jesús de que el reino de los cielos es "...de los que son como tales..." (Mt. 19,14), es decir de los que son como niños, con la exigencia planteada en la primera y en la octava bienaventuranzas:

Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos *es* el reino de los cielos... Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos *es* el reino de los cielos.

Sin duda, no podemos separar estas tres afirmaciones. Ellas se comprenden mutuamente y en relación con el conjunto de las bienaventuranzas.

Los niños y las niñas se presentan como modelos de bienaventurados/bienaventuradas, porque encarnan mejor ese ideal. Por eso es primordial ver por ahora la relación con la misericordia⁴, la mansedumbre y la humildad.

3.1. La misericordia.

**"Dichosos los misericordiosos,
pues ellos hallarán misericordia" (Mt. 5,7)**

Cuando en el Antiguo Testamento (AT) se habla del Espíritu de Dios, podríamos decir que éste personifica/simboliza *la voluntad de Dios* (ver Gn. 1,2; Jb. 33,4; 38,36; Sl. 51,10ss.; Eclo. 12,7). La voluntad de Dios es crear la vida; mediante la

⁴ Sobre el tema de las bienaventuranzas y el contexto histórico del evangelio, ver Carlos Bravo G. "Mateo; buenas nuevas para los pobres y perseguidos", en *RIBLA* No. 13 (1992), págs. 29-44.

creación se dan las condiciones para que el ser humano pueda vivir solidariamente con el cosmos, con el otro y la otra, y con Dios mismo. *Su voluntad creadora está movida por su misericordia*, desde esta perspectiva se interpreta la historia (ver Sl. 136; Ne. 9). Dios es quien da el espíritu (soplo, aliento, espíritu) al ser humano, transmite su voluntad (podríamos interpretar en esa línea Gn. 2,7; Sl. 143,10), por eso el ser humano se convierte en co-creador. *Así como su Dios, el ser humano debe ser movido por la misericordia.*

En Is. 11,2ss. la voluntad de Dios reposará sobre el retoño,

...espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Yahvéh... Por eso no juzgará según la vista de sus ojos... sino que juzgará con justicia a los pobres... la tierra será llena del conocimiento de Yahvéh.

El niño está en la base de la utopía (vv. 6-9). Pero, ¿por qué en la figura de un niño y no en la de un adulto reposará el espíritu de Dios? *Nos atrevemos a pensar y a sentir que en el niño/la niña la voluntad/espíritu de misericordia infundido por Dios todavía está potencialmente intacta. El niño/la niña son como un espejo que deja ver mejor la misericordia (amor creador) de Dios de una manera más clara, pura y diáfana.*

Para Mateo, la ley y el culto tienen su sentido en la misericordia, ésta es la que debe mover la práctica de la ley, es la forma de recuperar la motivación originaria de la ley. Por eso... “lo más importante de la ley es la justicia, la misericordia y la fe...” (Mt. 23,23). Por eso... “si hubiesen conocido qué significa: Misericordia quiero y no sacrificio, no habrías condenado a los inocentes” (Mt. 12,7). La memoria de la remisión/ liberación (tradicción del año sabático), perdón de las deudas, perdón de los pecados (Mt. 9,27; 15,22; 17,15; 18,25) está motivada también por la misericordia.

“...aprended qué significa: Misericordia quiero y no sacrificio; porque no vine a llamar a justos sino a pecadores”. Aunque la misericordia de Dios tiene como destinatarios privilegiados a los pecadores, a los que sufren el mayor peso de la violencia simbólica de la ley, son precisamente los niños y las niñas los arquetipos de los misericordiosos. Son ellos y ellas, a imagen del Padre de la parábola del hijo pródigo, quienes tienen una mayor capacidad de ternura, de echarse al cuello del otro, de besar y alegrarse. *Hacerse como un niño pequeñito* es también la exigencia de vivir la misericordia en su fuente original. La manera más fascinante, alegre y encantadora de aprender a ser misericordiosos es haciéndonos como niños pequeñitos y niñas pequeñitas.

3.2. La mansedumbre

“Dichosos los apacibles, pues ellos heredarán la tierra” (Mt. 5, 5)

Por apacibles (*praeís*) se comprende a quienes tienen espíritu (voluntad) o una actitud de no-violencia, libre de malicia y deseo de venganza, a quienes permanecen tranquilos en medio de las situaciones difíciles. Incluye en su significación: bondadoso, amable, gentil.

En Tt. 3,2, la mansedumbre se comprende en términos de lo que no es: “no blasfemar [no tratar con desprecio] no ser pendencieros, sino indulgentes [toleran-

tes, gentiles]..."; en St. 1,19-20, apacible sería aquel que es veloz para oír, lento para hablar y lento para la ira/rabia (pues ésta no produce justicia de Dios); en St. 3,13-18, implica no tener celos amargos, ni rivalidad en el corazón, no jactarse, ni mentir a la verdad (sabiduría demoníaca); al contrario, debe ser pacífica, comprensiva, complaciente/tolerante, llena de misericordia, de frutos buenos, imparcial, sincera (sabiduría de arriba). Por eso, *el fruto de justicia en paz es sembrado por los que hacen la paz.*

Un texto que nos interesa resaltar es 2Tm. 2,24ss. Aquí se nos muestra la dimensión pedagógica de la mansedumbre:

Un esclavo del señor no debe altercar, sino ser amable, apto para enseñar, tolerante, educando con mansedumbre a los que se oponen... (ver Gál. 6,1).

La mansedumbre supone una pedagogía. A través de los gestos, no siempre de las palabras, pasan de modo inconsciente los procesos pedagógicos. En este sentido, la actitud de no-violencia connota una dimensión pedagógica.

"...Aprended de mí que soy apacible y humilde de corazón..." (Mt. 11,29). Jesús se presenta como ejemplo de apacibilidad. Indudablemente, el *hacernos como niños* va en la misma línea. Hacernos como niños es aprender a ser apacibles, no violentos, pues son ellos y ellas los que viven mejor, de una manera más transparente, esta actitud frente a la violencia simbólica y social. *Hacernos como niños pequeños* se presenta como una forma de romper con la espiral de la violencia, en la medida en que aprendemos a ser apacibles como ellos y ellas (proyecto de espiritualidad).

3.3. La humildad

Por humilde (*tapeinós*) se comprende la persona de condición social baja, el abajado, sin valor (Lc. 1,48), contrario a altivo y exaltado (Rm. 12,16; St. 1,9); hace referencia a la condición del cuerpo que no tiene descanso, que está atribulado, que ha recibido duro trato (2Cor. 7, 5-6; Col. 2,23; Flp. 3,21, ver Hch. 8,33). Son ellos los que son objeto de la misericordia y el consuelo de Dios (Lc. 1,52; 2Cor. 7,6; St. 4,6; Pv. 3,34), Dios se encargará de exaltarlos. Las mujeres, los niños y los esclavos encarnan mejor esta condición. La violencia simbólica y física los coloca en la condición social de humillados.

Se puede entender también la humildad como servicio (deber propio de los esclavos). En las primeras comunidades cristianas se convierte en una cualidad que debe identificar el tipo de servicio entre sus miembros: soportarse unos a otros, estimando al otro como superior, perdonarse unos a otros (con misericordia, mansedumbre, benignidad, etc.), servir con lágrimas y pruebas (ver Hch. 20,19; Ef. 4,2; Flp. 2,3; Col. 3,12-13). Por esta razón, el que se humille (el que sirva como un esclavo) será enaltecido (ver: Mt. 23,12; Lc. 14,11; 18,12; St. 4,10; 1Pe. 5,5-6). Humillarse es asumir/cargar, por amor radical al otro/otra, en el propio cuerpo la violencia simbólica y física que las estructuras sociales y religiosas ejercen sobre los cuerpos de las mujeres, los niños, los esclavos y los enfermos.

La máxima expresión de humillación es la obediencia (asumir, acoger) hasta la muerte y la muerte de cruz (ver Flp. 2,8). Ser humilde de corazón significa asumir la cruz en el corazón, como muestra radical de servicio y del amor a los/las her-

manos/hermanas más pobres. En la cruz, signo de ignominia y deshonra (vergüenza), se encuentra un cuerpo humillado; pero se vuelve símbolo del verdadero servicio, entrega y abajamiento.

Insistimos: creemos que *son los niños/las niñas los/las que mejor encarnan el ideal de las bienaventuranzas*. Tendríamos que aprender mucho de ellos y ellas. Nos enseñan a vivir mejor los valores del evangelio.

4. Connotaciones teológicas

Demos un paso más. El significado de *hacerse como niño* adquiere su dimensión profunda al relacionarse teológicamente con el acontecimiento originario/fundante por excelencia del cristianismo: el nacimiento del Mesías.

La narración del nacimiento de Jesús, Mt. 1,18-2,23⁵, cumple con las condiciones para considerarla de carácter mítico⁶, es decir como un relato de un acontecimiento originario (que puede ser el nacimiento de un personaje)⁷ en el que actúan de manera extraordinaria los dioses. En este caso el acontecimiento es el nacimiento de Jesús (comprendido como el nacimiento del Mesías, salvador o rey de los judíos). En el relato actúa Dios de un modo especial, no solamente en la concepción espiritual de Jesús (engendrado por el Espíritu Santo), sino que es El mismo quien actúa, quien se manifiesta haciéndose carne en un niño pequeño y perseguido, de ahí la referencia de este recién nacido como *el Emanuel* (Mt. 1,23; 28,20, una inclusión que demarca el evangelio), figura ligada a Is. 11,1ss. y 7,11ss.⁸. *Jesús sería Dios niño entre nosotros*. Por eso, hacerse (crearse) como niño/niña (ver Mt. 18,1ss.) es para una comunidad perseguida y violentada, una exigencia/imperativo que se fundamenta en un acontecimiento original: Dios que se hace carne en un niño perseguido.

Mt. 1,18-2,23 nos narra un acontecimiento original/fundante para la comunidad, que busca por medio de él darle sentido a su propia práctica y responder a la

⁵ Para un estudio más completo de este relato, ver Juan Mateos y Juan Camacho, *O evangelho de Mateus*. São Paulo, Paulinas, 1993, págs. 17-30; Santiago Guijarro, "La infancia de Jesús según San Mateo", en *Reseña Bíblica* (Estella (España), Verbo Divino) No. 2 (1994), págs. 14-21; X. León-Dufour, *Estudios de Evangelio*. Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 51-82; John Shelby Spong, *Jesús, hijo de mujer*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1993. Nos limitamos a destacar aquellos aspectos que están ausentes (silenciados) en estos comentarios y que nos parecen esenciales para la comprensión del texto en la perspectiva del tema que nos hemos propuesto desarrollar.

⁶ Severino Croatto, "El mito como interpretación de la realidad", en *RIBLA* (Quito-San José, RECUDEI) No. 23 (1996), pág. 18; John Shelby, frente al literalismo y al historicismo con que se ha leído este relato plantea también el carácter mítico, aunque lo comprende como una historia que busca explicar el poder adulto de la persona cuyo nacimiento se describe, ver *op. cit.*, págs. 77s.

⁷ Mateo asume una manera común de contar la infancia de personajes famosos (*midrhash*). Estos relatos, generalmente de carácter mítico, suelen seguir un esquema más o menos fijo. En el AT encontramos relatos de este estilo: Ex. 1-2; Jc. 6; Jc. 13; 1Sm. 1-2. Sobre este esquema, ver Santiago Guijarro, *op. cit.*, págs. 17s. Por otro lado, parece que Mateo utiliza tradiciones míticas sobre el nacimiento virginal de los héroes míticos griegos (mitología griega que buscaba explicar el origen divino de las figuras heroicas); para este asunto ver John Shelby, *op. cit.*, págs. 74s. y 55s.

⁸ En el momento en que terminábamos de revisar este artículo tuvimos conocimiento de un escrito de Nancy Cardoso P., "O messias precisa sempre ser criança", en *RIBLA* (Petrópolis, Vozes) No. 24 (1996), págs. 18-26. El texto da pistas muy interesantes que nos pueden ayudar a profundizar en el sentido del mesianismo de/en el niño en Isaías.

pregunta de “¿quién es Jesús?”⁹. Para la comunidad, Jesús es el Mesías. Este mesianismo se evidencia afirmando la presencia de Dios en medio de la comunidad en la figura de un niño perseguido (la expresión niño en estos versículos aparece ocho veces, lo que indica su importancia)¹⁰, nacido en la más insignificante (*elakistos*) de las aldeas de Judá y de la familia de David. Ya podemos imaginar, tanto desde el punto de vista político como teológico, lo irreverente e incomprensible que pudo haber sido esta propuesta mesiánica para una sociedad patriarcal (simbolizada en el relato en el rey Herodes y en sus actitudes frente al niño).

Si el mito connota el momento de la plenitud, de lo intacto y lo no gastado¹¹, podríamos decir que el nacimiento de Jesús, *Dios que se hace niño, connota la plenitud (además la esencia y la centralidad) de su mesianismo*. Por eso, más que una realidad del pasado o “una historia con significado adulto”¹² (comprendida más como una historia folklórica que introduce la vida adulta de Jesús), se refiere a la misma *identidad mesiánica* del Maestro de Nazaret, alimentando así la utopía de la comunidad.

“Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mt. 1,21). El niño está asociado a la salvación del pueblo, no sólo como una expectativa futura, sino como una realidad presente. Para la comunidad de Mateo es en la experiencia misma de la niñez, de Jesús mesías (extensible a la misma experiencia humana de la niñez), donde opera ya la salvación, como perdón de los pecados, institucionalizados e interiorizados, generados por una sociedad esclavista y patriarcal. Es en la niñez donde se viven y se ofrecen los valores/facultades “espirituales” que pueden servir a la comunidad cristiana para dar respuesta a los grandes problemas y al drama histórico que vivía (persecución, violencia, etc.), y como *la única manera de comprender, imaginar, soñar, participar y realizar el Reino de los Cielos*. La respuesta la vamos a encontrar a lo largo del evangelio, sobre todo a partir de las bienaventuranzas, como lo hemos querido mostrar en este artículo¹³.

⁹ Los comentarios consultados coinciden en afirmar que el propósito de Mateo al narrar este episodio es el de revelarnos quién es Jesús. En general estamos de acuerdo con la respuesta: Jesús es el Mesías (además de hijo de David, hijo de Abraham, el salvador). Sin embargo queremos dar un paso más, sensibilizados por la perspectiva que nos plantea una lectura desde los niños: la identidad y plenitud mesiánica de Jesús se definen a partir de su ser de niño perseguido.

¹⁰ Esta importancia es confirmada por el significado de “nazareno” (en griego, *nazoraios*). Esta expresión evoca probablemente Is. 11,1, y en concreto la expresión rama o brote (retoño o vástago), en hebreo, *neser*; una expresión asociada con la palabra hebrea *semah*, germen (renuevo que hará justicia en la tierra, ver Jr. 23,5; 33,15; Zc. 3,8; 6,12). Ver Juan Mateos y Fernando Camacho, *op. cit.*, pág. 30; John Shelby, *op. cit.*, pág. 111. Esta expresión mesiánica está asociada a la imagen de un mesías niño (Is. 11,6-9); en este sentido no hace referencia a cualquier mesías. La esperanza mesiánica está puesta ya en la realidad del niño, en lo pequeño, en el nuevo nacimiento, vale esto para el texto que estamos viendo.

¹¹ Severino Croatto, *op. cit.*, pág. 18.

¹² No estamos de acuerdo, por tanto, con el planteamiento que comprende este mito como una “historia con significado adulto” (ver John Shelby, *op. cit.*, págs. 42-77), para nosotros sería más bien “una historia con significado infantil”. Ahora bien, si se considera “como un intento midrhásico por interpretar el poder y el impacto de Jesús adulto”, habría que comprenderlo a partir de la experiencia de la infancia, esto es, del “Dios niño con nosotros”.

¹³ Al contemplar este relato como mito podríamos decir que él nos ofrece, arquetípicamente, respuestas o salidas a los grandes problemas y callejones sin salida que las sociedades modernas han colocado a la humanidad, y en especial a los excluidos.

El mito también sirve como modelo. Así como Dios actúa, piensa y siente, de la misma forma la comunidad debe hacerlo. Por eso la comunidad va a afirmar: “quien no se vuelve y se hace como un niño no podrá entrar en el Reino de los Cielos” (Mt. 18,3). Por su estrecha relación con la cruz (desde el momento del nacimiento Jesús sufre las consecuencias de una sociedad violenta. La cruz está presente en el mismo acontecimiento del nacimiento) este relato nos remite a otra exigencia, tal como la comprende la comunidad: “si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame” (Mt. 16,24). Luego, la cruz no puede comprenderse sin referencia a Jesús Mesías/niño, y viceversa. El mesianismo de Jesús caracterizado por la cruz (especialmente en Marcos) es enriquecido por el relato del nacimiento.

No solamente Dios se ofrece como modelo. En este relato, también las actitudes de los magos con relación al niño mesías sirven como espejos para la comunidad (y para nosotros):

Y al ver la estrella se alegraron con un gozo muy grande. Y al entrar a la casa, vieron al niño con su madre María, y postrándose, lo adoraron... y le ofrecieron... (Mt. 2,10-11).

Únicamente aquellos que, como los magos de oriente, tengan el valor de alegrarse al ver las señales que anuncian la presencia del mesías y de asombrarse al contemplar al niño recién nacido, que se abajen a su condición y lo reconozcan como el mesías y el verdadero rey de los judíos, sin escandalizarse, podrán comprender el relato de su vida, pasión, muerte y resurrección. Esta es la condición sin la cual no es posible comprender y entrar en el reino de Dios (Mt. 18,1-5).

Mateo, en 11,29, autopresenta a Jesús con la siguiente expresión: “...aprended de mí que soy apacible (*praus*) y humilde (*tapeinós*) de corazón”. La plenitud de su mesianismo está presente en toda la experiencia de Jesús. Podríamos afirmar que él continúa siendo un niño en su espíritu/voluntad. Jesús se presenta como modelo de un adulto que se hace como niño. Por eso son los niños/niñas, o los que se hacen como ellos, quienes pueden comprender mejor a Jesús, sus valores, sentimientos, pensamientos y acciones. En Mt. 21,5 el Mesías se identifica como apacible, clara referencia a Zc. 9,9-10: “Y de Efraín destruiré los carros, y los caballos de Jerusalén, y los arcos de guerra serán quebrantados; y hablará de paz a las naciones...”. Es un Mesías no-violento, o mejor dicho, un Mesías antimilitarista (destruye los símbolos que representan la violencia) y, al mismo tiempo, proclamador de la paz. Es un Mesías que asume la condición de los violentados, como único modo de romper con la espiral de violencia. Por esta razón es necesario ser apacible y humilde de corazón. Tener una actitud de no-violencia.

“...y las revelaste (estas cosas) a los que son como niños; sí, Padre porque así te agradó” (Mt. 11, 25b-26). Sólo los que se hacen como niños pueden comprender la plenitud e identidad de Jesús como Mesías (ver 11, 2-6). Esto lo podemos corroborar a partir de Mt. 21,12-16. En este relato Jesús realiza dos gestos simbólicos de carácter mesiánico, que intentan recuperar el verdadero sentido del templo (casa de oración): *primero*, expulsa a los que venden y compran en el templo, vuelca las mesas y las sillas de los cambistas y comerciantes de palomas. Aprovecha la situación para denunciar cómo han convertido su casa, casa de oración, en cueva de ladrones (ver Zc. 14,21; Jr. 7,11). *Segundo*, sana a los enfermos que se acercan a él (Is.

35,5ss.; Mt. 11,5). Estos gestos provocan dos reacciones diferentes, opuestas entre sí: por un lado, los niños (los que todavía maman, paradójicamente quienes aún no hablan) gritando: “hosanaá al hijo de David”; por otro lado, los principales sacerdotes y escribas, que se enfurecen por causa de todo lo sucedido. Visualicemos el texto:

Niños —//— Enfurecen

Templo/ casa —//— Comercio (compra
de oración y venta)

Alabanza —//— Sumos sacerdotes
y escribas

Sanación —//— Cueva de ladrones

Estos esquemas nos ayudan a apreciar mejor las oposiciones internas. El sentido del templo como casa de oración, que Jesús busca rescatar por medio de sus gestos, consiste en ser lugar de sanación (y ésta como expresión de la misericordia de Dios con los excluidos) y no en ser lugar de comercio (signo de una economía que es inmisericorde con los pobres). En estos gestos Jesús, además de cuestionar el templo como punto neurálgico del sistema económico tributarista, toca uno de los pilares fundamentales que sostienen y justifican las estructuras patriarcales de la sociedad judía.

Tal vez por esta razón se entiende que sean precisamente los niños, al contrario de los sumos sacerdotes y escribas (los sabios y entendidos de Mt. 11,25), los que comprenden los gestos mesiánicos realizados por Jesús en el templo. Los niños continúan estando presentes como ejes centrales en la comprensión del mesianismo de Jesús. Por eso de ellos proviene la alabanza, que contrasta con la actitud de enfurecimiento de los sacerdotes y escribas. De éstos últimos paradójicamente no puede provenir la alabanza, ni del templo convertido en cueva de ladrones puede proceder la sanación y la misericordia.

El texto subvierte los papeles de los actuantes, colocando a los niños como los verdaderos “sacerdotes”, es de ellos donde brota la auténtica alabanza. Son ellos y ellas los que comprenden mejor la misericordia que mueve a Jesús a realizar sus gestos dentro del templo. En este sentido, ellos están sobre los sumos sacerdotes y escribas. Hay que *hacerse, por tanto, como niños* para poder comprender mejor la plenitud e identidad de Jesús como un Mesías no-violento y restaurador del verdadero sentido del templo.

5. Algunas connotaciones pastorales y hermenéuticas

- Una exégesis y una hermenéutica bíblica que pase más por el corazón que por la mente.

Una exégesis que encare las *diferencias* (sean sociales, de género, generacio-

nales, étnicas, etc.) y la violencia simbólica que las sociedades ejercen a partir de ellas sobre los más “débiles”. Una exégesis extremadamente racional no da cabida a la heterogeneidad. *Cuando la exégesis pasa más por el corazón es posible tener una mayor sensibilidad a las diferencias.*

También es la manera como la lectura de los textos realmente nos toque y nos transforme en profundidad como personas y como cristianos. Es verdaderamente la posibilidad de aprender a ser como niños o como niñas, y a partir de ello recuperar el juego, la bondad, la imaginación, la ternura, el sueño, la utopía, que tanta falta nos hacen en los actuales momentos históricos.

• *El desafío de volver a leer la Biblia a partir de los valores y la experiencia propia de la infancia, en un contexto social de violencia física, social y simbólica.*

Los valores y la experiencia de la infancia nos proporcionan una perspectiva muy importante en la lectura de los textos, que hay que saber aprovechar mejor. No se trata de una perspectiva más. Al contrario, *se trata de una forma nueva de leer e interpretar los textos y poder explorar, todos, esa riqueza de sentidos latentes en los textos.*

Es una opción por “volver a la infancia” y a lo que ello implica. En los valores y en la experiencia de la infancia hallamos en realidad muchas (o algunas, no todas indudablemente) de las respuestas a los grandes problemas de nuestra sociedad, en particular, a la situación de violencia simbólica y física (institucionalizada e interiorizada) que vivimos en carne propia, y que tiene en los/las niños/niñas sus principales víctimas (niños en la calle, sin escuela, expuestos al maltrato físico y social, violentados en el trabajo, despreciados por la sociedad, etc.). *Volver a la infancia se torna, por ende, un verdadero acto político de solidaridad y misericordia. Como consecuencia de esta actitud podemos afirmar que hay pues una ruptura política, creemos, mucho más profunda de las que hemos podido hacer hasta ahora.*

Igualmente, *volver a la infancia nos puede ayudar a vivir una verdadera y profunda espiritualidad evangélica. Nos ayuda a comprender, imaginar, soñar, crear, participar y realizar de una manera mucho más sencilla y poética la misma propuesta mesiánica de Jesús (el Reino de Dios), en la medida en que nos “abajemos” a la condición de los niños. Ahí también hay una ruptura espiritual y simbólica muy profunda.*

• *Un cuestionamiento a nuestras mediaciones teológicas, políticas y prácticas.*

Nuestra teología, nuestra práctica pastoral y sacramental han sido muy “serias”, demasiado adultas; no han dado cabida a expresiones menos “serias”, más lúdicas, festivas e infantiles. Tal vez por esta razón el mensaje del evangelio no puede llegar con el suficiente vigor y fascinación a las nuevas generaciones de jóvenes y niños. Nuestra teología y nuestra pastoral tendrán que generar un proceso de conversión muy radical en este sentido. De ahí que tengamos que aprender mucho de los niños y de las niñas. Es el único modo de tener una teología y una pastoral más atractivas y alegres, menos formales y frías; más espontáneas y cercanas, menos monótonas e inaccesibles; más sencillas y humildes, menos arrogantes y autosuficientes; más artísticas y simbólicas, menos “técnicas” y racionalistas. Algo semejante ocurre con nuestras prácticas políticas.

Esto supone también *tener a los niños y a las niñas como el centro de nuestra acción pastoral y de nuestro quehacer teológico*, especialmente a aquellos que sufren con mayor rigor el peso de una violencia social, física y simbólica, como expresión de la solidaridad y la misericordia evangélica.

• *Es necesario valorar otras mediaciones epistemológicas.*

Asimismo es importante e imprescindible buscar otras mediaciones hermenéuticas, exegéticas y prácticas que nos ayuden a descubrir otras dimensiones y sentidos igualmente importantes de los textos. En este esfuerzo es indispensable comenzar a trabajar lo subjetivo, simbólico y afectivo. Destacamos entre estos elementos *la imaginación, los sueños, los sentimientos, el lenguaje simbólico y mítico*. Esto supone una crítica y superación del adulto-centrismo propio de los órdenes sociales y simbólicos de carácter patriarcal que invaden todos los espacios de nuestra actividad.

Francisco Reyes Archila
Apartado Aéreo 077 183
Santafé de Bogotá 2
Colombia

**“NO TEMAIS...
ID A VER... Y ANUNCIAD”.**
Mujeres en el Evangelio de Mateo

El presente artículo analiza textos centrales del Evangelio de Mateo, en los cuales las mujeres son protagonistas en su relación con Jesús y los discípulos. Las mujeres no son apenas referenciales de prácticas liberadoras en el movimiento de Jesús y en la comunidad de Mateo, sino que son también paradigmas de fe y de discipulado. Vinculan vida, testimonio y servicio. Así, las tradiciones de mujeres preservadas en este evangelio fueron y son fuente de sustentación para el ministerio y el discipulado de mujeres y simultáneamente fuente de denuncia contra prácticas jerárquico-patriarcales que marginan y excluyen a las mujeres de ese campo de actuación. Este estudio evidencia, por lo tanto, la visión y la vivencia del Reino de Dios de forma inclusiva y liberadora, y abre un horizonte inspirador para la recreación de nuevas prácticas no patriarcales ni jerárquicas en nuestro tiempo.

The present article analyses central texts of the gospel of Matthew in which women are protagonists in their relation with Jesus and the disciples. Women are not only related to liberating acts in the Jesus movement and the community of Matthew but are also paradigms of faith and discipleship. They join together life, testimony and service. So the women traditions preserved in the gospel were and still are a source of support for the ministry and discipleship of women and at the same time a source of denunciation of the hierarchical and patriarchal practices which marginalize and exclude women from this field of acting. This study makes evidence of a vision and experience of the Kingdom of God in an inclusive and liberating form and opens an inspiring horizon for the creation of new non patriarchal and non hierarchic practices in our time.

En la búsqueda por el rescate de un sentido menos dogmático y no patriarcal de los orígenes cristianos a partir del Evangelio según Mateo, es preciso preguntar cómo éste refleja las experiencias de niños, mujeres y hombres. Es necesario percibir los discursos de los personajes y los discursos respecto de los mismos. Se hace necesario observar el momento del despertar de los personajes. Acciones, silencios, discursos, crítica. Es imprescindible visibilizar las relaciones entre los personajes. Y preguntar por la función de la presencia de éstos a nivel literal, histórico y utópico hace despertar la historia, de modo de ser recreada hacia dentro de nuestras vidas.

La presencia y el protagonismo de mujeres en el Evangelio según Mateo refleja su participación plena en el movimiento de Jesús y en la comunidad “de Ma-

teo", así como los conflictos y tensiones ligadas al discipulado de iguales, desde el inicio hasta los tiempos de Mateo. Las tradiciones de mujeres son rescatadas en el evangelio para dar soporte a la práctica liberadora y no patriarcal de mujeres en las comunidades de casa, a partir y hacia dentro de las cuales es escrito ese evangelio.

Por eso, las mujeres son mencionadas y traídas a la superficie solamente cuando eso es relevante para la construcción de la comunidad como espacio de inclusión en el cual niños, mujeres y hombres son llamados para vivir el discipulado de servicio. Se trata del rescate de la tradición fundante. A lo sumo, las mujeres están insertas en el todo, en la multitud (*óchloi*: por ejemplo, 4,24-25; 5,1), están escondidas en el lenguaje androcéntrico, típico también del Evangelio según Mateo.

En este artículo trabajo las historias de mujeres que juzgo paradigmáticas para el movimiento de Jesús y para la comunidad de Mateo. En un primer momento, sin embargo, gustaría de enlistar todos los pasajes que mencionan explícitamente mujeres. En el cuadro que sigue coloco a la derecha algunas observaciones respecto de la ausencia de mujeres, o también cuando ellas aparecen como objeto o como interrogación.

1. Mujeres mencionadas en el Evangelio según Mateo

1,3 —Tamar	
1,5 —Rajab	genealogía de Jesús
—Rut	
1,6 —Betsabé	Evangelio de la Infancia de Jesús
1,16 —María	
1,18-25 —María	
2,18—Memoria de Raquel	en todo el Sermón del Monte no aparecen mujeres explícitamente como sujeto, sino sólo como objeto: 5,27.31-32 en 6,28 se transparenta el trabajo de mujer en 6,30 "Dios viste" — función de mujer en 6,31 "Dios provee" igual que la madre en 7,9ss <i>ánthropos</i> da lo que el hijo pide
8,14-15 —la curación de la suegra de Pedro	
9,18-26 —la curación de una hemorroísa	
—la curación de la hija de Jairo	10,21; 10,34 problemas en la casa patriarcal
12,42 —la reina del sur	
12,46-50: 13,55 —la familia de Jesús	
13,33 —parábola de la levadura: trabajo de mujer	
14,3 —Herodías	
14,21 —primera multiplicación de los panes: hombres, mujeres y niños	15,4-6 —cuarto mandamiento: padre y madre
15,21-28 —la mujer cananea y su hija	
15,38 —segunda multiplicación de panes: hombres, mujeres y niños	19,3-12 —la mujer en la cuestión del divorcio 19,29 —mujeres abandonan familia (?)

20,20-21 — la mujer de Zebedeo, madre de Santiago y Juan

22,23-33 — ¿cómo quedan las mujeres en la resurrección?

24,19 — ¡Ay de las que estén encinta o de las que amamenten en el día de la tribulación!

25,1-13 — las diez vírgenes

26,6-13 — la mujer que unge a Jesús en Betania

26,69-72 — las criadas/siervas

27,55-56.61 — mujeres al pie de la cruz y delante de la sepultura de Jesús

28,1-11 — mujeres testigas y apóstolas de la resurrección

Es interesante observar que las mujeres en Mateo únicamente son mencionadas con sus nombres en la parte inicial y final del evangelio: en la genealogía y al pie de la cruz y en la resurrección. De ellas se preservó, junto a la actuación, también el nombre. De la mayoría, no obstante, quedó la memoria histórica de las excluidas que, con su vida, fueron forjando una nueva historia de inclusión participativa en el Reino de Dios manifestado en la historia. De este modo, ellas prácticamente abren y cierran el evangelio, actuando también en su parte central (15,21-28).

2. Las mujeres en la genealogía de Jesús: Mt. 1,1-16

El Evangelio de Mateo se inicia con un Libro de la Genealogía, del origen de Jesús, “hijo de David, hijo de Abraham” (Mt. 1,1-17). También el Evangelio de Lucas conoce una Genealogía de Jesús (Lc. 3,23-38). Hay dos diferencias notables entre ambas: Lucas se remonta hasta Adán, mostrando una tendencia más universal. Mateo se remonta hasta Abraham, lo que está de acuerdo con el propósito del evangelio de incluir la realidad y el proyecto del movimiento jesuánico y de la iglesia dentro de la tentativa de reconstrucción de la tradición de Israel después de la destrucción del Templo. La segunda diferencia fundamental es que en la genealogía en Mateo aparecen algunas mujeres, y en Lucas, no. Hasta parece una contradicción.

En el Evangelio de Mateo son las mujeres las que van a abrir de par en par la historia de Jesús, realizando una ruptura patriarcal fundamental en la vida y en el ministerio de Jesús desde el inicio y para siempre¹. Veamos un poco respecto de esa tradición de mujer:

Tamar (Gn. 38) es una mujer de origen cananeo. En tanto viuda, tiene sus derechos negados. Se hace prostituta para tenerlos asegurados. Se torna adúltera para ser madre. Teniendo que transitar esos caminos al margen, desenmascara la historia patriarcal del clan de Judá. Y desvendado el lado no-oficial de la historia está participando de la historia de la salvación. Y lo hace reivindicando la realización de leyes y costumbres de aquella sociedad, criticándolas simultáneamente en relación a su estructura familiar patriarcal.

Rajab (Js. 2) es una mujer de origen cananeo que mora en Jericó. Allí trabaja como prostituta. Quizá ella también sea fruto de la expoliación de los campesinos en un desplazamiento hacia la ciudad, donde desarrollan actividades necesarias pero no calificadas. Se hace prostituta por su proceso de marginación. Ella tiene varias funciones en la ciudad, en su espacio geopolítico: prostituta, tejedora, y posee una

¹ Sobre el rescate de las tradiciones de mujeres en la Biblia Hebrea, ver Cardoso 1994.

especie de hostería. El texto no encierra ninguna evaluación moral o moralizante de lo que ella realiza o dice. Lo importante para su memoria es el hecho de que su transgresión no la transforma en víctima, sino que le confiere poder. Ella actúa como protagonista en la historia de la salvación a través de la solidaridad, en la contramano de la historia patriarcal.

Rut es una mujer moabita que casa con el hijo de la migrante Noemí. Sus hombres mueren y ellas quedan viudas, desposeídas de garantes masculinos para la realización de sus derechos. No tienen acceso a los medios de producción y, sin hombre, ni siquiera podían reproducir. Necesitan de la solidaridad mutua, y a ella apuestan. En Judá las dos trabajan mucho para su sobrevivencia, espigando en el campo de Booz, pariente distante de Noemí. Crece una relación amorosa entre Rut y Booz e, inspirados por Noemí, el busca vencer obstáculos legales y estructurales para realizar el levirato y casarse con Rut. De este modo Rut hace historia, tornándose migrante, extranjera marginada por causa de la solidaridad y fidelidad para con Noemí. Por causa de la astucia y el amor participa de la historia de la salvación.

Betsabé (2Sm. 11 — 12) es la mujer de Urías, el hitita. Fue codiciada por el rey David quien mandó traerla para hacer el sexo con ella. De esa relación patriarcal de adulterio resultó la gravidez de Betsabé. Después de la muerte de Urías, planeada por David, éste se casa con ella. Betsabé es una mujer silenciada. Sus únicas palabras son "estoy encinta". Aparte de eso, ella no hace nada, limitada por el aparato monárquico-militar. No es ese embarazo no planeado, ni querido, el que la convierte en participante de la historia de la salvación. Con eso ella es colocada indirectamente en el camino de la historia salvífica. Entra en ella por causa de su segundo hijo con David, Salomón.

Son cuatro mujeres. Cuatro tradiciones de mujeres. Historia de salvación en cuanto procesos salvíficos que pasan por la historia y por los cuerpos de esas mujeres. Hacen parte de sus experiencias, denuncias y esperanzas. Son rescatadas como tradición de mujer y es así que van a hacer parte de la vida y de la memoria de la(s) comunidad(es) de Mateo, y es por eso que van a entrar en el Evangelio de Mateo, bien al inicio.

Todas ellas —Tamar, Rajab, Rut y Betsabé— son mujeres marginadas dentro de estructuras de poder patriarcal. Todas ellas van (re)creando espacios de poder en la contramano de la historia oficial. Esa tradición de mujer es tan importante para la comunidad y el Evangelio de Mateo, porque así otras extranjeras, prostitutas, adúlteras, pueden reflejarse en ellas. Pueden mirar hacia esa tradición de la historia salvífica y (re)construir su vida en solidaridad con aquellas personas que, en la contramano de la historia, fueron acogidas también por Jesús y viven en seguimiento de él.

De *María* sabemos poca cosa. Tiene a Isabel y a Zacarías como parientes (Lc. 1,36). En lo que se refiere a la genealogía, ella se distingue en un aspecto importante de las otras cuatro mujeres. Esto es visto en el verbo *gennáo*. Hasta aquí el hombre es siempre el sujeto de la acción: Abraham *engendró* a Isaac... Judá *engendró de Tamar* a Fares, etc. Asimismo, donde las mujeres son mencionadas, ellas lo son en función del hombre y de su historia. Aun cuando con su presencia rompan con la estructura patriarcal de la invisibilización de mujeres, ellas todavía se encuentran dentro de toda una dinámica patriarcal de organización de las relaciones en la familia y en la sociedad.

Aquí aparece la novedad a través de María: el verbo *gennáo* no tiene más a un hombre como sujeto, sino a una mujer. Eso apunta hacia la ruptura patriarcal de toda la perícopa: “Jacob engendró a José, hombre de María, *de la cual fue engendrado Jesús*” (1,16). De este modo, en la exposición narrativa del nacimiento de Jesús (1,18-25), se afirma que lo que de ella fue engendrado es del Espíritu Santo. Lo que María hace nacer no está al servicio de ninguna estructura patriarcal, no sirve como instrumento de poder para legitimar mecanismos de marginación, ni para sustentar jerarquías dominadoras de padres, reyes y señores.

3. El nacimiento de Jesús: Mt. 1,18-25

Esta perícopa va a elucidar y problematizar lo que fue dicho en 1,16.

El texto comienza resaltando que María se encuentra fuera de la estructura patriarcal. El nacimiento de Jesucristo es la máxima novedad inaugurada por medio del Espíritu Santo en la historia de María. José aparece como una figura secundaria. Inclusive desposados, aunque no habían cohabitado. Por lo tanto, solamente María es portadora y mantenedora de la esperanza y realización mesiánica.

En 1,19, no obstante, el acento narrativo asume la forma androcéntrica típica: José es colocado en el centro. El es “justo”, alguien que vive de acuerdo con el derecho y la Ley. En la perspectiva androcéntrico-patriarcal está implícita la sospecha de infidelidad por parte de María. La justicia sería el divorcio, algo tal vez considerado por José, pero sin la participación activa de la mujer en esa decisión. Aún en la perspectiva androcéntrica, el ángel se revela únicamente a José (ver cómo el relato difiere en Lc. 1,26-56). En respuesta a la revelación, José “recibió a su mujer” (1,24), esto es, María será incorporada dentro de una estructura familiar patriarcal. José es “hijo de David” y él dará el nombre de Jesús al niño de María. En José está garantizado el mesianismo davídico. La genealogía de Jesús necesita ser situada en la tradición patrilineal. Pese a que María, de hecho, es la única persona central en la historia, ella es marginada por la narrativa.

María asume una función central nuevamente a través de la cita de la profecía de Is. 7,14 en Mt. 1,22-23. Aquí de nuevo la figura del hombre/patriarca es irrelevante, innecesaria. El nombre que se dará a ese niño será Emmanuel, Dios con nosotros. Ese nombre será dado por las muchedumbres (*kalésousin*). Estos versículos, en conexión con 1,16.18, no quieren dar continuidad a una línea mesiánica patriarcal, sino que presentan una ruptura crítica de discontinuidad con la misma.

Tanto 1,1 cuanto 1,17 son tenidos como añadidos secundarios debido a su interés teológico-político de ligar la historia de Jesús a la historia de Israel, directamente a los patriarcas y al rey David. La línea profética, no patrilineal, está expresada en 1,22-23. La comunidad de Mateo conoce, por consiguiente, dos tradiciones genealógicas de Jesús. Una que sustenta la tradición patriarcal e incorpora en ella la historia de Jesús. Aquí se refleja asimismo el hecho de que en la comunidad de Mateo predomina una teología davídica. La segunda tradición enfatiza no esa teología real, sino que está impregnada de una cristología liberadora: Jesús es el Emmanuel, “Dios con nosotros”. La historia de Dios con su pueblo se da en la vida de niños, mujeres y hombres que, en sus relaciones sociales y familiares, corren peligro frente a las estructuras legales, sociales y religiosas. Si el Evangelio de Mateo incorpora también esa tradición, es señal de que en las comunidades existe, por parte de mu-

eres y quizá hombres, una crítica muy grande a la teología real que ideológicamente va legitimando las diversas expresiones del patriarcado.

La cuestión del nacimiento virginal ha sido visto de manera positiva por la investigación feminista, como una profunda crítica a la perspectiva y a la interpretación clásica y androcéntrica de esa genealogía, que siempre se esforzó en situar a la mujer como medio reproductor invisibilizado por la historia, en el cual el hombre siempre aparece como sujeto principal. El poder creativo y reproductivo de la mujer en la función de engendrar el Mesías acontece fuera de cualquier estructura patriarcal de dominación y marginación. Esa también es la novedad de la historia de María en relación a las otras cuatro mujeres de la genealogía de Jesús. La situación de María es anormal. Esa anormalidad crítica hace parte de la historia salvífica. Dios está con esa mujer que, junto con su hijo, corre peligro dentro de una sociedad patriarcal que inclusive con sus leyes se quiere proteger, librarse y perpetuarse contra todo y todos los que no se enmarcan en su sistema. Así, María pasa a ser igualmente un símbolo que critica mecanismos que crean toda especie de exclusión.

4. María, el pequeño Jesús y José: Mt. 2,1-23

María es la figura clave que da una apertura especial al Evangelio de Mateo, porque ella también debe haber sido una agente importante en la vida comunitaria, que permanece en la memoria de la comunidad. Sin embargo no es el interés de Mateo darle mayor fuerza de expresión. Veamos cómo y en qué relaciones María aparece fuera de la genealogía.

En primer lugar, salta a la vista que en Mateo, tan diferente de Lucas, María no habla. Con ella y a través de ella se quiebran profundas reglas patriarcales, pero no oímos su voz y no se da realce a su acción. En 2,11, en el contexto del plan de Herodes para saber dónde está el recién nacido Rey de los Judíos, María (¡sin José!) aparece con su hijo en la casa (¡no en el pesebre!) en Belén, donde llegan los magos del Oriente.

En el relato sobre la huída a Egipto, es José quien continúa siendo el agente activo, receptor de la revelación del ángel. Junto con tantos otros niños, mujeres y hombres, también Jesús, María y José corren peligro por causa de la persecución de Herodes. En ese contexto de la matanza de las criaturas acontece el rescate de la memoria de Raquel: ella está de luto y llora. Para Mateo no interesa hablar de la situación de miedo y pavor que se abate sobre el pueblo, ni tampoco sobre probables manifestaciones de solidaridad. El menciona apenas lo esencial. Y en eso María y el pequeño aparecen como objetos de la acción de José: él los toma, durante la noche, para iniciar la huída a Egipto. Y después, cuando el peligro ha pasado, ella y Jesús son traídos de vuelta a Israel por José, y van a vivir a Nazaret (2,19-23).

5. María como discípula, juntamente con su familia: Mt. 12,46-50 y 13,55-56

Apenas aquí María vuelve a ser mencionada. Como sujeto, José desaparece del escenario. María asume el papel de protagonista, junto con sus hijas y sus hijos. Socialmente, esa familia de Jesús pertenece a la clase pobre, no privilegiada en la

sociedad. La familia es artesana en Nazaret: Jesús es conocido como “hijo del carpintero”, su madre y sus hermanos son conocidos por el nombre, sus hermanas son anónimas, pero “viven entre nosotros” (13,55-56).

Es interesante observar que la familia de Jesús es mencionada en el final de la parte sobre la misión de Jesús (9,36—12,50), más específicamente en la parte narrativa. A diferencia de Mc. 3,21, Mateo no tiene interés en polemizar con la familia de Jesús. Jesús tampoco rechaza a su familia. Lo que él quiere acentuar es que lo más importante no es el ser madre, hermano o hermana en el sentido familiar-patriarcal (el padre ni siquiera entra en la reflexión). Lo que es revolucionario es el carácter inclusivo de la participación en el proceso liberador del Reino de Dios. La nueva familia se basa en los valores del Reino: el discipulado de servicio, la práctica de la voluntad de Dios. Jesús no excluye a su madre, sus hermanas y sus hermanos. El inaugura una nueva relación con ellos en la medida en que también los acoge en su discipulado, extendiendo también sobre ellos sus manos. Gesto que significa vocación y protección. Con eso queda claro igualmente que Jesús evidencia que mujeres y hombres, de manera indistinta, participan del discipulado de personas igualadas. Elabora y vivencia un nuevo concepto de familia no jerárquico-patriarcal.

6. Mujeres en una relación de curación con Jesús

Son muchos los pasajes de curación en el Evangelio de Mateo. Niños, hombres y mujeres son curados. Se trata siempre de rescatar la integridad de la dignidad humana. Las personas son plenamente curadas y reconstruyen su vida. En ese proceso acontece la salvación. La curación inaugura algo nuevo en la vida de personas socialmente excluidas y marginadas en la vida religiosa. ¿Cuál es la relación que se establece entre Jesús, las mujeres enfermas y los discípulos?

6.1. La curación de la suegra de Pedro: Mt. 8,14-15

Este es el relato de la primera curación de una mujer en el evangelio. Son apenas dos versículos. Un relato pequeño en comparación con los anteriores. Sin embargo no fue silenciado. ¿Sería debido a la importancia de Pedro, figura prominente en Mateo? ¿O sería por la importante presencia y actuación de la propia suegra? Además, es sólo la suegra de Pedro la que es mencionada. De su esposa nada sabemos. Aun así, la suegra se convirtió en una anónima más. A pesar del eje antipatriarcal que es introducido y que recorre el evangelio, la historiografía androcéntrica deja sus marcas en todos los lugares y en todos los cuerpos, y estos pronto van desapareciendo de la historia. Pero siempre es hora de rescatarlos para la reconstrucción de nuestra herencia completa.

La suegra vive en la casa de Pedro. Está enferma. ¿Quién cuida de ella? ¿Son sólo ellos dos los que viven en la casa? También los discípulos desaparecerán del escenario. Lo que resalta es la diferencia de la narrativa en relación a las dos curaciones anteriores: allí había un pedido expreso dirigido a Jesús (8,2 y 8,6). Aquí, ninguna palabra. Sólo acción. Jesús ve a la mujer en cama y con fiebre. Eso no es motivo de distanciamiento. Eso en nada modifica la relación de Jesús con la mujer. El la toma por la mano, ella queda libre de la fiebre, se levanta y sirve a Jesús. Como en otras historias de curación, el toque de Jesús es esencial. Su poder de curación

también se manifiesta en la relación afectivo-corporal. La acción-respuesta de la mujer es levantarse y servir.

En la comparación sinóptica (Mc. 1,29-31 y Lc. 4,38-39) llama la atención que en Mateo la historia es más corta y simple. Son tres los detalles importantes que la diferencian de los textos paralelos:

- a) Marcos y Lucas recurren a intermediarios que hablan a Jesús respecto de la mujer;
- b) Mateo expresa que Jesús "ve" (*éiden*) a la mujer;
- c) la iniciativa es de Jesús.

Estos tres aspectos apuntan hacia el hecho de que en Mateo no tenemos apenas una historia de curación, sino que aquí nos es transmitida una antigua y original historia de vocación. Esto es más evidente si comparamos Mt. 8,14-15 con Mt. 9,9, la (re)conocida historia de la vocación del discípulo Mateo. Por tanto, ¡Jesús llama a la mujer para el seguimiento!

Algunas cuestiones literarias vienen a confirmar este rescate de la tradición. El uso del verbo "tocar" (*hápto*) también aparece en conexión con el verbo "seguir" (*akolutéo*). Otro detalle importante que sustenta esta interpretación es la afirmación final: "y ella lo sirvió" (8,15). Los comentarios clásicos ven en la acción de la mujer el servir la mesa. Ella habría recuperado las fuerzas y fue a hacer una comida para Jesús, lo que sería una práctica común en la clase empobrecida y obligación de mujer... Esa connotación, sin embargo, no existe en Mateo. Observemos que ella sirve a Jesús. ¡Únicamente a él! Aquí, su servicio es respuesta al llamamiento que Jesús le hace. El seguimiento a Jesús es servicio. Es discipulado de servicio de mujeres y de hombres, sin distinciones.

En la comunidad de Mateo, la memoria de esa mujer estaba ligada y preservada como vocación de mujer que también fue curada². Memoria vaga, casi apagada, pero todavía presente, resistente. Ella haría, por ende, la función de apoyar, sustentar o hasta de reivindicar la participación activa y paritaria de mujeres y de hombres en la comunidad.

6.2. La curación de dos mujeres: Mt. 9,18-26

El primer detalle que se percibe es que la historia de la hemorroísa y la historia de la niña que acababa de fallecer están literariamente interligadas.

Mateo cuenta las historias de forma sucinta, excluyendo mayores detalles y la participación o intromisión de los discípulos en el evento, relatados en los textos paralelos³. Mateo guarda silencio respecto de la edad de la niña; tampoco es posible saber si para él el *árchon* ("jefe") es un "jefe de la sinagoga" o cualquier otro jefe en el sentido socio-político. Claro está que él continúa siendo el jefe de una familia patriarcal⁴. En consecuencia, se puede tratar de un "jefe" cualquiera y de cualquier

² Mayores detalles y comentarios en Wainwright 1991, págs. 178ss.

³ Acerca del proceso de transmisión en las diferentes fuentes, ver *ibid.*, págs. 191ss.

⁴ No obstante, la escena en la cual ese jefe aparece y el hecho de él estar implorando de hinojos por la curación, por el rescate de su hija, nos da asimismo una nueva clave de lectura del patriarcado judío: ¡la hija es importante!

niña, sin que ella deba estar en edad de casarse (doce años). Cualesquiera analogías y alegorías con el número doce son superfluas para Mateo.

En la historia de la mujer que padecía de hemorragia hacía doce años, hay una relación directa, no intermediada ni empedida, entre ella y Jesús. Ella aparece totalmente sola, excluida de la sociedad y de la religión patriarcales.

Las dos historias entrelazadas evidencian las desigualdades y al mismo tiempo las semejanzas entre esas dos mujeres. Una es empobrecida (ver Mc. 5,26), la otra probablemente pertenece a una familia rica. Una es niña y la otra es adulta. Una tiene quien interceda por ella (el “jefe” se postra ante Jesús), la otra no (ella viene por detrás de Jesús y le toca la orla de su manto). Ambas son mujeres. Ambas están muriendo/muertas, física y socio-religiosamente. Y por eso ambas pueden contaminar, si leemos el texto en la perspectiva de la impureza religiosa (Nm. 19,11-22; Lv. 15,1-33).

La acción acogedora, liberadora y salvífica de Jesús es la que va a unir esas historias diferentes. Jesús no reprime la búsqueda de aquella mujer totalmente marginada y excluida. Al contrario, agrada por su tentativa basada en la fe y en la esperanza de curación, él dice: “¡Ten ánimo! Tu fe te ha salvado”. La fe de esa mujer pasa a ser paradigmática para la comunidad. Fe y gracia que generan inconformidad, osadía, acción persistente. La niña no puede, de momento, mostrar su fe. Su padre la expresó confiantemente en su pedido. Jesús no dice nada a la niña. Pero su toque es palabra-acción.

La relación profunda e íntima, manifestada en el toque, aparece en esas dos historias, al igual que estaba presente en 8,14-15. El poder de Jesús es un poder relacional. A veces él busca, otras veces es buscado. Para la tradición de mujer en Mateo es importante percibir que a la hemorroísa no se le impide llegar hasta Jesús.

En la narración de 9,18-26 hay algo que llama la atención de modo especial. Dos veces el autor menciona la palabra *thigáter* (hija) (9,18 y 9,22). Ese es un elemento más que entrelaza las dos historias. Pero de manera cualitativamente diferente. Una es caracterizada como “hija” dentro de una familia estructurada de forma patriarcal. La otra es una mujer que no tiene ningún vínculo con tal estructura, y Jesús la llama “hija”. ¿Qué significa eso? Jesús está creando un nuevo espacio de vida, una nueva posibilidad de vida dentro del espacio no jerárquicamente estructurado del Reino de Dios. Aquí también las mujeres son llamadas al discipulado. El Reino de Dios es hecho de hijas e hijos que viven su discipulado como personas liberadas y libres de estructuras de dominación. Ambas mujeres, liberadas por Cristo, son aptas para vivir como hijas del Reino.

Una de las características básicas de las historias de curación y milagro en Mateo, es el testimoniar acerca del “Emmanuel”⁵. Para la comunidad eso significa que la iglesia se fundamenta cristológicamente en aquel Jesús que curaba y amaba a su pueblo y que continúa siempre presente como “Dios con nosotros”. Esto es de suma importancia para la tradición de mujeres (ver la genealogía).

Concluyendo, me gustaría preguntar por la función de esas historias en el texto y en la comunidad de Mateo. Dos aspectos son cruciales: una mujer es paradigma de fe; personas, estructuras o incluso la comunidad cristiana no pueden poner impedimentos de género o de clase al acceso a la salvación. Por consiguiente su fun-

⁵ Ver Lutz 1990, pág. 64.

ción es liberadora, pues en esa memoria están registradas la certeza y la lucha de mujeres contra tentativas de excluirlas social y religiosamente por medio de mecanismos de dominación patriarcal. En esa lucha, al mismo tiempo ellas celebran y anuncian para todas las generaciones, también para nosotros, el acceso directo e irrestricto al poder acogedor y salvífico de Jesús Emmanuel. Es esto lo que legitima nuestra plena e independiente pertenencia y participación en el Reino de Dios.

6.3. La mujer cananea: Mt. 15,21-28

Esta es una de las más centrales tradiciones de mujeres para el Evangelio según Mateo. Aquella mujer extranjera y pobre se hace partícipe del diálogo con Jesús. La insistencia, perseverancia y capacidad argumentativa son características de su fe. Esa fe es paradigmática no sólo para la comunidad, sino para todas las personas de origen no judío.

La importancia y la centralidad de esa historia queda evidenciada en la estructura en forma de quiasma, cuyo centro se encuentra en Mt. 15,21-28. Elaine M. Wainwright⁶ lo describe así, siguiendo dos caminos:

1) En el *bloque temático sobre el pan* se presenta la siguiente estructura:

- | | |
|----|---|
| A | multiplicación de los panes (hombres, mujeres y niños) 14,12-21
+ discípulos de poca fe 14,22-23 |
| B | Jesús cura a multitudes 14,34-36
La tradición de los antiguos 15,1-20 |
| C | La mujer cananea 15,21-28 |
| B1 | Jesús cura a multitudes 15,29-31 |
| A1 | multiplicación de los panes (hombres, mujeres y niños) 15,32-39
+ discípulos de pequeña fe 16,5-12 |

2) Tomando el bloque de las *historias dobles*, el quiasma se repite, mostrando la centralidad de la historia de la mujer cananea:

- | | |
|----|---|
| A | la curación de los dos ciegos 9,27-31 |
| B | la señal de Jonás 12,38-42 |
| C | la multiplicación de los panes 14,13-21 |
| D | la mujer cananea 15,21-28 |
| C1 | la multiplicación de los panes 15,30-38 |
| B1 | la señal de Jonás 16,1-4 |
| A1 | la curación de dos ciegos 20,29-34 |

Ambas estructuras evidencian que la mujer es protagonista apenas en 15,21-28. En el resto, las mujeres y los niños son mencionados sólo al margen, están mezclados en las muchedumbres o insertos como objeto en las discusiones acerca de las leyes y costumbres. Por lo tanto, ese texto presenta una ruptura significativa. Las estructuras muestran el lugar de realce que esa historia ocupa en esta parte del evangelio. ¿Por qué, a final de cuentas, ella es tan importante?

Al igual que con la suegra de Pedro, la hemorroísa y la hija del jefe, la mujer en 15,21-28 tampoco es mencionada por su nombre. Su caracterización tiene un cu-

⁶ Wainwright 1991, págs. 100s.

ño geográfico-étnico. La cananea ocupa un lugar central en el evangelio, así como la cananea Rajab fue la protagonista que facilitó la entrada del pueblo de Israel en la tierra de Canaán.

Su historia tiene otros paralelos en el Evangelio de Mateo. Veamos algunos: ella es una mujer de origen no judío, cuya hija está enferma. Mt. 8,5-13 presenta la historia del centurión de Cafarnaum, igualmente de origen no judío, cuyo criado/hijo (*país*) está enfermo. Ambos, mujer y hombre de otros orígenes étnicos, interceden junto a Jesús por la curación de sus niños que son sus dependientes. La mujer aparece fuera de la estructura de la familia patriarcal. Las palabras de la mujer: “Ten compasión de mí, Señor, Hijo de David”, son las mismas que fueron usadas para describir el pedido de los dos hombres ciegos en Mt. 9,27. Los tres personajes son movidos por la fe judía, no importando su origen étnico.

No obstante hay algo que causa una sensación extraña e incomprensible en la historia de la mujer. Por otra parte, solamente recuerdo esa historia en la cual la reacción de Jesús es evasiva o negativa en relación al pedido de curación. Lo que caracteriza la acción de Jesús en el Evangelio de Mateo es la frase: “y él respondió”; aquí, sin embargo, de modo expreso se dice: “no le respondió palabra” (15,23). ¿Por qué será que acontece eso?

En el camino hacia la misión entre los “gentiles”, Jesús ya había curado al siervo del centurión y realizado curaciones de muchas personas (14,34). ¿Por qué se niega ahora? Mi sospecha es que eso ocurre porque es la primera vez que una mujer se dirige a él para interceder por su acción de curación para otra persona. Ella no está ahí para abrir la misión entre los “gentiles”, sino tal vez para asumir una función parecida a la de la cananea Rajab, la de facilitadora. Su ministerio es el de facilitar tanto la comprensión de los distintos accesos a la acción salvífica de Dios, cuanto la comprensión de la propia salvación en distintos contextos.

Al igual que los ciegos en 9,27 y la esclava en Hch. 16,17, la mujer cananea iba detrás de Jesús y “clamaba” en alta voz. El imperfecto *ékradzen* expresa la idea de que ella lo hace repetidas veces. Con ese clamor ella estaba anunciando la presencia del Mesías en aquella región. Ya está ejerciendo el ministerio de proclamación. Lo que ella dice es verdadero. A partir de esa acción de la mujer, Jesús tiene varias reacciones. La primera es la de no reaccionar, no responder. Al contrario de los discípulos que desapruban la acción de la mujer. Ellos quieren que Jesús la despache rápido por causa de ese clamor-anuncio. ¡Competencia femenina! Ahora Jesús responde. Es su segunda reacción. Se abre el diálogo. El expresa verbalmente la negación, restringiéndose al pueblo sufrido y perdido de Israel. Es una negación categórica. En Mateo, a diferencia de Marcos, no hay nada que sustente una interpretación tipo “primero para Israel y después para los gentiles”. La escena es profunda. La mujer no se da por satisfecha ni vencida. Ella viene, e igual que el “jefe” en 9,18, se postra ante él para adorarle y renueva su petición de socorro. Jesús elabora su tercera reacción en forma de parábola. Su tercera negativa:

“No es bueno tomar el pan de los niños (*tékna*) y echárselo a los perritos”. Jesús toma esa imagen de la vida cotidiana de la gente empobrecida que tiene apenas lo suficiente para sobrevivir. Jesús observa la realidad y formula la sentencia de manera correcta. La prioridad son los niños. Donde no hay hartura el pan está reservado para ellos. Tampoco ahora la mujer desiste. Ella reacciona en concordancia con la imagen de la experiencia de Jesús. La perspectiva de Jesús ve el pan que

debe ser dado a los niños. La mujer entra con su experiencia cotidiana, ampliando el horizonte de la perspectiva. Ella recibe la imagen, la reelabora y la devuelve a Jesús. Ella ve el pan, los niños comiendo del pan y los perritos comiendo las migajas que caen de la mesa. Ella radicaliza la experiencia de la pobreza, porque debe conocerla muy bien. Nada se dice sobre hartura, sobre hartarse. El tema es la falta de hartura⁷.

Si tomamos la parábola de 15,25-27 como alegórica, como normalmente se hace, entonces el pan simbolizaría el Reino de Dios, los hijos serían el pueblo de Israel y los perritos serían los "gentiles". La respuesta de la mujer: "Sí, Señor", denuncia y desarma la discriminación, porque ella y su niña están incluidas en ella. Y a partir de esta perspectiva ella sabe lo que acontece con los "perritos". Jesús entonces percibe que se encuentra ante una marginada y discriminada. Ella es mujer, no judía, pobre. No obstante, no es tan humilde como quieren los comentaristas. Se trata de una mujer humillada que reacciona con su poder argumentativo que brota de su experiencia cotidiana. Y pone éste su poder en favor de la vida. Eso es lo que importa. No se trata de una mera discusión acerca del pan y de quién debe comerlo. Se trata de la vida que está implícita en ese pan o en la falta del mismo.

Jesús, quebrando su silencio, se abre a un fructífero y profundo diálogo con la mujer. No la despiere rápido, como querían los discípulos. Jesús va superando, va modificando su concepción en el transcurso del diálogo, en respuesta a la iniciativa osada y persistente de la mujer. Ella revese su tradición (15,24) y va derribando barreras también en relación al género. La mujer se impone como partícipe del diálogo. Aquí, en toda la escena, acontece teología. Teología con sentido pedagógico, como herencia dejada para la comunidad de Mateo y para nosotros.

"¡Oh mujer, grande es tu fe!". Con esa frase Jesús muestra su proceso de conversión. El reconoce la iniciativa, fidelidad y perseverancia de la mujer. Esa fe crítica la actitud no piadosa de los discípulos. Mientras que éstos no entendían las parábolas de Jesús (15,16), la mujer la comprendió y la recreó, aplicándola a su situación, y con esto recibe el reconocimiento de Jesús. Es la única vez que se dice de alguien "*grande es tu fe*". En otra ocasión Jesús dice "*hombres de poca fe*" (8,26), dirigiéndose a los discípulos, y a Pedro le dice "*hombre de poca fe*" (14,31). La mujer cananea es protagonista de la fe que agrada a Jesús.

También esta historia de mujer nos muestra cómo mujeres anónimas y anómalas, excluidas del sistema patriarcal, tienen participación transformadora activa en el ministerio de Jesús. El proceso de marginación y exclusión de las mujeres, sin embargo, comienza muy pronto: está presente en el movimiento de Jesús, en el proceso de fijación escrita de la tradición, en el proceso de canonización y en la historia de la iglesia. La historia de la mujer cananea es central para el Evangelio de Mateo, en la historia de la misión y del ministerio de Jesús. Ella es parte del ministerio de Jesús y de la herencia de las mujeres, los niños y los hombres en el discipulado.

⁷ Los comentarios, entre ellos también la monumental obra de Strack-Billerbeck, analizan los vv. 26-27 a partir de una perspectiva de hartura, de riqueza y de superfluos. Apuntan hacia ejemplos de la antigüedad, donde aparecen las mesas llenas y el buen bocado que generosamente se da a los perros. Sólo que las casas mencionadas por ellos son casas de gente rica y no de gente pobre como se transparente en el texto y en el contexto de Mt. 15,21-28. Ver Lutz 1990, págs. 435ss. Para otro tipo de interpretación ver Richter Reimer 1994, págs. 73-75.

Debe convertirse en un paradigma en el proceso inclusivo de las mujeres, los pobres y las personas de origen no judío. Es asimismo un modelo para las personas que se ubican en la lucha en favor del rescate de la vida y la dignidad de otras personas. Es un modelo de poder argumentativo, que no sólo ve, sino muchas veces tiene en las migajas su fuente de sobrevivencia, inspiración y esperanza. Esa mujer posibilitó que su hija fuera salva, porque apostó a ese último residuo del pan. Hizo de eso un motivo de esperanza. Abrió la ventana del Reino de Dios en un lugar que por lo general es pisado, son las sobras de las sobras. Nada ha de ser menospreciado. Todo puede ser creativamente potenciado para la vida.

Es por esto que esa cananea está ahí en el Evangelio de Mateo, y ella precisa ser rescatada en nuestras prácticas pastorales y teológicas. Ella es madre en la fe. Sobre su esperanza es posible construir una iglesia solidaria.

7. La mujer en Betania: Mt. 26,6-13

Mujeres van participando del movimiento ministerial de Jesús. Ellas van a aparecer siempre en momentos claves, cruciales de esa historia. Esto también es evidente en esta historia.

Ya nos hallamos en un bloque estructural nuevo en Mateo, en la historia de la Pasión, anunciada por Jesús en 26,2. Por otra parte, en la historia de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, mujeres son protagonistas en diversos momentos: en el inicio es la mujer en Betania y en el final están las mujeres como testigas y apóstolas de la resurrección. Entre esos dos momentos, que abren y cierran ese bloque, se encuentran mujeres no ligadas al movimiento de Jesús, pero que tienen conocimiento de él y sienten simpatía por él. Se trata de las esclavas que reconocen a Pedro (26,69-72) y de la mujer de Pilatos, la cual reconoce a Jesús como “el Justo” e intercede en favor suyo.

Dentro de ese bloque, la mujer en Betania, y no los discípulos, es el primer personaje que recibe realce. Jesús se halla en la casa de un excluido, el leproso Simón. La mujer también entra allí. Jesús y la mujer no se preocupan con el problema de la contaminación, con la impureza. La casa del excluido es el lugar real y simbólico de la comunidad restaurada e inclusiva de Mateo. La mujer no aparece como alguien marginado, o como alguien que quiere algo para sí. Ella actúa como sujeto, como protagonista que quiere dar algo de sí para testimoniar acerca del Mesías Emmanuel.

Son dos los momentos de la acción de la mujer: se aproxima a Jesús y le derrama el bálsamo que estaba dentro del vaso de alabastro que traía consigo. Su acción causa indignación en los discípulos. En Mateo, el verbo *aganaktein* (indignarse) aparece también en 20,24 (los discípulos se indignaron contra el pedido de los hijos de Zebedeo) y en 21,15 (los sumos sacerdotes y los escribas se indignaron contra la alabanza de los niños). Ese término refleja siempre la reacción de alguien que se encuentra o se juzga en posición de poder y autoridad en relación a la acción de alguien, generalmente considerado inferior o indigno de la misma. Se hace un juicio excluyente. Jesús reacciona de forma positiva, inclusiva y denunciadora.

¿En qué consiste la crítica de los discípulos? Su sentencia es “desperdicio”. Ellos juzgan a la mujer a partir de la economía patriarcal. No aceptan que ella deci-

da qué hacer con el producto de su trabajo ⁸. Usan a los pobres como argumento (pobres a los que ellos anteriormente, en las historias de la multiplicación de los panes, querían despedir). Ese argumento no satisface a Jesús. Y él los recrimina. "Por qué molestáis a esta mujer?" tiene la misma connotación de "No les impidáis venir hasta mí", en Mt. 19,14. Los términos griegos que aparecen en boca de Jesús dejan transparentar un trabajo arduo en dos sentidos: la acción de los discípulos dificulta el acceso de la mujer a Jesús. Ellos le causan mucho trabajo (*kópus paréchetē*); ella necesita esforzarse sobremanera para poder realizar su intento. Jesús caracteriza entonces la acción trabajosa de la mujer como "buen trabajo", "buena obra" (*kalón érgon*). Aquí, sin duda, está reflejada también la situación de las mujeres en la comunidad de Mateo. Quieren y saben trabajar en el ministerio del testimonio, de revelar al mundo el amor del Emmanuel, sin embargo los líderes eclesiásticos, en el momento ya en proceso de jerarquización patriarcal, les ponen obstáculos que implican un desgaste vano de energías. Energías que podrían ser puestas al servicio de la construcción del Reino, son gastadas en el trabajo de conseguir autorización, reconocimiento y legitimidad frente a la jerarquía.

"A los pobres siempre los tendréis con vosotros". No se debe argumentar con los pobres para marginar y excluir a las mujeres. No se puede poner a marginados contra marginados. Este es el gran mensaje de Jesús que rescata la acción y el significado de la acción de la mujer, porque ella supo distinguir los momentos y los tiempos. Ella puso prioridades. Ella optó por ungió al Mesías y anunció de forma pública y para siempre que ése es el Dios con nosotros de todas las personas marginadas.

En tanto que los discípulos ven apenas la emergencia, lo momentáneo, lo asistencial, la mujer y Jesús ven también el presente abierto hacia el futuro, la eternidad. Jesús vincula la acción profética y ministerial de esa mujer con la historia del propio testimonio acerca de sí mismo. El v. 13 comienza con la sentencia "en verdad os digo". Es preparación para el anuncio. Jesús quiere la memoria de esa mujer presente en el anuncio del Evangelio en todo el mundo, en todos los tiempos. Jesús quiere que todas las generaciones cristianas se acuerden de ella y de lo que ella hizo con él: lo ungió, lo preparó para la muerte. Afectiva y efectivamente se solidarizó con él. Le prestó un servicio más. Se puso de su lado. Profirió su confesión de fe por medio de gestos que hablan para siempre.

Es innecesario afirmar que su memoria fue silenciada durante la historia de la iglesia. Pero ella está ahí, para siempre de nuevo ser rescatada y recreada. Está ahí como testimonio de fe y como testimonio de que Jesús no hace distinción de género. Las mujeres están incluidas en el trabajo ministerial de anuncio y de servicio, en el trabajo profético y diaconal. Y continúan actuando por el Evangelio, concretizándolo junto a los pobres y excluidos. Continúan desperdiciando sus dones y sus bienes junto a aquellas y aquellos que siempre estuvieron junto al Dios Emmanuel. Así es que la memoria de esa mujer continúa viva en la comunidad de Mateo, y también entre nosotros.

⁸ Mujeres producían perfumes, bálsamos y aceites preciosos. El hecho de la mujer portar un vaso de alabastro lleno de bálsamo no significa que ella tuviese que ser rica. Ella puede muy bien estar dedicando lo más precioso del fruto de su trabajo en el reconocimiento y la unción de su Señor. Sobre el trabajo de la mujer en la antigüedad, ver Schottroff 1995b, págs. 79ss.; Richter Reimer 1995, págs. 69ss.

8. Mujeres junto a la cruz, testigas y apóstolas de la resurrección de Jesús: Mt. 27,55—28,11

Es en el final de Mateo que se hace un resumen del seguimiento de mujeres. Ellas están ahí. Muchas mujeres. Venían siguiendo a Jesús desde Galilea. Desde el principio hasta el fin, en fidelidad y dedicación. Contra todos los obstáculos.

El seguimiento a Jesús se da mediante el servicio. Nuevamente esas dos palabras inseparables: *akoluthlein* y *diakonein*. Ellas son discípulas, porque siempre mantuvieron esa unidad. Ellas son las mayores, porque siempre sirvieron. Ellas son las primeras, porque siempre fueron consideradas las últimas. El servicio a Jesús se expresa en fidelidad, en amor al prójimo. Servicio realizado durante el camino, en todos los lugares. Peregrinación. Mujeres que todo lo dejaron para seguir a Jesús. En ese seguimiento, testimonio. Proclamación. Todo eso es servicio, diaconía⁹.

Y estaban allá, observando de lejos. La situación era peligrosa. Jesús había sufrido la pena de muerte romana. Quien se aproximase a él era considerado por los poderosos, tan peligroso y subversivo cuanto él lo fuera. Las mujeres no estaban exentas de prisiones, torturas y pena de muerte. También ellas corrían peligro de su vida. Por eso observan de lejos. Escondidas. Pero presentes. Quieren ver lo que pasa con su Emmanuel. No quieren abandonarlo. Necesitan saber hacia dónde será llevado.

Algunas de esas “muchas mujeres” son las más conocidas, mencionadas por su nombre. María Magdalena, María la madre de Santiago y de José¹⁰, y la madre de los hijos de Zebedeo.

En 28,1 aparecen María Magdalena y la “otra” María, una aún no mencionada. Quién es ella, no lo sabemos. Pero era también discípula de Jesús. Al final son muchas mujeres y tantas Marías... El encuentro que las mujeres tienen con el ángel, la epifanía que acontece sin intervención de hombres, les transmite una palabra de encorajamiento y de invitación para el testimonio: “No temáis... venid ved”. Y entonces siguen las palabras del comisionamiento de las mujeres. Es su llamado, su vocación para el apostolado. Serán apóstolas de los apóstoles.

Nada más acontece en el sepulcro. Las mujeres van a realizar “de prisa” su encargo, a anunciar la Buena Nueva a los discípulos. Mezcla de miedo y de alegría. El corazón saliéndoseles por la boca. Y en el camino... acontece la segunda epifanía. Jesús les sale al encuentro, diciendo: “¡Alegraos!”. Jesús echa fuera el miedo. Queda sólo la alegría. Alegría que ellas desperdician, siempre de nuevo positivamente, aproximándose a él, abrazándole los pies en señal de adoración. Y Jesús repite las palabras del ángel, reforzando la victoria sobre el miedo: “No temáis”, y reafirma el llamado al apostolado: “Id, anunciad (*apaguéilate*) a mis hermanos para que se dirijan a Galilea, donde me verán”.

Y ellas van.

Aquí termina la mención de la participación de las mujeres en el Evangelio de Mateo. Acompañarán a Jesús durante todo su camino. Lo seguirán y servirán. Verán al Resucitado y testimoniarán para los otros discípulos. Continúan siendo las pri-

⁹ Ver Schottroff 1995a, págs. 40ss.; Schüssler Fiorenza 1992, principalmente las págs. 196-200.

¹⁰ Aquí se puede tratar de dos Marías: la (mujer o madre) de Santiago y la madre de José.

meras, protagonistas en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo Emmanuel. No obstante, para Mateo, ellas no están más junto a él en el comisionamiento en Galilea. Allí solamente están los Once. Volverán a ser las últimas o inexistentes. Tradiciones que co-existen. Inclusivas y excluyentes.

9. Una palabra para continuar reflexionando y buscando

Hay mucho más que decir y descubrir. Es importante reafirmar algunos descubrimientos.

La práctica igualitaria de Jesús en relación a las mujeres, hace percibir que en todo el Evangelio de Mateo existen conflictos y tensiones en relación a la presencia y participación plena de mujeres en el ministerio y liderazgo en la comunidad de Mateo. Por eso es que la preservación y el rescate de tradiciones de mujeres es importante para expresar simultáneamente las dificultades enfrentadas por las mujeres en el "hoy" de Mateo, al igual que sus utopías para el futuro de la iglesia.

Las mujeres aparecen como paradigmas de la comunidad no por el lugar que ocupan en la familia patriarcal, sino debido a su participación activa en la visión del Reino de Dios manifestado en Jesús.

Se cuentan historias así para que mujeres, niños y hombres, venidos tanto del judaísmo cuanto de otras religiones, puedan referirse a aquellas mujeres, a las madres y hermanas en la fe, para fortalecer su lucha en la iniciativa de transformar normas y estructuras patriarcales. Pues tanto ayer cuanto hoy es posible vivir y elaborar alternativas de vida.

Puedo comprender esas historias de forma liberadora, sabiendo que ellas constan en el Evangelio por causa de la participación activa y significativa de mujeres en el liderazgo y en el discipulado de iguales. Esas tradiciones de mujeres fueron preservadas en la comunidad de Mateo. La herencia de esas tradiciones nos puede fortalecer en dos sentidos: en la recreación de nuestro poder en el ministerio y en el discipulado de testimonio y servicio, y en la denuncia de todos y cualesquiera sistema y estructura de opresión, marginación y exclusión de mujeres de ese ministerio y discipulado.

Queda, por lo tanto, también para nosotros, la palabra del ángel y de Jesucristo Emmanuel resucitado: "No temáis... id ved... y anunciad".

Bibliografía

- Cardoso Pereira, Nancy. "Messianismo transgressor", en *Revista Teológica* No. 9 (1994).
- Lutz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus (Mt. 8-17)*. Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benzinger/Neukirchener Verlag, 1990 (Evangelisch-Katholischer Kommentar I/2).
- Richter Reimer, Ivoni. "O pão na crise. Alimentando a resistência criativa", en *Estudos Bíblicos* No. 42 (1994), págs. 71-77.
- Richter Reimer, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja. Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Paulinas, 1995.
- Schottroff, Luise. "Maria Madalena e as mulheres junto ao sepulcro de Jesus", en Schottroff, Luise. *Mulheres no Novo Testamento. Exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo, Paulinas, 1995a.
- Schottroff, Luise. *Lydia's Impatient Sisters. A feminist social history of Early Christianity*. Louisville, John Knox Press, 1995b.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica*. São Paulo, Paulinas, 1992.
- Torres, Mercedes Lopes. "Mulheres que se inventam saídas", en *RIBLA* No. 25 (1996), págs. 55-62.
- Wainwright, Elaine Mary. *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*. Berlin-New York, De Gruyter, 1991 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 60).

Ivoni Richter Reimer
Alameda Alcides 102
24230-120 Niterói - RJ
Brasil

RECENSION

Irene Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto*. San José, DEI-SBL, 1996, 434 págs. (Colección Lectura Popular de la Biblia).

Algunas veces decir “¡no!” es una declaración poderosa. En un momento cuando la disciplina de los estudios bíblicos tiende hacia un aumento en la especialización metodológica y la fragmentación hermenéutica, Irene Foulkes ha pronunciado esta declaración en su comentario sobre la carta conocida como 1 Corintios. Como resultado de su negación a conformarse con dicha compartimentación de la tarea de interpretación, tenemos un comentario que es un tesoro de análisis enriquecedor, profundidad pastoral y prosa agradable. Ninguna reseña puede comunicar de manera adecuada el valor de este libro; para apreciarlo hay que saborearlo lenta y cuidadosamente, con el texto bíblico a la mano. Se cumplirá mi objetivo al escribir esta reseña, si estos breves comentarios logran seducir al lector o a la lectora a disfrutar de este novedoso estudio de 1 Corintios por sí mismo o sí misma.

La identidad multi-contextual de la Profesora Foulkes es clara en el triple propósito que anuncia en el prefacio. Ella ha desarrollado este trabajo como erudita y miembro de iglesia al mismo tiempo, y en ambos casos como una persona enraizada con firmeza y sin disculparse en su propio contexto social, cultural e histórico. Su trasfondo académico en literatura y lingüística aflora en su cuidadoso análisis de la complicada estructura de esta carta. Su sensibilidad hacia la especificidad histórica y cultural de su propia realidad centroamericana, la ha llevado a investigar la historia social del Corinto del primer siglo, para así entender en lo posible las instituciones, prácticas, artefactos, preconceptos y esperanzas que conformaban la realidad material y cultural de estos antepasados en la fe. Finalmente, su compromiso por reconocer, en medio de la agenda específica de esta carta, el mensaje liberador del Evangelio, y por lograr que este mensaje sea tan evidente y accesible para sus lectores y lectoras como lo hubiera sido para los receptores y las receptoras de la carta de Pablo, agrega urgencia y emoción a su trabajo. Vívidas imágenes y argumentos desarrollados de forma cuidadosa invitan a sus lectoras y lectores a acompañarla en una exploración pastoral que se convierte en una aventura de investigación y descubrimiento.

Este estudio complejo y multidimensional es accesible tanto por la claridad y precisión de la redacción, como por la cuidadosa organización del libro. La tabla de contenido y otras “páginas introductorias” del libro proveen un bosquejo de la estructura de la carta misma, y a la vez una clave para la variada agenda que compone el comentario. Por ejemplo, el bosquejo de la introducción revela la diferencia entre las prioridades de esta autora y las que la mayoría de autores y autoras de este género de estudio escogería. Luego de la esperada orientación acerca de la pobla-

ción, la historia y el contexto de Corinto, y de la discusión de los diversos aspectos del contexto religioso de esta ciudad, esta información general adquiere una especificidad refrescante. Es como si la autora hubiese escuchado las inquietudes, usualmente no expresadas, de lectores y lectoras de la Biblia quienes se preguntan acerca de la vida cotidiana de las personas comunes que son sus antepasados y antepasadas en la fe — personas que criaban sus familias y se ganaban la vida, preparaban sus alimentos y vendían y compraban bienes en el mercado—. La importancia de estas preguntas, que se mantienen tras los dramas públicos, las decisiones y los documentos formales, se da por sentado en este comentario que nos presenta la dinámica del hogar como la unidad económica básica de la sociedad de Corinto, y el impacto de la estructura económica y política imperial sobre la vida cotidiana.

Caminamos tras los y las residentes de Corinto a sus varios clubes sociales, gremios comerciales y otros grupos que organizaban y estratificaban la vida en la ciudad. Examinamos, desde una variedad de perspectivas, lo que se puede conocer de la vida de las mujeres en el contexto de Corinto. En el transcurso de esta introducción, los lectores y las lectoras modernas, desde sus propias sendas de vida, enfocan su imaginación y sus inquietudes anticipando lo que esta carta dirá a sus contrapartes en Corinto, y en consecuencia, a sus propias preguntas y luchas.

La “historia social” o el “estudio del mundo social”, es uno de los movimientos críticos más prominentes en los estudios bíblicos en años recientes. Sin embargo, la fragmentación metodológica de la disciplina ha significado que los y las comprometidas con estas cuestiones fundamentales, que han ayudado a devolver la densidad vital a las personas de las comunidades “desde las” y “hacia las” que fueron escritos los libros bíblicos, a menudo han invertido poco esfuerzo en comprender el diseño literario de estos documentos. Su sofisticación en la comprensión de las pistas sutiles que apuntan hacia la matriz social del texto, por lo general no ha sido acompañada de una comprensión de las técnicas de la crítica literaria y de la interrelación entre forma, estética y significado.

Por otro lado, especialistas en metodologías críticas literarias, o aquellos y aquellas que enfocan su atención sobre asuntos como las estructuras profundas de los documentos bíblicos, las teorías de estética o el análisis de la forma y función de un género literario particular, a menudo los tratan como si estos documentos particulares no hubiesen surgido de un lugar y en un tiempo específicos. Estos estudiosos y estas estudiosas enfocan el mundo del texto en su sentido más concreto, o el mundo frente al texto (su efecto sobre lectores y lectoras reales o implícitas), dando como resultado la pérdida de cualquier comunidad humana específica para cuya vida y lucha el texto fue transparente. Uno de los puntos fuertes de este comentario es que dichos asuntos literarios y hermenéuticos se encuentran ligados a inquietudes acerca del mundo social, e integrados en un todo que impulsa la búsqueda del significado teológico y de las implicaciones éticas de esta carta en procura de conclusiones frescas.

En el diseño mismo de la tabla de contenido, la lectora o el lector puede descubrir cómo estas inquietudes se relacionan. Muchos críticos y muchas críticas en la iglesia y la academia, incluso entre aquellos y aquellas que han enfatizado las preocupaciones críticas literarias, han visto en esta carta un intento fragmentado de apaciguar una serie de problemas no relacionados en la vida de una comunidad que resalta, principalmente, por la diversidad de los problemas que consigue generar. Si se han preocupado por ubicar la carta dentro de sus discusiones más amplias sobre la

teología paulina, se han enfocado perícopas aisladas, como el poema del amor del capítulo 13, las “palabras de institución” de la Cena del Señor en el capítulo 11, la discusión sobre la resurrección de Cristo en el capítulo 15, o quizá el catálogo de dones espirituales en el capítulo 12. En cambio, una ojeada al bosquejo de la carta en los capítulos de este comentario, revela que la Profesora Foulkes ha descubierto una estructura subyacente “quiástica” o “circular” por medio de la cual los argumentos de Pablo se desarrollan en cada una de las principales secciones del estudio (págs. 62s.). Al reconocer esta estructura, la Profesora Foulkes ha descubierto no sólo los temas teológicos fundamentales a los cuales Pablo quería dirigirse con sus respuestas a problemas y preguntas específicas, sino también la estructura de su propio pensamiento teológico.

Si miramos más de cerca una sección de la carta —lo que Foulkes identifica como “Sección III: Matrimonio y Soltería” (7.1-40)— podemos ver cómo la estructura quiástica funciona, y cómo el análisis literario está ligado al análisis social para poder descubrir la coherencia del argumento de la carta. Las unidades principales de esta sección son:

- A — Respaldo a la pareja (7.1-17a);
- B — Respeto a la situación de cada persona (7.17b-24); y
- A' — Respaldo a la soltería (7.25-40).

La última unidad hace eco de la primera en su acercamiento y contenido paralelo (el estado civil de la persona). La sección central ofrece la clave para el argumento teológico que Pablo quiere presentar, es decir, que ambas recomendaciones y concesiones están contextualizadas en las circunstancias particulares de cada persona. Podemos también encontrar una estructura similar dentro de cada uno de estos componentes. Cada uno es presentado con un marco ético que lo define y que incluye ejemplos o concesiones específicas en circunstancias pastorales particulares. La forma en que Pablo ha organizado la discusión es crucial para aquello que quiere comunicar; trabaja para subvertir el efecto paralizante de la sumamente estructurada y competitiva sociedad corintia sobre los esfuerzos, de las nuevas comunidades cristianas, por resolver sus preocupaciones respecto a su identidad y estilo de vida.

El análisis social es asimismo crucial para entender el argumento tan cuidadosamente elaborado por Pablo y sus consejos, a menudo apasionados, a estas comunidades. Esto porque sus instrucciones acerca de la sexualidad y el matrimonio deben ser escuchadas en el contexto específico de las costumbres y prácticas matrimoniales de Corinto en el primer siglo, y a la luz de las relaciones que aparecen en dicha sociedad entre la vida familiar y los compromisos religiosos. Una y otra vez se enfatiza que Pablo no está pronunciando principios éticos aplicables en forma equitativa y uniforme para todo momento, sino que se está dirigiendo a las crisis pastorales específicas de una comunidad particular. En esta sección, como en otras partes de la carta, este contexto social y esta cultura singular, y a menudo foránea, son examinados en una serie de recuadros ubicados a través del texto del comentario. En estos recuadros Foulkes mira con detenimiento la relación entre la religión y la familia en los territorios del Imperio Romano (recuadro 10), y la manera en que Pablo aconseja a sus lectores y lectoras a apropiarse de e interpretar los principios éticos de las Escrituras y las tradiciones subyacentes del movimiento cristiano primitivo (recuadro 9). La integración de asuntos de la historia social a la estructura específica del pensamiento de Pablo en la carta, es lo que mantiene el enfoque pasto-

ral de esta investigación e impide que tanto el estudio literario como la historia social se conviertan en investigaciones académicas abstractas.

El hecho de que inquietudes pastorales integren el estudio de la carta en su contexto primitivo es todavía más apropiado, dado que las implicaciones pastorales de la carta para lectoras y lectores modernos se hallan siempre dentro del horizonte crítico y teológico de este comentario. La Profesora Foulkes de ninguna forma se disculpa por estas preocupaciones. En cambio, usa títulos en cursiva para identificar para sus lectoras y lectores la secuencia de temas pastorales y éticos. En la sección sobre el matrimonio y la sexualidad que enfocamos arriba, por ejemplo, las siguientes inquietudes pastorales llaman nuestra atención: “Sexo y matrimonio para el siglo XXI”, “¿Una ley del divorcio?”, “Nueva visión de la pareja”, “Ética y entorno”, “Iguales condiciones, iguales opciones”, “Matrimonio y ministerio de tiempos de zozobra”, y “La Biblia y la orientación matrimonial”. Cada uno de estos temas está anclado firmemente en la realidad de comunidades cristianas en América Central, con la demanda implícita, y por qué no explícita, de que lectores y lectoras de otros contextos asuman una rigurosa contextualización de esta índole por sí mismos y sí mismas.

La importancia de este comentario, más allá del contexto centroamericano que claramente es su enfoque principal, se plantea en la bibliografía de diálogos que la Profesora Foulkes sostuvo durante la preparación de su libro. Dialoga con comentaristas, historiadores, críticos literarios y teológicos con el mismo respeto y destreza. Colegas de América Latina, Europa y Norte América —académicos y académicas tradicionales, teólogos y teólogas de la liberación y feministas— han informado su trabajo, y ella no teme en desafiar cualquier argumento o conclusión que su propia investigación del texto y su contexto no verifica. Las notas al pie de página a través del libro son abundantes y precisas, y facilitarán la investigación de quienes quieren profundizar puntos específicos de su discusión.

En resumen, este comentario es un recurso de enorme significado para la iglesia y la academia. Nos informa, nos intriga, nos inspira y nos mueve a mayor fidelidad en nuestra comprensión y respuesta. Abre una de las principales cartas del *corpus* de escritos paulinos a una nueva apreciación, como un testimonio de los compromisos liberadores de Dios en Cristo Jesús, y de la persistente —aunque no siempre eficaz— lucha por vivir la verdad de su propio Evangelio. Elsa Tamez observa en su “Presentación”,

Pocos son los comentarios bíblicos que combinan la rigurosidad académica con la preocupación pastoral. El comentario de Irene Foulkes a la primera carta a los Corintios es uno de ellos.

Yo me uno a ella en la doxología y acción de gracias, que constituyen la conclusión más apropiadamente paulina:

Los pastores, las pastoras, los profesores y las profesoras, los y las seminaristas y líderes de las iglesias estarán muy agradecidos con Irene por esta joya de estudio de la primera carta a los Corintios. Gracias Irene.

¡Muchas gracias!

Sharon H. Ringe
Wesley Theological Seminary
4500 Massachusetts Avenue, NW
Washington, DC 20016
Estados Unidos