

Cuadernos
bíblicos

58

Jean ZUOlstein

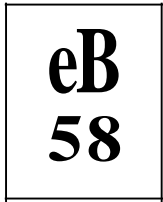
Mateo
el teólogo

CONTENIDO

Este nuevo cuaderno sobre Mateo viene a completar el anterior (n. 2), presentando una síntesis teológica en torno a los dos grandes ejes del primer evangelio: la enseñanza de Cristo que completa la ley y la comunidad de los discípulos frente a Israel y los paganos. El evangelio de Mateo ha sido siempre el más leído y comentado; todavía hoy proclama la identidad cristiana, las exigencias de la evangelización y el arraigo de la iglesia en la fe de Israel.

Jean ZUMSTEIN enseña en la facultad de teología protestante de Neuchâtel (Suiza). Nos invita a escuchar y a seguir a Jesús de Nazaret, el Emmanuel, Dios-con-nosotros, «todos los días, hasta el fin de los tiempos».

Nuestro recorrido	6
UNA NARRACION ARRAIGADA EN LA HISTORIA	7
Siguiendo la narración mateana: un relato organizado	7
Una narración abierta a la iglesia	12
Una narración alimentada por la tradición:	
cómo escribió Mateo	14
Una narración en situación: una comunidad judea-cristiana	19
EL CRISTO DOCENTE SEGUN MATEO	26
El fundamento: el manifiesto de 28, 16-20	27
Jesús, intérprete de la ley (cumplir la ley: 5, 17-20)	31
Contenido y autoridad de la ley (el mandamiento del amor: las antítesis del c. 5)	36
LA IGLESIA SEGUN MATEO	46
Los discípulos: escuchar, comprender, hacer	46
Seguir a Jesús (la tempestad calmada: 8, 23-27)	50
La crisis de Israel (el centurión: 8, 5-13; los viñadores asesinos: 21, 33-46; los invitados al banquete: 22, 1-14)	54
Juicio final y fidelidad (25, 31-46)	59
A modo de conclusión	
Para proseguir el estudio	
<i>Textos y recuadros</i>	



Jean Zumstein

Mateo el teólogo

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 E5TELLA (Navarra)
1987

Hace varios años que los lectores nos piden nuevos *cuadernos* sobre los cuatro evangelios. No es que una lectura nueva, más de moda, tenga que sustituir a la anterior, sino que los evangelios son inagotables y es conveniente conocer varias aproximaciones a los mismos, sin vincularse a una sola. Por otra parte, desde la aparición del cuaderno 2. *El evangelio según san Mateo*, hace doce años, numerosos estudios han permitido ahondar más en las perspectivas teológicas propias de Mateo, por ejemplo en lo que se refiere a la iglesia y a los discípulos.

Finalmente, el primer evangelio constituye un elemento importante en el debate entre cristianos y judíos, que también ha progresado, aun cuando el contexto polémico de este evangelio no favorezca mucho el diálogo tranquilo. Independientemente de la carta a los Romanos o de la carta a los Hebreos, Mateo ha establecido los fundamentos de la iglesia frente a Israel. Por ello hay que estudiarlos en su conjunto, y no solamente en unos cuantos puntos concretos según las necesidades de la controversia, sin ignorar las demás teologías del Nuevo Testamento.

Jean ZUMSTEIN enseña en la facultad de teología protestante de Neuchatel. Es para nosotros una satisfacción dar la palabra a un amigo suizo (el primero en los *cuadernos*), de una iglesia de la Reforma, y habituado a la colaboración ecuménica en Suiza. Presenta aquí la teología de Mateo, destacando los textos que le son propios, en torno a dos ejes: Cristo docente y la iglesia. Así, pues, no hemos de extrañarnos de no encontrar algunos grandes textos de Mateo ya estudiados en los *cuadernos*, como el evangelio de la infancia (n. 18), los relatos de los milagros (n. 8) o las bienaventuranzas (n. 24). ZUMSTEIN nos pone a la escucha y nos arrastra en seguimiento de Jesús de Nazaret, el Señor de la iglesia, el Emmanuel: «Dios-con-nosotros», todos los días, hasta el final de los tiempos».

Philippe GRUSON

NUESTRO RECORRIDO

El evangelio según Mateo se ha impuesto a través de los siglos como «el evangelio de la iglesia». Si quiere seguir cumpliendo esta función, es preciso que también nosotros entremos en esa lectura. El siguiente *cuaderno* no pretende ni mucho menos sustituir al evangelio. Tampoco desea exponer todos los problemas o descubrir todas sus riquezas. Su única ambición es incitar a la lectura del primer evangelio, facilitando su acceso.

La primera parte, titulada Mateo, una narración arraigada en la historia, se dedica a algunos puntos centrales de lectura. Se presenta en primer lugar el evangelio como una obra organizada cuidadosamente. Sus seis partes desarrollan, a través de las diversas etapas de la vida del héroe, el mismo tema fundamental: Jesús es el Enmanuel (p. 7-11). Sin embargo, esta narración no está encerrada en sí misma: en cada uno de sus momentos se abre hacia la iglesia para indicar su fundamento, su vocación y su responsabilidad (p. 12-14). Tampoco es la obra aislada de un individuo genial; se arraiga en diversas tradiciones del cristianismo naciente que sitúa en una perspectiva original (p. 14-19). Y si presenta una nueva síntesis de la fe, es para dar cuenta del contexto religioso, eclesial, social y cultural que es el suyo (p. 19-25).

La segunda parte se centra en la imagen de Cristo construida por el relato de Mateo. La verdad es que no

hacemos más que esbozar la línea principal de esta presentación cristológica. Esta opción se justifica porque permite descubrir la originalidad del primer evangelio, que ve ante todo en la persona de Jesús al maestro, al intérprete último de la voluntad de Dios confiada hasta entonces a Israel (p. 26-35). La enseñanza de Jesús, cuyos entornos intentaremos trazar, es capital, porque sigue siendo hasta el final de los tiempos el único acceso al Cristo vivo (p. 36-45).

La tercera parte describe el estatuto y la vida de la comunidad reunida en torno a la enseñanza de Cristo. La condición del discípulo en seguimiento de Jesús es el paradigma de la vida en la fe (p. 46-54), mientras que Israel y su terrible destino pasan a ser el contramodelo de la iglesia, poniéndola en guardia contra toda falsa seguridad y toda ilusión (p. 54-58). La majestuosa escena del juicio final designa el único lugar posible de una fe fiel, a saber, la obediencia concreta en la profinidad del mundo (p. 59-60).

Estos tres recorridos van señalizados por el análisis de los textos-clave, destinados a hacer descubrir algunos aspectos característicos del evangelio. En la lectura que proponemos nos reconocemos tributarios ante todo, sin que hayamos podido citarlos en cada ocasión, de los estudios de G. Bornkamm, U. Luz, D. Marguerat y E. Schweizer.

I MATEO, UNA NARRACION ARRAIGADA EN LA HISTORIA

Siguiendo la narración de Mateo

UNA OPCION SIGNIFICATIVA

El evangelio según Mateo (= Mt) es fundamentalmente una *narración*. A ejemplo del evangelio según Marcos (= Mc), en quien se inspira, el redactor del primer evangelio quiere narrar una historia, la historia de Jesús, el Hijo de Dios. Para ello, compone un relato que va desde su nacimiento hasta su resurrección, un relato que sigue el ritmo de la enseñanza, los actos de poder y los sufrimientos de Cristo.

Esta constatación evidente -el primer evangelio es una narración- nos hace descubrir tres cosas. La primera, respecto al *lenguaje* que utiliza. En efecto, hay muchas maneras de formular la fe cristiana para transmitirla. El apóstol Pablo, por ejemplo, para enraizar mejor en la fe a las comunidades que funda, escribe *cartas*. Estas

cartas no presentan la fe contando el destino terreno de Jesús -Pablo no evoca casi nunca la vida de Cristo-, sino explicando y desarrollando el credo y sus implicaciones. Pablo se comunica y entra en discusión con sus lectores a través de *argumentaciones*, de razonamientos rigurosamente contruidos. El profeta Juan, que escribe el Apocalipsis, sigue más bien el camino de la *visión*; a partir de su revelación inspirada del mundo de Dios, sugiere a sus lectores una manera de descifrar la realidad que viven. Mateo, por su parte, no sigue ni el camino de la argumentación ni el de la visión para atestiguar su fe en el Hijo de Dios. Expresa su adhesión al Cristo vivo, traza el retrato del resucitado, contando la *historia* del Jesús terreno. La comunicación de la fe no se realiza, por tanto, de forma directa y argumentativa, sino de manera indirecta y sugerente, a través de la

UN EVANGELIO EN SEIS PARTES

Mateo vincula estrechamente el desarrollo *narrativo* al desarrollo *temático*. A cada nueva etapa del relato corresponde una exposición temática específica. Y así como el relato progresa según un orden perfectamente inteligible, lo mismo ocurre con la reflexión temática. Esta lógica «con dos caras» es la que nos gustaría destacar en el siguiente esquema.

1. El evangelio de la infancia y la preparación del ministerio de Jesús (1, 1-4, 16).
 - a) La genealogía y el evangelio de la infancia de Jesús señalan la identidad de Jesús: Hijo de Abrahán, Hijo de David, Hijo de Dios (1-2).
 - b) El ministerio de Jesús es preparado por Juan bautista por una parte y por el bautismo y la tentación por otra (3-4, 16).
2. La presentación mateana de Cristo (4,17-11).

Prefacio: el reino es proclamado en palabras y en obras por Jesús; vocación de los discípulos (4, 17-25).

 - a) Jesús es el mesías de la palabra (5-7).

El sermón de la montaña
 - b) Jesús es el mesías de la acción (8-9).

Los relatos de milagros
 - c) Jesús asocia a los suyos a su obra (10).

El discurso de misión

Conclusiones: esta presentación desemboca en la cuestión cristológica (11): «¿Eres tú el que ha de venir?...»
3. La separación entre la fe y la incredulidad (12, 1-16, 12). La enseñanza y la práctica de Jesús dividen a los hombres.
 - a) Controversia con los judíos (12).

- b) La enseñanza de Jesús revela las diferencias entre los discípulos y los fariseos (13).

El discurso en parábolas

- c) Juan bautista muere, pero los discípulos reciben una instrucción (14).
- d) Controversias con los judíos (15-16, 12).

4. La edificación de la comunidad cristiana (16, 13-20). La enseñanza de Jesús sienta las bases de la comunidad eclesial.

- a) Es fundada la iglesia y se trazan los itinerarios de la fe (16,13-17).
- b) Se establece la ética comunitaria (18).

El discurso comunitario

- c) Instrucciones para gobernar la vida cristiana (19-20).
5. Los últimos días en Jerusalén (21-25).

- a) La crisis de Israel se revela en su gravedad a través de controversias y parábolas (21-22).
- b) Cristo se dirige por última vez a sus correligionarios (23).

El discurso contra los escribas y fariseos

- c) Cristo se dirige por última vez a los discípulos antes de la pasión para instruirles sobre el tiempo de la iglesia (24-25).

El discurso escatológico

La pasión y la resurrección de Cristo (26-28).

- a) El sufrimiento y la muerte del justo (26-27).
- b) La resurrección de Cristo y la misión de los discípulos (28).

EL ENMANUEL, TEMA DEL EVANGELIO

evocación de una vida pasada que se resiste a toda sistematización apresurada y que tiene su propia lógica.

En segundo lugar, la opción por la narración para dar cuenta de la fe en Jesucristo denota un interés apasionado por el *Jesús terreno*. Como el conjunto de los primeros cristianos, Mateo no ve en Jesús a un ilustre difunto cuyos hechos maravillosos o cuya doctrina hubiera que recordar con respeto, sino al Señor vivo y elevado junto al Padre. Sin embargo, Mateo no cree que pueda hablar de ese Señor vivo y glorificado ni darlo a conocer más que evocando a un hombre histórico y concreto: Jesús de Nazaret, nacido bajo Augusto y crucificado bajo Tiberio. El Señor, el Hijo de Dios, no es directamente accesible; hay que acudir a la narración de su existencia terrena para descubrirlo de verdad. Se trata de volver al *pasado narrado* para comprender el presente y abrirse al futuro.

En tercer lugar, al comparar la narración de Mateo con la de Marcos, se constata una *ampliación del marco biográfico*. Tres ejemplos: Marcos comenzaba la evocación del destino de Cristo por el relato de la actividad de Juan bautista; Mateo se remonta más allá de ese suceso y procura hablar del nacimiento y de la primera infancia de Jesús. Luego, si consideramos la conclusión del evangelio según Marcos, descubrimos que se detiene en el descubrimiento del sepulcro vacío y el miedo de las mujeres; Mateo va más allá de ese suceso y refiere las apariciones del resucitado a los suyos en Jerusalén y en Galilea. Finalmente, si Marcos menciona el hecho de que Jesús enseñaba, Mateo se dedica a restituir el contenido de esa enseñanza en cinco grandes discursos majestuosos.

En resumen, Mateo intenta presentar a Cristo a sus lectores a través de la densidad y de la alteridad de una vida. A diferencia de Pablo y en profundo acuerdo con Marcos, Mateo no se interesa sólo por el hecho de la muerte y de la resurrección de Cristo. Quiere igualmente trazar las múltiples dimensiones del destino del crucificado antes de su suplicio.

Las grandes sinfonías de Mozart o de Beethoven están atravesadas por temas que se desarrollan al compás de los movimientos de la obra. De manera semejante, podríamos decir que la narración de Mateo está atravesada por un tema único, desarrollado en diferentes movimientos. Este tema que desarrolla narrativamente el evangelio se pone de relieve gracias al procedimiento de la inclusión. En 1, 22-23, en la *primera* cita de cumplimiento del evangelio -ese medio privilegiado que utiliza Mateo para interpretar la historia de Jesús-, el evangelista escribe: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por el profeta: *'He aquí que la virgen concebirá y dará a luz a un hijo al que pondrá por nombre Emmanuel'*, que se traduce: *'Dios con nosotros'*». En analogía con esta declaración, la última palabra de la última instrucción que da el resucitado a los suyos, palabra que por otra parte cierra el evangelio, está redactada en estos términos: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos» (28, 20).

El tema de la narración mateana, por consiguiente, es el *estar-con-nosotros de Dios en Jesús de Nazaret*. En otras palabras, al hacer el relato del destino de Jesús, Mateo quiere señalar *que* el Dios de Israel está con nosotros, *cómo* y *con qué fin* está con nosotros. La manifestación de la presencia salvadora y transformadora de Dios: ése es el eje central de la historia que se desarrolla en la vida del Jesús terreno.

LA ORGANIZACION DEL RELATO

Cualquier intento de planificación tiene bastante de arbitrario, ya que pretende romper y sistematizar una historia singular e irreductible. Sin embargo, una vez reconocido este límite, puede resultar fructuoso intentar buscar una organización del relato en la medida en que esto nos permite subrayar algunas de sus características.

Siguiendo con la imagen que utilizábamos en el párrafo anterior, el evangelio de Mateo comprende seis movimientos o, si se prefiere, seis partes que desarrollan el tema fundamental del conjunto, o sea, el estar-can-nosotros de Dios en Jesús.

- *La primera parte* (1, 14-16) es un *prólogo cristológico* que, desde un punto de vista narrativo, corresponde al nacimiento, a la infancia ya la preparación del ministerio de Jesús. En efecto, 4,17 marca un corte en la medida en que este versículo señala el comienzo de la actividad pública de Jesús. Por otra parte, las cinco citas de cumplimiento que ponen ritmo a esta secuencia (1,22-23; 2, 15. 17-18.23; 4, 14-16) le confieren una unidad literaria indiscutible. (Para el estudio de los c. 1-2, puede verse el CS 18 de C. Perrot, *Los relatos de la infancia de Jesús*).

Este prólogo se caracteriza por una gran coherencia teológica. Los c. 1-2 hacen descubrir que Jesús de Nazaret es el *Hijo de Dios*, mientras que los relatos del bautismo y de la tentación (3, 13-4, 11) indican cómo ha de comprenderse esta filiación divina de Jesús.

- Tras este prólogo que indica el significado decisivo del hombre cuya historia va a contar el evangelio, viene una *segunda parte* (4, 17-11, 30), consagrada a la *presentación mateana de Cristo*. Esta presentación, que es sin duda la parte más original del evangelio, termina con la llamada del salvador (11, 28-30). En efecto, desde el c. 12, Mateo toma el hilo de la narración tal como lo establece Marcos. Pero más aún que este argumento literario, es el carácter específico y la coherencia de este conjunto lo que justifica la división propuesta.

El *sermón de la montaña* (5-7) constituye el primer tiempo fuerte de esta segunda parte. Revela a Jesús como el intérprete soberano y último de la ley veterotestamentaria. Efectivamente, para Mateo, Cristo es el maestro que da a la voluntad de Dios su forma acabada y última. En este sentido, es el *mesías de la palabra*. (Para el estudio de las bienaventuranzas, cf. CS 24: *El mensaje de las bienaventuranzas*).

Sin embargo, la palabra del mesías no se reduce a un simple discurso. Establece lo que ella misma declara. Así, en los c. 8-9, que agrupan a un número importante de relatos de milagros, se descubre en Jesús al *mesías de la acción*. La voluntad de Dios, soberanamente interpretada, es cumplida ahora por Jesús e inscrita en la realidad del mundo.

El *discurso de misión* (10) se integra asimismo en este bosquejo. Dos observaciones nos lo muestran. De una parte, en la perícopa conclusiva de los c. 8-9, Jesús se conmueve por el hecho de que Israel se parece a un rebaño sin pastor (9,36); pues bien, antes de asumir esta función de pastor, Cristo envía a sus apóstoles (10). Por otra parte, la constatación de la irrupción de los tiempos mesiánicos significados por la predicación a los pobres y por los actos de poder solamente interviene en 11, 2-6. Esto quiere decir que la misión de los discípulos, que prolonga la de Jesús, forma parte del programa mesiánico. No solamente Jesús es el mesías de la palabra y de la acción, sino que además asocia a los suyos a su obra para que la extiendan y la continúen.

Una vez propuesto este tríptico, se puede atender a la famosa cuestión cristológica con que se abre el c. 11: «¿Eres tú 'el que ha de venir' o esperamos a otro?» (11, 3). La llamada a la decisión (11, 6), que cierra la respuesta de Jesús, se desarrolla luego antitéticamente, por un lado con la lamentación sobre las ciudades de Galilea, y por otro con el himno de júbilo y la llamada del salvador (11, 20-30).

- La confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo, que marca una división clara en el evangelio, delimita el final de la *tercera parte* (12, 1-16, 12). La estructura de este conjunto no es tan clara. Su tema dominante es la separación progresiva que se realiza entre los fariseos por una parte y los paganos llenos de fe y los discípulos por otra. La alternancia entre la edificación de los discípulos y la polémica con los adversarios pone ritmo a la narración. Si el c. 12 y el comienzo del c. 16 que encierran la secuencia consisten en controversias con los fariseos, el c. 13 hace que la instrucción de los discipu-

los suceda a la enseñanza pública de Jesús (v. 36-52). En los dos trozos que comienzan respectivamente en 13, 53 Y en 14, 34, en cada ocasión el verbo "retirarse» (14, 13; 15,21) indica el paso del enfrentamiento a la edificación.

- La *cuarta parte* (16, 13-20, 34) equivale a Marcos 8,27-10,52. Su coherencia temática es evidente: trata de la *edificación de la comunidad de discípulos*. Sus dos puntos neurálgicos son, por un lado, la instalación de Pedro en su función de fundamento de la iglesia (16, 13-20), Y por otro, el discurso comunitario (c. 18).

- La *quinta parte* (21-25) describe la estancia de Jesús en Jerusalén antes de la pasión. También aquí

predomina la unidad de tema, ya que toda la secuencia se centra en la *crisis de Israel* y en su significado para la comunidad cristiana. Este tema se trata de forma sistemática a través de un esquema que se repite dos veces (21, 1-22, 14 Y 22, 15-25, 46: véase el recuadro adjunto). Su plan sigue este camino: Israel comparece ante Cristo; es declarado culpable; se anuncia la sentencia; se ejecuta la sentencia; este destino terrible se convierte en motivo de parénesis para la iglesia.

- La *sexta y última parte* (26-28) está consagrada de forma clásica al ciclo de la pasión y de pascua. Si los c. 26-27 nos refieren el sufrimiento y la muerte del *justo*, el c. 28 atestigua su resurrección.

LOS ÚLTIMAS DÍAS EN JERUSALEN

21, 1-22, 14

22, 15-25, 46

1. Comparecencia de Israel ante Cristo	21,1-27: entrada en Jerusalén, purificación del templo; falta de posición clara y de justificación del rechazo (¡v. 27!).	22, 15-46: relatos de controversias en que Israel no logra justificar su hostilidad ni confundir a Jesús.
2. Condenación de Israel (¡culpable!)	21,28-32: el v. 32 enuncia la acusación.	23, 1-32: las maldiciones.
3. Enunciado de la sentencia	21, 33-45: el v. 41 anuncia la destrucción de Israel y la constitución de un nuevo pueblo.	23, 33-36: el endurecimiento marcado por la repulsa repetida de Cristo lleva a la separación definitiva.
4. Ejecución de la sentencia	22, 1-10: el v. 7 alude a la catástrofe del 70.	23,37-24,2: la destrucción del templo alude a la catástrofe del 70.
5. Parénesis	22, 11-14: la iglesia es un <i>corpus mixtum</i> en marcha hacia el juicio; de ahí la llamada a la fidelidad.	24, 3-25, 46: advertencia a la comunidad: ser fiel o incurrir en la suerte de Israel.

Una narración abierta a la iglesia

La narración de Mateo traza el destino del Jesús terreno en cuanto que es el Emmanuel, «que se traduce 'Dios con nosotros'». Este tema fundamental del evangelio indica muy bien que el relato mateano no está cerrado sobre sí mismo, sino que intenta explicitar el significado de la historia de Jesús para la comunidad cristiana. En otras palabras, en Mateo más que en Marcos o en Juan, el testimonio que se da de Cristo es al mismo tiempo una palabra sobre la iglesia para señalar su fundamento, su vocación, su responsabilidad. Para emplear términos teológicos, en el primer evangelio la cristología (el discurso sobre Cristo) es inseparable de la eclesiología (el discurso sobre la iglesia).

Nos proponemos mostrar esta vinculación constante entre la historia de Cristo y la existencia de la comunidad cristiana, recorriendo las seis partes del evangelio.

Universalismo y fidelidad vivida

En la *primera parte* (1, 1-4, 16) afloran dos ideas que tienen un fuerte matiz eclesiológico. La primera es que Dios, con la aparición de Cristo, se abre un camino hacia los paganos. En efecto, desde la primera línea de la genealogía, se presenta a Jesús como al auténtico descendiente de Abrahán (1, 1), es decir, como el heredero y portador de la promesa para todos los creyentes, judíos o paganos. En 3, 9, el bautista recoge este motivo declarando que Dios va a suscitar un pueblo nuevo e imprevisto. Por otra parte, las cuatro mujeres que se mencionan en la genealogía (Tamar, Rajab, Rut, la mujer de Urías) tienen un rasgo común sorprendente: son extranjeras. Además, en el c. 2, el lector se ve sorprendido por el contraste entre los adoradores paganos de Jesús -los magos- y la persecución organizada por el rey de los judíos. Finalmente, este prólogo termina con una cita de cumplimiento (4, 14-16), que culmina en la impresionante promesa que se hace a la «Galilea de los gentiles».

La segunda idea que se esboza en el prólogo es la solidaridad de acción y de destino entre Jesús y sus discípulos. Ya hace tiempo que se ha advertido cómo la obediencia de José (1, 24-25; 2, 14-21) es el ejemplo mismo de la conducta que se pide al discípulo. En el c. 2, el destino de Jesús perseguido, sin patria y sin embargo bajo la protección de Dios (cf. la matanza de los inocentes y la huida a Egipto), es la anticipación de la condición cristiana tal como se describe en el c. 10. Finalmente, en el c. 3, el bautismo y la tentación se presentan como el cumplimiento de la justicia propuesta al creyente.

De este modo, a pesar de que el prólogo intenta prioritariamente describir a Jesús como el Hijo de Dios, se indica ya el impacto universal de su venida, así como el comportamiento que exige semejante acontecimiento.

El discípulo instruido, liberado y enviado

La orientación eclesiológica se acentúa en la *segunda parte* (4, 17-11, 30). A imagen de los discursos de Moisés en el Deuteronomio, el sermón de la montaña es una instrucción que, anulando las distancias históricas, se dirige expresamente al presente de la iglesia; los discípulos reciben allí, «hasta el final de los tiempos», la interpretación auténtica de la voluntad de Dios.

El segundo momento de esta secuencia, que presenta al mesías en acción, podría parecer a primera vista desvinculado de la vida eclesial. De hecho, los relatos de milagros de los c. 8-9 se distribuyen en tres ciclos. El primero (8, 1-17) describe la llamada de los que tradicionalmente estaban excluidos de la comunidad de salvación (un leproso, un pagano, una mujer); así se señala la universalidad de la gracia anunciada por la iglesia. El segundo ciclo (8, 18-9, 13) está puesto bajo el signo del seguimiento; ilustra la promesa y la exigencia que se plantea a todos los que intentan seguir

a Jesús. El tercer ciclo (9, 14-34) pone de relieve la oposición entre la fe de los que buscan a Jesús (la hija de Jairo, la hemorroísa, los dos ciegos) y la incredulidad de los fariseos. Tanto si se trata de la universalidad de la salvación, como de las condiciones del seguimiento o de la oposición entre fe e incredulidad, es evidente la pertinencia de estos temas para la vida de la iglesia. (Para el estudio de los relatos de milagros en Mateo, puede verse el CS 8: *Los milagros del evangelio*, 21-26).

El discurso de misión (c. 10), que constituye el tercer momento de esta secuencia, tiene un significado eclesial inmediato: si los v. 1-16 precisan de qué mensaje se trata y cuáles son los poderes carismáticos de que están dotados los doce, los v. 17-42 indican cuál será la condición del discípulo en misión después de pascua. Esta instrucción hace ver de forma privilegiada la culminación y la prolongación de la obra de Cristo en la comunidad de los creyentes.

El c. 11, con su famosa cuestión cristológica (11, 3) y la respuesta dada por Jesús (11, 4-6), señala que ha llegado la hora escatológica y que en adelante los hombres tienen ante sí una alternativa que los va a dividir profundamente.

La separación entre la fe y la incredulidad

La *tercera parte* (12, 1-16, 12) está dominada por la división entre los fariseos por un lado y los paganos creyentes y los discípulos por otra. Esta separación provocada por la enseñanza y los actos de poder de Jesús tiene un doble significado para la iglesia. En primer lugar, recuerda que fue precisamente a Israel al que fue enviado Cristo (15, 24), que él se consagró a su pueblo y que su fracaso no se le puede imputar a él. En segundo lugar –y es la implicación parenética-, que la incredulidad de Israel no debe adormecer a la iglesia en una buena conciencia, sino ser el motivo de una advertencia. La aparición de una iglesia en la que están mezclados indistintamente malos y buenos (13, 36s. 47s.), así como la falta de fe que caracteriza a los discípulos (14, 22-33), son la mejor prueba de ello.

La edificación de la iglesia

La *cuarta parte* (16, 13-20, 34) está dedicada a la edificación de la comunidad cristiana por la palabra de Cristo. Indica cómo la comunidad eclesial se constituye apelando a la enseñanza de Cristo, comprendiéndose en situación de seguimiento y separándose de Israel. A diferencia de Marcos, Mateo presenta la confesión de Pedro como una revelación decisiva de Dios que desemboca en la edificación de la iglesia y en el don del poder de las llaves. El c. 18 dicta una ética comunitaria destinada a mostrar cómo vivir las relaciones en iglesia, especialmente en situaciones de conflicto. El c. 17, centrado en la relación maestro-discípulo, el c. 19, que trata del repudio, del matrimonio, del celibato y de la riqueza, y el c. 20, centrado en la cuestión de la ambición y del servicio, subrayan cuáles son las exigencias del seguimiento en la vida cotidiana. Hay que advertir finalmente que 17, 14-20 toca el problema de la habilitación carismática de los discípulos. Así, a lo largo de esta cuarta parte, se ilumina de manera ejemplar el ser-en-iglesia.

Israel, contramodelo de la iglesia

La *quinta parte* (21-25), que evoca los últimos días de Jesús en Jerusalén, interpreta la crisis de Israel. La comparecencia, la condena, la sentencia pronunciada contra Israel y su ejecución interesan a la comunidad de discípulos por un doble motivo. Por una parte, ese drama indica que la vocación de la iglesia nace del fracaso del pueblo de Dios y que su validez está ligada a una condición imperativa: dar fruto (21, 43). Por otra parte, el fracaso de Israel no debe en modo alguno alentar en la iglesia una seguridad ilusoria. El pueblo de Dios rechazado se convierte en un contramodelo destinado a ponerla en guardia y a llamarla a la fidelidad. La conclusión mateana de la parábola de la invitación al banquete nupcial (22, 11-14), así como la gran parénesis con que concluye el discurso escatológico (24, 25-46), no muestran equívocos en este sentido.

Hacia la misión universal

La *sexta parte* (26-28) es más tradicional. Si la responsabilidad de los jefes judíos y de la multitud se acentúa cada vez más (27, 19.24-26), el fracaso de los discípulos y la traición de Judas se describen también sin concesiones.

El ciclo pascual recoge esta separación tan típicamente mateana entre creyentes y no creyentes. A la mala fe de los jefes judíos que intentan obstaculizar y anular la buena nueva de la resurrección se opone la actitud de las mujeres. El manifiesto con que acaba el

evangelio abre un porvenir a la iglesia universal: la misión y la promesa que gobiernan a la comunidad de discípulos permiten arrostrar la historia de los hombres «hasta el fin de los tiempos»,

Sugerencias de trabajo

Leer el c. 18.

* Establecer el plan del discurso.

* ¿Cómo se desarrolla el tema de la vida comunitaria en las diferentes perícopas? ¿Cómo va progresando el pensamiento a lo largo del discurso?

Una narración alimentada por la tradición

El primer evangelio no es obra de un testigo ocular; no es la colección de recuerdos del apóstol Mateo. Aunque está puesto bajo la autoridad de este discípulo de Jesús, se trata de una obra representativa de una comunidad siria que agrupa a cristianos de la segunda mitad del siglo I.

El primer evangelio tampoco es un relato imaginario, creación de un escritor genial empeñado en reconstruir la vida de Jesús. El texto que tenemos ante la vista se basa en unas tradiciones que llegaron al evangelista y que éste agrupó en un relato coherente. Hemos de añadir que el evangelista muestra un profundo respeto a las tradiciones que ha recibido. Aunque compone una obra llena de unidad proponiendo un nuevo punto de vista, lo hace como administrador experto *del* tesoro que ha heredado. Hay padres en la fe y él sabe que les debe mucho a ellos.

La «teoría de las dos fuentes»

¿Cuáles son entonces las tradiciones que alimentan el primer evangelio y lo vinculan con los orígenes cristianos? Desde finales del siglo XIX, se ha impuesto am-

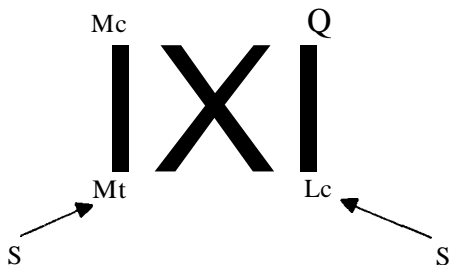
pliamente entre los especialistas del Nuevo Testamento una hipótesis llamada «teoría de las dos fuentes». Esta hipótesis está concretamente en la base de la mayor parte de los trabajos especializados que se han sucedido desde finales de la segunda guerra mundial consagrados a Mateo. Aunque suscita algunas reticencias entre los exégetas, conviene advertir que esta teoría es aceptada por la mayor parte de los biblistas de todas las confesiones y nacionalidades.

¿Cuál es el contenido de esta hipótesis? Se basa en tres afirmaciones conjuntas:

1) El *evangelio según Marcos* es el más antiguo de los tres evangelios sinópticos (= Mt, Mc y Lc) y sirvió de fuente a Mateo y a Lucas.

Recordemos dos elementos decisivos que fundamentan esta perspectiva. Por un lado, las *identidades verbales* que existen entre los evangelios sinópticos sólo se explican si estas obras guardan una relación de *dependencia literaria*. Por otro lado, Mateo y Lucas no presentan el mismo orden narrativo más que cuando tienen a Marcos por paralelo, lo cual impone lógicamente la prioridad de Marcos.

LA
«TEORIA DE LAS DOS FUENTES»



2) Además, Marcos, Mateo y Lucas utilizaron independientemente entre sí una segunda fuente, llamada *fente de los logia* (en alemán: *Quelle*, abreviado Q). Esta fuente llegó bajo formas diferentes a Mateo y a Lucas; contiene esencialmente las palabras de Jesús.

3) Finalmente, Mateo y Lucas dispusieron cada uno de *tradiciones particulares* (en alemán: *Sondergut*, abreviadas SMt y SLc), que se cultivaban y transmitían en sus comunidades respectivas. Un ejemplo clásico de estas tradiciones propias de cada evangelista nos lo dan los relatos del nacimiento y de la infancia de Jesús (Mt 1-2; Le 1-2).

La «teoría de las dos fuentes» es y sigue siendo una *hipótesis*. Sin embargo, su ventaja respecto a las demás conjeturas es doble: a) a pesar de sus límites, es la

teoría que hasta hoy ofrece la explicación más sencilla y más satisfactoria; b) encierra un valor operatorio considerable en la práctica de la comparación sinóptica. Hay que advertir, no obstante, que esta teoría literaria, para ser entendida correctamente, debe situarse en el gran flujo de la tradición oral, característico de los orígenes de la literatura evangélica.

Más allá de una explicación literaria relativa a las fuentes utilizadas por Mateo, ¿en qué contribuye esta teoría a la interpretación del primer evangelio? La respuesta es clara: esta hipótesis nos hace más atentos al hecho de que Mateo está en la *confluencia de varias tradiciones sobre Jesús*. Teniéndolo en cuenta, se tratará ante todo de descubrir las características literarias y teológicas de las diversas corrientes de las que se alimenta Mateo. Convendrá observar luego cómo se sitúa Mateo respecto a cada una de ellas, cuáles son las opciones que hace y que van a dirigir su síntesis. Tomando de las diversas tradiciones, Mateo realiza una obra «ecuménica»; sin embargo, hay que discernir cuáles son las líneas de este «ecumenismo».

Marcos, el modelo literario

A quien lee de forma paralela a Marcos y a Mateo se le imponen tres constataciones. En primer lugar, Mateo sacó de Marcos el género literario del evangelio; a imagen de su genial predecesor, para atestiguar su fe en Jesucristo, relata el destino del nazareno desde los comienzos en Galilea hasta el final violento en Jerusalén. En segundo lugar, no solamente acepta el género creado por Marcos, sino que además recoge su plan; a excepción de la materia suplementaria que introduce y de algunas agrupaciones temáticas, el orden de las perícopas sigue siendo el mismo. Finalmente, la fidelidad no está sólo en la adopción del género literario y del plan del relato, sino que llega hasta los detalles materiales: de los 666 versículos que constituyen el evangelio de Marcos, algo más de 600 figuran en Mateo. Por eso no es exagerado afirmar que Marcos es el modelo literario que inspira y guía a Mateo, de forma que en definitiva Mateo es una *recreación* de Marcos.

LA COMPARACION SINOPTICA

La comparación sinóptica es uno de los métodos de lectura más fecundos para descubrir el perfil literario y teológico característico *del* primer evangelio. Se practica de *la* manera siguiente:

1. Instrumento de trabajo: *la* sinopsis, es decir, *la* presentación continua en tres columnas paralelas de los evangelios sinópticos, constituye el instrumento de trabajo indispensable. En español disponemos de varias sinopsis, por ejemplo la de P. Benoit y M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, 1. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

2. Establecer el punto de comparación: sobre la base de la teoría de las dos fuentes, se procede de esta manera. Si la perícopa de Mt tiene un paralelo en Mc, el texto de Mc es considerado como fuente y sirve de punto de comparación. Si la perícopa de Mt no tiene paralelo en Mc, sino paralelo en Lc, entonces Q es considerada como fuente y su forma lucana se convierte en el punto de comparación. Si *la* perícopa de Mt no tiene paralelo ni en Mc ni en Lc, se deduce que se trata de una tradición propia de Mateo, o bien de una composición del propio evangelista.

3. El método de comparación: una vez identificada la fuente, la comparación entre la perícopa de Mt y el texto

fuente se desarrolla de la manera siguiente. Pueden considerarse cuatro pasos típicos:

- *la copia*: Mateo recoge *fielmente* su fuente y *la* transcribe sin modificarla;
- *el añadido*: Mateo recoge su fuente, pero enriqueciéndola con un elemento suplementario;
- *la supresión*: Mateo omite un elemento que figura en su fuente;
- *el cambio*: Mateo cambia un elemento que figura en su fuente.

A este análisis de *la* perícopa tomada en sí misma conviene añadir el estudio del contexto: ¿qué lugar ocupa *la* perícopa en el conjunto de la obra? Ese lugar ¿es el mismo que se observa en el texto-fuente?

4. Evaluar los resultados de la comparación

La interpretación del evangelista se vislumbra a través del juego de copias, de añadidos, de supresiones y de cambios. Por eso conviene trazar cuidadosamente el inventario de las observaciones realizadas a lo largo de la lectura y examinar si todas ellas, o una parte, atestiguan un proyecto coherente, una voluntad manifiesta (por ejemplo, mostrar la conformidad de un acontecimiento con el Antiguo Testamento, centrar la atención sobre los discípulos, subrayar la noción de fe, etc.).

Esta convergencia literaria va acompañada de algunas *concordancias teológicas*. Así, Mateo, siguiendo a Marcos, ve en la historia de Jesús, no ya una historia cerrada sobre sí misma y definitivamente pasada, sino una historia *transparente* para el presente de la iglesia. El discípulo, por ejemplo, es ciertamente el compañero histórico del Jesús terreno, pero al mismo tiempo una figura con la que puede identificarse cada uno de los creyentes; o también, el seguimiento designa ciertamente el itinerario que los doce compartieron con Jesús, pero simultáneamente se convierte en la figura simbólica de la adhesión al Señor.

Por otra parte, en cada uno de los dos evangelios, el título «Hijo de Dios» es el apelativo supremo para designar al último enviado de Dios. En ambas narraciones, los relatos de milagros son los lugares privilegiados en los que se enlazan e iluminan las relaciones entre el hombre y Cristo.

Estas concordancias teológicas tan apreciables no pueden sin embargo disimular lo esencial: Mateo recogió, incluso la abandonó, la estructura fundamental de la teología de Marcos. En efecto, el segundo evangelio se caracteriza por la importancia decisiva que atribuye a la cruz. Por medio del «secreto mesiánico», Marcos intenta mostrar que la identidad de Jesús tiene que mantenerse oculta hasta que se revele de verdad; y la pasión es el espacio privilegiado en donde esa identidad puede finalmente ponerse de manifiesto sin posibles malentendidos.

El *secreto mesiánico* se desarrolla en Marcos a través de tres procedimientos literarios: las consignas de silencio (la identidad mesiánica de Jesús no puede confesarse públicamente antes de la pasión), la incompreensión de los discípulos (los doce no pueden comprender el camino de su Señor antes de su culminación) y la teoría de las parábolas (cf. Me 14, 10-13).

Pero Mateo no comparte esta visión de las cosas: la pasión no es para él la cima del destino de Jesús, sino el lugar en que se vive la justicia predicada hasta sus últimas consecuencias. Por eso, para el redactor del

primer evangelio los tres anuncios de la pasión no tienen la función orgánica que revisten en Marcos; por eso los discípulos son ante todo los que comprenden; y por eso la confesión de fe en Jesús, lejos de invitar a la restricción, se convierte en responsabilidad (cf. Me 8, 27-30 YMt 16, 13-20).

Q, un estímulo teológico

La colección de los *logia* (Q) recoge en lo esencial las *palabras del Jesús terreno*; la trama narrativa es casi inexistente. Con sólo una excepción (Mt 8,5-13), desaparecen los relatos de milagros, así como el ciclo de la pasión y de pascua. La autoridad que rubrica el mensaje del profeta de antaño es la venida inminente del hijo del hombre para el juicio. El discípulo que practica con fidelidad la palabra anunciadora de la venida del reino y la voluntad de Dios se salva, mientras que se denuncia el endurecimiento de Israel.

Esta ojeada rápida nos basta para sugerir cómo Mateo recibió la influencia de la colección de los *logia*. En primer lugar, de forma análoga a Q, atribuye una importancia decisiva a las palabras de Jesús, a su *enseñanza*. La prueba indiscutible de este hecho son los cinco grandes discursos (5-7; 10; 13; 18; 23-25) que puntúan su evangelio.

En segundo lugar, varios temas teológicos, centrales en la colección de los *logia*, están recogidos y desarrollados en Mateo. Citemos tres, por ejemplo. Primero, hay que subrayar el significado eminente del tema del *juicio final* para estos dos documentos; lo mismo que todas las grandes secciones de Q terminan con la evocación del juicio, también lo hacen así todos los grandes discursos de Mateo (con la excepción tan sólo del c. 10). Segundo, conviene destacar la importancia particular que se da a la figura del *hijo del hombre*, entendido como el juez universal del final de los tiempos; cuatro frases sobre el hijo del hombre, propias de Mateo y redactadas probablemente por él, indican la función clave que atribuye a este tema (cf. 13, 41; 16, 28; 24, 30; 25, 31). Finalmente, en la línea trazada por Q, Mateo reserva un lugar distinguido a la *polémica contra*

Israel. Pensemos en las palabras contra «esta generación», en las maldiciones contra las ciudades galileas y contra los fariseos, etc.

En una palabra, puede decirse que Marcos fue el modelo literario de Mateo, pero hay que añadir, simplificando ciertamente, que la colección de los *logia* fue un inspirador teológico privilegiado.

Las opciones inevitables

Situado en la confluencia de estas dos grandes tradiciones que son el evangelio de Marcos y la colección de los *logia*, Mateo no realizó simplemente una síntesis armoniosa en la que cada elemento, sea cual fuere su procedencia, acabara integrándose armónicamente con el conjunto. El evangelista se encontró a veces enfrentado con posiciones opuestas y tuvo que hacer unas *opciones*, asumiendo su propia responsabilidad teológica.

Pongamos dos ejemplos de situaciones en las que Mateo se vio ante dos alternativas. La *relación del Jesús terreno con la ley* constituye el primer caso. Según Marcos, en la predicación de Jesús es preponderante la dimensión crítica, de forma que queda abolida la ley ritual (Me 7, 1-23). Según la colección de los *logia*, el Jesús terreno no critica ni declara abolida la ley; le da su sentido verdadero, de forma que la ley sigue siendo enteramente válida (cf. Mt 23, 23-26 = Le 11, 39-42). En esta materia, Mateo sigue la posición adoptada por Q: la ley sigue siendo normativa; más aún, yendo más allá de su fuente, Mateo tratará este problema de forma explícita y fundamental (cf. p. 31).

El problema de la *misión entre los paganos* nos ofrece el segundo ejemplo. La colección de los *logia* no ofrece más que algunas aperturas concretas a la misión entre los paganos; se trata siempre de casos particulares y aislados. Al contrario, Marcos se pronuncia implícita y explícitamente por la misión universal. El «manifiesto» del primer evangelio (28, 16-20) muestra que, en este punto, Mateo adopta el punto de vista de Marcos.

El mensaje de Mateo no es ni atemporal ni desenarnado. Se arraiga en un contexto concreto; se elabora en diálogo y en debate con otras tradiciones. Uno de los descubrimientos seductores que puede hacerse es observar la línea teológica específica que ha escogido el redactor del primer evangelio.

Las innovaciones de Mateo

Mateo se sitúa en una herencia que recoge y administra con respeto. Pero no se contenta con conservar de forma estática lo que ha recibido. Lleva a cabo un trabajo de recuperación en donde realiza una obra *creadora*. He aquí tres ejemplos de este trabajo innovador:

- Con la colección de los *logia*, Mateo atribuye -ya lo hemos señalado- una gran importancia al juicio celebrado por el hijo del hombre, juicio que llevará a la confusión de Israel. Pero da un paso más: ese juicio no puede instalar a /a iglesia en una seguridad ilusoria; también ella está en marcha hacia el juicio del final de los tiempos; también en ella hay muchos llamados, pero pocos elegidos. En resumen, Mateo recoge con fuerza el tema del juicio, pero lo convierte en un tema de exhortación a los creyentes.

- Con Marcos, Mateo se muestra de acuerdo en un punto capital. Para indicar la realidad de la salvación, el con-nosotros de Dios, hay que narrar la historia del Jesús terreno. Pero da un paso más: en el evangelio según Marcos, que es «sin enseñanza», inserta el mensaje de Jesús que ha heredado de la fuente Q. En otras palabras, en la historia liberadora del Hijo de Dios introduce una nueva dimensión: la enseñanza ética de Jesús. Así, el evangelio de Jesucristo (Me 1, 1) se convierte en el «evangelio del reino» (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; cf. también 26, 13), o sea, que la proclamación de la salvación está ligada en adelante a una exigencia ética insoslayable.

- Finalmente, con su comunidad Mateo está de acuerdo en conceder una función teológica clave a la *biblia de Israel* (el Antiguo Testamento de la iglesia). En

adelante, tanto la vida de Jesús como su enseñanza tienen que leerse a la luz del Antiguo Testamento. Esta relación, de la que son un testimonio indiscutible las citas de cumplimiento, orienta y alimenta la interpreta-

ción del "acontecimiento Jesús» y muestra su profunda coherencia con la historia del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

Una narración en situación

El evangelio según Mateo está ciertamente empeñado en evocar el destino y la enseñanza del Jesús terreno; ése es su objetivo fundamental. Pero esta evocación es una *evocación situada*: se arraiga en la vida de una comunidad concreta enfrentada con unos desafíos, con unos problemas, con unas necesidades. Esta vida eclesial, que es el terreno del evangelio, se palpa de forma indirecta y alusiva a lo largo del evangelio. Recogiendo y analizando estas huellas, podemos reconstruir algunos aspectos de la vida eclesial tal como la experimentaba Mateo.

LAS FUNCIONES EN LA COMUNIDAD MATEANA

¿Cuáles son las funciones que se reconocen y se ejercen en la iglesia de Mateo?

Los profetas

En la exhortación que cierra el sermón de la montaña figura una advertencia contra los *falsos profetas* (7, 15-23). Estos últimos se imponen entre los creyentes gracias a los carismas de que son depositarios: sus palabras y sus actos están revestidos de autoridad y de poder. Esta advertencia no ha pasado de moda, en el sentido de que los profetas aludidos fueran los que se opusieron en otros tiempos al Jesús terreno. Los profetas que denuncia son *cristianos*: invocan al Señor y actúan en su nombre. Por tanto, para la iglesia de Mateo se trata de una amenaza actual.

Al denunciar a estos profetas cristianos, Mateo no discute los *dones carismáticos* que han recibido (la profecía, el exorcismo, la curación), sino la contradicción que pervierte su vida religiosa: al mismo tiempo que actúan en nombre del Espíritu, se olvidan de regular su conducta según la voluntad de Dios.

Esta acusación contra los falsos profetas presupone la existencia de auténticos profetas cristianos. Es lo que nos confirma 23, 34; en el discurso contra los escribas y fariseos, Cristo declara en una frase fuertemente retocada por el evangelista (compárese con Lc 11, 49): "Por eso os envío profetas, sabios y escribas. Los mataréis y crucificaréis, los flagelaréis en vuestras sinagogas y los echaréis de ciudad en ciudad». Esta declaración atestigua la presencia de profetas cristianos, objeto de la persecución judía, después de pascua.

Finalmente, la frase de 10, 41, donde se evoca la acogida del profeta en la comunidad, va en este mismo sentido, al mismo tiempo que ofrece un dato suplementario. Los profetas cristianos evocados por Mateo son *itinerantes*, se desplazan de comunidad en comunidad. Viven sin duda en sentido literal las exigencias del seguimiento: para servir a Cristo, han renunciado a su familia, a sus bienes y a su domicilio.

De este modo, en la época de la redacción del evangelio, la comunidad mateana es visitada por profetas itinerantes a los que tiene la obligación de acoger. Estos últimos intentan vivir de forma concreta las exigencias del seguimiento y se imponen por sus dones caris-

máticos. Esta función no la conoce solamente Mateo; la colección de los *logia* y la Didaché nos presentan la misma realidad.

Los escribas

Los escribas no son exclusivos del judaísmo; según el testimonio de Mateo, hay igualmente *escribas cristianos* que actúan en su iglesia. La existencia de escribas cristianos es atestiguada en 23, 34, donde se les sitúa expresamente entre los enviados de Jesús después de pascua. De manera semejante, 13, 52 evoca la figura del «escriba instruido en el reino de los cielos», es decir, formado en la enseñanza de Jesús.

¿En qué consistía el mandato de los escribas en la iglesia de Mateo? La imagen de 13, 52 es muy evocadora: «Todo escriba instruido en el reino de los cielos se puede comparar con el dueño de una casa que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo». Esta comparación indica que el escriba cristiano es depositario de un tesoro: la enseñanza del Jesús terreno. Esta tradición asegura su perennidad y su transmisión: saca de lo «viejo» de su tesoro. Pero conviene igualmente actualizar esta tradición, mostrar su oportunidad en las situaciones nuevas: el escriba saca de lo «nuevo» de su tesoro. Incluso hay que advertir que esta última tarea es sin duda prioritaria, ya que la sentencia, rompiendo el orden lógico, evoca lo nuevo antes que lo viejo.

El oficio del escriba está probablemente muy cerca del poder de «atar» y «desatar» que se atribuye en 16, 19 a Pedro y en 18, 18 al conjunto de la comunidad. Por «atar y desatar», hay que entender la competencia para establecer, sobre la base de la ley interpretada por Jesús, lo que es normativo y lo que no lo es o ha dejado de serlo en el hoy de la fe. Esta responsabilidad tiene probablemente dos aspectos: por una parte, conviene formular el sentido de la voluntad de Dios en función con la situación de que se trata (es la dimensión *doctrinal*); pero, por otra parte, se trata de velar por la aplicación de las instrucciones dictadas (es la dimensión *disciplinaria*).

¿Se encuentran huellas de esta actividad de los escribas cristianos en el primer evangelio? Cabe pensar, en primer lugar, en toda la relectura del Antiguo Testamento y en su relación estrecha con la tradición de Jesús. Esto es lo que atestiguan de forma privilegiada las citas de cumplimiento tan características del primer evangelio. Cabe pensar también en la forma con que el evangelio según Marcos y la fuente de los *logia* fueron leídos y comentados en los ambientes mateanos. En relación con el evangelio de Marcos, el añadido de los v. 5-7 en la historia de las espigas arrancadas (Mt 12, 1-8), o el argumento rabínico (12, 11) que se desliza en la curación del hombre de la mano seca (12, 9-14), o también la inserción del relato sobre el impuesto del templo (17, 24-27), son buenos ejemplos de ello. Las anotaciones en el relato de la pasión no son tampoco raras (26, 52-54; 27, 52-53.62-66). Por lo que se refiere a la fuente de los *logia*, la ampliación de las bienaventuranzas (5, 4 o 5 - 7-9), del discurso comunitario (18, 15-20) o del discurso contra los escribas y fariseos (23, 16-22) atestiguan la realidad de este trabajo.

Así, pues, el ambiente mateano está marcado por la presencia de escribas que transmiten, anotan, actualizan, aplican las tradiciones de las que son depositarios. Tanto si se trata de la biblia de Israel, como del evangelio de Marcos, de la fuente de los *logia* o de las tradiciones orales propias de esta comunidad, prosigue el trabajo de interpretación y de enseñanza; ofrece los materiales que entrarán a formar parte del primer evangelio.

No cabe duda de que Mateo era uno de estos escribas cristianos. Podría incluso ocultarse tras el escriba «instruido en el reino de los cielos» que evoca 13, 52.

Pedro

Puede parecer un despropósito evocar a Pedro en relación con las funciones vigentes en la comunidad mateana. En efecto, el apóstol murió mártir en Roma a comienzos de los años 60; por tanto, no vivía ya en el momento en que escribía el evangelista. Sin embargo, esta incongruencia es tan sólo aparente, ya que Pedro,

más allá de su desaparición, sigue representando un papel importante en la iglesia de Mateo.

La *función particular* que se le asigna a Pedro se celebra en la famosa bienaventuranza de 16, 17: "Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque no han sido la carne y la sangre las que te han revelado esto, sino mi Padre que está en los cielos». Siguen las famosas palabras: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y el poder de la muerte no prevalecerá contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo» (16, 18-19).

Según este texto, que ha tenido un enorme impacto en la historia de la iglesia, Pedro es declarado fundamento de la iglesia e investido del poder de las llaves. ¿Qué es lo que esto significa? Para la comunidad mateana, Pedro desempeña el papel de fundamento de la iglesia en la medida en que fue el testigo que comprendió la enseñanza de Jesús y por tanto en la medida en que es el vínculo insoslayable que ata a la iglesia con la palabra de su Señor (es decir, con su interpretación de la ley). Para Mateo, Pedro es la expresión del testimonio apostólico.

Pero no es más que eso: a la enseñanza recibida del Jesús terreno se añade el poder de las llaves, es decir, la responsabilidad de proceder a la actualización de esta enseñanza después de pascua. El apóstol debe mostrar su constante pertinencia y sus implicaciones en las diversas situaciones que son propias de la historia. Como enlace entre Cristo y la iglesia y como intérprete autorizado, Pedro ejerce en ella una función única.

A esta función única se añade una *función típica*. En 15, 15; 17, 24-27 Y 18, 21 (estas tres secuencias son propias de Mateo), Pedro se expresa para solicitar una instrucción por parte de Cristo. Es Pedro el que pregunta, pero en cada caso es al conjunto de los discípulos al que Jesús responde. Pedro se presenta así como el portavoz del grupo de los discípulos; sus preguntas son las de cada discípulo y la enseñanza que recibe va diri-

gida a todos. Por este título, se convierte en el ejemplo del discípulo instruido por Cristo.

Esta función típica no se limita a la relación enseñante-enseñado. Como indica el famoso relato de Jesús y de Pedro caminando sobre las aguas (14, 22-33), el apóstol encarna igualmente la grandeza y la debilidad de vida en el seguimiento de Cristo. Esta condición que comparten la fe y la incredulidad es característica de la vida de todos los creyentes. Así, a través de los incidentes que protagoniza, Pedro se convierte en una figura con la que pueden identificarse los miembros de la comunidad mateana. Al hacerlo así, se les ofrece la posibilidad de comprender mejor su existencia en la fe.

Sugerencias de trabajo

El nombre de Pedro aparece veinte veces en el evangelio.

* Con la ayuda de unas concordancias, hacer el inventario de los pasajes mencionados y compararlos con los textos-fuente (cf. p. 16).

* Distinguir las diversas funciones de Pedro y señalar su significado para la iglesia.

UNA COMUNIDAD JUDEO-CRISTIANA

Hojeando el evangelio, descubriendo sus temas principales, observando las tradiciones que lo han alimentado, esbozando la organización comunitaria, hemos sentido continuamente cómo Mateo estaba cerca a la vez del Antiguo Testamento y del mundo judío. Desde un punto de vista histórico, tenemos por tanto derecho a suponer que, entre las numerosas familias que constituían el cristianismo naciente, Mateo pertenece a la *corriente judea-cristiana*.

Esta afiliación supone en primer lugar un hecho sociológico: en su gran mayoría, la comunidad mateana está formada por judíos convertidos. En el número de estos cristianos de origen judío hemos de contar al pro-

pio evangelista. Pero la apelación judea-cristiana significa igualmente que los modelos teológicos, las tradiciones religiosas y las referencias culturales que predominan en la iglesia mateana y que la alimentan son de origen judío.

Recordemos algunos hechos que vienen en apoyo de este diagnóstico. En primer lugar, a nivel del *lenguaje*, se advierten numerosos puntos de contacto que se dan entre la forma de expresarse Mateo y los «Setenta» (= traducción griega del Antiguo Testamento). A ello se añaden los numerosos giros judíos a lo largo de todo el evangelio. En segundo lugar, Mateo utiliza numerosas *técnicas literarias*, características de la literatura judía. Pensemos en el uso del Antiguo Testamento, en los grandes discursos parecidos a los del Deuteronomio, en la utilización de ciertos procedimientos como la inclusión, etc. En tercer lugar, las *categorías teológicas* centrales del evangelio son típicamente veterotestamentario-judías. Recordemos solamente el papel que representa la ley en Mateo. Finalmente, la forma con que la colección de los *logia* y Marcos han sido transmitidos y anotados en la comunidad de Mateo no da lugar a equívocos: predomina el cuño judío.

Si recordamos que el primer evangelio fue compuesto en el último cuarto del siglo 1, este profundo arraigo judea-cristiano suscita un serio problema.

Es el siguiente. Tanto la predicación de Jesús en Israel como la de sus enviados antes y después de pasqua acabó con un fracaso manifiesto. Además, la terrible guerra judía (66-70) terminó con la destrucción de Jerusalén, el incendio del templo y la dispersión del pueblo. La sinagoga farisea, que en adelante reúne a los judíos a través del imperio, excluía a los cristianos.

En estas condiciones, frente al fracaso de su solidaridad nacional y religiosa, los judea-cristianos ¿tendrán que proseguir por un camino particularista (predicando sólo a los judíos y viviendo al estilo judío) o tendrán que abrirse a la misión universal y acercarse de esta forma a la gran iglesia? Esta tremenda cuestión es la que Mateo

tiene que solucionar con su comunidad. Ante esta alternativa, Mateo escoge la carta universalista que le acerca a la gran iglesia. Esta es la causa que defiende con pasión en su evangelio y para la que intenta ganar a su comunidad dividida.

LA COMUNIDAD MATEANA FRENTE AL JUDAISMO

Una realidad vivida

Las frecuentes alusiones al judaísmo en el primer evangelio no son más que las huellas que restan de un pasado ya liquidado, pero que había que evocar desde el momento en que se quiere hablar del Jesús terreno. Para Mateo, el judaísmo no es solamente un ornato histórico, sino también y sobre todo una realidad viva.

Esta actualidad de la «cuestión judía») se manifiesta en la forma con que el evangelista describe a los interlocutores judíos de Jesús. En efecto, el judaísmo contra el que lucha el Cristo mateano no corresponde al judaísmo tal y como existía en Palestina a comienzos del siglo 1. El Jesús histórico se había enfrentado con un judaísmo cambiante y diversificado, que iba desde los saduceos a los zelotes, de los fariseos a los esenios, sin olvidar a los círculos bautistas. El poder del sanedrín estaba repartido entre los diferentes partidos y los escribas eran de todas las tendencias. Jerusalén y el templo daban a todo el conjunto un vínculo de unidad.

El Cristo mateano, por su parte, choca con un judaísmo que constituye un frente unido, hostil y definitivamente endurecido. Este grupo monolítico está totalmente dominado por los fariseos, entre los que se recluta entonces la casi totalidad de los escribas. Esta imagen del judaísmo que traza Mateo no es un producto de la imaginación, sino que corresponde a las características del judaísmo rabínico de obediencia farisea, el único

que sobrevivió a la crisis del año 70 y en adelante el único interlocutor de la iglesia.

Así, a través del conflicto que opuso en otros tiempos a Jesús y a las autoridades judías, Mateo nos deja atisbar el contencioso que existía entre su iglesia y la sinagoga farisea. ¿Cuál es ese contencioso y cómo hay que vivirlo?

Una cercanía difícil

En la gran secuencia dedicada a la edificación de la comunidad de discípulos por la palabra de Cristo e inmediatamente antes del discurso del c. 18 sobre la ética comunitaria, figura una perícopa, propia de Mateo, que muestra cómo hay que comportarse ante el entorno inmediato, en este caso los judíos. El relato (17,24-27) es perfectamente transparente para el tiempo de la iglesia. Efectivamente, es Pedro, la garantía de la tradición eclesial, el que se enfrenta con los interlocutores, el que les responde y luego el que, alentado por la palabra de Jesús, realiza el gesto requerido.

La cuestión planteada, que tiene probablemente un valor simbólico, se refiere al impuesto del templo. La respuesta que se da se basa en dos elementos: por una parte, la comunidad cristiana es fundamentalmente libre frente a los deberes dictados por la comunidad judía; pero, por otra parte, está dispuesta al compromiso en todas las cuestiones que no comprometan lo esencial de su fe.

La existencia misma de esta perícopa tan sólo en la tradición mateana señala la situación de la comunidad: una existencia en un ambiente de predominio judío en el que cada gesto puede provocar la sospecha y hasta el escándalo, una existencia en un ambiente en el que sigue siendo muy importante la reacción de los correligionarios judíos.

¿Cómo hay que interpretar esta atención que se dirige a la reacción de la sinagoga? ¿Se trata para los cristianos de evitar su exclusión de la sinagoga, o de

prevenir un endurecimiento de la persecución contra ellos, o también de no poner trabas al desarrollo de la misión con problemas secundarios? En una palabra, ¿tiene todavía la sinagoga derecho de jurisdicción sobre la iglesia mateana, o están ya definitivamente separadas ambas instituciones?

Una ruptura consumada

Varios indicios inclinan a pensar en una ruptura irremediable entre la iglesia mateana y la sinagoga.

En primer lugar, en el aspecto terminológico, el evangelista habla en varias ocasiones de «su(s) sinagoga(s)» (4, 23; 9, 35; 12, 9; 13, 54; 23, 34) o de «sus escribas» (7, 29), como si la sinagoga o los escribas judíos no perteneciesen ya al entorno de Jesús y se hubieran convertido en realidades extrañas.

En segundo lugar, en el discurso de misión (c. 10), la gravedad de las medidas de represión imputadas a Israel indica que los dos coloquiantes no forman parte de la misma comunidad religiosa. Los misioneros cristianos ante Israel son perseguidos y el conjunto de los cristianos va a ser echado de la sinagoga, como atestigua la 12.^a bendición de la plegaria de las 18 peticiones (*Shemoné esré*: cf. CB 2, 11).

Finalmente, desde un punto de vista teológico, la condenación radical de Israel y el anuncio de la constitución de un nuevo pueblo confirman la existencia de una separación ya irremediable. Baste para convencerse de ello la lectura de las dos parábolas de Mt 21, 33-22, 14. La iglesia no es ya un conventículo hereje en el interior de la sinagoga, sino una institución autónoma.

Ruptura y fidelidad

¡Pero NO NOS engañemos! La ruptura de la comunidad mateana con la sinagoga farisea no supone ni mucho menos un abandono de la tradición veterotestamentaria-judía. La iglesia de Mateo quiere ser fiel a la ley.

Respeta el sábado. Tiene sus escribas. Quiere ser la auténtica heredera de la tradición de los padres.

El diálogo tan importante y tan difícil de Jesús con los fariseos en el evangelio no está allí para intentar convencer a los judíos. Tiene en adelante una función apologética. Se trata de subrayar el buen derecho de la fe cristiana, para mostrar así a los miembros de la comunidad mateana cómo se ha llegado a la situación actual, qué significado y qué consecuencias se derivan para la iglesia de esta crisis dramática. Como escribe en este sentido U. Luz, «es muy importante para Mateo mostrar que la comunidad, al romper con Israel, no renuncia por ello al Antiguo Testamento, sino que, por el contrario, el Antiguo Testamento ha encontrado su cumplimiento en Jesús y que la predicación de Jesús lo recoge en su sustancia y en su profundidad».

Hacia la iglesia universal

La iglesia de Mateo vive en una encrucijada social y religiosa. Por una parte, pertenece a un ambiente dominado religiosamente por el judaísmo y estructurado socialmente por la sinagoga. Este arraigo explica las vejaciones y las persecuciones de que es objeto. Pero, por otra parte, el rechazo de Cristo por Israel desemboca en la constitución de una entidad nueva y autónoma: la iglesia. Esta nueva comunidad, incluso cuando afirma su fidelidad al Antiguo Testamento, conquista su independencia religiosa. Al hablar en griego (¡lo prueba su evangelio!), rechaza todo exclusivismo étnico y abraza tanto a los judíos como a los paganos convertidos.

Sugerencias de trabajo

Leer el c. 23.

* Hacer el inventario de las quejas formuladas por Mateo contra los escribas y fariseos.

* ¿En qué consiste la «hipocresía» denunciada por Cristo?

* ¿Cuál es la consecuencia de la desobediencia de los escribas y de los fariseos? Atender a la forma de la maldición, así como a los v. 32-36.37-39 (pero también 24, 1-2).

LA SITUACION INTERNA DE LA COMUNIDAD

La vida interna de la comunidad mateana está caracterizada por dos problemas distintos. El uno se refiere al conjunto de la comunidad y a su fidelidad vivida a la voluntad de Dios. El otro consiste en la aparición de una concepción desnaturalizada de la fe que defienden algunos falsos profetas.

El escollo de la duración

Del mismo modo que otras comunidades cristianas de finales del siglo 1, Mateo se enfrenta con el problema de la *duración* en la vida de la fe. Ha desaparecido el entusiasmo de los comienzos. El regreso de Cristo se hace esperar y se trata ahora para los creyentes de vivir su fe en la cotidianidad del mundo. Les acechan la tibieza y la indiferencia. Dos estructuras argumentativas típicas nos permiten descubrir cómo tiene en cuenta este problema el evangelista.

En primer lugar, al examinar la noción de fe en el primer evangelio, comprobamos que la atención no recae ya en la conversión a la fe, sino en la *fidelidad a la fe*. La denuncia repetida de la «poca fe» denota la situación de unos hombres que exteriormente apelan a Cristo, pero que no viven los acontecimientos de su vida en función de la convicción que dicen tener.

En segundo lugar, la insistencia del evangelista en el *juicio verdadero* -un juicio que no va a ahorrar a la iglesia, sino que le alcanzará también a ella- señala la importancia del tiempo vivido aquí y ahora. La necesidad de una exhortación semejante, repetida sin cesar, revela una situación de tibieza ética, una situación de relajamiento y de negligencia, una situación de conformismo.

Las inconsecuencias de los carismáticos

La comunidad cristiana no se ha librado evidentemente de ciertos errores propagados por algunos falsos

profetas, aunque resulta sumamente difícil. Y hasta aleatorio, reconstruir la posición de estos «herejes».

El texto tan importante de 5, 17-20, que afirma la perennidad de la autoridad de la ley, contiene sin embargo algunos indicios. Al declarar: «No vayáis a creer que he venido a abolir la ley o los profetas», intenta evitar de antemano el malentendido según el cual Jesús sería el fin de la ley. Y este malentendido es más que una posibilidad teórica. Como demuestra 5, 19, hay maestros cristianos que se han emancipado de la ley, en todo o en parte, y enseñan en consecuencia.

En 7, 15-23 descubrimos a un grupo de falsos profetas acusados de no practicar la voluntad de Dios. Con gran extrañeza por nuestra parte, estos falsos profetas que incurren en la condenación se señalan por una vida cultural intensa: invocan de forma repetida a Jesús como su Señor (7, 21); están revestidos de los carismas más prestigiosos: profetizan, exorcizan, realizan curaciones (7, 22). Pero, a pesar de su vida carismática, cometen la iniquidad (7,23), es decir, no cumplen la ley tal como la acaba de interpretar Jesús en el sermón de la montaña. Por su desobediencia se parecen a los lobos rapaces, es decir, desgarran y dividen al pueblo de Dios.

¿Quiénes son estos carismáticos atacados con tanta decisión por Mateo? ¿Son algunos creyentes que, totalmente preocupados por la vida y las manifestaciones del Espíritu, llegan a olvidarse de la fidelidad concreta en la vida de cada día? En ese caso, nos las tendríamos que ver con una perversión ética.

¿O son algunos creyentes que rechazan conscientemente la interpretación de la ley tal como se dio en el sermón de la montaña, para apelar a su experiencia personal y carismática del Cristo resucitado? En ese caso, se trataría más bien de unos cristianos para los que el mensaje del Jesús terreno ha dejado de ser un valor central.

¿Nos encontramos ante una banal perversión ética o ante un conflicto confesional? La documentación que presenta el evangelista no nos permite zanjar esta cuestión.

Siria, patria del primer evangelio

Tanto el conflicto con el judaísmo como la situación interna de la comunidad nos permiten plantear una hipótesis sobre el lugar de redacción del primer evangelio.

Se trata de encontrar un lugar fuera de Palestina (el evangelio está escrito en griego y no en arameo!), en el que sin embargo está bien implantada la sinagoga farisea, hasta el punto de ocupar unas posiciones sociológicas importantes. Un lugar en donde la tradición judeocristiana está viva y sin embargo se impone la apertura a la misión universal. Un lugar en donde el apóstol Pedro goza de una autoridad indiscutible. La casi totalidad de los exégetas piensan en una ciudad de Siria. Determinar de qué ciudad se trata supera nuestras posibilidades.

11

EL CRISTO DOCENTE SEGUN MATEO

¿Quién es Cristo según Mateo? ¿Qué imagen de Cristo intenta el evangelio transmitir a su comunidad, a sus lectores?

Una primera aproximación a este problema puede esbozarse observando cómo los actores del relato mateo *llaman* a Jesús. En efecto, cada uno de los grupos implicados en la narración tiene una forma específica de llamar al hombre de Nazaret, de manera que en el título escogido se revela la naturaleza de la relación que vincula a Jesús con su interlocutor.

El primer grupo está constituido por los que niegan o desconocen la verdadera identidad de Jesús (los escribas, los fariseos, los saduceos, un joven, la gente, Judas). Se dirigen a él con el título de «maestro» (12 veces, de las que 6 son propias de Mt) o «rabi» (4 veces,

de ellas dos en boca de Judas); la muchedumbre que simpatiza con Jesús hasta el momento de la pasión, aun sin adherirse a su persona, ve en él a un «profeta» (21, 11.46).

Un segundo grupo reúne a los que ponen su fe en Jesús: son los favorecidos por los milagros y los discípulos. Se dirigen a Jesús invocándolo como su «Señor» (*Kyrios*). De los 34 casos, que hacen de este título cristológico el más frecuente en el primer evangelio, 22 son propios de Mateo.

El tercer actor, que ofrece sin duda el punto de vista decisivo, es Dios mismo. En dos ocasiones, en el bautismo (3, 17) y en la transfiguración (17, 5), interviene directamente en el relato para cualificar a Jesús como su «Hijo muy amado». A esta designación suprema hacen eco la Escritura (2, 15), Jesús (11, 27; 24, 36),

Pedro (16, 16), los discípulos (14, 33) Y el centurión al pie de la cruz (27, 54).

Si el título «Hijo de Dios», en virtud misma de aquel que lo pronuncia, se impone como la apelación decisiva, el título que expresa la fe de los discípulos y el más explícito es el de «Señor» (*Kyrios*). ¿Quién es ese *Kyrios* invocado por los desgraciados y por los discípulos? El evangelista traza toda una serie de equivalencias muy claras.

El Señor es ante todo el hombre de Nazaret que camina con los suyos instruyéndolos (por ejemplo: 8, 21). Es además el salvador que libera a los desgraciados y a los discípulos de su miseria (cf. el uso del título de

Kyrios en los relatos de milagros). Porque lo es, realiza la profecía secular: es el hijo de David (cf. la equivalencia establecida entre *Kyrios* y el hijo de David en 9, 27-28; 15, 22; 20, 30-31). Es el Señor que reina con autoridad sobre los suyos (por ejemplo: 17, 4). Es el juez que volverá a juzgar a todas las naciones al final de los tiempos (cf. la equivalencia entre Señor e hijo del hombre en los c. 24 y 25).

Este *Kyrios*, hombre de Nazaret y mesías de Israel, señor del mundo y de la iglesia, juez del final de los tiempos, es al que conviene ahora descubrir mejor a través del relato que nos ofrece de él Mateo.

El fundamento

UN PRIMER INDICIO

Para vislumbrar el desplazamiento teológico que se lleva a cabo en la presentación de Cristo, al pasar de Marcos a Mateo, es interesante estudiar la noción de «evangelio»). En el evangelio según Marcos, este término se pone de forma programática a la cabeza del libro (1, 1). Según su primer sentido, designa la proclamación del acontecimiento de la salvación. Pero luego su referencia se amplía: no se trata ya simplemente de proclamar la cruz y la resurrección como el acontecimiento salvífico -tal era el punto de vista de Pablo (cf. por ejemplo 1 Cor 15, 1-5), sino que en adelante *todo el destino del Jesús terreno* forma parte de esta proclamación.

Si consideramos ahora el uso mateano del término «evangelio», comprobamos cierto deslizamiento: el

evangelio no es ya la proclamación de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesús en cuanto acontecimiento salvífico, sino que en adelante *el evangelio se confunde con la predicación del Jesús terreno*.

- En Mt 4, 23 y 9, 35 se utilizan las mismas palabras para caracterizar a la actividad de Jesús: «enseñando en sus sinagogas y proclamando el evangelio del reino». Si comparamos estos dos pasajes con sus paralelos en Me 1, 39 y 6, 6, comprobamos que en cada ocasión Mateo, ampliando a su fuente Marcos, ha intentado precisar el contenido de la predicación de Cristo, haciéndolo con la expresión «el evangelio del reino».

- En otras dos ocasiones (24, 14; 26, 13), y una vez más a diferencia de Marcos, Mateo evoca «este evangelio (*del reino*)» que habrá de proclamarse en el mundo entero. Con este giro, quiere hacer comprender

que el mensaje predicado por la iglesia después de pascua no puede tener más contenido que la predicación del Jesús terreno.

- Finalmente, hecho significativo, en 16, 25 Y 19, 29, Mateo prescinde de la palabra «evangelio» que se encontraba en su fuente Marcos, porque en estos dos versículos se trata de la adhesión a la persona de Jesús, a su nombre más bien que a su enseñanza.

Esta comprensión del término «evangelio» nos permite descubrir que, para Mateo, *la enseñanza del Jesús terreno* desempeña un papel eminente, que la actividad de Cristo culmina en la palabra que pronuncia y que ese mensaje que acaba de revelarse debe ser repetido y difundido por la iglesia en el mundo entero. La opción es clara: el destino de Jesús no se realiza exclusivamente en la cruz -tal era la posición de Pablo y de Marco-, sino en la actividad de *Cristo enseñando* a los suyos. Esta perspectiva se desarrolla de manera ejemplar en la escena final del evangelio.

EL «MANIFIESTO» (28, 16-20)

La forma con que termina un escrito es siempre sumamente reveladora del objetivo que se busca en el conjunto de esa obra. El evangelio según Mateo no se escapa de esta regla: la perícopa final pone de manifiesto su designio central, concretamente poniendo en evidencia la relación decisiva que se establece entre Cristo y su iglesia. Por tanto, no es una casualidad el hecho de que con frecuencia se llame a este texto el «manifiesto» del evangelio.

Una conclusión que abre el futuro

Este «manifiesto» impresiona por su profunda originalidad. Se trata de un relato de aparición del resucitado a los suyos, y sin embargo la aparición como tal no hace más que insinuarse, sin que constituya el objeto de una descripción. Se trata del último encuentro entre Cristo y sus discípulos; sin embargo, Jesús no se despi-

de de ellos, ni habla de su partida, ni rinde culto al rito de las despedidas. Se trata del último encuentro entre el Señor y los discípulos; pero el texto no dice una sola palabra sobre el destino del resucitado después de este encuentro, ni sobre la reacción de los discípulos tras esta entrevista. El evangelio termina -iqué significativo es este hecho!- con la palabra de Jesús abriendo el futuro y poniéndolo bajo el signo de su solidaridad activa: «y yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos».

Una iglesia en busca de certeza

¿Cuál es la situación viva de la iglesia mateana que nos sugiere el «manifiesto» ya la que este último intenta responder? Un indicio lo tenemos en la escasa importancia que el evangelista concede al desarrollo «histórico» del acontecimiento. Como acabamos de indicar, el texto no nos dice nada de las circunstancias de la aparición de Cristo, ni luego de su desaparición; no habla tampoco del gozo, del asombro o de la eventual confesión de fe de los discípulos al oír por última vez a su maestro.

En estas condiciones, la duda a la que sucumben algunos discípulos y más aún la respuesta que Mateo le ofrece es lo que debe llamar toda nuestra atención. En Lucas (24, 41s), Cristo disipa la incredulidad de los suyos haciendo un gesto concreto: comer un pez asado. En Juan 20, 24s, se invita a Tomás a tocar con sus dedos el cuerpo del resucitado para que se convenza de su existencia. En Marcos 16, 14s, es una nueva aparición del resucitado la que derriba los últimos obstáculos a la fe. Nada de esto en Mateo: la respuesta a la duda consiste *sólo en la palabra* de Cristo resucitado. Para superar su desconcierto, el discípulo tiene que renunciar a todas las pruebas materiales y fiarse por completo de la palabra de su Señor.

Esta originalidad de la respuesta de Mateo es sugestiva: si a los problemas y dudas suscitados por la resurrección no se responde con pruebas materiales y especialmente visuales, sino por la palabra, no estamos

ya ante la situación de los primeros discípulos, sino ante una situación más tardía. Podemos entonces justamente ver asomar en este texto el interrogante de la comunidad mateana en busca de una certeza sobre la resurrección. Más concretamente, el «manifiesto» tiene en cuenta esta cuestión que preocupa a la iglesia de Mateo: ¿cómo confesar al resucitado, cuya manifestación histórica pertenece a un pasado que no puede repetirse?

El «aggiornamento» de la tradición

El «manifiesto» nos permite ver a un evangelista a la escucha, por una parte, de la tradición que le precede y lo alimenta y, por otra parte, de su iglesia en el presente de la fe. Intentemos precisar mejor esta relación viva entre el pasado fundador y el presente vivido, relación que tiene su expresión en el evangelio.

El «manifiesto» es una tradición propia de Mateo: ni Marcos, ni Lucas, ni los demás testigos del Nuevo Testamento conocen este episodio. Se compone de dos partes. Los vv. 16-18a describen la aparición del resucitado ante los suyos en Galilea: estamos en el orden de la narración. Los vv. 18b-20 recogen una declaración del Cristo mateano a los suyos: estamos en el orden del discurso. Esta declaración se compone de tres elementos: la revelación de la omnipotencia de Jesús (v. 18b), la orden de misión a los discípulos (v. 19-20a), la promesa de asistencia (v. 20b).

Gracias a nuestros conocimientos de los procedimientos de escritura y de vocabulario del evangelista, podemos descubrir los lugares del texto en los que ha puesto especialmente su «gancho». Así, en la parte narrativa, si la tradición le ofrece el motivo de la aparición del resucitado a los once en Galilea, la localización de esta reunión en una montaña y la descripción de los discípulos indecisos entre la fe y la duda son formulaciones del evangelista. En la parte declarativa, la orden de misión (v. 19a) y luego su aclaración en la instrucción (v. 20a) recogen los temas teológicos predilectos del evangelista. Observemos estos dos puntos.

El encuentro en la montaña

Los once que se dirigen a Galilea para encontrarse allí con el resucitado son ciertamente los compañeros históricos del Jesús terreno. Pero en la medida en que su misión va a consistir precisamente en hacer *discípulos* de todas las naciones, ellos son igualmente unas figuras ejemplares: cada uno de los futuros creyentes puede reconocerse en ellos e identificarse con ellos. De antemano, el relato se abre al lector y lo compromete.

La localización geográfica de la cita es teológicamente significativa. La *montaña* es para Mateo el lugar de la revelación. Jesús fue tentado en una montaña (4, 8), en otra montaña promulgó la voluntad de Dios (5, 1) y también se transfiguró en una montaña (17, 1). Así, pues, la instrucción que tiene lugar ahora tiene un valor eminente, es palabra de Dios. Por su parte, *Galilea* señala la continuidad que vincula al resucitado con el Jesús terreno: allí es donde el Jesús terreno ejerció esencialmente su ministerio y donde el Señor glorificado vuelve a encontrarse con los suyos.

El grupo de discípulos en el instante del encuentro decisivo adopta actitudes divergentes. Si todos al postarse en tierra significan su adoración y su sumisión confiada, en algunos sin embargo se insinúa la duda. Este comportamiento contradictorio es típico de los discípulos en el primer evangelio. Se describe ordinariamente con la noción de «poca fe». ¿De qué se trata? La fe de los discípulos se ve en crisis por obra del mundo y de sus evidencias; en este caso, la evidencia de la imposibilidad de la resurrección choca con la realidad de la aparición. Estos discípulos que sucumben a la incredulidad, incluso cuando exteriormente muestran su adhesión a Jesús, reflejan una situación típicamente vivida en la comunidad mateana.

A la fe impregnada de duda de los discípulos responde la palabra de Jesús. El resucitado no alienta a los suyos ni por un gesto ni por una prueba suplementaria de su aparición. *Se acerca a ellos con su palabra* (v. 18a). Una palabra que conserva su fuerza de presencia y de pertinencia para cada generación. ¿Cuál es esta palabra?

La misión universal

«Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». El que habla es el Señor resucitado y glorificado. El poder de que disponía ya antes de pascua y que se manifestaba en su enseñanza (7, 29), sus milagros (8, 9) y su perdón (9, 6.8), se extiende en adelante a toda la creación. El resucitado es investido por el Padre de un señorío universal hasta el final de los tiempos. Para Mateo, a diferencia de Lucas, la resurrección y la elevación constituyen un solo acontecimiento.

El poder de Cristo sobre la creación desemboca concretamente en la tarea que confía a sus discípulos. Esta tarea consiste en hacer de todas las naciones discípulos de Cristo (v. 19a). La utilización de la expresión «hacer discípulos» en un contexto misionero es a la vez original y reveladora. Indica que, para Mateo, adherirse a Cristo y hacerse discípulo es una sola realidad. Por ello, la condición del discípulo tal como se describe en el evangelio no es patrimonio tan sólo de los compañeros históricos del Jesús terreno, sino que es la condición en la que en adelante todo hombre está invitado a entrar. De este modo, la figura del discípulo que nos traza la narración de Mateo no pertenece a un sueño ya pasado; cada creyente es llamado a reconocerse en ella e, identificándose con ella, a comprender mejor su vida en la fe.

«Todas las naciones» sin exclusividad gozan de esta llamada. Esta declaración universalista revela dos cosas. Por una parte, Mateo se ha situado decididamente entre los partidarios de la misión a los paganos; su arraigo judeo-cristiano no lo lleva a encerrarse en la colectividad nacional de donde ha salido, sino a abrirse a la comunidad universal, en consonancia con la gran iglesia. Por otra parte, este universalismo postula paradójicamente una apertura a los antiguos correligionarios judíos: si se condena a Israel, cada judío tiene la posibilidad de unirse a la comunidad de los discípulos.

El discípulo y la enseñanza del Jesús terreno

¿Cómo se hace uno discípulo? La respuesta de Mateo es a la vez tradicional y profundamente sorprendente. Tradicional porque, al estilo de las demás corrientes cristianas primitivas, la entrada en la condición cristiana se lleva a cabo por el bautismo y la catequesis. Pero sorprendente por los términos utilizados para caracterizar a la catequesis. Examinémoslos detenidamente.

El contenido de la catequesis no se refiere al significado de la muerte y de la resurrección de Cristo, como será la posición de Pablo o de Marcos, sino que se centra en la enseñanza impartida por el Señor. Así, para Mateo, el elemento capital del «acontecimiento Jesús» reside en el mensaje que proclamó.

También es extraña la expresión utilizada para caracterizar a ese mensaje: «todo lo que os he mandado». Así, pues, se presenta la enseñanza de Jesús como un *mandamiento*, como una exigencia imperativa (en un contexto parecido, Marcos habla de «evangelio»: 13, 10; 14, 9, y Lucas de «conversión y de perdón de los pecados»: 24, 47). Como señala el tiempo pasado del verbo, se trata de la enseñanza que dio Jesús durante su ministerio en la tierra.

En otras palabras, el resucitado hace normativa para la iglesia de todos los tiempos y «hasta el fin del mundo» la palabra del Jesús terreno. El mensaje del resucitado es idéntico al del Jesús terreno. El señor del universo se da a conocer sola y exclusivamente a través del mensaje proclamado por el hombre Jesús. *Insistimos*: hay unidad entre el resucitado y el Jesús terreno. Para conocer al Señor que actualmente vive, hay que ponerse a escuchar y a seguir al Cristo histórico del que da testimonio el evangelio. Pero al ponerse a escuchar al Jesús terreno, al dejarse instruir por él, se encuentra uno con el resucitado.

¿Cuál es entonces ese mensaje decisivo que proclama el hombre de Nazaret? ¿Cuál es ese «mandamiento»

inalienable? Se trata de la voluntad de Dios anunciada en la ley y los profetas, interpretada de forma soberana en la enseñanza de Jesús, concretada y resumida en el mandamiento del amor.

El discípulo tiene que «guardar» esta enseñanza normativa. Este verbo no hace alusión a un esfuerzo de la memoria como si se tratase de transmitir la palabra de Jesús de generación en generación sin alterarla. Guardar designa la obediencia fiel, concreta y cotidiana a la exigencia divina.

Esta invitación a la fidelidad ética, tan típicamente mateana, se coloca bajo el signo de la promesa. El que exige es también el que asegura a sus seguidores su presencia protectora en todo el mundo y en toda la historia de los hombres (v. 20b). Con esta promesa de asistencia activa a todos los que se comprometen en su nombre, acaba el evangelio. Queda abierto el futuro, vivificado por una palabra, protegido por una promesa. Puede ponerse a caminar la comunidad universal de los discípulos.

Jesus, intérprete de la ley

JESUS, CUMPLIMIENTO DE LA LEY (5, 17-20)

El «manifiesto» señala a la comunidad mateana cómo Cristo, señor del mundo y de la iglesia, toma rostro para los hombres después de pascua. Todo el que desee confesar al resucitado tiene que ponerse a escucharle y asistir a la escuela del Jesús terreno. La enseñanza impartida por el Cristo histórico, del que el evangelio es memoria, sigue siendo hasta el final de los tiempos el acceso insoslayable y exclusivo a su presencia. Se plantea entonces de forma acuciante la cuestión: ¿cuál es esa enseñanza de Jesús a la que Mateo atribuye una función tan decisiva?

El programa del sermón de la montaña

La enseñanza del Cristo mateano está recogida especialmente en los cinco grandes discursos que ponen

ritmo al evangelio. Entre ellos reviste una importancia particular el sermón de la montaña (5-7), en el que Cristo se presenta como el mesías de la palabra. En esta instrucción célebre es donde el Jesús terreno proclama la voluntad de Dios en relación con la multitud y con los discípulos (5, 1-2).

El sermón de la montaña comprende tres partes: la introducción (5, 1-16) señala la felicidad y la vocación de los discípulos; la parte central (5, 17 - 7, 12) enuncia cuál es la «mejor justicia»; la conclusión (7, 13-29) está constituida por una exhortación a la obediencia fiel. Pues bien, la parte central se abre con una declaración programática (5, 17-20) donde Cristo anuncia el tema que se desarrollará a continuación, por una parte en las seis antítesis (5, 21-48) y por otra en las instrucciones relativas a la auténtica actitud ante Dios (6, 1-18). Esta famosa declaración programática de 5, 17-20, carta de la enseñanza del Cristo mateano, es la que vamos a considerar ahora.

La ley en discusión

Este pasaje se enfrenta con una de las cuestiones más candentes que se plantearon a los primeros cristianos. ¿Cuál es el vínculo existente entre la ley formulada en el Antiguo Testamento y la enseñanza de Jesús? La venida de Cristo ¿anula la ley? Pero, si es así, ¿qué ocurre con la fidelidad de Dios a su palabra y a sus promesas? ¿Q confirma la ley? Pero entonces, ¿en qué la venida de Cristo constituye una novedad decisiva?

El Cristo del sermón de la montaña recoge este problema candente batiéndose en los dos frentes. Por un lado, elimina de antemano el malentendido según el cual él habría venido a suprimir la ley: «No vayáis a creer que he venido a abolir la ley» (5, 17); en este punto, se dirige contra ciertos círculos cristianos para los que la revelación de Cristo implicaba el abandono de las exigencias éticas formuladas en el Antiguo Testamento. Volvemos a encontrarnos con las huellas de aquellos cristianos «emancipados» en la polémica contra los falsos profetas con que concluye el sermón de la montaña. Pero, por otro lado, el Cristo mateano ataca igualmente a los que se consideran como guardianes de la voluntad secular de Dios, los escribas y fariseos: «Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (5, 20).

El conflicto que acaba de esbozarse no tiene nada de abstracto ni de lejano. No es una peripecia de la vida de Jesús, sin interés para la iglesia mateana. Al contrario, está en el centro de las preocupaciones del evangelista; está presente en la tradición y en la vida de su comunidad. Lo demuestran esos v. 17 y 20 que son propios de Mateo (sólo el v. 18 tiene un paralelo en Lc 16, 17). Si los v. 18 y 19a reflejan el punto de vista de los círculos judeo-cristianos de los que salió el evangelista, la formulación de los v. 17 Y20 le corresponde a él y expresa muy claramente su posición. ¿Cuál es esta posición?

«No vayáis a creer..»)

El malentendido que reina entre algunos discípulos y que se trata de disipar se refiere a la misión de Jesús. El punto en discusión es la autoridad de la «la ley y los profetas». En otras palabras, la revelación de la voluntad de Dios transmitida en el Antiguo Testamento ¿supone una exigencia constrictiva para los cristianos? Pablo, por ejemplo, ¿no declaró que «Cristo es el fin de la ley»?

La respuesta del Cristo mateano es categórica: no hay ruptura alguna entre la exigencia ética transmitida en la tradición veterotestamentaria y su enseñanza. Al contrario, su venida se caracteriza precisamente por el cumplimiento de la voluntad de Dios expresada en el Antiguo Testamento. Este cumplimiento tiene lugar en la fe en su enseñanza: Cristo declara con toda claridad y una vez por todas la voluntad original del Padre; y tiene también lugar en la práctica: Cristo encarna en todos los momentos de su vida la obediencia a la palabra declarada.

La venida de Cristo no pone así término al derecho de Dios tal como se formula y se transmite a lo largo de toda la historia de Israel. Al contrario, lo establece en verdad sobre la tierra y le confiere su validez definitiva y universal.

Toda la Torá para toda la historia

Esta visión de la misión del Cristo mateano se basa en un saber relativo a la Torá (v. 19). Este saber procedente de los círculos judeo-cristianos conservadores recurre a imágenes rabinicas («ni una i, ni una tilde de la i») para señalar que la Torá es eternamente normativa en todos sus enunciados. El «antes pasarán el cielo y la tierra» describe el plazo del fin del mundo; con esta expresión, Cristo afirma que la Torá sigue siendo válida hasta el final de la historia. De este modo, el tiempo presente, vivido en comunidad cristiana, es un tiempo durante el cual la existencia del creyente está puesta bajo la autoridad irrecusable de la ley.

El «que todo haya llegado» con que acaba el versículo refuerza esta idea; durante el período que va desde la venida de Cristo hasta su retorno, toda la ley tiene que cumplirse, es decir, tiene que hacerse realidad todo lo exigido por la ley.

El horizonte del juicio

La voluntad de Dios expresada en la Torá y la obediencia que requiere no son facultativas. Va en ello la salvación escatológica. La sentencia de derecho sagrado del v. 19 establece realmente una relación simétrica entre la actitud adoptada ante la Torá y el lugar que se le concede en el mundo venidero. El tono es especialmente severo: la mera violación del más mínimo mandamiento será ya sancionada con la posición más irrisoria en el reino. La advertencia es clara: cualquier negligencia actual en el respeto a la Torá tendrá consecuencias catastróficas.

Al promulgar la total validez de la ley, el Cristo mateano requiere una obediencia íntegra por parte de los discípulos. Pues bien, en la medida en que el maestro que dicta normas es igualmente el juez del final de los tiempos, garantiza el respeto a las exigencias que enuncia. El discípulo que escucha a Cristo está en camino hacia el juicio y sólo la calidad de su obediencia demostrará que ha sido un oyente fiel.

La justicia mejor

El v. 20 profundiza esta llamada a una obediencia total al enunciar de forma polémica la condición de acceso al reino. La «justicia» que se les exige a los discípulos es la obediencia integral a la Torá tal como quedó definida en los v. 17-19. Así, para Mateo, y en ello radica su profunda originalidad, es el comportamiento conforme con la voluntad de Dios el que abre las puertas de la salvación. La *ética* se convierte en el único camino que conduce a la aprobación divina (véase el recuadro de la p. 34).

superar la de los escribas y fariseos. ¿Cómo hay que entender esta superación? El acento recae sin duda en la totalidad: es la totalidad de la Torá la que tiene que imponerse en la totalidad de la vida de los discípulos. Los escribas y los fariseos se ven acusados porque no solamente no respetan todos los preceptos de la Torá, sino además porque su compromiso de fidelidad resulta parcial. ¡Pero no nos engañemos! Si bien se critica a las autoridades judías, son los discípulos los que reciben la advertencia; son ellos los que se encuentran interpelados por la inalienable e insoslayable voluntad de Dios; son ellos los que se ven afectados en la totalidad de su existencia. De ahí depende su destino final.

Jesús, dueño de la ley

La declaración programática con que se abre la parte central del sermón de la montaña nos permite de este modo precisar correctamente la afirmación central del «manifiesto». La enseñanza del Jesús terreno que permite conocer al resucitado y que ha de proclamarse a todas las naciones guarda una doble relación con la voluntad de Dios revelada en el Antiguo Testamento.

Por una parte, conviene subrayar la *continuidad esencial* entre la predicación del Cristo mateano y la exigencia ética veterotestamentaria. Lo mismo que realiza las promesas proféticas de la antigua alianza, también lleva a su plenitud el derecho de Dios anunciado a Israel. El Antiguo Testamento se convierte, por la voluntad misma de Cristo, en el libro de la iglesia. Pero, por otra parte, su aceptación no es ni literal ni mecánica. Cristo lleva a su cumplimiento la tradición secular de la que es heredero. Le da así su interpretación última, al mismo tiempo que la establece en verdad en la historia de los hombres. De este modo, Cristo afirma su *soberanía* respecto a la Torá. En adelante, no puede haber ninguna lectura y ninguna práctica auténticas del Antiguo Testamento fuera de la enseñanza y de la práctica del Jesús terreno. Allí se encuentra la condición necesaria y exclusiva de esa justicia mejor a la que son llamados los discípulos.

El tiempo que viven los discípulos reunidos en igle-

sia es, por consiguiente, un tiempo cualificado por la enseñanza del Jesús terreno. En adelante y hasta el final de los tiempos, la historia está situada bajo el

signo de esta exigencia ética. El horizonte del juicio pone en guardia contra toda ilusión y contra toda omisión: la palabra proclamada, la Torá llevada a su pleni-

LA JUSTICIA SEGUN MATEO

La «justicia» es, por excelencia, la noción que utiliza Mateo para expresar *el comportamiento fiel a la voluntad de Dios* (aparece en 7 ocasiones: 3,15; 5, 6.10.20; 6,1.33; 21,32). En esto se distingue de los otros dos evangelios sinópticos, ya que este término no aparece nunca en Marcos y tan sólo una vez en Lucas (1, 75).

Para captar bien la originalidad de Mateo, conviene comparar su comprensión de la justicia con la de Pablo. Para el apóstol de las gentes, la justicia describe fundamentalmente el acto por el que Dios justifica al pecador. La justicia no puede ser adquirida por medio de la obediencia a la ley, sino que sólo puede ser recibida en la fe. El creyente no puede pretender la justicia; ésta sólo se le puede imputar en virtud de la gracia divina (véase, por ejemplo, Rom 1, 16-17 o Flp 3, 9).

Por el contrario, en Mateo el creyente puede cumplir

la ley y de este modo aspirar a la «justicia». La búsqueda de la justicia por medio de la obediencia a la voluntad de Dios es precisamente a lo que invita Cristo a sus seguidores en el sermón de la montaña (5, 20; 6, 33). De esta perfecta conformidad con el precepto divino, Jesús es sin duda el modelo (3, 15). A los que emprenden el camino de la justicia, es decir, de la rectitud ética, y están dispuestos a asumir todas sus consecuencias, se les promete la felicidad escatológica (5, 6.10).

Si bien la justicia para Mateo cristaliza en *el obrar ético del hombre* y si, por este título, constituye la condición de la salvación, sigue siendo, a pesar de todo, solamente un camino (21, 32). En el primer evangelio, los discípulos están llamados a la justicia, pero nunca son declarados «justos». Es que la iglesia está en camino hacia el juicio y sólo Dios designará a los suyos. Se invita al discípulo a practicar la justicia, no a presumir de ella.

tud, invita a «hacer». La única respuesta posible y con riqueza de vida es la justicia mejor.

LA ENSEÑANZA Y LA VIDA

El acento que se pone en la enseñanza dada por Cristo constituye en gran parte la originalidad de Mateo respecto a Marcos, pero esta novedad plantea un problema: ¿qué relación hay entre la vida del Cristo mateano y su enseñanza ya más desarrollada? Esta relación se da en un doble sentido.

La enseñanza arraigada en la vida

Por un lado, la enseñanza de Cristo no se presenta bajo la forma de una simple colección de frases (como en el caso de la fuente de los *logia*). Se inserta en la historia del destino de Jesús. Mejor dicho, esa historia, puesta bajo el signo del «con-nosotros» de Dios, es el contexto absolutamente necesario a partir del cual pueden comprenderse las instrucciones del maestro. La promulgación de la voluntad de Dios, cumplimiento de la Torá, no adquiere su verdadero sentido más que situada en la vida de Cristo, expresión de la benevolencia divina.

Una vida que realiza la enseñanza

Por otro lado, el destino de Jesús es la realización de su enseñanza, su *verificación*. El bautismo, puesto bajo el signo del famoso «nos conviene cumplir toda justicia» (3, 15), tiene un valor programático. Lo confirma todo el desarrollo del evangelio. Y en primer lugar, el relato de la tentación (4, 1-11), que sigue inmediatamente al bautismo. Este relato hace descubrir en el Hijo muy amado a aquel que obedece absolutamente a la Escritura y que, en virtud de esta fidelidad ejemplar, derrota a Satanás.

El sermón de la montaña (5-7) anuncia la exigencia ilimitada del amor al prójimo. Pues bien, este amor es traducido inmediatamente en hechos por aquel que lo

proclama (8-9): cura a los enfermos, llama a los parias de la sociedad, socorre a los discípulos en apuros. Así, Mateo puede declarar que se ha cumplido la profecía de Isaías: «Ha tomado nuestras debilidades y se ha cargado con nuestras enfermedades» (8, 17).

El discurso de misión (10) atestigua este mismo proceso. No solamente Jesús se apiada de las gentes maltratadas y postradas (9, 36), sino que además escoge algunos colaboradores para salir en su ayuda y equipa a los que asocia a su práctica con la palabra y el poder que él mismo tiene (10, 1-16).

Entonces, en el c. 11 que concluye la presentación del Cristo mateano, a la cuestión del bautista: «¿Eres tú 'el que ha de venir' o hemos de esperar a otro?», se responde por la evocación de los *gestos concretos de liberación realizados por Cristo* (11, 4-6), que es «el amigo de los publicanos y de los pecadores» (11, 19) Y que es «manso y humilde de corazón» (11, 29).

La pasión (26-27) muestra de forma definitiva que los valores proclamados por el maestro son totalmente asumidos hasta el sufrimiento y la muerte. Concretamente, Getsemaní revela a un Cristo que sabe vivir la oración enseñada a los discípulos cuando llega la hora de la prueba: «¡Hágase tu voluntad!» (26, 42).

Jesús hace algo más que proclamar la justicia nueva. La vive. Y así se convierte en el *modelo* de su enseñanza.

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 11,25-30 (compárese con Lc 10,21-22).

* Comparar el papel de la Sabiduría en Eclo 6, 28; 24, 19-20; 51, 23-30 con el papel de Cristo en nuestra perícopa.

* ¿Cuál es la carga que pesa sobre los hombros de los oyentes de Jesús? ¿Qué hay que entender por el «yugo» que propone Cristo?

* ¿Qué vínculo se puede señalar entre 5, 17-20 Y 11, 28-30?

Contenido y autoridad de la ley

El contenido de la predicación del Cristo mateano consiste en el cumplimiento de la ley veterotestamentaria. Es lo que hemos descubierto a través de los textos-clave como 28, 16-20 Y 5, 17-20. ¿Cuál es entonces el contenido de esa Torá proclamada y vivida por el Jesús terreno?

El lector atento choca de antemano con una dificultad, dado que el primer evangelio no tiene un discurso unitario sobre la ley. Algunos textos declaran que la ley es válida en su integridad, mientras que otros postulan su reinterpretación y su abolición. El ejemplo clásico y más claro en este sentido nos lo ofrece el sermón de la montaña. Mientras que la declaración programática de 5, 17-20 presenta a Jesús como el cumplidor de la ley, y por tanto como el que confirma su validez, las antítesis que vienen a continuación (5, 21-48) nos hacen descubrir a ese mismo Jesús reinterpretando la ley y, en algunos casos, aboliéndola. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? Para resolver este problema, conviene examinar, en primer lugar, en qué sentido la ley es válida y, en segundo lugar, en qué sentido queda reinterpretada o abolida.

LA VALIDEZ DE LA LEY

Según Mateo, *la ley es válida en su integridad*. Mientras que Pablo afirma que «Cristo es el fin de la ley» (Rom IO, 4), Mateo sostiene categóricamente que Cristo, lejos de abolir la ley, la cumple, es decir, le da plena validez. Y esta validez no es general o simbólica: «ni una i, ni una tilde de la i pasará de la ley» (5, 18). lo cual equivale a afirmar: ningún mandamiento, por pequeño que sea, podrá discutirse. La ley veterotestamentaria, tal como la recibió Israel a lo largo de su historia, es por tanto normativa, sigue siendo expresión adecuada de la voluntad de Dios.

Si la ley está revestida de tanta importancia y de tanta autoridad, ¿cómo se articula con la autoridad del propio Cristo? ¿Qué relación existe entre el Cristo mateano y la Torá? La respuesta a esta cuestión no deja de sorprender al lector del evangelio: la Torá constituye la referencia que permite establecer la identidad mesiánica de Jesús y comprender el conjunto de su ministerio.

En primer lugar, la Torá en cuanto *promesa* (los libros proféticos del Antiguo Testamento) permite mostrar ante Israel que Jesús es el mesías esperado. Como lo demuestran las numerosas citas de cumplimiento, tan típicas del primer evangelio, Jesús manifiesta su dignidad mesiánica en la medida exacta en que establece en la realidad las profecías contenidas en la biblia de Israel. Lo muestran todos los momentos de su vida: desde el nacimiento a la cruz, pasando por los milagros, Jesús realiza la espera inscrita en el corazón de la Torá veterotestamentaria. Por consiguiente, cumple la Torá en cuanto promesa.

Pero, y es éste el segundo aspecto, Jesús cumple igualmente la ley como *exigencia*. Y esto de dos maneras. Por un lado, Jesús cumple la Torá en cuanto exigencia al nivel de su *enseñanza*: su predicación reformula la voluntad original del Dios de los padres. Por otro lado, Jesús cumple la Torá en cuanto exigencia al nivel de su *vida*: cada momento de su destino es una traducción en la práctica de la palabra declarada; cada momento de su destino revela la obediencia ejemplar del Hijo.

La persona de Jesús es pues el espacio en donde la Torá como promesa y como exigencia llega a su máximo desarrollo y a su cumplimiento cabal. En este punto del análisis, no podemos menos de preguntarnos si Cristo sigue siendo todavía soberano respecto a la Torá o si se ha hecho su servidor.

LA LEY REINTERPRETADA

Exploremos ahora el segundo eje principal de la presentación mateana de la ley. Nos vemos enfrentados ahora, no ya con una convalidación o una confirmación de la ley veterotestamentaria, sino con su reinterpretación. Si hay reinterpretación, ¿cómo se desarrolla?

Los relatos de controversias

Los relatos de controversias recogen unas discusiones de naturaleza polémica entre Jesús y los judíos. Estas secuencias nos interesan de manera especial, ya

que tienen a la Torá como tema central en cuanto objeto de desacuerdo. Descubrimos en ellas a un Cristo que reivindica la justa interpretación de la Torá frente a la opinión falaz de los fariseos. Esta justa interpretación de la Torá en que se basa Cristo se desarrolla al menos de dos maneras.

La voluntad original del Padre

El primer modelo de interpretación de la Torá en las controversias consiste en oponer la voluntad original del creador a la letra de la Torá. Pongamos dos ejemplos:

LOS DISCIPULOS EN LOS RELATOS DE CONTROVERSIAS

En los relatos de controversias donde aparecen, los discípulos figuran como *acusados*. En cada ocasión, los fariseos se acercan a *Jesús* para denunciar la conducta de sus seguidores: comen con los pecadores (9, 11), no ayunan (9, 14), violan el sábado (12, 2), prescinden de las abluciones rituales (15, 2).

Frente a las acusaciones lanzadas contra sus discípulos, el Cristo de Mateo, a diferencia de Marcos, no invoca el orden nuevo establecido con su venida. Aceptando la Torá como criterio de verdad, defiende la conducta de los suyos demostrando su conformidad con la voluntad de Dios. En tres casos, la prueba se ofrece asentando una concordancia entre el gesto criticado de los discípulos y la letra de la Escritura (9, 9-13 = cita de Os 6, 6; 12, 1-8: cita de Nm 28, 9s y Os 6, 6; 19, 3-12: exégesis de Gn 1, 27; 2, 24 YDt 24, 1). En el cuarto caso (15, 1-20), los acusadores se convierten en acusados; es su tradición misma la que viola el decálogo.

Le toca el turno a la apologética: las reglas de vida de los compañeros de *Jesús* son objeto de una defensa asumida en el terreno escogido por los adversarios: la práctica de la Torá. Cristo está allí para establecer la buena fe, el derecho y la rectitud ética de los suyos. ¿Qué situación histórica supone semejante descripción? La referencia al Jesús histórico no es muy verosímil; en efecto, el debate de Jesús con el judaísmo fue esencialmente polémico y su objetivo principal no fue establecer la fidelidad de sus seguidores a la ley.

La situación de los discípulos en los relatos de controversias evoca más bien una situación eclesial: la iglesia mateana, figurada por los discípulos, se ve atacada por la sinagoga en los años posteriores a la destrucción de Jerusalén en el año 70; ella defiende su enseñanza y su forma de vida apelando a la predicación hecha en otros tiempos por su maestro.

- En Mt 15, 3-6, en la controversia sobre las abluciones rituales, Jesús denuncia la tradición judía acusándola de violar la voluntad de Dios tal como se expresa en el decálogo: «y vosotros, ¿por qué transgredís los mandamientos de Dios en nombre de vuestra tradición?»; y más adelante: «y así habéis anulado la palabra de Dios en nombre de vuestra tradición».

- En Mt 19, 4-8, en la controversia sobre el divorcio, Jesús, en nombre de la voluntad original de Dios, discute la legitimidad del certificado de repudio cuyo uso había establecido Moisés (Dt 24, 1): «No habéis leído que el creador al principio...?».

La Torá no es pues válida en sí misma por haber sido dictada por Moisés; es válida en la medida en que está en conformidad con la voluntad original de Dios. Por tanto, la Torá está sometida a verificación, pide un intérprete que pueda evaluarla en nombre mismo de Dios. El vínculo con Cristo está claro: sólo el que vive en perfecta comunión con Dios puede atestiguar la voluntad de Dios contra la Torá conservada en la Escritura o la tradición. Pero el hecho mismo de que esta posibilidad exista supone que la Torá no es ya la manifestación unívoca e inmediata de Dios, sino una palabra sujeta a interpretación.

El mandamiento del amor

El segundo modelo de interpretación de la Torá en las controversias parte del hecho de que a veces pueden entrar en conflicto dos exigencias inscritas en la Torá. Este conflicto, engendrado por la misma Torá, exige una decisión que consumará la preeminencia de un mandamiento sobre el otro o sobre los otros. Pero afirmar que, en una determinada circunstancia, debe prevalecer un mandamiento sobre otro es, por una parte, arruinar la autoridad formal de la Torá -un mandamiento no es válido por el mero hecho de figurar en la Torá- y, por otra parte, escoger un principio de jerarquización. Pues bien, como demuestra la doble cita de Os 6, 6 en Mt 9, 13 Y 12, 7, pero también en 23, 23, Cristo distingue en el *amor* este principio de reinterpretación.

- Un buen ejemplo de este proceso interpretativo se nos ofrece en la controversia sobre las espigas arrancadas (Mt 12, 1-8 = Me 2, 23-28). La comparación sinóptica nos hace ver el carácter específico de la argumentación mateana.

En el relato de Marcos se justifica el comportamiento de los discípulos de dos maneras: por un extracto precedente de la historia de David (Me 2, 25-26) Y por la declaración soberana de Jesús que se reconoce dueño del sábado, poniéndolo al servicio del hombre (Mc 2, 27-28).

Mateo recoge el texto de Marcos, pero lo amplía añadiéndole dos citas veterotestamentarias (Mt 12, 5-7). La primera está sacada de Nm 28, 9-10 (Mt 12, 5) Y evoca el hecho de que los sacerdotes, en el ejercicio de sus funciones, son autorizados por la misma ley a violar el mandamiento del sábado. La intención del argumento es clara: la misma Torá jerarquiza los mandamientos; aquí, la necesidad del culto sacrificial prevalece sobre la norma del descanso sabático. La segunda referencia al Antiguo Testamento es una cita de Os 6, 6 (Mt 12, 7): «Quiero misericordia y no sacrificio». Esta declaración permite dar el segundo paso en la demostración: si es inevitable la jerarquización de los mandamientos, ¿en nombre de qué principio hay que emprenderla? En nombre del amor, responde Mateo. Los discípulos tenían hambre (Mt 12, 1: corrección de Mateo respecto a Marcos); su necesidad justifica el gesto que realizan, porque el amor de Dios prefiere el bien de los hombres más que el respeto formal y cruel de una exigencia.

La brecha

Los relatos de controversias abren de esta forma una brecha: ciertamente, la ley es válida en su integridad, pero lo es con tal que sea conforme con la voluntad original de Dios; a condición de que sea considerada en función de su intención central que es el amor. Para formularlo de manera paradójica: a los ojos del Cristo mateano, es legítimo y hasta necesario transgredir la Torá, en nombre de la Torá, ya que el amor está sobre la

letra, la verdadera fidelidad sobre la obediencia legalista.

Sugerencias de trabajo

Léase Mt 12,9-14.

* Comparar la versión de Mateo con la de Marcos (3, 1-6) Y hacer el inventario de las diferencias. Sobre esta base, intentar establecer la línea directriz del texto de Mt.

* ¿Cómo interpreta Cristo la ley en este debate polémico?

Las antítesis del sermón de la montaña

Para captar mejor la reinterpretación de la ley por el Cristo mateano, conviene dirigirse a un segundo terreno textual, a saber, las antítesis del sermón de la montaña (5,21-48). De antemano es conveniente señalar que el frente retórico ha cambiado: el Cristo mateano no polemiza ya contra la sinagoga farisea, sino que instruye a la iglesia representada por los discípulos (5, 1). Este pasaje se caracteriza por la utilización repetida de la fórmula antitética: «Habéis oído que se dijo (a los antiguos)..., pero yo os digo». Mateo encontró probablemente este modelo literario en su tradición (véase 5, 21-22.27-28.33-34) Y lo aplicó al resto del pasaje.

Significado de la antítesis

La utilización de la forma de la antítesis intenta destacar una oposición, la oposición entre la tradición secular y la palabra de Cristo. Los verbos «oír» y «decir» pertenecen al vocabulario que significa la transmisión y la recepción de la tradición mosaica. Por tanto, es la Torá revelada a Moisés en el Sinaí, tal como se transmitió, se explicó y se comentó en la enseñanza de los «antiguos» (= profetas, escribas, rabinos), la que aquí se tiene en cuenta. El Cristo del sermón de la montaña pone entonces en discusión el corazón mismo de la fe judía tal como lo conocía la iglesia mateana.

A la tradición secular «que se remonta a Moisés en el Sinaí» se opone el «pero yo os digo» de Jesús. Esta declaración soberana en «yo» no tiene analogías en la tradición judía, ya que implica una triple ruptura respecto a la forma con que se expresaría cualquier intérprete judío. En efecto, el Cristo mateano pone en oposición la voluntad de Dios y la ley mosaica; luego, no cita la Escritura en apoyo de su afirmación; finalmente, se separa de la larga cadena tradicional de los intérpretes de la Torá. En una palabra, compara su autoridad con la de Moisés.

La radicalización

¿En servicio de qué proyecto se establece esta reivindicación inaudita de autoridad? El modelo de interpretación de la ley que aquí se sigue es la *radicalización*. Lo que revela el lenguaje en estas antítesis es la voluntad nueva y absoluta de Dios.

La radicalización de la voluntad de Dios no es, sin embargo, una exclusividad del mensaje de Jesús. Las diversas corrientes del judaísmo del siglo I están impregnadas de una voluntad análoga. La sinagoga farisea y la comunidad de Qumrán están de acuerdo en este punto: la Torá debe ponerse en práctica en la multiplicidad de sus exigencias tal como las ha explicitado la tradición. Por tanto, hay una radicalización de la ley, pero se trata de una radicalización cuantitativa y extensiva, una radicalización que desemboca en la casuística (¡613 prescripciones!).

Nada de eso se advierte en el sermón de la montaña. La radicalización no es cuantitativa, no consiste en multiplicar las exigencias y las prohibiciones; es cualitativa y consiste en una intensificación de la obediencia. La obediencia no puede ser parcelaria y limitada; la exigencia es ilimitada, ya que es propio de Cristo excluir toda restricción en el compromiso para con Dios. La expresión-clave de las antítesis es «no solamente..., sino incluso». «Hasta la cólera, hasta la mirada impura, hasta el divorcio 'legal', hasta el simple juramento (con el que una sola palabra entre otras es atestiguada como verdadera), hasta la venganza que se queda en los lími-

EL AMOR, COMPENDIO DE LA LEY

De acuerdo con la tradición cristiana primitiva, Mateo descubre en el mandamiento del amor el centro del mensaje ético de Jesús. Sin embargo, a diferencia de los otros dos sinópticos, es el único que intenta demostrar que esta exigencia de amor está de acuerdo y en el centro de la Torá veterotestamentaria. Recojamos los elementos esenciales de este dossier.

El texto clásico se sitúa en 22, 34-40. Respecto a su fuente Marcos (12, 28-34), el primer evangelio se caracteriza por su insistencia en relacionar el amor con la ley. Si el escriba de Marcos pregunta: «¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?» (Mc 12, 28), el legista de Mateo se expresa así: «Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley?». Además, si Jesús concluye en Marcos su instrucción afirmando que «no hay otro mandamiento mayor que éste» (Mc 12, 31), el Cristo mateano termina de este modo: «De estos dos mandamientos *dependen toda la ley y los profetas*».

Este empeño en presentar la exigencia de amor como el centro de la ley se verifica en el contexto y en el comentario que Mateo atribuye a la «regla de oro» (7, 12 par.; Lc 6, 31). Por un lado, Mateo, rompiendo con el orden de la tradición conservado todavía en Lucas, ha hecho de esta palabra la conclusión de la parte central del sermón de la montaña; toda la interpretación de la voluntad de Dios culmina en esta llamada al amor recíproco. Por otro lado, Mateo acompaña a la «regla de oro» con este comentario que le es propio: «Esta es la ley y los profetas». Con esta intervención redaccional, el autor del

primer evangelio da a comprender claramente que a sus ojos la exigencia del amor es a la vez el centro y el *compendio* de la Torá.

Esta insistencia en querer descubrir el principio de interpretación de la ley aparece en las dos citas redaccionales de Os 6, 6 en Mt 9, 13 y 12, 7: «Quiero la misericordia y no el sacrificio». En ambos casos, Cristo intenta señalar a los fariseos en qué se opone la voluntad original del Dios que es amor a la práctica legalista y perniciosa de la Torá. También en 23, 23, en su célebre maldición contra los escribas y fariseos, Cristo, en una formulación propia de Mateo, designa la justicia, la misericordia y la fidelidad como los «puntos básicos de la ley». Por otra parte, está claro que si las seis antítesis se refieren a la segunda tabla del decálogo (5, 41-48), la última que cierra el pasaje recoge el motivo del amor para aplicárselo al enemigo, significando de este modo que el amor ilimitado es el objetivo mismo de la Torá, la «perfección» a la que están llamados los discípulos.

Finalmente, el amor vivido, centro de la Torá, se anuncia como el criterio del juicio final. En 19, 19, cuando un joven le pregunta qué es lo que ha de hacer para poseer la vida eterna, Cristo le responde remitiendo a su interlocutor a la práctica de la Torá y luego, explicitando esta consigna, es el único de los sinópticos que menciona el amor al prójimo. En la gran escena del juicio final propia de Mateo (25, 31-46), son los gestos de misericordia, realizados con los hombres caídos en desgracia, los que deciden del destino último de los juzgados.

tes permitidos por la ley, hasta el amor que excluye al enemigo, todo esto es contrario a la voluntad de Dios» (G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*. Sígueme, Salamanca 1977, 109).

Evidentemente, este discurso supone una *superación* de la Torá tradicional, aun cuando muchas de las sentencias rabínicas intenten también «alcanzar» el fundamento mismo de la voluntad de Dios en la letra de la ley» (*Ibid.*). Esta superación puede concentrarse como sigue:

- Las antítesis que excluyen la cólera (5, 21-26), la mirada impura (5, 27-30) y el juramento (5, 33-37) representan un *agravamiento* de la exigencia de la Torá, que se limita a sancionar el asesinato, el adulterio y el perjurio.
- Las antítesis que prohíben el divorcio (5, 31-32), la venganza (5, 38-42) Y el odio al enemigo (5, 43-48) *suprimen* unas normas inscritas en la ley: el permiso del divorcio legal, la ley del talión y el amor que excluye a los enemigos.

El sentido de la radicalización

Si ha de borrarse la letra de la Torá, ¿cuál es la intención última de esta reinterpretación centrada en la radicalización? Lo mismo que en los relatos de controversias, se trata del amor. En efecto, exigir del hombre una obediencia radical, es pedirle que se abandone por completo a la reivindicación de Dios, pedirle que esté totalmente disponible para él. Pero precisamente, como demuestran las seis antítesis, inscritas todas ellas en la segunda tabla del decálogo, esta apertura y esta disponibilidad se ejercen en favor del prójimo. Estamos tocando aquí un punto decisivo y su verificación, extendida a todo el evangelio, no haría más que afianzar esta observación: el principio de la reinterpretación mateana de la ley, su sumario, por utilizar un término clásico, es el doble mandamiento del amor. La ley expresa la voluntad original del creador cuando llama al hombre a con-

sagrarse totalmente a Dios para estar totalmente consagrado al prójimo.

Cristo, señor de la ley

Conviene ahora volver sobre el tema de la relación entre la Torá y Cristo. En un primer tiempo, hemos mostrado cómo la persona de Jesús era el espacio en donde la Torá como promesa y como exigencia llegaba a su pleno cumplimiento. Y la cuestión que entonces planteábamos era la siguiente: ¿no es en ese caso la Torá superior a Cristo, que estará simplemente encargado de realizar perfectamente su programa?

Los relatos de controversias y el sermón de la montaña introducen una inversión total de la perspectiva. Si Cristo es aquel que dice la voluntad original del creador al lado y a veces en contra de la Torá, si es el que reordena los mandamientos según su importancia relativa, si es el que asigna a la Torá su centro de gravedad -el mandamiento del amor-, si es el que agrava unos mandamientos y deja abolidos otros, entonces se subraya su *soberanía* y su *libertad*.

En este mismo sentido, se ha podido decir con toda justicia que las antítesis del sermón de la montaña eran uno de los textos más sacrílegos del Nuevo Testamento. En efecto, el Cristo de las antítesis es el que opone su «yo» a la ley mosaica. Insistimos: no solamente Cristo prescinde así de una tradición que sólo capacitaba entonces para enunciar la voluntad de Dios, no solamente se niega a utilizar la fórmula profética («Así habla el Señor») para introducir sus ideas, sino que además, y es éste el punto decisivo, para proclamar la voluntad de Dios, habla en su propio nombre, habla como Dios mismo, ocupa el lugar de Dios: «Pero yo os digo». El Cristo del sermón de la montaña postula una autoridad inmediata e incondicional, una autoridad independiente de la Torá y superior a ella.

¿Dónde está la coherencia?

Si consideramos el conjunto de las afirmaciones sobre la ley que encontramos en Mateo, se nos plantea un

problema de coherencia: ¿cómo Cristo puede ser a la vez el que confirma la validez íntegra de la ley hasta sus menores detalles y el que simultáneamente la pone en discusión al reinterpretarla? ¿Cómo el Cristo mateano puede ser al mismo tiempo el que sirve a la ley y su señor?

Esta aparente contradicción se deshace apenas advertimos que la misión central del Cristo mateano consiste en establecer la voluntad de Dios en la tierra. Este establecimiento tiene lugar en la medida en que Cristo cumple la Torá, es decir, le da plena y entera validez tanto confirmándola como reinterpretándola. Así, en esta perspectiva, las antítesis del sermón de la montaña, lejos de ser la abolición de la ley, son su pleno cumplimiento, su restitución (el encadenamiento del programa formulado en 5, 17-20 y de su realización en 5, 21-48 son una indudable ilustración de este hecho).

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 5, 43-48 (comparar con Lc 6, 27-28.32-36).

* Examinar la argumentación del pasaje (¿cuál es la tesis comúnmente admitida, la nueva tesis propuesta, su fundamento, su comentario, su aplicación práctica?).

* ¿En qué consiste concretamente «el amor al enemigo» (relacionar el v. 44b y c)? ¿Por qué el amor al enemigo es la forma acabada del amor?

* ¿Cómo definir la «perfección» que se exige en el v. 48? ¿Cómo puede alcanzarla el discípulo?

En resumen, el punto de coherencia reside en que la reinterpretación hecha por Cristo no vuelve caduca a la Torá confiada a Israel, sino que la establece en su verdad última. La reinterpretación está animada por una voluntad, no de ruptura, sino de fidelidad auténtica.

LAS DIFICULTADES QUE QUEDAN

Ley ritual y misión universal

Los relatos de controversias y las antítesis del sermón de la montaña muestran que Cristo ve en la exigencia del amor el centro de gravedad y la recapitulación de la Torá. Esta opción claramente ética ¿implica entonces que la ley ritual queda abrogada para la comunidad cristiana?

Marcos así lo cree; para él, la ley ritual es caduca, porque «no hay nada fuera del hombre que pueda volverlo impuro» (Mc 7, 15). De forma semejante, el sábado y el ayuno (Mc 2, 19.27) pierden su carácter de obligación. ¿Qué ocurre con Mateo?

Ciertamente, el autor del primer evangelio conoce, a través de Marcos, la tradición sobre la pureza ritual (Mt 15, 1). Pero su consideración del problema es mucho más matizada. No queda nada anulado en la Torá, sino que cada norma ocupa el lugar que le corresponde. Así, en caso de conflicto, es el mandamiento más importante el que se impone; lo cual implica la prioridad absoluta de la exigencia del amor. Esta posición se expresa en el c. 23: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe! *Esto es lo que había que practicar, aunque sin descuidar aquello*». La afirmación es limpia: la obediencia tiene que regularse por la exigencia central de la ley, sin abandonar por ello «los más pequeños de los mandamientos».

Esta verificación, extendida a todo el evangelio, confirma este punto de vista. La presentación de la ofrenda en el altar no queda suprimida por el deber de reconciliación, sino diferida (5, 23-24). Las tres grandes obras de la piedad judía: la limosna, la oración y el ayuno (6, 1-18) no quedan eliminadas en la vida cristiana, sino restituidas a su justo contexto. El impuesto del templo habrá que pagarlo (17, 24-27), así como el diezmo (23,

23). La extraña redacción de 24, 20 tiende a hacer pensar que la comunidad mateana sigue respetando todavía el sábado y no hay nada que indique que se ha abandonado el rito de la circuncisión.

Si, históricamente, el profundo arraigo judeo-cristiano del ambiente mateano explica el mantenimiento de toda la Torá, incluida su parte ritual, sin embargo se perfila un problema importante: ¿cómo conjugar esta opción con la de la misión universal? ¿Quiere decir esto que los paganos no podrán acceder a Cristo más que adoptando la identidad judía en su totalidad? ¿Habrá estado Mateo al lado de los adversarios de Pablo en las comunidades gálatas?

La historia ha zanjado esta cuestión: en el contexto de la misión universal, la preeminencia de la exigencia del amor llevó de hecho a la abrogación de la ley ritual.

Obediencia a la ley y legalismo

En toda su obra, el evangelista exalta el lugar de la ley. La referencia central es ciertamente la enseñanza

del Jesús terreno, pero esta enseñanza es cumplimiento de la Torá. El creyente, por su parte, está invitado a escuchar esta exigencia ética ya ponerla en práctica. A imagen de sus hermanos en la fe, está en camino hacia el juicio y sólo la mejor justicia le asegurará la salvación. En una palabra, la acentuación conjunta del papel de la Torá en la presentación de Cristo, del obrar como condición de la salvación y del juicio final ¿no hacen problemática toda idea de salvación por gracia? La buena nueva de la venida liberadora del reino ¿no ha quedado exageradamente menguada? ¿No estamos cayendo en un nuevo legalismo, en una nueva religión de las obras?

La historia del Emmanuel

En primer lugar, el Cristo mateano no puede reducirse a la exigencia de la nueva justicia que proclama. El «mandamiento» del maestro se inserta en una *historia cuya primera y última palabra es la presencia solícita y graciosa de Dios* en la persona de su Hijo (1, 23 y 28, 20). El sentido fundamental del evangelio es, por consiguiente, proclamar el «con-nosotros» de Dios, la proxi-

«La teología mateana se mantiene así dentro del marco elaborado por la comprensión veterotestamentaria-judía de la ley. Por eso comprende la exigencia de Dios como gracia. No distingue entre ley y evangelio; al contrario, para ella, aunque esta terminología no le conviene, la ley, o mejor dicho la proclamación de la voluntad de Dios por Jesús, que recoge la ley, es evangelio. Es una teología de la ley, pero no una teología de la justicia por las obras.

Para Mateo, la ética no es ni un apéndice del cristianismo, ni simplemente una expresión secundaria del reconocimiento humano para con Dios; al contrario, en la ética se muestra la identidad del cristiano basada en Dios, identidad que se demuestra en el juicio. Mateo sabe con mayor claridad que los demás teólogos neotestamentarios que no hay más cristianismo que un cristianismo en acto».

R. Smend – U. Luz, *Gesetz*.
Stuttgart 1981, 85-86.

midad y la fidelidad de Dios con vistas a la salvación de los hombres y la protección de los creyentes.

Este eje fundamental del evangelio se desarrolla especialmente en los relatos de milagros y en las perícopas sobre el seguimiento. En Mateo, los *relatos de milagros* se convierten en historias ejemplares que demuestran cómo todavía es posible la relación entre el creyente actual y su Señor. Pues bien, una parte de estos relatos -pensamos en los que se centran en el tema del seguimiento- ilustra cómo Cristo se anticipa y socorre a los suyos en la prueba (véase 8,23-27; 14, 22-33). En otras palabras, el discípulo no sigue al maestro con su sola obediencia; al contrario, incluso cuando su fe y su obediencia vacilan, Cristo crea el espacio que permite al discípulo seguir siendo discípulo a pesar de sus fallos. La gracia del Cristo vivo precede al creyente por el camino de la fe.

Siempre en este orden de ideas, las *perícopas sobre el seguimiento* manifiestan que la justicia, es decir, la conformidad vivida con la exigencia divina, es inseparable del seguimiento. No hay obediencia posible sin seguimiento de Cristo (véase 19, 16-22). Pero afirmar esto es afirmar que Cristo abre el camino y que el discípulo marcha tras los pasos de Cristo, o sea, que él va precedido, que el espacio de su obediencia está ya trazado ante él, que la posibilidad de su obediencia se le da gratuitamente.

El orden del relato

En segundo lugar, conviene fijarse en la *distribución de la narración*. Quien lee el texto siguiendo su desarrollo constata que en cada ocasión *el ofrecimiento de la salvación precede a la exigencia de la obediencia*.

En la presentación de Cristo, esta prioridad narrativa del anuncio de la salvación sobre la promulgación de la exigencia está bien clara. La cita del Antiguo Testamento, que se sitúa como paradigma del misterio de Jesús, señala la salvación que viene: «Tierra de Zabulón y

tierra de Neftalí, camino del mar, país al otro lado del Jordán, Galilea de las naciones: el pueblo que se encontraba en tinieblas ha visto una gran luz» (4, 15-16). De forma semejante, el primer contenido de la predicación de Jesús, dado por el evangelista, es la proclamación de la venida del reino (4, 17). El anuncio del reino precede a la enseñanza de la Torá y se encarna de antemano en gestos de misericordia (4, 23-25).

Esta misma estructura se repite en el sermón de la montaña. Cristo declara bienaventurados a los discípulos, les hace gozar de la felicidad que Dios reserva a los suyos (5,3-12). Los instala en su vocación (5. 13-16). Solamente luego los enfrenta con la voluntad de Dios (5, 17-42).

Lo que es verdad de Cristo lo es también de los doce. Los discípulos son llamados (4, 18-22) antes de ser instruidos; son revestidos del poder de Cristo antes de ser enviados en misión (10).

La ley es gracia

En tercer lugar, conviene que nos mostremos atentos al acontecimiento mismo de la reinterpretación de la ley por Cristo. Para Mateo, de acuerdo en esto con el Antiguo Testamento y con el judaísmo, Cristo en cuanto que restituye y restablece la ley, en cuanto que proclama la voluntad última de Dios, realiza un gesto típicamente mesiánico y totalmente impregnado de salvación. La manifestación clara y última de la Torá es por excelencia el acto de la benevolencia divina. *El don de la Torá es gracia*. Y el que ofrece esta gracia a los hombres es el liberador.

El universalismo

En cuarto lugar, hay que tener en cuenta el *universalismo* de Mateo. Es verdad que la enseñanza de Cristo tiene su centro en la promulgación de la ley, pero el don de la ley no está ya ligado a un pueblo particular, el Israel histórico. Como recuerda la historia del centurión de Cafarnaún (8, 5-13) Y luego la trilogía de las parábolas

las de los dos hijos, de los viñadores homicidas y del banquete nupcial (21, 28-22, 14), la salvación se ofrece en adelante a todo el que crea y dé frutos, sin que se ponga ninguna condición *previa*. Todas las naciones son destinatarias de la buena nueva del reino; todos los

hombres son llamados y sólo el juicio final determinará cuáles entre los llamados, reunidos en iglesia, son elegidos. En resumen, la universalidad de la llamada supone la gracia inherente a esta llamada y por tanto la presencia de la salvación.

LA IGLESIA SEGUN MATEO

¿Cómo fueron recibidos Cristo y su enseñanza? ¿Cómo acogió a su mesías Israel, el pueblo de la promesa? En otras palabras, la venida de Cristo ¿desemboca en un reforzamiento de los privilegios de Israel o en su desaparición? ¿Supone la constitución de un pueblo nuevo?

Para responder a esta cuestión, hay que partir de una oposición-clave que impregna todo el evangelio. Esta oposición enfrenta a los dos actores principales (fuera de Cristo) del relato mateano: los discípulos e Israel (personificado en sus autoridades).

Los *discípulos* se definen como los que aceptan, a pesar de algunos fallos, la enseñanza de Cristo; constituyen lo que Mateo llama expresamente «la iglesia» (el término «iglesia» aparece en 16, 18 y en 18, 18). En el lado opuesto está *Israel*, encarnando la oposición y el rechazo de Jesús, rechazo que culmina en la crucifixión del mesías; por ello, *Israel* se convierte en el contra-modelo de la iglesia.

Para descubrir cómo concibe Mateo la comunidad cristiana, hemos de examinar por tanto el grupo de discípulos, prefiguración de la iglesia, y luego el de los dirigentes de Israel, contra-modelo de la iglesia.

Los discípulos

¿Por qué y en qué sentido los discípulos son la prefiguración de la comunidad de creyentes? ¿Por qué el evangelista puede sugerir, a través de este grupo, lo que es la existencia en la fe y la vida en iglesia?

Y en primer lugar, ¿quiénes son los discípulos de los que habla el evangelio? Son evidentemente los compañeros históricos de Jesús, especialmente los doce. Sin embargo, la condición del discípulo no desaparece con

la resurrección y la ascensión de Cristo. Como nos ha señalado el «manifiesto» (28, 19a), *la condición del discípulo es la vocación que se les propone a todos los hombres de todas las épocas*. Así, en la época de Mateo, adherirse a la fe cristiana significa siempre hacerse discípulo del Jesús terreno.

¿Cómo es esto posible? Es que el grupo de los primeros discípulos, sin perder su carácter histórico, se convierte en el *modelo* en que se reconocen y se comprenden los creyentes de las generaciones ulteriores. Entonces, al leer el evangelio y al identificarse con los primeros compañeros de Jesús, el creyente, sea cual fuere su época, puede a su vez ponerse a escuchar y a seguir al Jesús terreno, entablar una relación con él. Esta manera de considerar la vida en la fe tiene profundas repercusiones sobre la visión de la iglesia; para Mateo, la comunidad de los creyentes se edifica acercándose al Jesús terreno y dejándose instruir por él. Y esto a través de la narración evangélica.

¿Cuáles son entonces las características de la condición del discípulo tal como la viven los doce en el primer evangelio?

ESCUCHAR

Si, en el evangelio de Lucas, el discípulo es ante todo un testigo, en el evangelio de Mateo es prioritariamente un *oyente*: se pone a escuchar la enseñanza del maestro. Dos elementos típicos ilustran esta condición de oyente privilegiado.

Por una parte, los discípulos son por excelencia los oyentes de los *cinco grandes discursos* (5-7; 10; 13; 18; 23-25) en los que el Cristo mateano formula su enseñanza. Además, en cuatro de ellos aparece la fórmula estereotipada «y sus discípulos se (le) acercaron» (5, 1; 13, 10.36; 18, 1; 24, 1.3); esto significa que fundamentalmente los discípulos «se acercan» a Jesús *para que los instruya*.

Este empeño de Mateo por presentar a los discípulos como el auditorio privilegiado y permanente de Cristo desemboca a veces en situaciones curiosas. En el c. 10, los discípulos, enviados en misión, no parten ni regresan, sino que se quedan escuchando al maestro. El discurso en parábolas (13) va dirigido ciertamente a la multitud, pero son los discípulos los que se declaran felices de oír lo que oyen (13,10-17). Finalmente, el c. 23 se dirige contra los escribas y los fariseos, pero los discípulos son sus testigos atentos.

Por otra parte, entre los sinópticos, el evangelio según Mateo es el que contiene mayor número de *instrucciones dirigidas exclusivamente a los discípulos*: 9.37-11, 1; 13, 10-23; 16, 24-28; 17, 10-13.19-20; 18; 19, 23-20, 19; 21, 21-22; 24, 1-2; 24, 3-25, 46.

Este acento que se pone en el *escuchar* suscita el problema de la *comprensión*: una catequesis fiel y una vida cristiana auténtica presuponen una captación correcta de la predicación del Jesús terreno. Este problema no se le escapó a Mateo, que trata del problema de la escucha de Cristo con la ayuda de la noción de «*comprensión*».

COMPRENDER

En su manera de abordar esta cuestión, Mateo demuestra una gran originalidad. Se separa de la concepción que defendía su fuente Marcos. En efecto, reinterpreta o suprime todos los pasajes del segundo evangelio que mencionan la incompreensión de los discípulos. Para él, *los discípulos son por excelencia los que comprenden*. Lo muestran elocuentemente cuatro pasajes propios de Mateo. En la explicación de la parábola del sembrador, se presenta al discípulo como «el que oye la palabra y comprende». Por otro lado, lo confirma la conclusión del discurso en parábolas; cuando Cristo les pregunta: «¿Habéis comprendido todo esto?», los discípulos responden: «Sí» (13, 51). La fórmula «entonces (los discípulos) comprendieron», que aparece en 16, 12

y 17, 13, no hace más que reforzar la perspectiva que vislumbramos.

Los discípulos son los que comprenden; sin embargo, en cuatro ocasiones Mateo mantiene su incompreensión (13, 36; 15, 16; 16, 9; 17, 13). Con estas excepciones, el evangelista quiere mostrar que no es a priori ni por sí mismos como los discípulos comprenden a Cristo. Al contrario, es por medio de una enseñanza repetida continuamente como Jesús hace pasar a los suyos de la incompreensión a la comprensión. Como indica la declaración de 13, 11: «Porque a vosotros se os ha dado conocer los misterios del reino de los cielos», la escucha comprensiva de los discípulos es un *don*. No se trata pues de una perspicacia intelectual especial, ni tampoco de una recompensa por unas pretendidas buenas obras, sino de la gracia de Dios que no puede merecerse ni reivindicarse, sino solamente aceptarse *en la fe* (cf. 16, 17). Y precisamente porque la apertura de la comprensión a la enseñanza traída por Jesús es gracia, allí es donde se juega el destino último del hombre (véase 13, 11-12).

Si los discípulos son los que comprenden, *la multitud se caracteriza por su incompreensión*. Como sugiere 13,10-17, esta cerrazón de la inteligencia a la palabra de Cristo no es el resultado ni de una ignorancia que podría subsanarse, ni de una deficiencia intelectual. Revela el endurecimiento del pueblo que se ha cerrado a Dios (13, 13: ver sin ver, oír sin oír, ni comprender). Por esta razón, es la marca del juicio que comienza ya a realizarse. Así lo indica la cita de Is 6, 9-10 en Mt 13, 14-15.

Finalmente, ¿se puede señalar *qué es lo que comprenden los discípulos para su felicidad y qué es lo que la multitud deja de comprender para su pérdida*? Una vez más, el c. 13 nos ayuda a ello. En 13, 19, el objeto de la comprensión es «la palabra del reino», y en 13, 20 sencillamente «la palabra». En la medida en que estas dos expresiones están allí para designar la enseñanza de Cristo tal como se da en la instrucción del c. 13, se pensará en todo el conjunto de la predicación de Jesús como cumplimiento de la voluntad de Dios, cuyo valor decisivo se subraya aquí una vez más.

EL VERBO «COMPRENDER» EN MATEO

Mateo utiliza nueve veces el verbo «comprender». La comparación sinóptica hace descubrir que:

- en tres casos, Mt recoge el verbo «comprender» de su fuente Mc (Mt 13, 13 par. = Mc 4, 12; Mt 15, 10 par. = Mc 7, 14; Mt 16, 12 par. = Mc 8, 21);

- en seis ocasiones, se trata de añadidos redaccionales (13,14.15.19.23.51; 17, 13);

- de los cinco empleos del verbo «comprender» en

Mc (4, 12; 6, 52; 7, 14; 8, 17.21), Mt rechaza dos (Mc 6, 52 Y8, 17); pues bien, estos dos pasajes de Mc describen precisamente la incompreensión de los discípulos: Mateo (14, 33) sustituye Mc 6, 52 por una confesión de fe, mientras que suprime pura y simplemente Mc 8, 17b.

Los añadidos y las supresiones se inscriben en el mismo proyecto: se trata para Mt de mostrar que *lo propio de la condición del discípulo es «comprender»*, por lo que esta aptitud se le niega a la gente.

HACER LA VOLUNTAD DE DIOS

Si es posible oír la palabra de Jesús sin comprenderla, también sucede a veces que se la comprende, pero no se la pone en práctica. Esta disociación entre el comprender y el hacer es fatal, ya que para Mateo el hacer es en definitiva el lugar en donde se verifica la verdadera fidelidad. La corta escena sobre la verdadera familia de Jesús (12, 46-50) Y la conclusión del sermón de la montaña (7, 13-27) nos permiten poner de manifiesto este punto tan querido para el autor del primer evangelio.

La verdadera familia de Jesús (12, 46-50)

Si comparamos la versión que ofrece Mateo de esta escena con su paralelo en Marcos (3, 31-35), salta a los ojos una diferencia importante. Mientras que, en Marcos, Jesús identifica a su familia «con los que estaban a su alrededor» (Mc 3,33), en Mateo «señala con la mano a sus discípulos» (Mt 12, 49). Así Mateo introduce una innovación reconociendo a su verdadera familia tan sólo entre los que se adhieren a él. Se plantea entonces la cuestión: ¿por qué los discípulos, y solamente ellos, constituyen la verdadera familia de Jesús?

Avisado de la llegada de su madre y de sus hermanos que intentan hablar con él, Jesús, de forma provocativa, plantea la cuestión: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?». Y responde a ella en dos tiempos. En primer lugar, realiza un desplazamiento: los vínculos de solidaridad, de afecto y de intimidad que caracterizan a la familia no se aplican ya a sus parientes naturales, sino a sus discípulos. En adelante, son ellos los más cercanos, los que mantienen una relación estrecha con él. Pero, y ésta es la segunda parte de la respuesta de Jesús, ¿en nombre de qué principio se constituye esta nueva familia? La réplica de Cristo es drástica: «Todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana, mi madre» (12,50).

La verdadera familia de Jesús agrupa, por tanto, a

los discípulos comprometidos en el camino de la obediencia concreta a la voluntad de Dios tal como la interpreta el maestro. La relación de intimidad fraternal que se establece con el Señor va ligada a una *comportamiento ético*. Esta fidelidad vivida, este hacer es la condición necesaria para el que quiere pertenecer a la comunidad de Jesús. Sin «hacer», no hay discípulo.

La conclusión del sermón de la montaña

El sermón de la montaña termina con una vibrante exhortación a la obediencia fiel (7, 13-27). Esta conclusión señala tajantemente que la voluntad de Dios promulgada por el Cristo mateo sólo se recibe cuando se la pone en práctica. Las dos últimas pericopas tienen que llamar especialmente nuestra atención, ya que sitúan certeramente la relación entre la palabra y la acción en la vida de los discípulos.

Decir y hacer (7, 21-23)

Esta corta secuencia se abre con una «palabra de entrada en el reino» (7, 21). Este tipo de palabra intenta mostrar que la salvación final depende del cumplimiento de una condición, que se formula en una oposición entre el decir y el hacer: no basta invocar a Jesús como señor para salvarse; es preciso además haber vivido en concreto y con fidelidad las exigencias de ese señor al que se invoca. En otras palabras, la confesión pública y hasta cultural de Cristo es engañosa si no se encarna en un «hacer». El «hacer» del que se trata es la sumisión decidida y total a la voluntad de Dios, tal como acaba de ser reformulada por Cristo en el sermón de la montaña.

Como dice Schlatter, «en ningún sitio del Nuevo Testamento se promete a los que frecuentan la comunidad que su entrada en la iglesia les asegura infaliblemente la participación en la salvación.... Jesús defiende igualmente la voluntad de Dios contra los suyos») (*Der Evangelist Matthäus*. Stuttgart 1963, 261).

El v. 22 agudiza esta crítica. Los que han de ser

juzgados son los cristianos carismáticos que pretenden haber actuado en nombre de Jesús. Los dones en que se basan para justificar su conducta son la profecía, el exorcismo y el poder de curación. Estas obras, que todo el cristianismo primitivo imputa al Espíritu Santo, no son sin embargo suficientes.

Como indica el v. 23, Cristo se vuelve contra los suyos y los rechaza. En efecto, para él, el único criterio que prevalece durante el juicio es el fiel cumplimiento de la ley. Los actos religiosos más extraordinarios no pueden ser sucedáneos. La obediencia ética, y sólo ella, demuestra la fidelidad a Cristo.

El constructor prudente y el necio (7, 24-27)

La parábola de las dos casas prosigue y termina esta exhortación a la obediencia. Se oponen dos comportamientos posibles en la construcción de una casa. La actitud del constructor prudente consiste en levantar la casa sobre piedra, mientras que el necio edifica sobre arena. El sentido de estas dos imágenes se da en la fórmula que introduce a cada una de ellas (7, 24a. 26a.). Se trata de *la relación entre el oír y el hacer*.

El hombre que oye la palabra y la pone en práctica puede compararse con el constructor prudente, mientras que el que oye la palabra y no la pone en práctica se parece al necio.

¿De qué palabra se trata? La expresión ‚das palabras que acabo de decir» (v.24a.26a) remite claramente al contenido del sermón de la montaña. ¿Por qué es tan importante la práctica de estas palabras? La tempestad que viene y que prueba la solidez de las casas es la metáfora del juicio. Sugiere una doble reflexión.

Por una parte, sólo el juicio revelará cuál fue prudente y cuál necio. Por tanto, el tiempo presente se vive bajo el signo de la ambigüedad. La comunidad cristiana recoge tanto a fieles como a infieles.

Por otra parte, el juicio recaerá sobre un criterio muy concreto. Un escuchar la palabra de Cristo que no desemboque en un compromiso vivido lleva al desastre. Sólo el que pone su comportamiento ético al unísono de su confesión de fe tendrá la solidez requerida para resistir la prueba del juicio. Sólo el obrar identificará al discípulo como perteneciente a Jesús.

Seguir a Jesús

El discípulo que escucha la enseñanza de Jesús, la comprende y la pone en práctica, establece por eso mismo una relación estrecha con su Señor. Mateo ha encontrado en la tradición precedente un modelo que le ha permitido expresar la naturaleza de esta relación privilegiada; se trata de la noción de «seguimiento» (el discípulo sigue al maestro). Esta noción tan concreta tiene un poder simbólico considerable: hace ver la transformación de vida que lleva consigo la adhesión a Jesús.

Esbozaremos a continuación unas cuantas dimensiones de esa nueva existencia en seguimiento de Cristo.

LA LLAMADA

No es el discípulo el que decide con total independencia seguir a Jesús. Es llamado a esta condición por el maestro. Así lo demuestran las escenas de llamada

(4, 18-20. 21-22; 9, 9), construidas todas ellas según un mismo esquema en tres puntos.

- El primer elemento de la escena está constituido por *el encuentro entre Jesús y los futuros discípulos*. En cada ocasión, la expresión «Jesús vio» muestra que es Cristo el que toma la iniciativa del encuentro. Los futuros llamados no conocen a Jesús, no están prevenidos sobre lo que les va a ocurrir. Se dedican a sus ocupaciones profesionales. También es característico su estatus social. Pedro, Andrés, Santiago y Juan pertenecen al pueblo sencillo de Galilea despreciado por los círculos religiosos. Mateo ejerce una profesión de paria. Su oficio de recaudador de tributos lo convierte en un colaborador de las fuerzas de ocupación, que se enriquece fácilmente a costa del pueblo y que se contamina por el contacto inevitable con los paganos.

La iniciativa soberana de Jesús en la elección de sus colaboradores y el estatuto social de los mismos indican que la llamada de Jesús para que le sigan es un acto de gracia totalmente inmerecido e inesperado.

- El segundo elemento de la escena reside en *la llamada propiamente dicha*. Esta llamada se expresa bajo la forma de una orden que exige una obediencia incondicional: «Sígueme». Este carácter imperativo demuestra dos cosas: por un lado, Jesús habla con la autoridad del Señor acostumbrado a disponer de la vida del hombre; por otro lado, esta palabra soberana introduce al hombre en la condición de discípulo, sin atender a sus capacidades o a su piedad.

El verbo «seguir» tiene un sentido fuerte. Significa adherirse totalmente a Jesús, dedicarle una obediencia sin límites, escucharle, compartir su destino. Esta relación tan intensa puede desembocar en un servicio. Pedro y Andrés son instituidos, por su llamada, como testigos del reino entre los hombres.

- El tercer elemento de la escena evoca *la respuesta de los llamados*. Esta respuesta se caracteriza en

primer lugar por su prontitud: los llamados abandonan inmediatamente sus redes, su barca, a su padre, su mesa de contribuciones. Esta renuncia al mundo profesional y familiar indica la ruptura radical que se lleva a cabo en la vida del llamado. Las condiciones anteriores de existencia se ven transformadas por la nueva obediencia.

Estas tres escenas de llamada manifiestan de este modo que sólo la gracia y la autoridad de Cristo permiten acceder a la condición de discípulo, pero que esta entrada en su seguimiento no es inocente: Jesús reivindica para sí toda la vida de la persona llamada, que por este hecho queda totalmente transformada.

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 9,10-13. Se trata de un comentario de la llamada de Mateo (9, 9).

* ¿Cómo es interpretada la llamada de Mateo en los vv. 10-13 y qué aspecto de la misión de Jesús pone de relieve?

* ¿Cuál es el alcance real del conflicto con los fariseos.1

LA COMUNIDAD DE DESTINO (8, 18-22)

¿En qué queda transformada la vida del discípulo que sigue a Jesús? ¿Qué significa caminar con Cristo y compartir su destino? La instrucción de Mt 8, 18-22 ilumina un poco esta cuestión.

El contexto elegido por Mateo para colocar estas palabras de Jesús, que ha recibido de la fuente Q (cf. Lc 9, 57-60). es especialmente sugestivo. Las inserta al comienzo del relato de la tempestad calmada (véase Mc 4,35-41) y, con esta operación, da a comprender que el tema del seguimiento se desarrollará, por un lado, con estas dos palabras de Jesús y, por otro, con el milagro que sigue.

«Las zorras tienen guardidas»

El primer diálogo (8, 18-20) pone en escena a un escriba que se acerca a Jesús y le pide que lo admita en el círculo de sus discípulos. Si el verbo «seguir» utilizado por el escriba muestra la amplitud de su resolución («te seguiré adondequiera que vayas»), el título que le da a Jesús («maestro») denota un desconocimiento de la verdadera identidad de su interlocutor.

La respuesta de Jesús es dura. Más que invitación, es una advertencia. Jesús opone en ella su destino al de los animales. El meollo del contraste es el siguiente: mientras que los animales gozan de la seguridad de un cobijo, él se ve obligado a la inseguridad más total. Rechazado por todos, no tiene casa ni patria. La hostilidad y las amenazas que caracterizan a la vida del hijo de hombre se concretan en el odio y el rechazo que sancionan su ministerio y que van a llevarlo a la cruz.

Al dibujar de este modo su destino histórico, Jesús quiere mostrar al escriba lo que cuesta seguirle. El discípulo que se pone en camino con él se expone al mismo rechazo, a la misma inseguridad, al mismo odio. En el orden de la realidad de cada día, el seguimiento no procura una existencia brillante y confortable, sino inestable, despreciada y hasta amenazada.

«Deja a los muertos...»

En el segundo diálogo (v. 21-22), el interlocutor es un discípulo que reconoce en Jesús a su señor (v. 21: «Señor, permíteme...»). Esto significa que se trata de un hombre que sigue ya a Jesús. La petición que formula está marcada por el sello de la evidencia. Apellando a uno de los deberes más sagrados de la sociedad judía, desea poder ausentarse temporalmente para ir a sepultar a su padre. Esta petición que, al parecer, es lógica, oculta sin embargo una jerarquización de deberes. Para él, en esa situación concreta, su solidaridad familiar está por encima de su adhesión a Jesús. Propone concretamente separarse de Jesús para acercarse a su familia.

La respuesta de Jesús, un tanto escandalosa, pone de manifiesto este desplazamiento de la fidelidad. Comienza con una llamada: «Sígueme. Esta llamada no se dirige a un cualquiera, sino a un discípulo. Significa que en el seno mismo del seguimiento se trata de invitar a una obediencia renovada. Estamos en un contexto de exhortación y el problema está en vivir la adhesión a Cristo en la dureza de la vida cotidiana.

A esta llamada sucede aquel famoso: «Deja que los muertos entierren a los muertos». Es ocioso especular sobre el sentido de la palabra «muerto» (por ejemplo, los muertos espirituales bastan ya para ocuparse de los cadáveres). La intención está en otra parte. Cristo quiere enseñar a su discípulo que atienda a las prioridades. En ese caso, frente a la irrupción del reino, el discípulo tiene un trabajo más importante que hacer que ausentarse para satisfacer a un rito social, por muy sagrado que sea.

Este segundo diálogo pone de manifiesto el carácter inconmensurable y radical del seguimiento. El que se pone en camino con Jesús tiene que estar dispuesto, en caso necesario, a romper con todo lo que constituía su vida hasta entonces: las relaciones, las costumbres, el parentesco. El reino que viene no tolera el más pequeño descuido ni la más pequeña ausencia.

LA TEMPESTAD CALMADA (8, 23-27)

El relato de la tempestad calmada está colocado en la prolongación de la instrucción sobre el seguimiento que acabamos de leer. Es su ilustración narrativa. Así, a través de esta historia de milagro, el lector descubre a la vez la miseria y la grandeza que lleva consigo el seguimiento.

Para captar debidamente la especificidad del relato de Mateo, conviene compararlo con su paralelo Marcos (4, 35-41). Las numerosas diferencias entre las dos versiones hacen ver el perfil teológico particular de cada evangelio.

Los discípulos en la tempestad

A diferencia de Marcos, los discípulos mateanos no llevan consigo a Jesús en la barca, sino que *le siguen* (v. 23). El uso del verbo «seguir» es deliberado; indica que, en la peripecia que se va a narrar, se evocará la situación típica del creyente que sigue a su Señor.

Esta dimensión simbólica se refuerza en el v. 24. Para designar el torbellino que se abate sobre los discípulos, Mateo utiliza un término de doble sentido: la tempestad meteorológica se convierte en figura de las tribulaciones con que se enfrenta el discípulo. La barca amenazada desde fuera es también ambivalente: la embarcación sacudida de los compañeros de Jesús, pero también la imagen bien conocida de la iglesia bajo la cruz.

El sueño de Jesús (v. 24b) señala que el Señor no se ve afectado por la catástrofe que amenaza a sus discípulos. Su descanso apacible es señal de su seguridad y de su dominio.

La crisis alcanza su punto culminante en el v. 25. Los discípulos, espantados, despiertan a Jesús y se dirigen a él. Su petición de ayuda se formula en el lenguaje de la oración, un lenguaje que todo creyente puede repetir en cualquier momento. La invocación «Señor» señala la fe de los que hablan. El «ayúdanos» es tanto la petición de ayuda de los discípulos en medio de la tempestad como la de la iglesia enfrentada con la prueba. El «pereceremos» evoca ciertamente los apuros concretos de los compañeros de Jesús, pero más en general el desamparo del creyente ante la tentación.

De este modo, a través de este grito, lanzado hace poco por los discípulos, se perfila para el lector del evangelio una posibilidad de dirigirse a su Señor.

Cristo en el seno de la tempestad

Mientras que en Marcos Cristo calma la tempestad y luego se dirige a los suyos, Mateo adopta el orden inverso (v. 26). Este cambio, lejos de ser fortuito, tiene dos consecuencias. Por una parte, no es ya el acto milagro-

so de Jesús, sino su instrucción, lo que está en el centro del relato. Por otra parte, la incredulidad de los discípulos no es denunciada después de haberse restablecido la situación, sino dentro mismo de la prueba y del peligro. Pues bien, la iglesia de Mateo vive precisamente el problema de la incredulidad en medio de las sacudidas del mundo.

La reprimenda de Jesús tiene la forma de una pregunta acusatoria: «¿Por qué habéis tenido miedo, hombres de poca fe?». De este modo, el miedo de los discípulos es indicio de su falta de fe.

¿En qué consiste esta «poca fe»? Incluso cuando rezan (v. 25), los discípulos conceden una importancia más decisiva a la amenaza de la tempestad que a la autoridad de su Señor. Su miedo en la prueba es más fuerte que su confianza en Jesús. Pues bien, la fe auténtica postula precisamente la jerarquía inversa. La pregunta acusatoria de Jesús está allí para denunciar su comprensión aberrante de la realidad y para abrirles de nuevo el camino de la fe auténtica.

Después de esta llamada crítica a la fe, Jesús realiza el milagro. A la tempestad sucede la calma. El que duerme en medio del vendaval se revela como señor del mismo. Entonces, a los que confían plenamente en él Jesús les revela que la prueba que sufren no es una fatalidad irremediable y destructora. Como él es el Señor, permite que sus discípulos puedan afrontarla con serenidad.

Los hombres asombrados del v. 27 plantean la cuestión de la identidad de Cristo. De esta manera expresan el interrogante que se hace el propio lector del evangelio. Por tanto; el relato no es solamente exhortación, sino también llamada al seguimiento.

Miseria y grandeza del seguimiento

El relato de la tempestad calmada nos hace descubrir que la vida del discípulo que sigue a Cristo está marcada al mismo tiempo por el sello de la miseria y el de la grandeza.

La miseria del discípulo es, ante todo, una *miseria necesaria*. Vive en un mundo amenazante y tentador. Es inevitable la prueba, que surge incluso cuando el Señor parece estar ausente. La figura de la barca sacudida por los elementos es la de una iglesia que no es triunfante, sino que está bajo la cruz. En este sentido, el discípulo comparte el destino que sufrió el maestro en otros tiempos.

Pero la miseria necesaria corre siempre el peligro de pasar a ser *miseria culpable*. Es lo que sucede cuando el discípulo se deja llevar por la incredulidad. Esta ausencia de fe no denota ni una crisis intelectual de la fe, ni un abandono decidido o declarado del maestro. El discípulo que no cree sigue llamando a Cristo en su ayuda. De hecho, la incredulidad del discípulo se debe a la importancia decisiva que atribuye a las pruebas que le acosan y a su falta de confianza en el apoyo eficaz del Señor. El discípulo que no cree transforma en fatalidad la prueba tentadora de la que, sin embargo, Jesús sigue siendo el señor.

A esta miseria siempre necesaria y a veces culpable se opone la *grandeza* del seguimiento. Esta grandeza no

se debe a la perseverancia heroica del discípulo, ni tampoco a su sagacidad o a su perfección; se debe al apoyo y a la ayuda eficaz y constante que el maestro presta a los suyos. El Cristo mateano escucha las súplicas de los suyos y viene en ayuda de los discípulos que han fallado, con todo su poder y su palabra. No solamente permite a los creyentes fieles superar la tentación, sino que arranca además a los no creyentes de sus errores culpables. El maestro que invita a ponerse en camino se revela como el salvador compasivo.

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 14,22-33

- Comparar el relato mateano con Mc 6, 45-52 Y anotar las diferencias.
- Explicitar la dimensión simbólica del relato y descubrir su intención directora.
- ¿Por qué Pedro puede andar sobre las aguas? ¿Por qué vacila?
- ¿Cuál es la imagen de Cristo que nos da este relato?

La crisis de Israel

En el evangelio según Mateo, el nacimiento de la iglesia y la crisis de Israel son dos realidades indisolubles. El rechazo de Cristo por Israel, y sólo él, provoca la constitución de la iglesia; pero este fracaso, lejos de instalar a la comunidad cristiana en una seguridad engañosa, tiene que ser para ella una advertencia terrible y permanente. Es lo que nos proponemos mostrar a través de tres textos: la historia del centurión de Cafarnaún (8, 5-13), la parábola de los viñadores asesinos (21, 33-46) y la parábola de los invitados (22, 1-14).

EL CENTURION DE CAFARNAUN (8, 5-13)

Este relato está centrado por entero en el tema de la fe. Le interesa a nuestra reflexión sobre la iglesia en la medida en que muestra cómo la fe se convierte en el criterio que condena a Israel y constituye la iglesia. Efectivamente, es un mérito y una originalidad de Mateo haber comentado el relato tradicional que nos viene de la colección de los *logia* (cf. Lc 7,1-10), añadiéndole en los vv. 11-12 una declaración de Jesús (cf. Lc 13, 28-29)

sobre la salvación de los paganos y la repulsa de los israelitas.

Examinemos ante todo el relato que evoca la fe del centurión (v. 1-10) y luego la lección que saca de allí el Cristo mateano (v. 11-12).

La fe del centurión

En los v. 1-10, la historia queda reducida a su más simple expresión; no se nos cuenta el milagro propiamente dicho. La atención se centra en el diálogo que se entabla entre el centurión y Jesús. A través de esta conversación, aparece la fe tal como la concibe el evangelista.

El oficial romano es presentado de antemano como un modelo de confianza; su decisión de acudir a Jesús y su petición dan la medida de su resolución. El título «Señor», con el que se dirige a Jesús, lo califica como persona que se sitúa en una justa relación con aquel cuya ayuda solicita.

La respuesta enigmática de Jesús (v. 7) obliga al centurión a expresar plenamente su concepción de la fe. El elemento constitutivo de la misma es la confianza absoluta que pone en Cristo: no vacila en confiarle la vida gravemente amenazada de su servidor. Y si lo hace, es porque a sus ojos la palabra de Cristo tiene un poder liberador y transformador: «Di tan sólo una palabra...».

El v. 9 muestra que la confianza del centurión no es ciega, sino que se basa en un conocimiento de la verdadera identidad de Jesús. Es lo que ilustra el famoso argumento sobre la autoridad: si él, por ser oficial, ha recibido de la autoridad a la que está sometido un poder que le permite actuar en el sector de la realidad que se le ha confiado, con mucha más razón Cristo, que ha recibido su autoridad de Dios, puede acabar con todas las fuerzas del mal y especialmente con la enfermedad. Pero, al razonar así, el centurión demuestra que reconoce en las palabras y en las obras de Jesús la presencia y la autoridad de Dios.

La declaración de indignidad del v. 8 se explica cier-

tamente por el peligro que corre un judío de contaminarse ritualmente al entrar en casa de un pagano. Pero más profundamente, esta palabra pronunciada ante Cristo señala que el centurión se sabe desamparado, que solicita una ayuda a la que no tiene ningún derecho, pero que lo espera todo de Cristo. Mediante esta confesión de su «pobreza», adopta la única postura que el hombre puede tomar delante de Dios. Se identifica con el «pobre» de las bienaventuranzas.

Esta fe que es movimiento hacia Jesús, confianza absoluta en su palabra liberadora, reconocimiento de su identidad y confesión de pobreza, recibe la aprobación de Cristo, que la celebra (v. 10) y la escucha (v. 13). Pero, por encima de su valor ejemplar, reviste una significación para la historia de la salvación. Es lo que demuestran los v. 11-12.

«Vendrán muchos...»

La lección que saca Cristo de este encuentro va dirigida a «dos que le siguen» (v. 10); a través de esta expresión, se designa, como sabemos, a la comunidad de los creyentes, por lo que nos encontramos con una situación en que Cristo instruye a su iglesia.

La introducción se basa en la oposición entre la fe del centurión pagano y la incredulidad que encuentra en Israel (v. 10b). La fe del oficial se convierte en el tema de una promesa (v. 11): no hay que ver en el centurión un caso excepcional, sino al primero de una lista numerosa en la que entra el conjunto del mundo habitado. Se produce una transformación enorme: en adelante, el acceso a la salvación no depende ya de la pertenencia a una colectividad nacional, sino solamente de la fe.

Lo que es promesa para unos se convierte en juicio para otros (v. 12). La expresión «hijos del reino» se aplica a los israelitas. Señala que la posición particular de Israel en la historia de la salvación es aceptada y reconocida por Cristo. Sin embargo, la venida de Cristo desenmascara la incredulidad de los judíos («no he encontrado una fe semejante en nadie de Israel») y reduce

a la nada su elección. Serán rechazados el día del juicio. La elección según la carne no sirve de nada. Abrahán, Isaac y Jacob son los padres de los creyentes. No ofrecen ninguna garantía para unos descendientes incrédulos.

La fe y la iglesia

La historia del centurión de Cafarnaúm ilustra la importancia constitutiva de la fe para la iglesia. Ella es ante todo portadora de una promesa maravillosa: si en adelante la salvación depende exclusivamente de la fe en Jesús, entonces se les ofrece a todos y a cada uno en plenitud, sean cuales fueren su origen, su pasado, su situación social, su educación. Pero al mismo tiempo el relato contiene una advertencia. Si Abrahán, Isaac y Jacob no sirven de ninguna ayuda a Israel, asentado en su incredulidad, de forma parecida la pertenencia a la iglesia no confiere seguridad alguna. Sólo la fe del centurión lleva a la salvación.

LOS VIÑADORES ASESINOS (21, 33-46)

La parábola de los viñadores asesinos es una reflexión de la primera iglesia en forma de alegoría. A través de ella, se ilustra la historia de Dios con su pueblo. Si comparamos la versión que nos da Mateo con la de Marcos (12, 1-12), nos sentiremos chocados por tres elementos: la alegoría de Mateo es más inmediatamente transparente, se desarrolla en ella el motivo de los «frutos» y se transforma el final de la parábola.

La historia de un fracaso

Mediante la cita de Is 5, 1-2, que insinúa el relato, el lector familiarizado con el Antiguo Testamento comprende que se trata de la historia de Dios con su pueblo. Por eso no le cuesta mucho esfuerzo descifrar su *lenguaje*. En el propietario de la viña reconoce a Dios; en los viñadores ve a Israel simbolizado en sus dirigentes; los enviados son los profetas; el hijo asesinado es Jesús crucificado; el castigo es la repulsa de Israel que culmi-

na en la catástrofe del año 70; finalmente, los otros viñadores son la iglesia.

La naturaleza de las relaciones que se entablan entre los actores del relato es ilustrada con el motivo de los frutos. La alianza establecida entre Dios y su pueblo no es respetada. Israel se cierra a la iniciativa de su Dios. No acata los términos del contrato. A pesar de las llamadas incansables de su Dios, se obstina en una desobediencia culpable. El destino de los enviados permite medir la extensión de su rebeldía. Por eso el asesinato del Hijo en el Gólgota no es un trágico malentendido, sino la consumación fatal de un endurecimiento constante.

«Un pueblo que produzca fruto ...»

El Cristo mateo (compárese con Mc 12, 9) pone a sus oyentes en disposición de sacar la lección del relato. La conclusión se impone por sí misma: el castigo es irremediable (v. 41).

Consiste, por una parte, en la *aniquilación* de los culpables. Aquí es forzoso pensar en la destrucción de Jerusalén por el ejército de Roma en el año 70, ya que en esta catástrofe nacional Mateo vislumbra el cumplimiento de la cólera divina. El castigo se realiza, por una parte, *desposeyéndoles* de la viña, que se arrienda a unos nuevos obreros, con la condición -es un detalle propio de Mateo- de que produzcan realmente fruto. La indicación es clara: Israel queda privado de su elección; el papel de testigo de la promesa y de la exigencia divina se le confía a una nueva colectividad, que tendrá como signo distintivo la puesta en práctica de la voluntad de Dios.

El v. 43, que es propio de Mateo, formula directamente y pensando en la iglesia la lección del relato. De esta manera, se traduce y se explicita el v. 41. ¿De qué se trata?

La historia de Dios con los hombres no termina con el fracaso de Israel. Dios reúne a un nuevo pueblo y lo

pone a su servicio. Pero esta reunión se lleva a cabo con un criterio preciso: la *fidelidad ética* («el reino de Dios se le dará a un pueblo que dé frutos»).

Esta constatación merece un comentario. Por su endurecimiento culpable, Israel pierde la vocación que lo destinaba a la salvación; hace caduca su elección. Este es por lo menos el pensamiento de Mateo, pero no el del Pablo (Rom 11, 29). La vocación que se le retira a Israel se le confía ahora a un pueblo que se reúne sobre la base de una tarea que realizar. La afiliación a este nuevo pueblo no puede constatarse o demostrarse; tan sólo el juicio revelará quién es el que ha dado fruto y por tanto quién forma parte del nuevo pueblo.

Esta concepción está cargada de consecuencias para la iglesia. Significa, en primer lugar, que la iglesia no es la simple continuadora de Israel después de su caída, para ocupar su lugar y sus privilegios. La iglesia no es ni un nuevo Israel, ni el verdadero Israel. Recibe una vocación que la determina por completo. Ella $\eta\theta$ es el pueblo del reino más que en la medida en que permanece fiel a esta vocación, es decir, a la voluntad de Dios. Y solamente el juicio dirá si la iglesia, a lo largo de la historia, ha sido precisamente el pueblo que ha dado fruto.

LA PARABOLA DE LOS INVITADOS (22, 1-14)

La parábola de los invitados prosigue la reflexión esbozada en la parábola de los viñadores asesinos. Se dirige también a clarificar el sentido de la historia de la salvación y a precisar el estatuto de esa nueva comunidad que es la iglesia.

La comparación sinóptica nos muestra que Mateo recibe esta parábola de la fuente de los *logia*. En relación con la versión que nos ofrece Lucas (14, 15-24), hay que notar dos diferencias esenciales. Por una parte, los v. 4-7 evocan un doble envío colectivo, sancionado con tratos crueles y que desembocan en un terrible castigo, mientras que Lucas describe un solo envío de un solo servidor. Por otra parte, los v. 11-14 son propios de

Mateo y tocan un tema que le resulta especialmente querido: el tema de la iglesia como *corpus mixtum*.

La historia de la salvación en imágenes

Nuestro relato es una ilustración de la historia de la salvación. En una primera parte (v. 2-7) describe el fracaso de Israel, mientras que en una segunda parte (v. 8-14) evoca la reunión y el destino de la iglesia.

Las imágenes utilizadas son claras. La primera escena (v. 2-7) trata de la crisis de Israel. En el rey hay que reconocer a Dios, en su hijo a Jesucristo, en las bodas la irrupción del reino. El primer envío alude a la misión de los discípulos antes de pascua, mientras que el segundo simboliza la misión cristiana a Israel después de pascua. La persecución que sufren los enviados está de acuerdo con lo que refiere el discurso de misión del c. 10. La expedición de castigo del v. 7 figura la marcha de las tropas romanas sobre Jerusalén y su destrucción el año 70. La destrucción de la ciudad se presenta como la expresión del castigo divino.

La segunda escena (v. 8-14) explicita la realidad de la iglesia. Si el v. 8 saca la lección del fracaso de Israel, el v. 9 esboza la perspectiva de una misión universal. El v. 10 nos pone ante una iglesia de masa en donde la realidad es ambigua. Los v. 11-13 muestran que esa iglesia recién constituida está en camino hacia el juicio y que sólo la justicia figurada en el traje de bodas prevalecerá en aquella ocasión. El v. 14 formula la exhortación final.

De Israel a la iglesia

El desarrollo del relato hace ver que solamente el rechazo de los primeros invitados lleva al rey a convidar a otros. Es decir, el fracaso de la misión de los discípulos a Israel ha llevado a Dios a dirigir su llamada a otros hombres. De este modo, es el endurecimiento de Israel el que provoca y legitima la misión entre los paganos. Esta afirmación exige dos comentarios.

En primer lugar, la iglesia tal como la concibe Mateo

nace del fracaso de Israel. Sólo la infidelidad del pueblo de la alianza y su incredulidad que lo llevó al desastre el año 70 abrieron el camino a este nuevo pueblo que es la iglesia. Se encuentran así definidos el lugar y la legitimidad de la comunidad cristiana en relación con Israel.

En segundo lugar, el relato se encarga de demostrar que, si la iglesia sucede a Israel como testigo del reino, no es ni su continuación ni su renovación. Efectivamente, los segundos invitados no tienen nada en común con los primeros. Si la primera invitación iba destinada a un círculo bien definido, la segunda (v. 8-10) se dirige a todo el que quiera recibirla. Se caracteriza por la desaparición de todo exclusivismo, por una apertura ilimitada. Esta supresión de todas las condiciones previas, este universalismo tan apreciado por Mateo, es la expresión de la gracia divina.

Sin embargo, esta apertura en la llamada no está exenta de problemas. ¿Evitarán los segundos invitados el escollo en que se perdió Israel? ¿Se mostrarán dignos de la invitación recibida?

Una comunidad ambigua

Si la proclamación de la buena nueva del reino en el conjunto del mundo habitado provoca una reunión sin precedentes (el salón de bodas está lleno de invitados), la muchedumbre reunida es por lo menos ambigua. El final del v. 10, propio de Mateo, sugiere ya esta situación: «reunieron a todos los que encontraron, *malos* y *buenos*». De entrada, la comunidad cristiana está compuesta de personas que serán dignas de la llamada recibida y de otras personas que se mostrarán indignas de ella.

La breve escena de los v. 11-13 toca este problema con toda claridad. La venida del rey figura la de Dios para el juicio y los invitados reunidos en el salón de bodas son la iglesia. El hombre que no lleva traje de bodas se muestra indigno de la invitación que ha recibido; no ha sabido o no ha querido adoptar un comporta-

miento de acuerdo con las circunstancias. Esta falta de adecuación entre el honor que se le ha conferido y la actitud que adopta manifiesta una negligencia culpable. Por esta razón, se convierte en el símbolo del creyente inconsecuente que no responde a la gracia que se le ha ofrecido mediante una obediencia fiel.

El veredicto no tiene apelación. Lo mismo que fue rechazado el incrédulo Israel, lo será también el discípulo desobediente.

El v. 14 formula de forma sintética la intención de la parábola. La iglesia se caracteriza por el desnivel que existe entre la masa de los que apelan al evangelio y el pequeño número de quienes lo confiesan de verdad. Este desnivel entre los llamados y los elegidos hace de la comunidad eclesial una realidad ambigua, un *corpus mixtum*. Si se establece y se sanciona la indignidad de Israel, la cuestión de la dignidad de la iglesia ante su Señor es una cuestión abierta.

Esta constatación se convierte en el motivo de una exhortación. La iglesia no tiene que apoyarse en falsas seguridades. El juicio hacia el que camina le llegará también a ella. Dios no vacilará en hacer que prevalezca su derecho, tal como lo ha hecho frente a Israel. Por eso adquiere una enorme importancia la hora presente. Es la ocasión de mostrarse digno de la llamada recibida, el instante en que se trata de vestirse uno del «traje de bodas».

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 13, 24-30.

- * ¿Cuál es el problema que suscita esta parábola?
- * ¿En qué concierne a la iglesia este problema y cómo tiene ella que arrostrarlo?
- * ¿Cuál es el punto particular de la parábola que se explota en la «explicación» que se da en 13, 36-43?

Juicio final y fidelidad

La iglesia es la comunidad de los llamados y no de los elegidos. Se le exhorta a vivir el tiempo que se le ha concedido en la obediencia y la enseñanza recibida. De ello depende su destino final. Esta temática desarrollada en la parábola de los invitados se repite una vez más en la gran escena del juicio final (25, 31-46), con que concluye el último gran discurso del Cristo mateano.

Este pasaje, que es propio de Mateo, es la conclusión de la reflexión emprendida en los c. 24-25. Sirviéndose primero del lenguaje apocalíptico (24, 4-36) Y recurriendo luego a las parábolas (24, 37-25, 30), Cristo instruye a sus discípulos sobre el *tiempo de la iglesia* y sobre la manera como conviene vivirlo. La consigna que se da es la de la *fidelidad vigilante*. Nuestra perícopa concluye majestuosamente esta exhortación, subrayando al mismo tiempo su seriedad decisiva. La última instrucción pronunciada por Cristo antes de entrar en su pasión recuerda a los discípulos que no puede haber una relación con él fuera de la vida de cada día en donde se prueba y se edifica toda fe realmente fiel.

El Cristo-juez

En el evangelio se menciona en varias ocasiones la función judicial de Cristo, pero sin describirla (véase 10, 23; 16, 28; 24, 27.30-31. 39.44; 26,64). Además, tan sólo tres pasajes, además de nuestro texto, proclaman el criterio del juicio (13, 41; 16,27; 19,28). Así, pues, nuestra perícopa constituye una obra original, por una parte, al presentar de forma detallada a Cristo en el ejercicio de su función de juez escatológico, y por otra parte, explicitando la ley que habrá de prevalecer entonces.

Aunque tradicional, la imagen del juicio trazada por Mateo merece algunas explicaciones. En primer lugar, como se señala en el v. 32, el juicio es *universal*, ya que afecta a todos los hombres sin excepción y sin exclu-

sión. En segundo lugar, conviene identificar a esos «más pequeños» que revisten una importancia capital, dado que la actitud adoptada con ellos es decisiva para el veredicto del juicio. Como indican los seis gestos de misericordia evocados por Cristo, los «más pequeños» simbolizan a *cualquier hombre caído en desgracia*, tanto si es creyente como si no lo es.

El hilo conductor del relato puede entonces resumirse de esta manera: en la retribución final, Cristo-juez, apelando a la solidaridad con los «más pequeños», sancionará a cada hombre según el comportamiento que haya tenido con el prójimo caído en desgracia.

¿Cómo hay que comprender este criterio y cuál es su significado para la iglesia de Mateo?

El criterio del juicio

La norma invocada para dividir a los hombres consiste en seis gestos elementales de misericordia: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al desnudo, visitar al enfermo y al encarcelado. Estos seis gestos tienen dos características comunes: por un lado, están marcados por el signo de la *evidencia*; no hay ninguna necesidad de ir a la escuela o de iniciarse en una filosofía para saber que hay que alimentar al hambriento, dar de beber al sediento, etc.; lo que aquí se pide, todos pueden descubrirlo sin esfuerzo y por sí mismos. Por otro lado, esos seis gestos se imponen por su *urgencia*; las situaciones aludidas requieren un socorro inmediato so pena de hacerse irremediables.

Si se considera el evangelio en su conjunto, esos seis gestos, aunque aparecen aquí por primera vez, se integran perfectamente en la enseñanza del Jesús terreno. Son la prolongación y la ilustración del mandamiento del amor. Pero más interesante todavía, en relación

con el mundo en que vive Mateo, es que no presentan ninguna originalidad, sino que se integran admirablemente en el código moral entonces en uso en las sociedades del próximo oriente.

El punto decisivo es otro. Consiste en el vínculo que se establece entre esos seis gestos de misericordia y la persona de Cristo.

El lugar de la fe

Esta relación se lleva a cabo a través de la solidaridad estatlecida por el Cristo-juez respecto a los «más pequeños». Esta solidaridad se manifiesta de dos maneras. Por una parte, Cristo se pone hasta tal punto al lado de los desgraciados que se identifica con su destino. Por eso los v. 35-36 y luego los 42-43 están dominados por el «yo» de Jesucristo ((Yo tuve hambre», etc.). Por otra parte, en los v. 40 y 45, se declara expresamente este vínculo de solidaridad: «Cada vez que hacíais esto a uno de los más pequeños, que son mis hermanos, a mí me lo hacíais»,

Esta solidaridad que estructura la argumentación de Cristo suscita la *sorpresa* de los sometidos al juicio. Jamás los elegidos o los infieles se habían imaginado que amaban u odiaban al Señor mostrando su misericordia o su indiferencia para con los más pequeños. Jamás habían asociado la desgracia de los demás con su confesión de Cristo.

Al insistir en la extrañeza de los que eran juzgados al descubrir la solidaridad de Cristo con los desventurados, el texto nos hace vislumbrar lo que intenta enseñar a sus lectores. *A través de la acción dirigida a remediar la necesidad del prójimo, se manifiesta la relación entre*

el creyente y su Señor. Si cualquier decisión que se toma por el prójimo es una decisión que se toma por Cristo, si cualquier rechazo que se opone al hombre en su desgracia es un rechazo que se opone a Jesús, esto significa que el comportamiento ético, y solamente él, pone de manifiesto la seriedad de los discípulos en su confesión del hijo del hombre.

De esta forma, esta gran escena del juicio final tiene, en definitiva, por objeto indicar cuál es el *lugar de la fe*. No se cree ni se confiesa de verdad a Cristo más que en donde los discípulos se comprometen en la fidelidad del amor. Sólo la obediencia encarnada en la vida de cada día, manifestada en la apertura a los demás y a sus desgracias, atestigua una auténtica relación con Cristo.

Esta advertencia es drástica. La pertenencia a la iglesia no confiere ninguna seguridad. Todos, y particularmente los creyentes, están en camino hacia el juicio. La fe, vivida desde ahora en la duración, es inseparable del hacer, del comportamiento ético. No existe ninguna relación viva y auténtica con Cristo que pueda ir disociada de un compromiso concreto y fiel en la profanidad del mundo.

Sugerencias de trabajo

Leer Mt 16,24-28 (comparar con los textos paralelos).

* ¿Cuál es el tipo de vida que se encuentra en el seguimiento de Cristo? ¿Qué significa en concreto «negarse a sí mismo», «cargar con la cruz»?

* ¿Qué relación hay entre la «conducta» que se sanciona en el v. 27 y el seguimiento?

A MODO DE CONCLUSION

Al escribir su evangelio, Mateo lleva a cabo un trabajo de *teólogo*. La concepción de la fe cristiana que defiende a través de su relato es original. Se basa en tres opciones que dan al primer evangelio unos rasgos característicos y únicos en el marco del Nuevo Testamento.

La primera opción de Mateo se debe a su afecto apasionado por el *Jesús terreno*. Para el evangelista, la historia de Dios con los hombres se concentra y se realiza en la historia y en la enseñanza del hombre Jesús. Para conocer a Dios y su proyecto de liberación, para acercarse a Cristo vivo, el único camino posible es ponerse a escuchar y a seguir a Jesús en la tierra. Esta referencia apoyada y exclusiva al Cristo histórico se opone a cualquier tipo de evasión y de tentación espiritualista. No es la piedad, ni son las experiencias espirituales las que revelan a Dios, sino la evocación de una historia concreta y sucedida: la historia del Emmanuel.

La segunda opción de Mateo reside en el *acento ético* que da a su relato. La enseñanza de Jesús es una palabra que compromete por completo la vida de su destinatario. El Dios anunciado por el Cristo mateano declara una voluntad que exige obediencia y fidelidad. Es verdad que Jesús libera y concede su gracia a los que llama, pero es para introducirlos en un proyecto de vida

estructurada y concreta. La fe, vivida en adelante a través de la vida diaria, se encarna y se traduce en un «hacer». Esta dimensión ética necesaria de la adhesión a Jesús supone una advertencia para la iglesia. También ella está en camino hacia el juicio y la única dignidad en que podrá entonces apoyarse es su fidelidad concreta y cotidiana.

La tercera opción de Mateo consiste en su recurso constante al *Antiguo Testamento*. La incredulidad de Israel y su castigo no borran la historia de Dios con su pueblo ni el Libro que la atestigua. Al contrario, el destino y la enseñanza de Jesús no pueden comprenderse más que sobre el fondo del Antiguo Testamento, más que como su cumplimiento y su instauración plena en la historia de los hombres. Jesús no elimina al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; da acceso a él de forma definitiva y universal. Al establecer así firmemente este vínculo, Mateo hace de la biblia de Israel el Antiguo Testamento de la iglesia.

Con estas tres opciones, Mateo da a la iglesia de cada época los medios de existencia que necesita. Assume así plenamente su vocación de teólogo que, en el sentido etimológico, consiste en «decir a Dios». Más aún, al evocar a Jesús de Nazaret, da rostro a un Dios que ilumina la vida del hombre, que la libera y la compromete.

Para proseguir el estudio

TRES COMENTARIOS

- 1. Gomá Civit, *El evangelio según san Mateo*, 2 vols. Marova, Madrid 1966-1976. Lectura global y comentario detallado del texto y de las ideas del evangelista.
- P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo*. Cristiandad, Madrid 1976. Comentario clásico que procura poner de relieve la teología de Mateo.
- W. Trilling, *El evangelio de Mateo*. Cristiandad, Madrid 1981. Lectura meditativa del evangelio.

LA INVESTIGACION CONTINUA...

Ultimamente han salido dos comentarios que tienen la inmensa ventaja de integrar la investigación más reciente, aunque defendiendo una interpretación bien perfilada.

- U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*. Zürich 1985.
- J. Gnillka, *Das Matthäusevangelium (1 teil)*. Freiburg 1986.

ALGUNAS SINTESIS

- Dos presentaciones escritas para el gran público:
 - P. Le Poittevin - E. Charpentier, *El evangelio según san Mateo* (CB 2). Verbo Divino, Estella 1976.
 - J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*. Philadelphia 1986.
- Un clásico:
 - E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*. Stuttgart 1974.
- Algunos estudios más detallados:
 - D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Labor et Fides, Geneve 1981.
 - J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*. Freiburg-Göttingen 1977.
 - A. Salas, *La infancia de Jesús (Mt 1-2), ¿historia o teología?* Madrid 1976.
 - E. Kahlefeld, *El sermón de la montaña*. Verbo Divino, Estella 1965.

LOS PADRES

- A. G. Hamman - B. Landry, *L'évangile selon Matthieu commenté par les peres*. Desclée de Brouwer 1985.

TEXTOS

Las referencias *en cursiva* remiten a las sugerencias de trabajo.

5, 17-20	p.31-33	<i>9, 10-13</i>	51	17,24-27	23
5,21-48	39-42	<i>11,25-30</i>	35	18	14
5,43-48	42	12, 1-8	38	21,33-46	56-57
7, 15-23	25	12, 9-14	39	22, 1-4	57-58
7, 21-23	49-50	12,46-50	49	22,34-40	40
7, 24-27	50	<i>13,24-30</i>	58	23	24
8,5-13	54-56	14,22-33	54	25,31-46	59-60
8, 18-22	51-52	16, 17-19	21	28, 16-20	28-31
8, 23, 27	52-54	16,24-28	60		

RECUADROS

Un evangelio en seis partes.....	8
Los últimos días en Jerusalén	11
La comparación sinóptica	16
La justicia según Mateo.....	34
Los discípulos en los relatos de controversias.....	37
El amor, compendio de la ley.....	40
El verbo «comprender» en Mateo	48