

DIOS, HOMBRE Y CRISTO EN EL MENSAJE DE JESUS

(Introducción al tema de la autenticidad jesuánica de Mt 25, 31-46)

En las páginas que siguen intentamos estudiar el ámbito de surgimiento de Mt 25, 31-46. Suponemos que en el texto hay influjos del AT aunque no los especifiquemos, prescindimos metodológicamente de las aportaciones posteriores de la iglesia primitiva y del red. Mt y situamos nuestro texto en el transfondo de la historia de Jesús. Al realizar nuestro trabajo nos movemos en dos planos: Por un lado intentamos fijar lo específico del mensaje y de la vida de Jesús; por otro nos importa precisar los rasgos primitivos de Mt 25, 31-46. Este doble interés puede dificultar la nitidez de nuestro estudio pero le confiere una riqueza que de otra forma no tendría.

Buscamos, según eso, el *Sitz in der Geschichte*, el lugar de Mateo 25, 31-46 en el campo de la historia de Jesús. La historia en este caso se divide en dos aspectos o parcelas que se implican, se iluminan y completan mutuamente: Las palabras y los hechos. Por eso trataremos del *Sitz in der Predigt* y del *Sitz im Leben Jesu*.

* * *

Antes de abordar de manera directa nuestro estudio debemos exponer sumariamente los presupuestos que nos guían en la fijación de la historia de Jesús. Confesamos que resulta imposible prescindir de presupuestos hermenéuticos, no sólo por exigencias metodológicas sino también por consideraciones teóricas: sólo partiendo de una visión de conjunto de lo que es Jesús se pueden entender y situar los datos que ofrece el evangelio; e inversamente, sólo desde esos datos puede elaborarse (=reelaborarse) una visión de Jesús. Nos movemos, según eso, en un círculo imposible de romper donde habrá que estar revisando constantemente principios y datos, supuestos e investigaciones concretas, para acercarse con mayor luminosidad a la historia de Jesús.

Tratando de los presupuestos sistemáticos debo confesar que he situado los datos del NT sobre el plano de la realización plena del hombre. No he seguido para eso el modelo existencial de Bultmann, con la urgencia de realización o autenticación individual del ser humano, sino un tipo de modelo ternario mucho más amplio y a mi juicio más conforme a la respuesta radical del NT. Se trata de un modelo que concibe al hombre como ser que se halla abierto de manera complementaria en tres dimensiones: verticalmente hacia Dios, horizontalmente hacia los otros e interiormente hacia sí mismo. Esos tres serán los planos en que estudie la historia de Jesús, sus palabras y sus hechos: a) en apertura hacia Dios: teología; b) en apertura hacia los hombres: antropología; c) en apertura hacia sí mismo: cristología. El esquema puede parecer rígido e incluye, con seguridad, momentos que no se hallan ajustados al discurso evangélico. Sin embargo, tomados en conjunto, esos elementos del esquema me parecen adecuados al estudio de la historia de Jesús.

En el campo de los datos o investigación exegética concreta también existen presupuestos o criterios que se emplean para distinguir lo que es palabra o gesto de Jesús, diferenciándolo de las tradiciones judías anteriores y de las creaciones posteriores de la comunidad o de los redactores evangélicos. No se puede afirmar que en este plano exista acuerdo radical entre exegetas; pero de manera general podemos utilizar estos criterios: 1) *Criterio de discontinuidad o desemejanza*; ciertamente, no todo lo que Jesús ha dicho o realizado significa una ruptura respecto de su ambiente ni puede presentarse como un novum irreptible ante la historia posterior de la iglesia; pero si en Jesús no se diera algo distinto y revolucionario no se hubiera quebrado con él la tradición israelita ni hubiera existido una base para el surgimiento de la iglesia. De acuerdo con este criterio es propio de Jesús, al menos, aquella novedad de sus palabras y sus obras que supera las posibilidades del judaísmo contemporáneo y debe considerarse como base de la vida de la iglesia, no pudiendo haber sido creado por ella. 2) Junto a ese está, hacia adentro, *el criterio de continuidad o coherencia*: es propio de Jesús aquello que aparece internamente unido a su figura, a sus palabras radicales, a su gesto más profundo y a su muerte; en otros términos, debemos suponer que la historia de Jesús es coherente y forman parte de ella las palabras y los gestos que poseen unidad interna. 3) Hay finalmente otro criterio menos importante, el de *la atestación múltiple*: se presume propio

de Jesús aquello que aparece reiteradas veces en la tradición evangélica sin que esa aparición dependa del influjo mutuo entre los textos¹.

Quizá más que criterios diferentes existe, a nuestro juicio, *un gran criterio* que consiste en la visión conjunta de los tres eslabones de la cadena: tradición judía, Jesús, iglesia posterior. El paso del judaísmo a la iglesia se explica por el «novum» de la historia de Jesús. Es el «novum» de Jesús, en discontinuidad hacia atrás y hacia adelante, en coherencia consigo mismo, lo que se trata de individualar. Importa tanto un elemento como el otro: la unidad radical hacia adentro, la distinción hacia afuera. En ese plano de distinción o desemejanza debemos recordar que las formas de aplicación son diferentes: respecto al judaísmo es nuevo en Jesús lo que supone ruptura; respecto de la iglesia aquello que se desvela como radical, lo que es fundamento del desarrollo ulterior.

1 En la fijación de esos criterios hemos tenido en cuenta a J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, *Synoptische Studien* (Festschr. A. Wikenhauser) (München 1953) 88-93; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967) 38-49; M. D. Hooker, 'Christology and Methodology', *NTS* 17 (1970-71) 480-87; D. G. A. Calvert, 'An examination of the Criteria for Distinguishing the authentic words of Jesus', *NTS* 18 (1972-73) 209-18; Exposición del problema con bibliografía en J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico* (BAC 318, Madrid 1971) 391-403.

Las siglas que se utilizan en las notas que siguen son las ordinarias en los trabajos de tipo teológico. Sólo queremos indicar que HH significa Hijo del Hombre y ThDNT la traducción inglesa del TWNT. En las notas se da la referencia completa de la mayor parte de los estudios citados. Por su especial utilización aparecen referidos de forma abreviada los siguientes: H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* (Tübingen 1962); *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I-II (BHTh 24, Tübingen 1957); I. Broer, 'Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25, 31-46', *Bib und Leb* 11 (1970) 273-95; R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen 1968); O. Cullmann, *Christologie des NT* (Tübingen 1966); A. Descamps, *Les justes et la justice* (Louvain 1950); J. Friedrich, *Gott im Bruder. Eine methodische Untersuchung von Redaktion, Ueberlieferung und Traditionen in Mt 25, 31-46* (Stuttgart 1977); P. Gächter, *Das Matthäusevangelium* (Innsbruck 1963); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (THNT I, Berlin 1971); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83, Göttingen 1968); E. Jünger, *Paulus und Jesus* (HUT 2, Tübingen 1967); E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II* (Göttingen 1970); J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps — Sa vie — Sa doctrine* (Paris 1933); S. Légasse, *Jésus et l'Enfant. «Enfants», «Petits» et «Simple» dans la tradition synoptique* (Paris 1969); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London 1971); *The Teaching of Jesus* (London 1967); A. Nygren, *Éros et Agapè, I-II* (Paris 1962 ss.); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London 1963); R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968); H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung* (Gütersloh 1963); Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum NT* (München 1965); Varios, *Offenbarung als Geschichte*, ed. W. Panzenberg (Göttingen 1965).

En la búsqueda de la historia primigenia de Jesús inciden al mismo tiempo presupuestos teóricos y criterios literarios. Unos mismos métodos críticos, manejados desde puntos de vista diferentes originan visiones muy distintas de la historia de Jesús. Por eso tampoco nosotros nos hacemos ilusiones. Sabemos que nuestro trabajo es hipotético y no podemos postular soluciones definitivas. De todas formas, pensamos que, guiados por una visión amplia y no dogmática del hecho Jesús, y utilizando los criterios que la exégesis actual acepta en su conjunto, podremos esbozar un esquema de la historia (palabra y vida) de Jesús que nos permitirá situar el texto de Mt 25, 31-46 en el transfondo de esa historia.

Debemos señalar desde aquí que no hacemos análisis literario concreto. Eso resulta absolutamente imposible, dentro de los límites de nuestro trabajo. De todas formas, queremos indicar que suponemos ese análisis. Las páginas que siguen pudieran presentarse como visión de conjunto o síntesis teológico-exegética acerca de la historia de Jesús, como contexto para un estudio de Mt 25, 31-46 dentro de esa historia.

El trabajo que realizamos se dividirá en cuatro partes: I) mensaje de Jesús; II) vida de Jesús; III) Mt 25, 31-46 en la historia de Jesús; opiniones representativas; IV) valoración crítica y conclusiones.

I.—EL MENSAJE DE JESUS

Comenzamos tratando del mensaje y dentro del mensaje hablaremos sobre el reino. A nuestro juicio, el reino constituye el objetivo central, es el sistema de conjunto o paradigma en que se engloban las palabras de Jesús. Por eso no se puede estudiar por separado, como tema que se aísla de los otros y recibe su sentido por sí mismo².

El reino constituye el fondo o visión de totalidad del mensaje de Jesús. Realizando un corte diacrónico, pertenecen al reino de Jesús el ahora (la nueva realidad que irrumpe sobre el mundo) y el después (la realidad futura, escatológica del hombre que culmina en lo divino). Ese corte diacrónico lo tendremos presente al referirnos a Mt 25, 31-46 en su palabra sobre el futuro de la obra de Dios («¡venid

² En el fondo de nuestra exposición sobre el reino se hallan los tratados clásicos sobre el tema: R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*; E. Jünger, *Paulus und Jesus*; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*.

benditos!..., heredad el reino», 25, 34) y en su referencia al presente de la historia («tuve hambre y me disteis de comer...», 25, 35). El ahora de la identificación del juez con los necesitados y el futuro de la herencia prometida a quienes les ayudan pertenecen al hacerse de ese reino.

Nosotros nos fijaremos más en un criterio sincrónico. ¿Cuáles son los elementos constitutivos del reino? ¿Cuáles sus protagonistas o realizadores? 1) *El primero es Dios*: reino es la manifestación de lo divino, la revelación plena del Dios escondido que adviene creadoramente sobre la realidad y la transforma. 2) *El segundo son los hombres*: reino significa plenitud para la historia de los hombres, advenimiento de una humanidad nueva, transparente y realizada. 3) *El tercero es Cristo*: al reino pertenece el encuentro entre Dios y los hombres, la manifestación de Dios y la realización de lo humano; pues bien, la mediación en ese encuentro es Cristo.

Son esos tres elementos —Dios, hombre y Cristo— los que forman el punto de referencia constante de nuestro trabajo. Los estudiamos aquí, tratando del mensaje. Los veremos más tarde al ocuparnos de la vida de Jesús. No exponemos cada uno de los temas por sí mismo sino dentro de un conjunto; por eso, la visión sintética privará en nosotros por encima del análisis. Tampoco realizamos un planteamiento exegético riguroso de cada uno de los temas, cosa que nos llevaría demasiado lejos, apartándonos de nuestro intento. Lo que decimos va expuesto con el fin de iluminar los elementos de Mt 25, 31-46 sobre el transfondo del mensaje de Jesús.

1. *Teología.*

Llamamos teología a la palabra sobre Dios. Pues bien, todo el mensaje del reino está basado en una revelación nueva de Dios, en una nueva concepción de su figura y de su obra entre los hombres. Lo que se juega en el fondo del mensaje y de la vida de Jesús no es otra cosa que la «divinidad de Dios»; sólo así puede explicarse el choque entre Jesús y el judaísmo.

El hecho de que el mensaje de Jesús implica una visión nueva de Dios se ha convertido ya en un tópico. Uno de los primeros en ver el problema fue K. Holl cuando afirmaba que el concepto de Dios de Jesús implica una ruptura radical respecto al judaísmo y al AT³:

³ K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Rede zum Antritt des Rektorats der F. Wilhelms Universität (Berlin 1924) 6-8.

la fe en un Dios que perdona a los pecadores y ofrece de una forma universal su gracia constituye un imposible no sólo para el legalismo israelita sino también para los diversos moralismos religiosos antiguos o modernos (neokantianos); eso es lo que a K. Holl le ha parecido más radicalmente nuevo, desconcertante y poderoso en la visión que Jesús tuvo de Dios; en eso ha puesto la clave de su éxito⁴.

Jesús no habla de Dios por separado, como un tema junto a otros. Por el contrario, la revelación de Dios va unida a la existencia de los hombres. El judaísmo del tiempo había como «domesticado» a Dios, haciéndole funcionar dentro de un esquema de ley, como garante de un orden de justicia. Con Jesús cambia el esquema: Dios es para todos y se encuentra allí donde hay perdón, donde la vida se ofrece rebosante-creadora, allí donde hay amor universal que se dirige abiertamente a todos. No es extraño que al estudiar esta visión nueva de Dios que abre Jesús se piense en Mt 25, 31-46 y se asegure: lo que está en el fondo de la escena, eso es Dios⁵.

Esta novedad del Dios de Jesús tiene un origen y un sentido: la certeza escatológica. Hasta entonces Dios se hallaba velado; por eso, su figura se podía esconder en el transfondo de la ley o los esquemas de la vida de los hombres. Ahora es diferente: Dios se ha manifestado y en esa manifestación se desvela su rostro antes oculto⁶. Escatología y teología, irrupción del nuevo tiempo salvador y manifestación definitivamente nueva de Dios constituyen las dos caras del mismo mensaje de Jesús⁷. Desde aquí podemos estructurar los elementos de esa nueva visión de Dios: su radicalidad, sus rasgos personales, su extrañeza o transcendencia.

La radicalidad del Dios de Jesús se descubre de manera paradigmática en las parábolas. En ellas se desvela el poder de Dios que triunfa sobre el mal del mundo y crea un orden nuevo; detrás de cada una de las parábolas del reino, detrás del cambio paradójico

⁴ *Ibid.*, 9-12.

⁵ Cf. U. Luz, *Einige Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu* (EKK zum NT, Vorarbeiten Heft 2, Einsiedeln 1970) 119-30; J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die Aelteste Auslegung von Ostern, Jesus Christus in Historie und Theologie*, Festschr. H. Conzelmann (Tübingen 1975) 105-26, especialmente 105-117.

⁶ Cf. U. Wilckens, 'Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums', *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1965) 48. Véase también K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT 22, London 1972) 73-75.

⁷ Cf. H. Schürmann, 'Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. (Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis)', *Untersuchungen*, 25.

de los tiempos está la revelación de Dios⁸. J. Jeremías ha estudiado cuidadosamente el tema: gran parte de las parábolas sirven a Jesús como defensa; le han acusado de andar con los malditos, de perdonar a los pecadores, de ayudar a los que estaban fuera de aquel círculo sagrado de los justos; pues bien, Jesús se ha defendido, apelando al comportamiento de Dios, o mejor, poniendo su conducta a la luz de la revelación de Dios⁹. Esto sucede cuando habla del amor del padre que perdona (Lc 15, 11-32): así de ilimitado es el amor de Dios que acoge a los perdidos¹⁰. Lo mismo con la dracma o la oveja perdida (Lc 15, 8-10; 15, 4-7): como se alegra la mujer que ha encontrado su dinero así se alegra Dios cuando perdona y acoge a los que estaban alejados¹¹. Ofrece Dios su perdón a los que buscan (Lc 18, 9-14), libera a los oprimidos y pequeños (Lc 18, 2-8), asiste, ama y escucha¹².

En el fondo de esta radicalidad emerge la figura de Dios con los rasgos personales de un padre que ama. Aquí es donde se descubre con mayor nitidez la novedad del mensaje de Jesús. Dios deja de ser la expresión de una totalidad cósmica (filosofía helenista) o el signo de la ley (judaísmo), recibiendo los rasgos de aquella persona que fundamenta y determina con total profundidad la existencia de otras personas: el Padre. Como Padre, Dios adquiere en el mensaje de Jesús rasgos de: a) *origen*: es «padre» porque ama y perdona, porque ofrece la vida en gratuidad absoluta, incondicionada (cf. Lc 15, 11-32; Mt 6, 12; 6, 32-34, etc.); b) *ley*: porque ama, Dios ofrece a los hombres la ley de su realización, marcándoles el camino que conduce a la vida auténtica (Mt 6, 14-15; 6, 33; Mc 11, 25); c) *promesa*: Dios es «padre» finalmente porque ofrece a los hombres la respuesta decisiva, les acoge y les regala el reino (cf. Mt 7, 9-11; Lc 12, 32)¹³.

Es en esa triple apertura hacia los hombres donde Dios se desvela como Padre. El rasgo inicial y escandaloso según el judaísmo del perdón ilimitado y del amor que se ofrece creadoramente a todos se transforma, en un momento ulterior, en la posibilidad de realiza-

8 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1965) 57-59.

9 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu* (ATANT 11, Zürich 1952) 102-3.

10 *Ibid.*, 108.

11 *Ibid.*, 110.

12 *Ibid.*, 111-23.

13 Para estructurar los tres momentos de esta visión de Dios como Padre me he servido especialmente de P. Ricoeur, 'La paternité: du fantasme au symbole', *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 458-85. Cf. también J. Jeremías, *Abba, Jésus et son Père* (Paris 1972); W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Rome 1971).

ción de una vida auténtica. Quien ofrece el don (la gracia pura) ofrece la exigencia (esto es, el deber). En esta dialéctica en que se unen la gracia pura y el deber más alto se expresa el misterio de Dios y se hace posible su promesa de asistencia.

En el fondo de esos rasgos personales de «padre», el Dios de Jesús es ante todo ser divino, es Dios o transcendencia. Esto puede parecer tautología, pero en tiempos como los nuestros en que la divinidad de Dios se interpreta antropológicamente es bueno señalarlo. Remitimos aquí a la teología dialéctica de K. Barth, a la interpretación del reino de E. Jüngel¹⁴, a la visión de H. Schürmann¹⁵: sólo porque Dios viene es posible la vida nueva del reino para los hombres; es precisamente la cercanía de Dios, el brillo deslumbrante y creador de su presencia lo que ha venido a reflejarse en las parábolas; ante esa santidad del Dios que adviene, al hombre no le cabe más respuesta que el agradecimiento, la reverencia, la confianza.

2. Antropología.

El mensaje de Jesús sobre el hombre se inscribe dentro de las coordenadas de su visión del reino: la revelación de Dios suscita, complementariamente, una manera nueva de entender y realizar lo humano. Como punto de referencia tomaremos los tres rasgos o elementos de Dios Padre; a partir de ellos veremos lo que implica el ser del hombre: a) desde Dios como origen que ama, crea y perdona, se desvela el hombre como originalmente *agraciado*; recibe la vida como don, se le ofrece sin cesar la gracia, el poder de realizarse; b) desde Dios como ley que marca el sentido de la realización auténtica se entiende el hombre como *exigencia*, ser que acepta el compromiso de realizarse libremente, en la urgencia de amar creadora y gratificamente a los demás; c) finalmente, desde Dios como promesa, se desvela el hombre como *entrega*, ser que devuelve su existencia por la muerte, situándola ante el juicio de Dios y confiando en su respuesta. Estos serán los momentos de nuestro desarrollo. A lo largo de nuestra exposición descubriremos que, en su visión nueva del hombre, Jesús se ha mantenido en las coordenadas del judaísmo pero de tal manera ha radicalizado la transparencia del hombre ante Dios y la urgencia del reino que todos los demás aspectos de la vida (inte-

¹⁴ *Paulus und Jesus*, 197-212.

¹⁵ *O. c.*, 22-25.

gración social, comunidad política) han venido a quedar trascendidos ¹⁶.

Fijémonos primero en *el hombre como agraciado*. Toda antropología evangélica comienza interpretando al hombre como gracia: su vida no se entiende partiendo de un impulso de amor como exigencia de equilibrio o como búsqueda de aquello que aún le falta; amor es para el hombre que escucha a Jesucristo «gracia», es aquel don que le enriquece sin que existan para ello ningún tipo de razones, es el nuevo poder o realidad que le concede Dios porque le ama ¹⁷. Este planteamiento tiene dos consecuencias importantes: a) la primera es de carácter teológico: sólo porque se ha descubierto a Dios como principio de amor radical que sostiene y perdona el hombre se sorprende a sí mismo y se valora como radicalmente agraciado; b) la segunda es de carácter sociológico: a la luz de ese amor creador de Dios se descubre que los niños y marginados, aquéllos que no pueden valerse por sí mismos y se encuentran indefensos ante el mundo, son objeto de la gracia de Dios, los agraciados por excelencia.

Las palabras que transmite el evangelio en relación con los pequeños (*mikroi, paidia*: Mt 10, 42; 18, 8 par; 18, 10; Lc 12, 32; 18, 2,5; Mc 9, 36; Lc 9, 47; Mt 19, 13 y par) se mueven entre dos extremos: Por un lado las sentencias de los contemporáneos, judíos y griegos, acerca de los niños con su inocencia y su capacidad de aprender ¹⁸; y por otro el cuidado que la iglesia, sobre todo en san Mateo, muestra por los miembros más pequeños e indefensos que se encuentran dentro de ella ¹⁹. Propio de Jesús es algo diferente: no idealiza a los niños por inocentes, ni se ocupa todavía de los necesitados dentro de la comunidad: los niños para él son expresión del hombre que se encuentra abierto ante la gracia, de aquel que nada tiene, está indefenso, a merced de los poderes de los otros; pues bien, en ellos se refleja con nitidez total lo que supone el reino como gracia que se ofrece creadoramente a todos. Sólo en el niño, que nada puede por sí mismo y todo debe recibirlo como gracia, se demuestra la verdad de lo que implica estar abiertos hacia el reino (Mc 10, 15).

16 Cf. J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, 530-42, 453-72.

17 Sobre el «puedo» y «debo», H. Braun, 'Die Problematik einer Theologie des NT', *Gesammelte Studien*, 335 ss. Sobre el fundamento de gratuidad en que se arraiga el mensaje de Jesús, A. Nygren, *Erós et Agapé*, I, 57-107.

18 Cf. S. Légasse, *Jésus et l'Enfant*, 59-105; H. Braun, *Spätjüdisch... Radikalismus*, I, 86-87; E. Neuhäusler, 'Busse und Kindwerden', *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962) 135.

19 S. Légasse, o. c., 54-104; Id., 'La Révélation aux Nepioi', *RB* 67 (1960) 321-48.

No hay en todo el evangelio palabra más escandalosa, más contraria al rabinismo: aquel que nada tiene, nada puede y nada sabe, aquel que está a merced de la gracia de los otros, es la imagen radical de lo que implica hallarse abiertos para el reino. El adulto puede suponer que el reino es resultado de su esfuerzo; para el niño es solamente un don: por eso es el modelo radical del «agraciado», por eso han de volverse los otros como niños (Mt 18, 3-4) ²⁰.

En este contexto se sitúan las bienaventuranzas primordiales de Jesús, las de Lc 6, 20-21: a los pobres en general y a los dos tipos radicales de necesitados —los que tienen hambre y los que lloran— ofrece Jesús la plenitud del reino; de esa forma rompe todos los modelos de pensamiento contemporáneo —judíos y griegos— y situándose en la línea de la tradición profética proclama la verdad más radical de su actitud y su mensaje: ofreciendo el reino como gracia transformante plenifica Dios a los que nada tienen y se encuentran abiertos a la espera; de esa forma se proclama un orden nuevo sobre el mundo a partir de la presencia del Dios que agracia, enriquece y transforma a los perdidos ²¹. Pues bien, en la línea de los niños que nada tienen, como expresión de los pobres-hambrientos-llorosos de las bienaventuranzas de Jesús se sitúan los necesitados de Mateo 25, 31-46, los que tienen hambre, sed, están desnudos, etc. ²². En ellos se cumple de manera radical este primer aspecto de la antropología evangélica. Los valores han cambiado, instaurándose un orden radicalmente distinto; en los pasajes anteriores se decía que el reino es de los niños y necesitados; de ellos se afirma en Mt 25, 31-46 lo más grande: son hermanos del HH que ha querido identificarse con ellos.

Vengamos a la *exigencia*. Se fundamenta el hombre en la palabra y el gesto de la gracia; pero no es esa una gracia que incidiendo desde fuera hace que el hombre permanezca neutralmente pasivo. Es al contrario. Quien recibe el don de Dios empieza a ser un hombre diferente, traduce el don en gracia activa y se convierte en ser gratificante. La unión de amor de Dios y amor al prójimo aparece en numerosos textos religiosos precristianos; tampoco es exclusiva de Jesús la concentración de los mandamientos en el amor, ni la exi-

20 Cf. E. Neuhäusler, o. c., 134-40; S. Legasse, *Jésus et l'Enfant*, 104-19.

21 P. Hoffmann, 'Auslegung der Bergpredigt', II, *Bib. Leb.* 10 (1969) 113-17; H. Frankemölle, 'Die Makarismen (Mt 5, 1-12; Lk 6, 20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition', *BZ* 15 (1971) 60.

22 K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (Beih. ZNW 39, Berlin 1970) 78-79.

gencia de renunciar a la venganza amando a los mismos enemigos²³. ¿Dónde está pues la novedad del evangelio? Está en la unión de gracia y exigencia, en el descubrimiento de que el amor incondicionado, absoluto y salvador de Dios nos hace estar vertidos de manera creadora e incondicional hacia los otros²⁴.

Es la escatología —presencia radical y gratuita de Dios— la que convierte al hombre en gracia de amor para los otros. En ese transcurso se sitúa la actitud de Jesús respecto a pecadores y marginados, ofreciéndoles el perdón salvador de Dios (Lc 19, 1-9; Mc 2, 15 ss.); aquí se fundamenta la exigencia que presenta ante los hombres (cf. Mt 18, 23-34). Lo mismo que la gracia de Dios se ha expresado cristológicamente (en la vida y palabra de Cristo), cristológicamente se expresa la exigencia: se trata de amar a los demás a partir del don de Dios, en Cristo y como Cristo²⁵. Estas consideraciones nos sitúan en el centro del mandato del amor. Igual que el don de Dios se reflejaba paradigmáticamente en el ofrecimiento del reino a los niños, la exigencia del amor se concretiza en el perdón del enemigo y la apertura incondicional ante los otros.

En diversas tradiciones religioso-antropológicas de carácter universalista se ha expresado la exigencia de un amor abierto a todos²⁶. En ese aspecto no puede hablarse de novedad absoluta de Jesús. Ciertamente, es novedad lo que Jesús expone (Mt 5, 43-48 y par) respecto al judaísmo; frente a una comunidad israelita que distingue entre los que están dentro y los de fuera, frente a un pueblo sociológicamente visible que no puede renunciar a la defensa propia y la venganza, Jesús pide amor universal y no venganza²⁷. Eso es ya mucho. Pero lo propio de Jesús no está en el hecho mismo de aquello que pide sino en la motivación y en el sentido: no pide amar a todos porque así lo exige la unidad de la naturaleza humana (estoicismo),

23 Cf. G. Schneider, 'Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe', *Trierer Th. Z.* 82 (1973) 257-75, con los textos que allí se aducen.

24 Aceptamos como válido el planteamiento de A. Nygren, o. c., I, 57-107 en lo que tiene de positivo, no en el exclusivismo posterior del «agapé». Sobre las implicaciones éticas del reino cf. N. Perrin, *The Kingdom of God*, 201 ss.

25 Cf. H. Schürmann, 'Eschatologie und Liebedienst in der Verkündigung Jesu', *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf 1970) 279-98.

26 G. Schneider, o. c., 263 ss.

27 Cf. J. T. Sanders, *Ethics in the NT* (Philadelphia 1975) 1-46; L. Schottroff, 'Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5, 38-48; Lk 6, 27-36)', en *Jesus in Historie und Theologie*, Festschr. H. Conzelmann (Tübingen 1975) 197-221; D. Lührmann, 'Liebet eure Feinde (Lk 6, 27-36; Mt 5, 39-48)', *ZTK* 69 (1972) 412-38; O. J. F. Seitz, 'Love your enemies', *NTS* 16 (1969-70) 39-54; O. Linton, 'St. Matthew 5, 43', *Stud. Evan.* 18 (1964) 66-79.

la armonía cósmica o la presencia universal de lo divino entre las cosas (orientales). Jesús pide amor como respuesta al Dios de amor que se revela, como una continuación de su gesto, como expansión de su obra y su mensaje. Desde aquí la medida del amor ya no será un principio abstracto sino aquello que Jesús ha realizado, aquello que el mismo Dios realiza perdonando y ofreciendo vida a todos.

En esta segunda perspectiva del hombre como exigencia se sitúa la palabra que Jesús dirige a los juzgados: les pregunta si es que han dado de comer y de beber, si han asistido a los enfermos y acogido a los perdidos. Mt 25, 31-46 recoge de manera paradigmática todo lo que la tradición evangélica afirma sobre el amor a los demás: sólo a partir de la exigencia del perdón y del amor universal puede entenderse su palabra.

Hemos expuesto los dos planos radicales de la vida del hombre sobre el mundo según el evangelio: a) el hombre como ser agraciado, que recibe el don del reino como un niño, como un pobre que está necesitado; b) el hombre como ser gratificante que a partir del reino se hace capaz de suscitar amor y de ofrecerlo hacia los otros. Estos dos aspectos se condensan en aquella palabra radical que dice: «Convertíos pues se acerca el reino de los cielos» (4, 17). El punto de partida está en el reino; este es el supuesto, el «prius» radical en el que todo se funda y se sostiene. Pero la llegada del reino tiene una consecuencia primigenia: «convertíos»; no se trata de cambiar «para el reino» sino «desde el reino»; dejar que el reino llegue y nos transforme. Pasando a nuestro contexto se trata de que el amor de Dios ya recibido (=ha llegado el reino) se convierta en principio de amor para los otros, convirtiendo al hombre en ser gratificante.

En Mt 25, 31-46 se han unido de una forma radical estos aspectos de la antropología evangélica. La sorpresa fundante, el «prius» donde todo se sostiene es la certeza de que el HH (revelación del juicio de Dios) se encuentra en los pequeños; con él les ha llegado de una forma radical el reino. A partir de eso se entiende la exigencia de amar a esos pequeños como lo hace el mismo Cristo. De la unión de estos aspectos, con el intento de ver si se trata de dos grupos distintos de personas o de dos momentos de cada uno de los hombres, trataremos más adelante; ya desde aquí tenemos que afirmar que —partiendo del evangelio— los pequeños y los que ayudan a los pequeños están identificados; aquéllos mismos que, en un sentido son pequeños y deben recibir el reino como don, aparecen en el

otro como seres responsables a quienes se ofrece la exigencia de ayudar a los hermanos. Separar estos dos elementos, haciendo que unos sean puramente pequeños —agraciados de Dios por ser pequeños— y conminando a los restantes con la exigencia de amar a los pequeños rompería toda la lógica del evangelio y haría imposible una comprensión antropológica del mensaje de Jesús. Para Jesús ser pequeño (agraciado) y tener que ayudar a los pequeños (estar sujeto a la exigencia de amar) pertenecen a la entraña de cada uno de los hombres.

Hemos dicho finalmente que la historia del hombre es *entrega*: nos han dado la vida (gracia), la realizamos (exigencia) para devolverla al mismo que la había regalado. Es aquí, en la muerte, donde viene a desvelarse y se ratifica el sentido de la historia de los hombres.

La muerte tiene dos facetas. Mirada desde el hombre es pérdida del ser o puede interpretarse como entrega: es donación final de la realidad que hemos recibido y realizado. Mirada desde Dios es el momento de respuesta: Dios recibe nuestra vida y en él se plenifica; o Dios nos deja y nuestra vida se destruye. Pues bien, la unión de esas facetas de la muerte constituye el juicio.

El juicio que Jesús proclama en su mensaje está fundamentado en las representaciones del AT y de la apocalíptica judía aunque recibe rasgos nuevos, de acuerdo con su nueva imagen de Dios y de los hombres. Desde Dios, el juicio se concibe como revelación definitiva de su paternidad, momento en el que acoge, plenifica y salva a los pequeños y perdidos de la tierra; también es el momento en que sanciona a cada uno de acuerdo con sus obras. Desde el hombre, el juicio se presenta como realización definitiva y verdadera de la historia: se desvela la verdad de los pequeños (se descubre que el HH estaba en ellos), se reconoce el valor de las obras que se han hecho por los otros.

Al hablar así del juicio, de una forma tan esquemática, nos estamos refiriendo, veladamente, a los aspectos que aparecen en Mateo 25, 31-46: a) la revelación definitiva de la gracia de Dios que salva a los pequeños; b) el desvelamiento de la exigencia de amor a esos pequeños. La unión de estos aspectos, que vienen a constituir algo así como la constante de todas las líneas evangélicas, está determinada de manera cristológica. En el lugar de encuentro entre Dios y los hombres, allí donde Dios se manifiesta en su verdad y donde

el hombre alcanza su sentido se halla el Cristo. Con esto pasamos al tema siguiente.

3. *Cristología.*

La cristología aparece como lugar de mediación entre la teología y la antropología: la revelación de Dios que se autoexpresa como amor hacia los hombres y la plenitud del hombre que se realiza en libertad y en exigencia reciben su sentido desde Cristo. Desarrollando en las líneas que ahora siguen ese aspecto central de nuestro tema no lo hacemos a partir de una teoría ni tampoco sobre el filo de los textos; queremos mantener un equilibrio en que los dos aspectos se fecunden y completen.

Cuando estudiamos a Jesús lo hacemos a partir de una doble perspectiva: como abierto hacia Dios (en función teológica) y como abierto hacia los hombres (en función antropológica). Esos planos no se oponen; son como los centros de una elipse que se están determinando mutuamente; son los elementos del reino que Jesús ha predicado y realizado en su existencia: la teoconciencia (apertura hacia Dios) y la antroppoconciencia (apertura hacia los hombres) constituyen los momentos de una misma conciencia radical que está vertida hacia el reino (basileoconciencia).

Por ser función de Dios, Jesús se manifiesta a través del evangelio como aquel que perdona en su nombre (gracia), hace presente su ley (exigencia) y despeja el camino que lleva hacia la plenitud de la realización humana (la entrega del hombre y el juicio). En relación con los hombres aparece como lugar del perdón, el modelo y garantía de realización, el fundamento de un futuro salvador (por medio de su pascua).

El intento de fijar los rasgos de Jesús en relación con Dios y con los hombres constituye el sentido de la cristología. Se trata de un intento complicado y largo que se funda en las palabras y los gestos de la historia de Jesús y se precisa tras la pascua en el seno de la iglesia. En un trabajo como éste no podemos distinguir con nitidez los planos, ni separar los diversos caminos de acceso. Sólo queremos indicar que partiremos de la actitud total de Jesús, del sentido de conjunto que ofrecen sus gestos y palabras; sólo así podremos situar la discusión sobre el sentido del HH (=Hijo del Hombre).

Nos hemos referido al HH. Ese título constituirá el centro de nuestra exposición, el hilo director a través del cual podremos situar la realidad mediadora de Jesús entre Dios y los hombres. Lo hemos escogido por tres razones principales: a) La primera por el lugar que esa figura ocupa en la apocalíptica judía (Dan 7; 1 En 37-71; 4 Es 13); b) la segunda por el hecho de que la discusión cristológica primitiva se encuentra centrada en gran parte en ese título: el descubrimiento de la función mediadora de Jesús y la conciencia mesiánica de la iglesia parecen hallarse en función del HH; c) lo hacemos, finalmente, porque la venida apocalíptica del HH constituye el punto de partida o clave para la comprensión de Mt 25, 31-46.

Gran parte de lo que decimos a continuación puede parecer demasiado teórico, alejado quizá de nuestro tema. Sin embargo, queremos advertir desde ahora que una parte considerable de las interpretaciones que se ofrezcan sobre Mt 25, 31-46 dependerá de la manera de abordar el problema del HH. Por eso nos parece absolutamente imprescindible ser algo más explícitos acerca de este tema.

Una exposición sobre el HH en el mensaje de Jesús ofrece tal complejidad y dificultades que nos parece imposible lograr una claridad total. A los problemas que plantea ya el origen y sentido del tema en la apocalíptica judía se añaden los propios de la historia de Jesús: carácter de su mensaje, amplitud de su conciencia mesiánica, sentido de su vida... Estudiar el tema del HH significa enfrentarse con la totalidad del enigma de Jesús. Pues bien, si queremos situar en su lugar la problemática que ofrece Mt 25, 31-46 no podemos renunciar a ese estudio.

Basándonos en aquellos que han ofrecido hasta el momento una visión de conjunto más coherente sobre el tema²⁸, condensamos las diversas interpretaciones en tres grandes apartados: a) está en primer lugar la postura *clásica* en la que se interpretan como auténticos gran parte o todos los enunciados sobre el HH, figura con la cual Jesús obviamente se identifica; b) vendrá después la postura *crítica* que sólo atribuye a Jesús los enunciados sobre un HH futuro a quien concibe como diferente de él; c) una variante radical de esa postura,

²⁸ Nos remitimos especialmente a los trabajos de A. J. B. Higgins, 'Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»', en *NT Essays* (In memory of T. W. Manson) (Manchester 1959) 119-35; G. Lindeskog, 'Das Rätsel des Menschensohnes', *Stud. Theol. Oslo* 22 (1968) 149-75; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (London 1967).

fundada en una interpretación puramente religiosa del reino, sostiene que Jesús no se ha referido jamás al HH; c) trataremos finalmente de una *búsqueda nueva* que de formas diversas intenta reconquistar el valor y sentido de la imagen del HH en la historia de Jesús. Dejaremos a un lado como menos representativas otras posturas en las que al HH se le interpreta en transfondos diferentes (helenismo, etc.)²⁹.

Comenzamos presentando *la postura clásica*, defendida por los autores más tradicionales que a través de ella pretenden ver unidas en la historia de Jesús dos líneas de afirmaciones complementarias: las que aluden a su venida gloriosa (HH de Daniel) y las que se refieren a la entrega de su vida (Siervo de Yahvé del 2º Isaías). Como representantes fundamentales veremos a T. W. Manson y O. Cullmann.

Después de haber estudiado los pasajes más importantes donde aparece la expresión HH, T. W. Manson llega a la conclusión de que, excluidos los que aluden a su poder sobre la tierra (Mc 2, 10.28)³⁰, existen dos grupos de textos fundamentales: a) los que se refieren a la parusía (Mt 8, 38; 16, 36 y 14,62 con sus par), representados en todos los estratos de la tradición evangélica; b) los que aluden a la pasión, centrados radicalmente en Marcos (Mc 8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 14, 21.41)³¹. El HH que aparece en esos textos constituye el resultado de una serie de concepciones veterotestamentarias que terminan integrándose: el resto (Isaías), el Siervo de Yahvé (2º Isaías), el «yo» de los salmos, el HH (Daniel 7). Como el Siervo de Yahvé, el HH es una figura ideal que expresa la manifestación del reino de Dios sobre la tierra; Jesús se ha presentado con la misión de «crear el HH», esto es, de realizar el reino de los santos³².

Aquellos dichos en los que Jesús alude al sufrimiento del HH enuncian un principio que se hallaba establecido en los cantos del Siervo de Yahvé del 2º Isaías: sacrificiándose por los otros, como resto fiel,

²⁹ Aludimos a trabajos como los de J. Y. Campbell, 'The origin and Meaning of the term Son of Man', en *Three NT Studies* (Leiden 1965) donde se afirma que Jesús utiliza el término HH sólo como un simple indefinido para referirse a sí mismo; H. M. Teeple, 'The Origin of the Son of Man Christology', *JBL* 84 (1965) 213-50, y W. M. O. Walker Jr., 'The Origin of the Son of Man Concept applied to Jesus', *JBL* 91 (1972) 482-90, donde se postula un origen helenista para la concepción del HH.

³⁰ T. W. Manson, *The Teaching* 214; reinterpreta esos textos atribuyéndolos de nuevo al Jesús histórico a partir de la concepción corporativa del HH en 'The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels', *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester 1962) 142-43.

³¹ *Teaching*, 225-28.

³² *Ibid.*, 227.

Jesús cumple la exigencia del Siervo de Yahvé y hace que surja el pueblo de los santos, el HH glorioso. Cuando Jesús invita a los suyos, pidiéndoles que participen en su sufrimiento, les quiere convertir con él en HH: con él sufren y con él serán glorificados³³. Resumiendo: a) Jesús parte de la imagen de Dan 7 donde el HH aparece como el nuevo pueblo (individual y colectivo); b) oponiéndose a las identificaciones políticas que pretenden suscitar el HH a través de la violencia, Jesús lo interpreta en la línea del Siervo Sufriente del 2º Isaías; el HH se halla en ese camino que conduce a la gloria a través del sufrimiento; es el camino de Jesús, el HH por excelencia, que engloba en su destino a aquellos que le siguen³⁴.

Estos presupuestos determinan la interpretación que T. W. Manson ofrece de Mt 25, 31-46. Lo que el texto relata en realidad es la eclosión final del HH: cuando llegue la parusía y acabe el sufrimiento se manifestará como plenitud de Jesús el gran HH, esto es, aquel conjunto de personas que sufriendo con él han alcanzado en su entorno la gloria. A la luz de esa revelación serán juzgados los gentiles, recibiendo salvación los que hayan hecho bien a los hermanos de Jesús (el gran HH sufriente sobre el mundo, sus discípulos) y siendo condenados aquellos que no le han ayudado³⁵.

El otro ejemplo nos lo ofrece O. Cullmann que, estando cercano a T. W. Manson, se distingue de él porque acentúa el aspecto individual del HH. El punto de partida lo ofrecen aquellos textos en los que Jesús se refiere a la venida del HH (Lc 17, 22 ss.; Mt 24, 27; Mc 8, 38) y le otorga funciones claramente judiciales (Mt 25, 31-46; Mc 8, 38); de esa manera, identificándose con el HH, Jesús se atribuye a sí mismo un poder escatológico que según el A.T. pertenecía exclusivamente a Dios y que 1 En había unido al HH³⁶.

La novedad de Jesús consiste en haber ampliado esa visión del HH a partir de la figura del Siervo de Yahvé: él es la encarnación terrena del HH; vive sobre el mundo en pequeñez, debe cargar con los pecados de los hombres y sufrir (Mc 8, 31) pero después se mostrará glorioso. Ambos conceptos (HH y Siervo) ya existían previamente; propio de Jesús es que los une, interpretando a cada uno desde el otro. Las afirmaciones sobre el tiempo de su vida están modeladas

33 *Ibid.*, 230-31.

34 *Id.*, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, 143-45.

35 *The Sayings of Jesus*, 249-52.

36 O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tübingen 1966) 159-60.

a partir del Siervo, por eso se define a sí mismo como HH que entrega la vida por los otros; y al contrario, las afirmaciones sobre su futuro se precisan a partir de la venida y juicio del HH de la tradición apocalíptica ³⁷.

Cullmann verifica estos supuestos sobre la piedra de toque de Mateo 25, 31-46, donde se han unido de forma inseparable los dos elementos del HH: a) es, por un lado, la figura gloriosa de Dan. y de 1 En que viene a realizar el juicio sobre el mundo; b) por otro lado, en la línea del siervo de Yahvé y gozando de un sentido colectivo, el HH se identifica con aquellos que sufren sobre el mundo. En la unión de estos aspectos del HH, porque ha relacionado íntimamente **la gloria judicial del HH con su pasión sobre la tierra** —pasión que está prolongada en el sufrimiento de los suyos—, se encuentra la novedad y el mensaje de Mt 25, 31-46. Vemos cómo la visión del HH ha determinado fundamentalmente la lectura de nuestro **pasaje** ³⁸.

Son otros muchos los autores que, de un modo más o menos semejante, defienden esta interpretación del HH, fundando en ella la visión que Jesús tuvo de sí mismo y de su obra. Las circunstancias de su vida hicieron imposible que Jesús se presentara sobre el mundo en forma de mesías ordinario de las expectativas nacionales; su obra era distinta y diferente su misión sobre la tierra. Por eso, con el fin de hacer comprensible la pequeñez y la grandeza de su vida, su relación con Dios y su destino entre los hombres, Jesús se ha definido a sí mismo como aquel «siervo» de Yahvé que entregando su existencia por los otros se convierte en el mesías transcendente, HH ³⁹.

En contra de esta visión de conjunto se ha elevado la voz de la *postura crítica*, integrada por una parte considerable de los investigadores que provienen de la historia de las formas, sobre todo en su vertiente bultmanniana. Son presupuestos de esta línea: a) una visión no mesiánica de Jesús; b) y un estudio detallado de los textos evangélicos que tienden a ser interpretados como creaciones teológicas de la comunidad posterior. En otras palabras, frente a un Jesús no

³⁷ *Ibid.*, 161-69.

³⁸ *Ibid.*, 160-62.

³⁹ Cf. R. Maddox, 'The function of the Son of Man according to de Synoptic Gospels', NTS 15 (1968-69) 45-74; I. H. Marshall, 'The synoptic Son of Man Sayings in recent Discussion', NTS 12 (1965-66) 327-51; A. Feuillet, 'Le Fils de l'Homme de Daniel et la Tradition Biblique', RB 60 (1953) 170-203; 321-346, esp. 341-46; P. Benoit, 'Jésus et le Serviteur de Dieu', *Jésus aux origines de la Christologie*, ed. par J. Dupont (Bibl. ETL 40, Gembloux 1975) 111-40; R. T. France, 'The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus', *Tyndale Bulletin* 19 (1968) 28-52.

teológico que se limita a proclamar la llegada del reino y el amor entre los hombres se sitúa una comunidad postpascual obligada a interpretar su figura en clave teológica, situándola en la línea del HH.

Hay en esta postura crítica dos vertientes bien marcadas. La primera, que se puede llamar línea derecha, es fiel a Bultmann y supone que Jesús, en relación con su anuncio del reino, se ha referido a la figura de HH que vendrá, considerándole distinto de sí mismo (Bornkamm, Tödt, Hahn, Fuller). La segunda, que se puede llamar línea izquierda, va más allá de Bultmann y concentra de tal forma el mensaje de Jesús en la palabra del reino interpretado de forma amitológica, que hace imposible toda referencia a un personaje como el HH (Vielhauer, Käsemann, Conzelmann, Perrin). En ambos casos la identificación de Jesús con el HH pertenece a la reflexión teológica de la iglesia primitiva.

En el comienzo de la línea que hemos bautizado como *derecha* está el esquema de R. Bultmann: las palabras de la tradición sinóptica acerca del HH se dividen en tres grupos: a) hablan del que viene en un contexto de parusia (Mc 8, 38; 9, 9; 13, 26; 14, 62; Mt 12, 40 y par; 24, 27 y par; 24, 44 y par); b) se refieren al que sufre en un contexto de pasión (Mc 8, 31; 9, 12; 9, 31; 10, 33.45; 14, 21.42); c) aluden al que tiene poder sobre la tierra (Mc 2, 10.28; 10, 45). Estos últimos textos provienen de una traducción defectuosa del original arameo donde el «hijo de hombre» significa simplemente «un hombre»; no son por tanto de Jesús. Tampoco provienen de Jesús los textos que refiriéndose a la pasión hablan de su muerte y de su pascua; se trata, según Bultmann, de profecías *ex eventu*. Sólo puede ser auténtico el primer grupo; pero el hecho de que Jesús hable aquí en tercera persona y la certeza de que su vida no estuvo marcada por una conciencia mesiánica nos obliga a concluir que, refiriéndose al HH que viene, Jesús alude al personaje de la tradición apocalíptica judía y no está hablando de sí mismo ⁴⁰.

Estas afirmaciones, sobre todo en su componente negativo, se han venido a convertir en una especie de dogma de fe para los investigadores posteriores, incapaces de poner ya en tela de juicio el carácter no mesiánico de la vida de Jesús que, consiguientemente, no podrá identificarse a sí mismo con el HH. En esta línea se mantiene G. Born-

⁴⁰ R. Bultmann, *Die Theologie des NT*, 30-32. Para la división de los textos sobre el HH cf. G. Lindeskog, o. c., 155; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (SBT 12, London 1963) 96-97.

mann cuando, descartando como no auténticos los dos restantes grupos de palabras sobre el HH, se fija en el hecho de que en los textos de Jesús sobre «el HH que viene» se habla siempre en tercera persona, como aludiendo a un personaje diferente: parece cierto que Jesús habló de esa manera, refiriéndose a la venida de aquel misterioso personaje de la apocalíptica judía, pero no pudo ni quiso identificarse con él ⁴¹.

Sobre estos presupuestos ha edificado H. E. Tödt una investigación exegética de gran profundidad en la que, estudiados uno a uno todos los textos de Jesús sobre el HH, se llega a la conclusión de que sólo son auténticos los que aluden a su llegada en el futuro: a los que acepten su mensaje sobre el mundo y le confiesen Jesús ha prometido que el mismo HH habrá de confesarles en el tiempo del futuro (parusia). La unión con Jesús a que aluden esos textos, por ejemplo, Mc 8, 38, no es valor de tipo temporal que pasa con el mundo sino que permanece para siempre y vendrá a ser ratificada por el mismo HH ⁴².

En esta línea se mueven algunos de los más representativos cristólogos del N.T. Pensamos en F. Hahn, para quien los textos sobre la venida futura del HH provienen de Jesús, aluden a un personaje distinto de él y valen, sobre todo, para determinar la importancia definitiva del presente: la opción que ahora se hace por Jesús será irrevocable (Mc 13, 26-27; Lc 12, 8-9) ⁴³. Lo mismo piensa R. H. Fuller: Jesús ha estado tan completamente absorbido por su acción escatológica que no ha planteado la cuestión del lugar que él ocupa en el marco del reino que se acerca ⁴⁴.

Ciertamente, todos estos autores afirman que la iglesia primitiva ha identificado tras la pascua a Jesús con el HH que viene, abriendo el camino para una reinterpretación del mismo HH que va recibiendo así los rasgos propios de Jesús. Una vez que nos hemos situado en esta perspectiva es evidente que la revelación del juez de Mt 25, 31 ss., donde se ha identificado a Jesús con el HH, no puede ser propia de Jesús: proviene de una tradición eclesial primitiva en la que se identifica HH y rey escatológico (Mt 25, 31.34) ⁴⁵ o es obra del mismo Red. de Mateo ⁴⁶.

41 G. Bornkamm, *Jesús de Nazareth* (Salamanca 1975) 221-24.

42 H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der syn. T.*, 37-44, 46-62, 265-66.

43 F. Hahn, *Hoheitstitel*, 40-41.

44 R. H. Fuller, *Foundations*, 124.

45 F. Hahn, o. c., 186-88.

46 H. E. Tödt, o. c., 68-72.

Con esto pasamos a los autores de la que hemos llamado *izquierda bultmanniana*. Punto de partida en todos ellos es el hecho de que el mensaje de Jesús, centrado sobre el reino y dirigido a la realización existencial plena del hombre, no puede contener elementos mitológicos como los que están implicados en la figura del HH. Representante principal de esta línea es Ph. Vielhauer; su argumentación constituye el ejemplo más claro de cómo unos presupuestos de tipo teológico pueden incidir en la lectura de los textos. Vielhauer está seguro de que Jesús ha proclamado el reino y seguro además de que ese reino debe interpretarse con categorías de realización existencial, no objetivante. Sobre un transfondo como ese es imposible que Jesús hubiera aludido a una figura objetivante y mítica como es la del HH⁴⁷. Como prueba exegética que fundamenta tales conclusiones, Vielhauer aduce la siguiente: a) dentro de la tradición evangélica primitiva las alusiones al HH están siempre separadas de las referencias al reino y viceversa; b) la tradición apocalíptica del HH de Dan 7; 1 En 37-71 y 4 Es 13, se refieren al HH pero nunca al reino⁴⁸.

Un estudio histórico del tema podría mostrar la fragilidad de algunos de esos presupuestos: las tradiciones sobre el HH y sobre el reino se hallan unidas en la literatura precristiana. Eso no impide que muchos investigadores, dirigidos por la convicción de que Jesús ha proclamado el reino y queriendo deslindarlo de toda posible interferencia apocalíptica, sigan sosteniendo que Jesús no ha podido referirse a la figura del HH.

El más importante es E. Käsemann. Jesús se ha interpretado, según él, como instrumento del Espíritu de Dios Jesús supera todo legalismo y se sitúa de lleno ante la irrupción del reino, ante el cambio de los siglos. Desde esa perspectiva es imposible que Jesús se haya podido referir a ningún tipo de personaje apocalíptico que viene; ¡viene el reino y no el HH!⁴⁹. Las sentencias más antiguas sobre el HH que viene en el futuro (Mc 8, 38, etc.) pertenecen al género del «derecho apocalíptico»: son «*Sätze heiligen Rechtes*» o sentencias de jurisprudencia sagrado por las cuales, la comunidad primitiva, identificando

47 Ph. Vielhauer, 'Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu', *Aufsätze*, 87-91. Cf. K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT 22, London 1972) 68-69.

48 Ph. Vielhauer, o. c., 56-87.

49 E. Käsemann, 'Das Problem der Historischen Jesus', ZTK 51 (1954) 145-51. Cf. K. Koch, o. c., 75 ss.

apocalípticamente a Jesús con el HH que vendrá, declara en una formulación bipartita que la actitud que el hombre toma ante Jesús sobre la tierra determina la respuesta de Jesús-HH ⁵⁰.

La capacidad sintética de Käsemann y la coherencia de su pensamiento han contribuido a extender la postura de Vielhauer. Entre sus defensores se halla H. Conzelmann quien, apoyándose en el carácter judicial de Lc 12, 8 y Mc 8, 38 (confesar, negar) afirma también que estas sentencias y con ellas todas las representaciones neotestamentarias sobre el HH han surgido dentro de la iglesia ⁵¹. En la línea de la tradición de la exégesis anglosajona N. Perrin ha aceptado las conclusiones de Vielhauer, tal como están reelaboradas por Käsemann; consiguientemente, Jesús no se ha podido referir al HH ⁵².

Es evidente que dentro de esta perspectiva la afirmación sobre el advenimiento del HH de Mt 25, 31 no puede remontarse a Jesús; sea cual fuere el origen de conjunto del texto, el título primitivo del juez era el de rey (25, 34) y sólo en un estadio posterior ha sido interpretado a partir del HH ⁵³.

En contra de esa corriente crítica se viene elevando en los últimos años una línea de *búsqueda nueva* en la que convergen diversos factores: a) Influye, en primer lugar, un rechazo frente a las grandes autoridades que especialmente en vertiente bultmanniana habían determinado toda la exégesis precedente. b) A ese rechazo se une el descubrimiento y elaboración de unos fundamentos cristológicos distintos que nos permiten superar al Jesús puramente existencial de la tradición anterior. c) Evidentemente, todo eso va unido a una nueva lectura y valoración de los textos.

Es difícil trazar los elementos de esa búsqueda nueva, estructurándolos en varias series de líneas especiales; por eso es normal que nuestra exposición parezca y sea deficiente. De todos modos intentamos presentar algunos de los caminos de acceso nuevo a la figura

⁵⁰ Desarrolla el tema en *Sätze heiligen Rechtes, Versuche* II, 69-82. Convierte el tema en principio de toda la teología (postpascual) en *Die Anfänge christlichen Theologie, Versuche* II, 82-104.

⁵¹ H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT* (München 1968) 151-56. Cf. Id., 'Das Selbstbewusstsein Jesu', *Aufsätze zum NT* (München 1974) 30-41; cf. pp. 38-39; 'Jesus Christus', *RGG*³ 3 (1959) 619-53, cf. 633.

⁵² N. Perrin, 'The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A suggestion', *Bibl. Research* 11 (1968) 17-28; 'The Son of Man in the Synoptic Tradition', *Bibl. Research* 13 (1968) 3-25; *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967) 185-91.

⁵³ Ph. Vielhauser, o. c., 62-64.

del HH, ordenándolos en estas tres vertientes: a) superación interna de la postura de Bultmann (Jüngel); b) nuevo análisis histórico (Colpe); c) vuelta al esquema del sufrimiento-exaltación (E. Schweizer).

Dentro de la línea de R. Bultmann se sitúa, por ejemplo, U. Wilckens cuando habla de la correspondencia entre el Jesús terreno y el HH escatológico; la diferencia entre ambos es algo secundario; lo que importa es la unidad de función que se establece entre uno y otro, unidad que permite afirmar que quien confiese a Jesús será confesado por el HH⁵⁴. Va más adelante todavía E. Jüngel: HH y reino forman a su juicio una unidad inseparable; sólo porque está lleno del reino y porque el reino se actualiza a través de su misión Jesús puede hablar del HH. La separación que ha establecido Ph. Vielhauer entre HH y reino es para Jüngel absolutamente inaceptable; no es Jesús el que se entiende en función del HH sino que es más bien el HH el que se debe interpretar en función de Jesús y de su reino⁵⁵.

Pero las afirmaciones precedentes se mueven en el terreno de la interpretación y no superan en rigor las posturas bultmannianas. Para eso será necesario acudir a la nueva investigación histórica de C. Colpe. A su juicio, Jesús se ha referido a sí mismo en tres ocasiones llamándose «hombre» con el fin de señalar su singularidad y distinguirse de las restantes personas (Mc 2, 10; Mt 8, 20; Mt 11, 18-19)⁵⁶. Pero no son esos los textos que interesan sino aquéllos en los que Jesús se refiere inequívocamente a la venida escatológica del HH (Mt 24, 27; 24, 37; Lc 18, 8; 22, 69; Mt 10, 23). Sólo de una forma se iluminan y se explican estos dichos: Jesús mismo se encuentra en el origen de esta nueva tradición que habla del HH en una línea que no se identifica con Dan 7; 1 En y 4 Es. «The only sound conclusion is that Jesus himself was a prophet in this apocal. tradition and that He proclaimed Himself to be the Son of Man»⁵⁷. La referencia al HH que viene sirve como un catalizador dentro del mensaje de Jesús, como una especie de punto de referencia desde el que se irán interpretando y comprendiendo aquellos otros dichos en los que Jesús habla de su venida como servicio (Cf. Lc 22, 27), del camino que le lleva hacia la muerte (cf. Mc 9, 30-31) o de la significación que él tiene para sus discípulos (Mt 10, 32-33; Lc 22, 28-30). Ciertamente, Jesús

54 «Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums», *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1965) 57.

55 *Paulus und Jesus*, 250-62, esp. 261.

56 'Ho huios tou anthropou', ThDNT, 8, 430-33.

57 *Ibid.*, 438.

no afirma «yo soy el HH», pero en toda su actuación y su mensaje está suponiendo que existe una identificación funcional y real entre su obra y la del HH; de igual manera, al hablar del HH que viene y referirse a su propio sufrimiento se va logrando una combinación en la que los elementos del HH y el Siervo de Yahvé se sitúan uno junto a otro y se fecundan mutuamente⁵⁸.

Un nuevo camino se abre cuando con E. Schweizer se toman como punto de partida las afirmaciones evangélicas en las que, siguiendo la línea del justo que ahora sufre y después será exaltado (Siervo de Yahvé, el sabio de Sab 2-5), Jesús se presenta a sí mismo como aquél que humillado y pequeño sobre el mundo tiene sin embargo poder y será vindicado por Dios (cf. Mc 2, 10.28; Mt 8, 20; 11, 19, etc.). Jesús ha escogido ese título como autodesignación por la multiplicidad de motivos que encierra y sobre todo porque hace posible su identificación como aquel que viniendo de Dios participa del sufrimiento del mundo, se entrega por los otros y será exaltado en gloria. En ese esquema se introducen después los elementos que aporta la tradición eclesial (parusía del HH, etc.)⁵⁹. Dentro del mensaje de Jesús habría por tanto dos líneas complementarias: a) Por un lado proclama el reino; b) por otro se presenta a sí mismo como el justo que padece, es rechazado para ser vinculado-justificado por Dios. En esta segunda línea se sitúa su misión como HH; lo primario no es aquí la resurrección ni la venida escatológica sino la elevación de Jesús que recibe en Dios funciones de testigo primordial ante el gran juicio del reino. Sólo en un momento posterior se le interpreta como aquel que vendrá en la parusía.

Esta línea en la que, de una forma u otra, se ven como implicados sufrimiento y glorificación (o venida judicial) del HH está ganando terreno dentro de la exégesis. En ella se mueve A. Strobel cuando, intentando profundizar en los presupuestos de E. Schweizer, supone que Jesús se ha interpretado a sí mismo como aquel que espera en su elevación a partir de su presente situación de bajeza; la unión de estos elementos se realiza a través de la figura del HH⁶⁰. Con-

58 En la línea de C. Colpe se sitúan autores como O. Michel, 'Der Menschensohn', ThZ 27 (1971) 81-104; B. Lindars, 'Re-enter the apocalyptic Son of Man', NTS 22 (1975-76) 52-72.

59 E. Schweizer, 'Erniedrigung und Erhöhung', ATANT 28, 33-52; *Der Menschensohn* (Zur eschatologischen Erwartung Jesu), *Neotestamentica* (Zürich 1963) 56-84; *The Son of Man again*, en o. c., 85-93.

60 A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptic* (Göttingen 1967) 53-84.

vergente es la postura de R. Pesch que, partiendo de una visión más amplia del HH en la tradición del judaísmo tardío, sostiene que Jesús se ha atribuido ese título desde los presupuestos del justo sufriente ⁶¹. Pienso, en fin, que en esta dirección se mueven algunos de los trabajos más serios que se realizan sobre el tema en estos últimos años ⁶².

4. Conclusión.

Hemos querido situar los temas de Mt 25, 31-46 sobre el transfondo del mensaje de Jesús. En perspectiva teológica, hemos estudiado los rasgos del Dios que se precisa a través de ese mensaje. En visión antropológica nos hemos ocupado de su visión del hombre, como ser agraciado y creador de gracia. Finalmente hemos tratado de la cristología de Jesús; es aquí donde nos hemos encontrado con las mayores dificultades, sobre todo en el momento de fijar los presupuestos y sentido que el signo del HH recibe en el mensaje de Jesús.

Los resultados a los que hemos llegado son distintos en cada uno de los casos. Estamos seguros de que Jesús ha proclamado el mensaje escatológico del reino, interpretándolo no sólo como algo que vendrá sino también como sentido y riqueza del presente que se desvela en forma de tiempo cualificado ya por la presencia de Dios. Precisamente una visión nueva de Dios, como principio radical de amor y Padre que hace ser a los humanos estaba en el origen de ese mensaje. Expresión de Dios era la nueva forma de entender al hombre como agraciado, gratificante y ser que se abre al juicio.

La dificultad estaba en el momento de fijar la «mediación» de Jesús, esto es, su cometido en ese encuentro de Dios y de los hombres. Frente a la postura clásica, en la que se admitía como auténtica la casi totalidad de los dichos evangélicos sobre el HH, hemos querido exponer las dos líneas de la nueva perspectiva crítica, representadas por Tôdt y por Vielhauer. En un trabajo como éste no podemos decidirnos por ninguna interpretación concreta, pero pensamos que la visión del HH y el problema de la autenticidad jesuánica de sus dichos debe replantearse, como de un modo o de otro están haciendo

⁶¹ 'Die Passion des Menschensohnes', en *Jesus und der Menschensohn*, Für A. Vögtle (Freiburg 1975) 166-95.

⁶² Cf. M. Black, 'The «Son of Man» Passion Sayings in the Gospel Tradition', ZNW 60 (1969) 1-8; R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Dissertation, University of Basel, 1969) 194-214; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59, Stuttgart 1972) 58-71.

los representantes de las nuevas corrientes que brevemente hemos expuesto.

Sólo nos queda afirmar que sobre el fondo de esta perspectiva habrán de situarse las diversas interpretaciones que se hagan de Mt 25, 31-46. En la línea de Vielhauer, suponiendo que existe incompatibilidad entre HH y reino, tendrá que afirmarse que el juez original de Mt 25, 31 no era otro que el rey de 25, 34, esto es, el mismo Dios (Wilckens). Partiendo de la interpretación clásica podrá suponerse que Jesús mismo se ha identificado en Mt 25, 31 con el HH que viene (Friedrich). Finalmente, la línea que procuran despejar E. Schweizer y aquellos que unifican la humillación y exaltación del HH hará posible una lectura nueva de nuestro texto donde se ponga de relieve la identidad entre aquel HH que viene glorioso en las nubes y aquel que declara encontrarse sufriendo en los pequeños de la tierra. Pero de todas estas soluciones tendremos que hablar por separado y con más calma en lo que sigue. Antes de esto, como una especie de intermedio, situaremos el sentido de Mt 25, 31-46 en la vida de Jesús.

II.—VIDA DE JESUS

Lo expuesto acerca del mensaje de Jesús hubiera sido suficiente hace unos años. Ahora se hace necesario completarlo a partir de la vida de Jesús. Así lo exigen la búsqueda exegética y el mismo presupuesto antropológico. En el plano exegético aludimos al intento en marcha de llegar hasta el Jesús histórico: su palabra no se entiende si se toma separada de su vida⁶³. En el plano antropológico se empieza a hacer determinante un modo nuevo de entender a Jesús a partir de la novedad que implica su praxis⁶⁴.

La búsqueda de los gestos de Jesús y del sentido de su vida constituye un quehacer necesario aunque difícil. Nosotros no podemos realizarlo aquí con detención; por eso nos contentamos con sacar

63 Nos referimos a lo que J. M. Robinson ha bautizado como el «new quest», la nueva búsqueda del Jesús histórico. Cf. su obra *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25, London 1959).

64 Con eso aludimos a la nueva investigación en torno a la vida y praxis de Jesús tal como viene a manifestarse en los autores de inspiración o principios marxistas; es evidente que para ellos Jesús «vale» no por sus ideas o palabras sino por aquello que realiza. Cf. F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Estella 1975); M. Clevenot, *Lectura materialista de la Biblia* (Salamanca 1978); J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Madrid 1974).

las conclusiones de lo que ya hemos expuesto tratando del mensaje. Nos interesa conocer el fondo en que se asiente Mt 25, 31-46 y sólo en función de ese fondo abordamos nuestro tema.

Como punto de partida utilizamos el que ya hemos empleado previamente: Situamos la vida de Jesús sobre el telón de su búsqueda del reino; y desde el reino trataremos de exponer muy brevemente cada uno de los elementos constitutivos de esa vida: la apertura a Dios, la tendencia hacia los hombres y la realización de sí mismo.

1. *Apertura a Dios.*

A lo largo del evangelio, Jesús se desvela como un hombre que vive en intimidad profunda respecto de Dios. Dios para él no es una idea o resultado de un proceso cognoscitivo; no es postulado moral, no es un lejano ser que se ha entrevisto y que se busca. Dios está para Jesús mucho más cerca. Es el misterio de amor que le fundamenta, la voluntad que le acompaña, el salvador que puede y quiere acogerle con la muerte.

Cuando Jesús anuncia el perdón de los pecados, cuando proclama en sus parábolas la bondad del Dios que acoge a los perdidos está expresando su propia experiencia; no se refiere a una persona que está lejos; no reflexiona sobre datos que ha escuchado. Jesús habla de su Dios; de aquel que ha descubierto en su interior, de aquel que le sostiene en el camino de la vida.

Lo mismo descubrimos al tratar del Padre. Jesús puede aludir a un Padre que ofrece gratuitamente amor, muestra la ley de la existencia y acoge a los que han muerto porque él mismo le ha experimentado de esa forma: porque ha descubierto hasta el final la presencia transformante del Padre, porque sabe que su experiencia puede y debe comunicarse a los demás, ha salido Jesús a predicar a Dios en su mensaje. Por eso no habla desde libros, no repite las palabras de la ley antigua, no descubre su verdad en el diálogo entablado en común con los maestros de aquel tiempo. Como un hombre seguro de su Dios, totalmente poseído de su verdad, Jesús sale hacia el mundo.

Dios es para Jesús el que le ama, gratificándole de una forma radical, ofreciéndole existencia. Y es Dios el que le pide que se entregue por los otros. Siendo para Jesús don absoluto, Dios se muestra, al mismo tiempo, como aquel que le encamina hacia los otros. Jesús

no puede encerrar en su interior la experiencia de Dios sino que la transmite, convirtiéndola en mensaje de reino y salvación para los hombres.

Eso significa que la experiencia de Dios no se convierte en Jesús en una especie de profundidad mística, en la que se establece un contacto circular —de Dios hacia Jesús, de Jesús a Dios—; por el contrario, el encuentro de amor que se establece entre Dios y Jesús se convierte en principio de vida ofrecido a los otros. En terminología neotestamentaria esta «expansión de Dios» (o expansión del encuentro entre Dios y Jesús) debería conocerse con el nombre de Espíritu. Pero Mt 25, 31-46 no utiliza esa expresión y tampoco lo haremos nosotros.

Sólo nos queda decir que el Dios que se abre hacia Jesús, el Dios que a Jesús le conduce hacia los otros haciéndole participar de la pequeñez de los hombres y convirtiéndole en servidor de ellos se encuentra en el fondo de Mt 25, 31-46. Sólo a partir de un Dios semejante puede entenderse la presencia del Mesías en los necesitados y la exigencia de entregarse por ellos.

2. *Encuentro con los hombres.*

Desde la apertura a Dios se entiende el encuentro que establece Jesús con los hombres. Se trata de ver aquí, con toda brevedad, lo que significa la vida humana de Jesús como modelo de realización auténtica; se trata de barruntar el tipo de hombre que ha surgido en su entorno.

De Jesús ha dicho J. Klausner que era un hombre paradójico: aparece como manso, es servidor de todos, el pequeño, pero al mismo tiempo se presenta lleno de poder y exige de los otros que le escuchen; da la impresión de que desaparece en una entrega de servicio total, pero al mismo tiempo viene a mostrarse como el grande y es el centro de atención de todos⁶⁵. La constatación de esta paradoja constituye a nuestro juicio un modelo auténtico de interpretación de la antropología de Jesús.

En primer lugar, es evidente que Jesús asume la pequeñez de los hombres: su palabra de bienaventuranza dirigida a los pequeños está arraigada en su experiencia de hombre «pobre», que no es dueño de su vida y que la entrega con la muerte. Pero, al mismo tiempo,

⁶⁵ J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, 586-92

ese Jesús que es el pequeño se desvela como aquel que puede ayudar y ayuda poderosamente a los pequeños: les anuncia el reino, les ofrece la alegría del don de Dios que llega, les perdona y les transforma en sus milagros. Por eso, el enigma de Jesús no se resuelve ni acudiendo exclusivamente a su pequeñez ni quedándose en su grandeza. Sólo quien sea capaz de mantener bien firmes estos dos extremos podrá entender su vida.

Evidentemente, aquí no hacemos un tratado de dogmática, ni queremos interpretar la vida de Jesús con las categorías de la tradición posterior. Quizá los dos elementos que estamos presentando se pudieran iluminar con la dialéctica del «verus Deus verus homo». Pero aquí nos ocupamos de algo más sencillo, de los dos rasgos «humanos» de Jesús, su pequeñez y su grandeza. En ambos por igual se encuentra Dios: Dios ama a Jesús como el «pequeño» y le ama como aquel que entrega su vida de una forma poderosa por los otros.

Ponemos de relieve estos rasgos de la «antropología» que se refleja en la vida de Jesús porque nos sitúan en la línea de lo que parecen estar descubriendo los últimos investigadores cuando tratan del HH: la dialéctica entre humillación y grandeza, pequeñez y exaltación. Esta misma es la dialéctica que observamos en Mt 25, 31-46 al encontrarnos con la presencia del HH en los pequeños y con su palabra de salvación que se dirige a los que, siendo grandes, han sabido ayudar a esos pequeños. ¿Se tratará de dos grupos diferentes de personas? Desde lo que estamos afirmando parece más probable que se trate solamente de un grupo de personas que tienen como Jesús dos rasgos que parecen diferentes y son complementarios.

El hombre que surge en el entorno de Jesús repetirá sus mismos rasgos. Será un hombre «pequeño», esto es, un hombre que descubre su vacío total, que no dispone de nada y sin embargo recibe de su Dios la gracia de la vida, del amor y la promesa de un futuro abierto. Fundado en ese don (que es su verdadero poder) el hombre «debe» empezar a comportarse de una forma diferente; deja de ser pasivo y se convierte en capaz de ayudar a los demás, entregando por ellos su existencia. En esta dialéctica de pasividad (recibir la gracia de Dios como pequeños) y de actividad (comprometerse por los otros) se desvela para Jesús el sentido de la vida verdadera. En unos momentos se acentúa un plano; el otro en los restantes. Pero en el fondo los dos están radicalmente implicados: Sólo desde la gracia recibida

el hombre puede convertirse en «ser gratificante»⁶⁶. Sobre esa dualidad del hombre incide el juicio, tal como se presenta en Mt 25, 31-46.

3. *El sentido de Jesús. Cristología.*

Como ser abierto hacia dos nortes, la existencia de Jesús se realiza en dos planos: Vive totalmente dirigido hacia los hombres, ofreciéndoles con su misma vida y su palabra el reino; pero vive, al mismo tiempo, volcado a lo divino. Los que quieren penetrar en el misterio de su conciencia habrán de tener bien presentes estos dos momentos. Allí donde en Jesús la cercanía de Dios es más intensa más grande habrá de ser su contacto con los hombres⁶⁷.

Por eso, el problema de lo que Jesús sabe de sí mismo, su conciencia, no se puede separar de lo que sabe y siente de Dios y de los hombres. La conciencia de Dios y la conciencia de los hombres se han unido en su persona: él está allí donde se unen las vertientes, donde lo humano se abre en radicalidad a lo divino y lo divino se vuelca hacia los hombres. Volviendo a Mt 25, 31-46: Jesús se encuentra allí donde está Dios como el gran don que se ofrece a los pequeños; y está igualmente donde surge la exigencia que lleva a los hombres al sacrificio de los unos por los otros. Está como don y está como exigencia, como regalo y como obligación.

Pues bien, ¿cómo hay que entender a ese Jesús? En páginas anteriores hemos tratado de su identificación con el HH. La multiplicidad de teorías y respuestas que se han dado a ese problema nos ha impedido llegar a unas conclusiones definitivas. De todas formas, nos hemos sentido inclinados hacia aquella solución donde se respeta al máximo la complejidad de Jesús como el pequeño y el que ayuda a los pequeños, como el humillado y exaltado.

Pero no olvidemos que todos esos elementos se encuentran unidos en el mismo Jesús, en la historia de su vida. Por eso no podemos sentirnos totalmente satisfechos, desde un punto de vista bíblico, con un tipo de cristología esencialista donde se destaque de un modo unilateral su divinidad; ni con aquellas formulaciones críticas donde sólo

⁶⁶ Es revelador mostrar cómo en la unión de estos dos aspectos del mensaje de Jesús «el poder nuevo» (gracia) y «el nuevo deber» (exigencia) concuerdan dos exegetas tan distantes como J. Jeremias, 'El sermón de la montaña', *Palabras de Jesús* (Madrid 1968) 23-1000 y H. Braun, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 75-83.

⁶⁷ Queremos destacar la importancia que un dogmático como O. González de Cardedal concede a nuestro planteamiento en *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid 1975) 78-175.

se valore su función como «intermedio» entre Dios y los hombres. Para nosotros, Jesús será fundamentalmente aquella persona concreta en la que se nos ha manifestado la profundidad de Dios y el misterio de la vida humana.

4. Conclusiones.

Brevemente hemos hablado acerca de los elementos fundamentales de la vida de Jesús, interpretada a partir de su mensaje y situada en una determinada perspectiva antropológica. No podemos pretender que nuestra exposición sea del todo convincente, ni podemos postular sin más la validez de nuestros presupuestos. Pero nos hemos atrevido a esbozar estas líneas de visión de conjunto porque pensamos que se ajustan a la dinámica interna de Mt 25, 31-46 y porque en ellas se refleja el modelo de nuestro razonamiento antropológico.

En las páginas que siguen mostraremos las diversas interpretaciones que se han dado acerca del sentido de Mt 25, 31-46 dentro del campo de la historia de Jesús. Tendremos ocasión de observar cómo esas interpretaciones se ajustan a los presupuestos que acabamos de esbozar. Para un hombre como Wilckens, Mt 25, 31-46 constituye la expresión de la *experiencia de Dios* que Jesús ha disfrutado. J. Friedrich intentará mostrar que la experiencia que Jesús ha transmitido en ese texto no es otra que *el sentido de su vida* y de su obra como HH. Finalmente, los intérpretes de una línea antropológica como J. L. González Faus podrán decir que en Mt 25, 31-46 se refleja *la visión que Jesús ha tenido de los hombres*⁶⁸.

Trataremos de esas posturas. Cada una de ellas tiene a nuestro juicio una verdad parcial: supone que Mt 25, 31-46 debe entenderse en el transcurso de la vida de Jesús y dentro de esa vida se resalta un elemento (Dios, la misma realidad de Jesús, su visión de los hombres). Es normal que un texto central como es el nuestro venga a ser interpretado de esa forma en distintas perspectivas. Ese mismo hecho de la multiplicidad de lecturas de Mt 25, 31-46 nos enseña que la «exégesis científica» sigue estando determinada por sus presupuestos filosófico-teológicos. Para hacer más transparente nuestra exposición hemos querido indicar nuestros propios presupuestos⁶⁹.

⁶⁸ De las posturas de Wilckens y de J. Friedrich trataremos inmediatamente. La de González Faus aparece en *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Madrid 1974) 99-100.

⁶⁹ Ha destacado el influjo de los presupuestos teóricos en la lectura de Mt 25,

III.—MT 25, 31-46 EN LA HISTORIA DE JESUS. OPINIONES REPRESENTATIVAS

Comenzaremos exponiendo en general a los autores que suponen que Mt 25, 31-46 ha de tomarse como un texto de Jesús. Después nos ocupamos, ya de un modo más extenso, de aquéllos que consideramos especialmente significativos por situar el problema en uno de los campos que hemos señalado previamente (teología, antropología, cristología).

Se ha sentido hace tiempo la dificultad de atribuir nuestro pasaje a la enseñanza de Jesús, ya sea por su complejidad ya sea porque presupone una avanzada elaboración teológica. Sin embargo, la opinión tradicional sigue manteniendo que el texto ha de tomarse como auténtico, aunque haya podido ser ligeramente retocado por el evangelista en los detalles de tipo apocalíptico ⁷⁰.

Ciertamente en estos últimos años se han elevado numerosas dudas sobre la autenticidad del texto; eso no impide que muchos autores la defiendan todavía, apoyándose en razones diferentes. Unos aluden a su sobriedad apocalíptica, marcada por el uso del HH; en una elaboración eclesial se habría sustituido el término poniendo en su lugar «rey» o «Cristo» ⁷¹. Hay quien afirma que Mateo, o cualquier otro autor de la iglesia primitiva, hubiera sido incapaz de crear un texto de tal riqueza y contenido ⁷². Entre todas, la prueba más utilizada es la de la «novedad» de nuestro texto: la identificación del HH con los pobres es algo tan radicalmente novedoso que carece de analogías religiosas y debe haber surgido del mismo Jesús ⁷³.

Esta última razón ha sido expuesta de manera clásica por T. W. Manson quien descubre tal originalidad en nuestro texto que es incapaz

31-46 D. Gewalt, 'Matthäus 25, 31-46 in Erwartungshorizont heutiger Exegese', *Linguist. Bib.* 3 (1973) 9-21 (núm. 35-6) sin que él mismo se haya podido liberar de ellos.

⁷⁰ Cf. A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew* (London 1965) 368 ss.; O. Cullmann, *Theologie des NT*, 160-61; A. M. Hunter, *The Parables. Then and now* (London 1971) 115-19.

⁷¹ Th. Preiss, *The mystery of the Son of Man*, 47: «Lastly, this eschatological vision differs from the Jewish or Christian genre of apocalyptic vision by a sobriety of feature and colour, a reserve, a bareness which can come from hardly any other source but that of Jesus himself».

⁷² Cf. H. E. Turner, 'Expounding the Parables. VI. The Parable of the Sheep and the Goats. (Mt 25, 31-46)', *Exp. T.* 77 (1965-66) 243: «The daring reconstruction of this material in our parable strongly suggests the authorship of Jesus. Matthew's editorial methods are normally too pedestrian to assign to him the authorship or compilation of this passage».

⁷³ Cf. W. Grundmann, *Matthäus*, 505.

de atribuirlo a alguien distinto de Jesús⁷⁴. De una forma u otra le han seguido numerosos autores: J. Jeremias⁷⁵, R. Schnackenburg⁷⁶ y otros⁷⁷. Todos ellos reconocen que en Mt 25, 31-46 hay algo que escapa a las coordenadas del judaísmo ambiental y debe situarse en el principio de la vida de la iglesia, allí donde sucede la escisión respecto a lo anterior y empieza un mundo religioso diferente; en ese campo donde al HH se le identifica con los necesitados, allí donde el juicio se realiza en función de la ayuda concedida a esos necesitados descubrimos la novedad de Jesús; nuestro texto ha de ser palabra suya.

Los criterios que se emplean para defender la autenticidad del texto son de carácter bastante general. Está en el fondo la tendencia historicista, el intento de considerar como palabra de Jesús todo lo que dentro de la tradición evangélica aparezca como especialmente valioso. Como razones específicas se aducen la originalidad y discontinuidad del mensaje transmitido. Se une a todo eso el criterio de coherencia, la certeza de que el fondo de Mt 25, 31-46 encuadra perfectamente dentro de lo que nosotros sabemos del conjunto del mensaje y de la vida de Jesús. Por eso, aunque parezca que en principio el texto estaba formado de dos partes, la primera apocalíptica y la otra moralista, se supone que las dos provienen de Jesús⁷⁸.

Ciertamente, no podemos desconocer el valor de las razones aducidas. Por eso, si alguien quiere sostener que nuestro texto no proviene de Jesús está obligado a demostrarlo con razones. Pero una vez dicho esto, debemos añadir que ya no basta con ideas generales; es preciso estudiar más en concreto cada uno de los planos o elementos de problemas. Es lo que nosotros haremos a continuación, fijándonos en aquellos autores que de manera especial han trabajado sobre el tema. a) Comenzaremos con la tendencia antropológica para descubrir si la visión del hombre que subyace en nuestro texto es propia de Jesús; b) seguiremos presentando a quienes ven en nuestro texto

74 *The Sayings of Jesus* (London 1971) p. 249: «Whether or not it belongs as a whole and in all its details to the authentic teaching of Jesus, it certainly contains features of such startling originality that it is difficult to credit them to anyone but to the Master Himself».

75 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen 1970) 205-6; *Neutestamentliche Theologie* (Gütersloh 1971) 205.

76 *Reino y reinado de Dios*, 155.

77 Cf. W. Hülsbusch, 'Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt', *Bib. Leb.* 13 (1972) 208; P. H. Blich, 'Eternal Fire, Eternal Punishment, Eternal Life (Mt 25, 41-46)', *Exp. T.* 83 (1971-72) 11.

78 Cf. Gächter, *Matthäus*, 810-22; Descamps, *Les justes*, 257-58.

una revelación teológica, haciéndolo depender de la visión que Jesús tuvo de Dios; c) y finalmente trataremos de aquellos que lo toman en vertiente cristológica, como una expansión del concepto que Jesús tuvo del HH.

1. *Tendencia antropológica.*

Se funda esta tendencia sobre aquella visión donde se afirma que en Mt 25, 31 ss. sólo aflora un determinado concepto del hombre y de su vida. El concepto de Dios y sobre todo las imágenes de tipo apocalíptico aparecen a manera de contexto secundario: o no son propias de Jesús o pertenecen solamente al decorado de la escena. En el fondo, se supone que Jesús no ha predicado más que un tipo de moral, una visión antropológica; por eso, Mt 25, 31-46 ha de entenderse como texto radicalmente antropológico.

Una tendencia de este tipo atraviesa, con una constancia ejemplar, todos los estratos de la exégesis moderna, desde el moralismo kantiano del siglo XIX hasta las visiones de la praxis social de nuestros días. La actividad o forma de realización humana que se expone en nuestro texto vendrá a ser diferente en cada caso; el motivo de raíz será constante.

A mediados del siglo pasado F. Bleek suponía que debe distinguirse claramente la enseñanza que Jesús dirige a sus discípulos y el juicio de las gentes. Por eso, lo propio de Jesús en nuestro texto no sería más que la doctrina moral sobre el valor de las buenas obras; el mismo redactor de Mt habría universalizado esa doctrina, aplicándola a todos los hombres y situándola en un contexto de juicio universal que antes no tuvo ⁷⁹.

Desarrolla una opinión muy semejante W. Weiffenbach. A su entender, Jesús no se ha tomado como Juez universal ni ha proclamado la venida del HH ⁸⁰. Eso significa que en el fondo de Mt 25, 31-46 deben descartarse, como propios de la tradición posterior o del mismo evangelista, los pasajes referidos a la venida del HH y los rasgos apocalípticos del juicio ⁸¹. Queda como propio de Jesús el elemento moralista: Jesús se habría referido sólo al valor de las obras de servicio que se hacen por los otros ⁸².

⁷⁹ *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien II* (Leipzig 1862) 289-91.

⁸⁰ *Der Wiederkunftgedanke Jesu* (Leipzig 1873) p. 341, 342-244.

⁸¹ *Ibid.*, 344-47.

⁸² *Ibid.*, 347.

Weiffenbach supone que las obras implican y deciden el destino de los hombres⁸³. En este sentido podemos afirmar que Mateo ha interpretado bien lo propio de Jesús al situarlo en un encuadre universal de juicio; de esa forma ha resaltado la exigencia de una vida abierta moralmente hacia los otros.

En el fondo de esta opinión se desvela aquella tendencia moralista que desemboca en la teología liberal protestante de finales del siglo XIX y principios del XX. En esa línea H. J. Holtzmann atribuye a la iglesia posterior o a Mateo todos los elementos apocalípticos (HH, reunión, pueblos, condena, etc.); añade, sin embargo, que el contenido ético del texto corresponde a Jesús: lo decisivo es hacer el bien al prójimo; lo que no sea hacer el bien es ya pecado⁸⁴.

Ciertamente, los tiempos de H. J. Holtzmann y el liberalismo ético han pasado. Después de J. Weiss y A. Schweitzer viene a ser casi imposible negar lo apocalíptico en el fondo del mensaje de Jesús. Sin embargo, eso no impide que de formas muy diversas se valore el encuadre apocalíptico a manera de dato secundario (sea de Jesús o sea de la misma comunidad postpascual) y se suponga que el centro de Mt 25, 31-46 está en el campo antropológico, interpretado en un contexto que ya no es el kantiano. Mt 25, 31-46 vendría a ser un eco de toda la enseñanza moral de Jesús, interpretada por el evangelio en contexto apocalíptico al situar a Jesús como HH y juez definitivo⁸⁵.

En esta línea se sitúa la «revalorización» o el «espectacular redescubrimiento»⁸⁶ de Mt 25, 31-46 dentro de la exégesis y teología de la liberación. G. Gutiérrez, representante de esa tendencia, descubre en Mt 25 la palabra fundamental que Jesús ha proclamado acerca de la nueva humanidad y del quehacer de amor entre los hombres. a) Esa palabra insiste, en primer lugar, en la comunión y fraternidad como el fondo de sentido de la existencia humana; b) insiste, en segundo lugar, en la realización de un amor concreto que se muestra en los gestos de solidaridad y ayuda mutua; c) sobre el fondo de ese amor se revelará la presencia de Dios⁸⁷. En esa perspectiva se mantiene H. Braun, aunque no admite la autenticidad literal del texto: Mt 25, 31-46 representa en su opinión «el gran monumento que la tradición comu-

83 *Ibid.*, 348-49.

84 *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I* (Tübingen 1911) 393-94.

85 Cf. A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (London 1964) 117.

86 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 254; J. I. González Faus, *La humanidad nueva I* (Madrid 1971) 99.

87 G. Gutiérrez, *o. c.*, 255-65

nitaria erige al defensor del amor ilimitado al prójimo»; la antropología que se expresa en ese monumento nos transmite el testamento de Jesús; los otros rasgos, apocalípticos o míticos, forman sólo los dibujos del transfondo ⁸⁸.

No nos detenemos más en esta línea porque, según nuestro saber, ningún exegeta ha recorrido hasta el final el camino que se abre en esta perspectiva. Todos se quedan en afirmaciones de carácter general sobre la autenticidad jesuánica del mensaje que aquí se ha reflejado. A nosotros eso nos basta como indicación de una posibilidad, pero nada más; por eso pasamos a los representantes de otras tendencias.

2. Tendencia teológica.

Dos son los puntos de partida en que se apoya esta tendencia: a) En la opinión de Ph. Vielhauer sobre la no autenticidad de los dichos de Jesús acerca del HH o por lo menos en la oposición que existe entre el HH de 25, 31 y el rey de 25, 34 ⁸⁹; b) en la certeza de que con Jesús se ha realizado una revelación nueva de Dios o el cumplimiento de aquello que la apocalíptica esperaba sobre ese Dios ⁹⁰. De ambos temas hemos tratado previamente (pp. 9-12.24-26); ahora nos falta trazar las aplicaciones pertinentes al texto de Mt 25, 31-46.

Representante fundamental de esta postura que quiere interpretar Mt 25, 31-46 sobre el transfondo de la revelación nueva de Dios que Jesús ha realizado nos parece U. Wilckens. A su juicio, nuestro texto es radicalmente «teológico»: alude a Dios y muestra su presencia sobre el mundo; Jesús no expone su función, no habla de sí sino de Dios.

Respecto de la autenticidad del texto Wilckens quiere ser polémico, enfrentándose con los partidarios de una crítica redaccional excesiva; asistimos, dice, a la tendencia de convertir a los redactores en responsables casi absolutos de los evangelios, interpretándolos como teólogos modernos que se esfuerzan por crear con gran libertad nuevas

⁸⁸ H. Braun, *Jesús de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975) 131.

⁸⁹ Postura de Ph. Vielhauer en 'Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu', *Aufsätze*, 55-91, esp. 62-63; Wilckens acepta el presupuesto de Vielhauer en 'Gottes geringste Brüder - zu Mt 25, 31-46', en *Jesus und Paulus*, Festschr. W. G. Kümmel (Göttingen 1975) 374, nota 30.

⁹⁰ U. Wilckens, o. c., 280-81; 'Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums', *Offenbarung als Geschichte*, 54 ss.

visiones acerca de Jesús o en torno al cristianismo. Pues bien, en contra de eso, Wilckens piensa que los redactores de los evangelios se encontraban fuertemente ligados a la tradición de la palabra de Jesús de tal manera que sólo pueden considerarse como creadores allí donde un texto no pueda explicarse de otra forma ⁹¹.

Ciertamente eso no sucede en Mt 25, 31-46. Sin duda alguna hay elementos que se explican mejor como expresiones propias de Mateo: así la referencia al HH de 25, 31, en oposición al rey de 25, 34; también son mateanas diversas expresiones y figuras apocalípticas de 25, 31-32, como se puede comprobar comparándolas con otros textos del mismo evangelio (13, 41; 16, 27; 19, 28; 24, 30; 24, 9-14; 28, 19); finalmente es mateana la expresión «mi Padre» de 25, 34 que rompe el equilibrio de la sentencia, tal como se refleja comparándola con el paralelo de 25, 41 ⁹². Pero el conjunto del texto no puede haber sido creado por Mt; la tradición antigua, incluida la judía y la cristiana, lo mismo que la redacción del propio evangelista son incapaces de ofrecernos un lugar adecuado para el surgimiento de Mt 25, 31-46. Ese lugar no es otro que el mensaje de Jesús ⁹³.

Como pruebas de ese aserto ofrece Wilckens la novedad radical del mensaje de Mt 25, 31-46 y la predicación de Jesús sobre Dios. Por lo que toca al primer aspecto la razón inicial del autor nos parece irrefutable: la novedad radical de Mt 25, 31-46 se encuentra en la identificación del HH con los necesitados; nunca, en el judaísmo ni en la iglesia primitiva, se ha dicho algo semejante, igualándose de esa manera cristología y ética. ¿Cómo se explica esta afirmación? ¡Sólo de una forma!: suponiendo que en lugar de HH el relato primitivo de Jesús dijera Dios o Rey. Ya en Israel se había comenzado a introducir la idea de que ayudar a los necesitados significa una especie de imitación de Dios; o se había llegado a sostener la posibilidad de que se sirva a Dios ayudando a sus pobres. Sin embargo, nadie se habría atrevido a identificar a Dios con los pequeños. Pues bien, eso es lo que hace Jesús y en eso está la novedad de nuestro texto. Sólo Jesús podía haber dado un paso semejante ⁹⁴.

91 U. Wilckens, 'Gottes geringste Brüder - zu Mt 25, 31-46', en o. c., en nota 89, página 373.

92 *Ibid.*, 374-75.

93 *Ibid.*, 379: «Ueberlieferungsgeschichtlich gesehen gibt es keinen Ort in jüdischer wie urchristlicher Tradition, an dem die Entstehung der Perikope besser erklärbar ist, als die Predigt und das Wirken des historischen Jesus».

94 *Ibid.*, 375-79.

Esa novedad se explica y adquiere su sentido dentro de la visión que Jesús tiene de Dios. Jesús ha proclamado que el amor de Dios se abre hacia los pobres, los hambrientos, los perdidos: Dios es pastor que busca a las ovejas, amigo que se ocupa de los niños, desclasados y perdidos. La novedad del mensaje de Jesús es ésta: que Dios pone su poder al servicio de los miserables, que su «reinado» se expresa como ayuda para los necesitados; el poder de Dios no se traduce en forma de superioridad y de dominio sino que se realiza como salvación para los pobres, como ayuda para los pequeños⁹⁵. De aquí se deduce una consecuencia: Dios ama a los pobres y se acerca a ellos de una forma que podemos tomar como absoluta. El necesitado es «lugar de Dios». Desde aquí y sólo desde aquí puede entenderse la palabra radical de Mt 25, 31-46: Dios se identifica con los necesitados. Situada en ese contexto esta palabra deja de ser dato aberrante y se convierte en la expresión central, en la culminación y el resumen del mensaje teológico de Jesús⁹⁶.

Con ligeras variantes, esta opinión empieza a estar representada en el campo de la exégesis. Puede adivinarse en C. Colpe⁹⁷, se precisa ya en U. Luz⁹⁸ y aparece abiertamente en I. Broer⁹⁹. Se trata de una opinión que, a nuestro juicio, quiere respetar la novedad de Mt 25, 31-46 y se esfuerza por interpretarla dentro del contexto del mensaje de Jesús. El relato se convierte en una «explicación» o expansión de la imagen que Jesús tiene de Dios; más que antropológico o cristológico es un texto «teológico». El problema está únicamente en ver si de esa forma se respeta el texto de Mt: ¿no se estará postulando una interpretación que para hacer justicia a Jesús deja de lado el evangelio de Mt?

3. *Tendencia cristológica.*

En dos presupuestos se apoya esta tendencia: a) En la certeza antigua de que Jesús se ha presentado a sí mismo como HH, definiendo

⁹⁵ *Ibid.*, 379-80.

⁹⁶ *Ibid.*, 381-82.

⁹⁷ 'Ho huioi tou anthropou', ThDNT 8, 461, nota 413: la parábola es básicamente de Jesús y en su origen se refiere a Dios como juez.

⁹⁸ «Einige Erklärungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu», *Evang.-katholischer Kommentar zum NT* (Vorarbeiten, Heft 2, Einsiedeln 1970) 119-130. Cf. pp. 128-29; en la perspectiva de Mt 25, 31-46 es donde cobra sentido el mensaje de Jesús sobre Dios.

⁹⁹ *Das Gericht des Menschensohnes*, 286-88.

los rasgos esenciales de lo que después será la cristología de la iglesia; b) en la convicción de que, por medios literarios, a través del análisis estadístico de las palabras utilizadas en los evangelios, se puede distinguir lo que es aportación del redactor de lo que es propio de Jesús. Su representante máximo será J. Friedrich ¹⁰⁰.

Friedrich supone, en contra de Vielhauer, que los términos de rey e HH no solamente son compatibles sino que están unidos. En este campo debemos aceptar sus conclusiones. Más problemático es ya el siguiente paso de Friedrich cuando supone la historicidad básica del juicio de Jesús ante el Sanedrín, tal como se halla relatado en Marcos 14, 61-62; a la pregunta de los jueces Jesús ha respondido confesando públicamente su mesianidad e identificándose con el HH que ha de venir sobre las nubes, conforme al texto de Dan 7, 14. Esto significa que a Jesús le han condenado a muerte precisamente por sostener en juicio la palabra radical de Mt 25, 31-46 ¹⁰¹.

Por lo que toca a la originalidad de Mt 25, 31-46 nuestro autor está de acuerdo con U. Wilckens: se trata de la identificación del juez con los pequeños. Los restantes elementos ofrecen paralelos en la literatura del tiempo. Sólo éste es absolutamente nuevo, desbordando todas las analogías de la apocalíptica, del fariseísmo y de Qumran. Aquí debemos acudir para entender la novedad de nuestro texto ¹⁰².

Wilckens pensaba que esa novedad se explica a partir de la palabra de Jesús sobre Dios. Friedrich, al contrario, piensa que el lugar de esa enseñanza revolucionaria se halla en la visión que Jesús tiene de su obra, esto es, de la venida del HH: es aquí donde se juntan las palabras que Jesús ha proclamado sobre amor de Dios y amor al prójimo y todo su mensaje acerca de las obras de servicio ¹⁰³.

Friedrich no ha estudiado con mayor detención este carácter cristológico de Mt 25, 31-46. Prefiere dedicar largas páginas de su análisis a la investigación estadística de las palabras y al análisis de los diversos criterios literarios por medio de los cuales puede probarse la autenticidad de nuestro texto ¹⁰⁴. Eso no impide, sin embargo, que de un modo velado intente señalar la coherencia de nuestro pasaje

100 Presentación del método de la «Wortstatistik» y utilización de los criterios para determinar la autenticidad de las palabras de Jesús en J. Friedrich, *Gott im Bruder*, 7-8, 289-97.

101 *Ibid.*, 197-207.

102 *Ibid.*, 285-86.

103 *Ibid.*, 286-88.

104 *Ibid.*, 289-97.

con toda la vida de Jesús: Jesús no sólo manda amar a los necesitados (amigos o enemigos) sino que lo ha cumplido con sus propias obras: toda su existencia se halla vertida hacia los desclasados, de tal forma que ha cumplido paradigmáticamente aquello mismo que ha mandado cumplir a los demás ¹⁰⁵.

Sólo es de lamentar que en esta búsqueda «cristológica» del sentido de Mt 25, 31-46 J. Friedrich no haya prestado mayor atención a los dos momentos esenciales de la figura del HH: a) su grandeza como juez celeste; b) su pequeñez como el que sufre. De haberse fijado más en estos dos rasgos hubiera tenido ocasión de situarse en el mismo nervio de la escena, allí donde la identificación del juez con los pequeños se une con su mandato radical de amarlos. Friedrich ha olvidado que, como HH, Jesús no es sólo el que se dirige a los demás para ayudarles sino aquel que está con ellos, sufre con ellos y con ellos muere. Por eso, no hubiera estado de más que nuestro autor hubiera utilizado el método de T. W. Manson, con la visión corporativa del HH: a) por un lado se identifica con todos los pequeños que sufren; b) por otro representa la voz de la exigencia de amar a los pequeños, es aquel que tiene autoridad para mandar y poder de sancionar lo que ha mandado ¹⁰⁶.

IV.—VALORACION CRITICA Y CONCLUSIONES

Al final de toda esta exposición, en la que hemos tratado del mensaje de Jesús, del sentido de su vida y de las diferentes opiniones acerca del lugar que ocupa Mt 25, 31-46 dentro de esa historia nos entra como un desasosiego. ¿Qué seguridad podemos alcanzar en todo esto? La respuesta es muy difícil. Estamos acostumbrados a definir con rigor los resultados de un determinado programa de investigación y esperamos alcanzar también aquí seguridad. Quisiéramos elencar una serie de tesis que pudieran parecer definitivas. Nada de eso hemos alcanzado y nos sentimos quizá un poco frustrados.

Pues bien, yo pienso que no hay razón para tales frustraciones. Cada ciencia tiene sus métodos y alcanza un tipo de conclusiones. No es más ciencia la que más resultados concretos alcance sino aquella que mejor ayude a comprender un determinado hecho o pro-

105 *Ibid.*, 285-96.

106 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 249-52.

blema. Pienso que lo que acabamos de exponer nos vale para situar mejor el texto de Mt 25, 31-46.

a) En primer lugar, hemos podido advertir que en nuestro texto hay elementos que desbordan el plano de la historia de Israel y el judaísmo y nos sitúa en la historia de Jesús. En ese aspecto, todo lo que hemos presentado pienso que merece la pena. Los elementos aislados pueden ser israelitas, pero el hecho de la identificación del HH con los necesitados constituye una novedad radical que no puede ser interpretada a partir de un transfondo judío.

b) La novedad de Mt 25, 31-46 nos sitúa en el plano de la historia de Jesús, allí donde, a través de su mensaje y de su vida, se han unido revelación de Dios y realización antropológica. Tales son los elementos que hemos desarrollado, presentándolos con el nombre de cristología, teología y antropología.

c) Pensamos que en el fondo cualquiera de esos elementos puede tomarse como punto de partida para la comprensión total de nuestro texto. Por eso nos parece lógico que algunos se fijen más en el mensaje moral, otros en la manifestación divina y otros, finalmente, en la visión cristológica.

d) Sin embargo, debemos añadir que toda absolutización de esos elementos, realizada a partir de la historia de Jesús resulta peligrosa por las dos razones que ahora siguen: lo que nosotros sabemos acerca de Jesús es demasiado general como para poder postular que solamente Jesús ha podido construir un texto como el nuestro; en segundo lugar, la misma complejidad de elementos que se descubren en Mt 25, 31-46 nos lleva a preguntar si su ensamblaje no es obra de la comunidad creyente o del redactor de Mateo.

Repetimos que en este campo es muy difícil buscar soluciones definitivas. Por eso, en la valoración que sigue nos limitamos a reflexionar críticamente sobre las soluciones precedentes. En principio, tomaremos el texto como unidad y supondremos que el cambio de un elemento (HH o Rey...) puede hacer que cambie el sentido del conjunto. Y sin más entramos en el tema.

1. *Sobre la antropología de Mt 25, 31-46.*

Nuestro texto constituye una expresión de la antropología de Jesús. Sin embargo, debemos añadir que la antropología no puede explicarlo totalmente, porque también entran en juego otros elementos.

Además de la antropología o visión del hombre hay en Mt 25, 31-46 una vertiente apocalíptica, determinada por todo un conjunto de imágenes y signos que entran en relación con el juicio definitivo de la historia. Y hay una teología o cristología precisada a través del juez: ¿qué sentido tiene su figura? ¿Por qué se identifica con los necesitados? ¿Por qué sanciona de esta forma las obras de la historia?

Avanzando un paso más podemos afirmar que la nota distintiva de nuestro texto no se encuentra en la antropología como tal ni tampoco en su vertiente apocalíptica. Al hablar de antropología nos referimos aquí a su vertiente moral, esto es, a la exigencia de un comportamiento abierto respecto a los necesitados. Y al hablar de apocalíptica aludimos a la visión de la historia como abierta hacia el futuro de Dios donde se decide de una forma inapelable la suerte de los hombres. Una y otra aparecen bien representadas en los pueblos y cultura religiosa del ambiente: a) es universal o al menos está muy extendido el convencimiento de la importancia de las buenas obras, no sólo en Israel sino también en los pueblos del entorno (de una forma especial en el estoicismo); b) la esperanza apocalíptica atraviesa casi todos los estratos de la vida religiosa de Israel en aquel tiempo.

Lo propio de Mt 25, 31-46 se encuentra en algo diferente: precisamente en la unión entre moral y apocalíptica, un tipo de unión que está determinado por el juez final que teniendo poder sobre el transcurso de la historia (realiza el juicio apocalíptico), es quien valora el sentido de las obras de los hombres (plano moral). Por eso, si queremos comprender la peculiaridad de nuestro texto y determinar su sentido tendremos que situarnos en ese plano, estudiando la función del juez.

La función del juez puede abordarse de dos formas diferentes: a) desde el punto de vista de Dios, suponiendo que originalmente en lugar del HH se cita a Dios al principio de nuestro texto (visión teológica); b) desde el punto de vista de Cristo, tomando el HH como figura primigenia (plano cristológico). Esto significa que aunque pudiéramos afirmar que la antropología de nuestro texto es básicamente la que se refleja en el mensaje y vida de Jesús no podremos deducir de ahí su autenticidad; pudiera suceder muy bien que el texto hubiera sido construido por un cristiano de la comunidad primitiva o por el Red. de Mat. a fin de dar visibilidad y sentido sim-

bólico a la visión antropológica de Jesús. Esto es lo más que desde aquí puede afirmarse. Y con esto pasamos ya al plano teológico.

2. *Sobre la teología de Mt 25, 31-46.*

Permanecen las complejidades al tratar del fondo teológico del texto. Ciertamente, lo mismo que en Mt 25, 31-46 se han unido moral y apocalíptica se encuentran implicadas también antropología y teología: la visión de Dios como ser abierto hacia los hombres, la visión del hombre como ser que se realiza en ámbito tendido a lo divino.

Sin duda alguna, en nuestro texto se refleja la novedad teológica de Jesús, la radicalidad de su mensaje sobre un Dios que, siendo juez-señor del hombre o de la historia, se muestra al mismo tiempo como amigo, comprometido en la suerte de los pequeños. Es mérito de U. Wilckens el haber demostrado, de un modo a nuestro juicio definitivo, que Mt 25, 31-46 refleja la novedad teológica de Jesús.

El problema con esto se desliza: hay coherencia entre el Dios de Jesús y todo el mensaje de nuestro texto; pero, ¿puede darse un paso más afirmando que el pasaje ha sido originalmente teológico y ha sido construido por el mismo Jesús? Este paso ya no es tan claro. Y eso por dos razones:

a) La primera de orden teórico: ¿puede hablarse de la identificación de Dios con los necesitados sin que eso implique la imagen o realidad de un mediador? Desde el Dios que ayuda a los pequeños, ¿podrá pasarse lógicamente al Dios que se identifica con ellos? Pienso que no. Al menos en el evangelio no existe ningún indicio que nos permita dar un paso en esa dirección.

b) La segunda es de orden práctico: ¿Por qué se ha cristologizado el texto? Es cierto que en todo el N.T. se ha dado un corrimiento desde Dios a Cristo, un corrimiento por el que se van atribuyendo a Jesús funciones que en principio estaban reservadas a Dios. Pero no se trata de funciones nuevas sino de aquellas que eran tradicionales en el judaísmo: la creación, el juicio, la salvación¹⁰⁷. Que yo sepa, ninguna identificación semejante entre Dios y los pequeños o ningún otro tipo de función divina que sea totalmente nueva respecto al judaísmo ha pasado en el N.T. desde Dios a Jesucristo.

¹⁰⁷ Cf. A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London 1969) 105-95.

A mi juicio, la peculiaridad de Mt 25, 31-46, con la identificación del juez y los pequeños, no se explica sólo desde la nueva revelación de Dios sino a partir de la figura concreta del «mesías», Jesús, HH. En él se ha dado la unión entre Dios y los necesitados; él tiene por un lado caracteres de señor que ayuda y por el otro es un pequeño, un ser que se halla a merced de los demás.

3. *Sobre la cristología de Mt 25, 31-46.*

La batalla sobre el origen e interpretación de nuestro texto se sitúa por tanto en este plano: La elección del título HH no es un hecho casual sino que responde a la complejidad y a las aportaciones del pasaje. Por un lado, el HH representa a Dios; tiene su poder y realiza su juicio sobre el mundo. Por otra parte, habiéndose identificado con Jesús, con su entrega, su muerte y sufrimiento, el HH puede representar a los pequeños en este mundo. En él se realiza esa unión entre Dios y los hombres que era difícil de explicar desde la simple teología (o estudio de Dios).

Esto no quiere decir que situemos la cristología del HH frente a la teología de Jesús. Es todo lo contrario: pensamos que sólo a partir de una visión de Dios como la que ha tenido Jesús —un Dios que perdona a los pequeños, que se entrega por los hombres y les ama— puede pensarse en un HH semejante.

No olvidemos que el HH es un funcionario de Dios, una expresión de su presencia y de su obra entre los hombres. Desde un Dios que es vengativo o solamente justiciero surgirá un HH justiciero: pensamos en 4 Es 13. Desde un Dios que se entrega y que perdona, ama y ayuda, brotará un HH que será expresión de esa entrega, perdón y amor de Dios. La diferencia está en que Dios se encuentra arriba, como Señor original, principio y fundamento de las cosas, mientras que el HH representa la presencia y obra concreta de Dios entre los hombres.

Hay que hacer otra anotación. Dentro de la apocalíptica judía el HH carecía de «personalidad»; por más que se le pusiera cerca de Enoc seguía siendo una figura de la acción de Dios. Para el N.T. es diferente; de un modo quizá velado Jesús ha comenzado a referirse al HH que viene, quizá añade que sufre. La tradición cristiana ha identificado inmediatamente a ese HH con Jesús y puede darle rasgos muy concretos: se podrá afirmar que Jesús es Juez que viene y se afirma, al mismo tiempo, que ha sufrido y sufre en los pequeños.

Hasta aquí todo parece convincente. El problema está cuando se empieza a decidir sobre el origen especial de nuestro texto. ¿Será de Jesús? ¿Será más bien de la tradición cristiana? Nada hay en principio que nos obligue a negar la autenticidad jesuánica de Mt 25, 31-46; puede suponerse muy bien que el mismo Jesús, que se ha identificado con el HH que viene, haya descubierto que él está identificado también con los pequeños de este mundo. Repito que nada tenemos en principio en contra de esa identificación. Pero, preguntamos, ¿se explican así mejor las cosas?

La respuesta será, evidentemente: «no sabemos». Quizá no sepamos nunca. Debemos reconocer que al comienzo de todas las cosas grandes hay como una luminosidad especial que impide distinguir con certeza los contornos de las cosas. Eso es lo que nos pasa a nosotros. No tenemos argumentos decisivos para negar la paternidad jesuánica de Mt 25, 31-46. Pero tampoco podemos suponer sin más que es de Jesús.

4. *A modo de conclusión.*

Después de todo esto sólo nos queda la seguridad de que Mateo 25, 31-46 ha de leerse desde el transfondo de la historia de Jesús: sólo en ese lugar se entiende lo que significa un Dios que se halla abierto a los necesitados, un hombre que se descubre pequeño y debe ayudar a los pequeños que viven a su lado. En ese transfondo, nuestro texto se convierte como en una exégesis, un comentario que perfila el sentido de Jesús, en esos tres momentos constitutivos de su realidad: a) está humillado, es el pequeño que sufre con los hombres la vida hasta la muerte; b) acompaña a los pequeños en la vida y les ayuda, con sus palabras y con sus signos; c) será glorificado.

Esos tres momentos de la historia de Jesús constituyen el sentido de la vida de los hombres. También ellos se descubren como necesitados; pero en medio de esa necesidad pueden saber que el enviado de Dios, HH, les acompaña. También ellos deberán mostrarse abiertos hacia los demás, sirviéndoles de ayuda. Y finalmente recibirán con Jesús el reino prometido.

Se establece de esta forma un tipo de dialéctica triádica donde al hombre no se le define simplemente como humillado y exaltado; hay un intermedio entre esos dos extremos y es la posibilidad de ayudar a los demás. Desde la formulación concreta de Mt 25, 31-46

podiera pensarse que los «pequeños» y aquellos que les ayudan o no les ayudan constituyen grupos separados de personas. Situando el pasaje en el fondo del mensaje de Jesús se hace imposible esa interpretación: cada hombre es un pequeño y cada hombre puede ayudar o no ayudar a los que se hallan a su lado.

Sería interesante poder abordar aquí el tema del universalismo de Jesús. Ciertamente, Jesús se ha dirigido a Israel, pero su mensaje y su actitud se han encontrado abiertos hacia todos. Predica reino, exige conversión en Israel, pero su voz y su mensaje son universales: valen sin ninguna forma de excepción para el conjunto de los hombres. No podemos estudiar aquí las formas de universalismo consciente o potencial que estaban subyaciendo en el mensaje de Jesús¹⁰⁸. Pero podemos y debemos confesar que su manera de entender al hombre era imparcial, abierta para todos. Por eso, los que han estudiado el problema han debido afirmar que, si tuvo un sentido en la historia de Jesús, la verdad de Mt 25, 31-46 hubo de ser universal, sin distinciones¹⁰⁹.

No podemos quedarnos aquí. Son muchos los elementos de Mateo 25, 31-46 que se han iluminado al situarse en el transfondo de la historia de Jesús; es más, todo el conjunto de la escena ha recibido una luz nueva. Sin embargo, debemos añadir que hay elementos que se deben explicar quizá mejor desde la vida de la iglesia o partiendo de la redacción de san Mateo; nos referimos a la gloria divina del HH, a su identificación con los pequeños, a la exigencia de confesarle (sea con las palabras, sea con las obras de amor hacia los otros), a las palabras de «benditos de mi Padre»... De eso habría que hablar en otro contexto.

XABIER PIKAZA

108 Cf. J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974); H. Schlier, 'Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit', *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1966) 90-107; R. Trevijano, E., 'La misión de la iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los Evangelios', *Salm.* 25 (1978) 6-36.

109 Cf. U. Wilckens, *Geringste Brüder*, 387-72; J. Friedrich, *Gott im Bruder*, 298-302.