LA ESTRUCTURA DE MT Y SU INFLUENCIA EN 25, 31-46

El sentido de Mt 25, 31-46 ha de entenderse en el contexto total del evangelio, esto es, en su estructura de conjunto. Para enfocarla rectamente existen dos vías de acceso. Una *formal,* situada en nivel de trama literaria, a partir de los elementos significantes del texto. Otra *temática,* que lleva a las corrientes de significado, en el espacio de comunicación y mensaje que establece el texto.

Esa distinción resulta más convencional que objetiva, más metódica que sistemática, pero nos ayuda a situar el orden y temática interna de Mt. Pues bien, dando un paso más, podemos indicar que, en *clave formal o literaria* existen tres maneras principales de entender la estructura de Mt: como despliegue discursivo en cinco sermones; como avance del camino de Jesús, en tres grandes momentos narrativos; como implicación interna de sentido, en ámbito de pacto. Tres son, de forma más o menos correspondiente, los enfoques de Mt en clave *dinámica o de temas de conjunto:* en línea antropológica se advierte un corrimiento que conduce del mesías de la esperanza milagrosa a la urgencia de una fidelidad personal que culmina en la cruz; en línea eclesiológica notamos un despliegue parecido, como paso de un nacionalismo israelita a la misión universal del Cristo entre los pueblos; finalmente, en línea cristológica advertimos un avance del mesías de Israel hacia el misterio de un Jesús universal, en sus matices de don y de exigencia, de muerte y pascua.

En las páginas que siguen nos fijamos solamente en la estructura formal o literaria. Prescindimos de las claves temáticas, que enmarcan un corrimiento de sentido interno en el mismo proceso de avance doctrinal del evangelio. Ese corrimiento resulta por ahora más difícil de fijar; por eso lo dejamos de transfondo y estudiamos directamente sólo los momentos literarios: los cinco sermones, que en un análisis ulterior habría que tomar como base del corrimiento ético; los tres momentos del proceso narrativo que habría que interpretar como base de la

Universidad Pontificia de Salamanca

apertura universal del evangelio; y finalmente las líneas de sentido del pacto, que nos harían comprender la ruptura mesiánica de Jesús.

Quiero indicar, ya desde ahora, que las líneas de mi estudio resultan tanteantes: asumo como inicialmente valiosas las claves de lectura estructural de Mt y, a partir de ellas, pretendo descubrir el sentido de 25, 31-46. Con esto paso al estudio de los planes de la estructura.

Hay un primer plano de *lectura discursiva* donde llaman la atención cinco discursos: 5-7, 10, 13, 18, 23-25. Quien los conciba como base estructurante entenderá a Mt como un nuevo Pentatéuco, compilación de sermones que enmarcan y transmiten el mensaje de Jesús, el Cristo.

Un segundo plano, de *lectura narrativa*, acentúa tres momentos del proceso de acción del evangelio 1, 1-4, 16 con el origen de Jesús; 4, 1-16, 20 con su mensaje sobre el reino; 16, 21-28, 20 con su camino de pasión y pascua. Quien lea de este modo el evangelio y organice así su avance narrativo seguirá aceptando los discursos, entendidos ya de una manera secundaria, dentro de un conjunto más preciso de acción y sentido.

Hay un tercer plano, *de lectura sinóptica o referencial*, donde destacan como signos configurativos del conunto aquellas fórmulas de unión de Jesús y de los hombres que recuerdan la trama del pacto israelita (1, 23; 18, 20; 28, 20). Según esto, los discursos y el avance narrativo han de entenderse desde un fondo de alianza donde Dios y el hombre vienen a implicarse [1].

1 Son trabajos básicos para el estudio de la estructura de Mt: G. Dambricourt, *Matthieu. Structure, sacraments, expérience des personnes divines* (Toulouse 1977); J. D. Kingsbury, *Matthew. Structure. Christology. Kingdom* (London 1976); E. Krentz, 'The extent of Matthew's prologue', JBL 83 (1964) 409-14; J. Rademakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, I-II (Louvain 1972); Ph. Rolland, 'De la Genèse à la fin du monde. Plan de l'évangile de Matthieu', BullThBibl 2 (1972) 157-78; L. Romaroson, 'La structure du premier évangile', ScSprit 26 (1974) 69-112.

Al lado de ellos, en el cuerpo del trabajo citaremos en abreviatura una serie de estudios fundamentales sobre Mt presentándolos con la palabra primera o más significativa del título. W. C. Allen, *The Gospel According to S. Matthew* (ICC, Edinburg 1912); B. Bacon, *Studies in Matthew* (New York 1930); P. Benoit, *L'Evangile selon saint Matthieu* (BiblJer, Paris 1953); G. Bornkamm (ed.), *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1 (Neukirchen 1970); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966); A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles* (Gembloux 1950); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1966); M. Didier (ed.), *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*, BETL 29 (Gembloux 1972); J. Dupont, *Les Béatitudes*, I-III (Paris 1969-1973); F. V. Filson, *The Gospel according to St. Matthew* (London 1971); H. Frankemölle, *Yahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form. und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus* (Münster 1974); P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium* (Innsbruck 1963); D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (Cambridge 1967);

Universidad Pontificia de Salamanca

1. LOS CINCO DISCURSOS

A partir de la estructura de conjunto de Mt comprendemos lo que implica nuestro texto y de manera especial lo que suponen las gentes y hermanos del HH [2]. Dos son, a mi juicio, los rasgos de estructura que primero destacan en Mt: el hecho de ordenar su material en cinco sermones y el empleo del quiasmo como ritmo de repetición e inclusión que relaciona los momentos de la trama. De esta forma se conjunta, en un primer nivel, el todo de Mt. Comenzaré por los discursos; vendré luego a la inclusión y quiasmo.

Desde antiguo se conocen los discursos (5-7, 10, 3, 18, 24-25) [3] que B. W. Bacon ha estudiado de manera programática [4]. A su juicio, el red Mt ha recogido material de diferentes fuentes ordenándolo, según el Pentatéuco, en cinco libros de discursos precedidos cada uno de una parte narrativa; ellos definen el ritmo de sentido y avance del conjunto: a) discipulado (3-4 más 5-7); b) apostolado (8-9 más 10); c) revelación escondida (11-12 más 13); d) administración eclesial (14-17 más 18); e) juicio (19-22 más 23-25). Un preámbulo (1-2) y epílogo (26-28), exclusivamente narrativos, completan el esquema de la obra [5].

Asumido y popularizado por P. Benoit, este esquema ha venido a

R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1966); G. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel acc. to St. Matthew* (Oxford 1946); J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus* (Würzburg 1973); S. Légasse, *Jésus et l'enfant* (Paris 1969); E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen 1967); W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger* (Stuttgart 1966); L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo* I-II (Roma 1976-1977); A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1963); K. Stendahl, *The School of Matthew* (Lund 1968); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen 1971); W. G. Thompson, *Mattew's Advice to a Divided Community. Mt 17, 22-18, 35* (Roma 1970); R. Thysman, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu* (Gembloux 1974); W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo* (Madrid 1974); R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen 1967); J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (Göttingen 1977).

2 Cf. trabajos citados en nota 1. Bibliografía extensa sobre el tema en F. Neirynck, 'La rédaction matthéenne et la structure du premier Evangile', en I. de la Potterie (ed.) *De Jésus aux Evangiles*, BETL 25 (Gembloux 1967) 41-73 y en Kingsbury, *Matthew* 2-4.

3 Cf. F. Nestle, 'Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium', ZNW 1 (1900) 252-54.

4 *Studies*, passim.

5 Esta división, con variantes más o menos significativas, ha sido aceptada por numerosos autores, como ha mostrado Kingsbury, *Matthew* 3, nota 13. Ella está en el fondo de una parte considerable de la investigación sobre Mt; cf. Stendahl, *School* 24-26; Kilpatrick, *Origins*, 135-37. Véase también P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäs-Evangelium*, SBS 7 (Stuttgart 1966).

Universidad Pontificia de Salamanca

convertirse en un supuesto general en la lectura de Mt, interpretado como evangelio didascálico, ordenado temáticamente para fines de enseñanza y catequesis. Mt ofrece así un compendio o texto base del mensaje de Jesús que, cimentado en los correspondientes momentos narrativos, partiendo del relato de la infancia (1-2) y abierto hacia el mensaje de la pascua (26-28), se estructura de esta forma: a) promulgación de la buena nueva del reino (3-7); b) asumida por la predicación apostólica (8-10); c) expresada como misterio escondido (11-13, 52); d) que, realizándose inicialmente en la iglesia (13, 53-18, 35), e) sufre el rechazo de Israel y se abre hacia las gentes (19-25) [6]. Este esquema ha recibido diferentes interpretaciones, motivadas sobre todo por la forma de entender la relación entre las partes discursivas (5-7, 10, 13, 18, 23-25 o 24-25) y las narrativas (3-4, 8-9, 11-12, 14-17 y 19-22 o 19-23) donde deben incluirse introducción (1-2) y conclusión (26-28). Algunos [7] prefieren asumir por separado cada una de esas partes, de tal modo que dividen el conjunto en 12 etapas o unidades. Otros [8] integran los discursos, precedidos por un prólogo ampliado (1, 1-4, 16), a la parte narrativa posterior, formando así una especie de «pentatéuco invertido» que, desde el Dt (4, 17-9, 34), a través de Nm (9, 35-12, 50), Lev (13, 1-17, 27), y Ex (18, 1-23, 39), conduce hasta el final donde se cumple lo anunciado por el Gen (24 1-28, 20) [9].

Una vez que el evangelio se ha ordenado de esta forma es más normal que 25, 31-46 tenga valor universal, tanto en función de su destinatario como por su lema y situación.

a) Precisemos el *destinatario*. En el discurso inaugural (5-7), Jesús se encuentra rodeado de discípulos; pero, a través de ellos, dirige su palabra hacia la muchedumbre, los *okhloi* que de todos los extremos vienen a escucharle (5, 1-2; 7, 28-29). Un esquema semejante reaparece en el segundo discurso: al dirigirse a sus discípulos (10, 1), Jesús los pone al servicio de la muchedumbre (10, 5) en cuya miseria se ha fijado (9, 36). Ciertamente, el tema se complica por la limitacón de 10, 6

6 *Matthieu*, 7-12.

7 Cf. J. Radermakers, *Au fil*, passim, D. Danieli, 'Analisi strutturale ed esegesi di Matteo', RivBib 21 (1973) 433-39.

8 Como Ph. Rolland, o. c., 157 ss.

9 Desde unos presupuestos en parte semejantes, A. Farrer, *St Matthew and St Mark* (London 1954) 177-85, prefiere suponer que Mt ha querido escribir un nuevo Hexateuco que, rompiendo la clausura de los cinco libros del Pentatéuco, se abre a través de Jesús, nuevo Josué, hacia la plenitud escatológica universal, reflejada en el último de los grandes discursos.

Universidad Pontificia de Salamanca

(sólo a Israel) y por las fluctuaciones del cap. 13 donde una palabra dirigida inicialmente a la muchedumbre (13, 1-3) ha de pasar por el tamiz de comprensión de los discípulos (cf. 13, 34.51-52). Pero el sentido del conjunto es claro: Jesús no establece dos verdades, una para sus seguidores y otra para las gentes. Transmitida a través de los suyos, su verdad es una misma para todos; por eso, lo que en forma condensada se realiza en ámbito eclesial (cap. 18) y se repite dentro de la iglesia (23-25) es verdad universal para lo humano. El destinatario final de los discursos de Mt es el hombre; verdad universal habrá de ser la que se expresa allí donde culminan sus palabras (25, 31-46) [10].

b) Seguimos por el *tema*. Según la perspectiva que tomamos hay una evidente coherencia y gradación en los discursos. Se da entre ellos cohesión, hay orden. Por eso, lo que 5-7 afirma como mensaje universal de amor ha de asumirse y reflejarse en la palabra judicial de 23-25: la ley de 5-7 alude a la sanción final de 23-25, la siembra a la cosecha (cf. 13, 36-43). Establecer entre ambos textos dos sistemas de medidas nos parece incoherente. Desde aquí cobran sentido los discursos: el mensaje universal (5-7), asumido por los apóstoles (cap. 10) e interpretado como señal escondida del reino (cap. 13), se vive inicialmente en la iglesia (cap. 18) y se desvela de manera escatológica en el juicio (23-25). Mt 25, 31-46 explícita y culmina la palabra de reino anunciada en el sermón de la montaña.

c) Importa, en fin, la *situación* de nuestro texto, como cierre de todos los discursos de Jesús. Dentro de Mt, como testimonio de apertura del mensaje hacia las gentes, ese texto debe ser universal: constituye la ratificación ilimitada y radical de las palabras de Jesús hacia los hombres.

Esto es lo que se puede sostener desde el aspecto general de los discursos. Como vemos, es algo valioso. Pero acaba siendo insuficiente, por genérico y por poco definido. Pues bien, como dijimos, este esquema literario se precisa a través de la inclusión o quiasmo que, sin destruir los elementos anteriores, los sitúa en un contexto nuevo de unidad o referencia. Con esto pasamos al campo del estilo: Mt es más que un álbum o sumario de sermones; es libro articulado, en unidad de movi-

10 Para una presentación terminológica del tema cf. P. S. Minear, 'The disciples and the crowds in the Gospel of Matthew', *Studies in honor of S. E. Johnson*, en AngThRev, Supp Ser 3 (1974) 28-44.

Universidad Pontificia de Salamanca

miento y variedad de datos que se van entrelazando, repitiendo, remitiendo. Esto nos lleva de un plano de argumentación «aristotélico» a un plano estilística semita [11] donde es importante el quiasmo como ley de estructuración por la cual, repitiendo en orden inverso las palabras, signos o argumentos de la primera parte del texto se construye un conjunto unitario en que el avance lineal va unido a lo que se pudiera llamar clausura o forma unitaria del conjunto; el ritmo que se logra es como este: a, b, c, d... e...d', c', b', a'. Hay un centro (e) que marca el punto de inflexión del proceso; los extremos (d y d'; c y c') suelen corresponderse de manera antitética o sintética, según fuere el ritmo de conjunto. Ordinariamente, el peso temático recae en el centro (e) y los extremos (a y a'). En resumen, este método amplifica la conocida ley del paralelismo poético semita, que ahora se realiza en unidades más amplias de discurso [12].

A partir de aquí se logra una mejor lectura de Mt: las técnicas o correspondencias anulares del ritmo inclusivo permiten señalar los elementos relativos dentro del conjunto. Con esto se supera el orden conceptual de los discursos y se adquiere una visión de Mt en clave literaria de conjunto donde sermones y elementos narrativos forman parte de un sistema estructurado más extenso [13].

Desde ese fondo y proyectando en el conjunto de Mt el esquema del Pentatéuco, H. B. Green [14] descubre este quiasmo:

	11(f)	
10(e)	Dt	..... (12-13(e')
8-9(d)	Num	..... 14-18(d')
5-7(c)	Lev	..... 19-23(c')
3-4(b)	Ex	..... 24-25(b')
1-2(a)	Gen	..... 26-28(a')

11 Para situar la problemática que sigue cf. J. Muilenberg, *A study in Hebrew Retoric: repetition and style*, Supp to VT (Leiden 1953) 97-111; L. Alonso S., *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) 309-35, con amplia bibliografía. Ilumina la temática A. di Marco, 'Der Chiamus in der Bibel III', LingBib 39 (1976) 37-85.

12 Cf. N. W. Lund, *Chiasmus in the NT. A study in Formgeschichte* (Chapel Hill, Univ. of N. Carolina, 1942); Id. 'The influence of chiasmus upon the structure of the Gospel acording to Matthew', AngThR 13 (1937) 405-33.

13 Cf. Ch. H. Lohr, 'Oral techniques in the Gospel of Matthew', CBQ 23 (1961) 403-35.

14 'The Structure of St. Matthew Gospel', StEv 4 (1968) 146-57.

Universidad Pontificia de Salamanca

El centro de Mt, que desborda el esquema del AT, se encuentra en las palabras de cumplimiento mesiánico de las obras de Cristo, como anuncio de liberación definitiva (11,2 ss.). Los extremos forman el nuevo génesis, como apertura y cimiento de lo humano, a partir del origen y pascua de Jesús (1-2, 26-28). Desde ese fondo, el discurso escatológico, que culmina en 25, 31-46, se halla referido a la palabra del Bautista y a las tentaciones del Mesías: frente al Cristo de Israel, que corre el riesgo de cerrar al hombre en la materialidad del pan, el reino intramundano y el milagro demoniaco (4, 1-11), aparece el verdadero Jesús-mesías que, en camino de pasión, lleva a los hombres hacia la universalidad del servicio interhumano, al identificarse con los pobres de la historia (25, 31-46).

Fundado en presupuestos semejantes y entendiendo todo el evangelio como quiasmo que se enmarca entre un principio y un final de la presencia de Jesús entre los suyos (1, 23 y 28, 20) J. C. Fenton [15] ha ofrecido otro modelo.

13

11-12 14-17

10 18

8-9 21-22

5-7 23-25

1-4 26-28

Su ventaja está en poner como central el tema del reino y las parábolas (cap. 13), mostrando al mismo tiempo que los otros discursos se hallan mutuamente referidos. El sermón de la montaña, con su voz de amor y gracia, de exigencia y renio (5-7) alude a la palabra escatológica del juicio (24-25). Lógicamente, el juicio culminado en 25, 31-46, ha de entenderse como ratificación del ofrecimiento y exigencia universales del sermón de la montaña. Los otros dos discursos, también correspondientes, la misión eclesial del cap. 10 y la ley intraeclesial del 18, sólo adquieren su sentido a la luz de la apertura universal ya señalada.

15 'Inclusio and chiasmus in Matthew', StEv 1 (1959) 174-79; Id., *Matthew* 15-17.

Universidad Pontificia de Salamanca

En esta línea se sitúa el esquema de Ch. H. Lohr, más matizado y completo [16]:

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

La lectura de este esquema es clara. Narraciones y sermones van correspondiéndose de un modo simétrico y preciso, hasta formar un edificio lleno de armonía. En torno al mensaje parabólico del reino (cap. 13) se despliegan las partes del conjunto de tal modo que tejen como un tapiz de misterio donde el todo de Jesús y de su obra se vuelve transparente. Evidentemente, nos importan los dos grandes sermones (5-7 y 23-25). Flanqueados por los extremos narrativos de ruptura que marcan la venida del mesías (1-4) y su culminación pascual (26-28), ellos apuntan al misterio primordial de la existencia: uno (5-7) edifica al hombre sobre la base de don y exigencia del reino; otro (23-25) le pone ante su culminación gratificante y amenazadora. Es aquí donde emerge la verdad universal de lo humano, desde Cristo y para el Cristo. En el centro (discusión sobre la autoridad, conflicto con Israel, misión intrajudía, condensaciones eclesiales) hay sólo mediaciones o aplicaciones limitadas de una realidad que sobrepasa todo parcialismo.

16 'Oral techniques in the Gospel of Matthew', CBQ 24 (1961) 403-35.

Universidad Pontificia de Salamanca

Situados de esa forma, dentro de un conjunto en que se incluyen elementos narrativos, los discursos de Jesús reflejan lo que puede llamarse la teoría o el mensaje formal del evangelio, centrado en torno a la unidad de ley (5-7) y juicio (23-25) que se expresa desde el Cristo. La ley particular del judaismo, clausurada sobre el propio pueblo, queda transcendida. Ese desgarramiento de la urdimbre judía, que se expresa a lo largo del evangelio, permite una visión universal del conjunto de Mt y de manera especial de 25, 31-46. a) Hay, a mi entender, *un primer ritmo de avance:* de la siembra de la palabra (5-7), que se introduce en el campo del cosmos (cf. 13, 38), a través del envío hacia Israel (cap. 10) y de la vida eclesial (cap. 18), ha de pasarse a la cosecha del juicio (23-25). b) Al fondo de ese avance hay una especie de *recirculación,* como un mutuo responderse que estructura al fluir del evangelio en torno a la palabra proclamada (5-7) y sancionada (23-25). Eso significa que la ley remite al juicio, tal como aparece de manera paradigmática en 25, 31-46: si faltara esa palabra de realización que reasume el mensaje de las bienaventuranzas, el conjunto de Mt perdería su equilibrio, convirtiéndose en impulso fallido de apertura. c) Esto se refleja, de manera especial, en *el tenor del juicio,* al que remite, de una forma casi armónica, el final de los discursos. El primero y el último (7, 21-23 y 25, 31-46) terminan con una referencia universal muy semejante: por encima de una pretendida confesión mesiánica interesa «cumplir la voluntad del Padre», esto es, amar al prójimo. Esta misma exigencia demuestra el discurso central cuando alude a la gran separación donde no existe ningún tipo de limitaciones (13, 47-50); en ella sólo importa el cumplimiento de la «ley», que es indudablemente el «nomos del amor al prójimo» (cf. 13, 41 con la condena de la anomía). En contra de eso, los discursos intermedios ven el juicio partiendo de la iglesia: desde la relación que los hombres mantengan respecto al misionero (10, 40-42) y desde aquel servicio intraeclesial que se refleja en el perdón ofrecido a los hermanos (18, 21-35); pero en el conjunto de Mt ese mismo juicio intraeclesial tiene que ser universalizado.

Evidentemente, esa visión de los discursos de Mt, interpretados en línea quiástica, no prueba apodicticamente el valor universal de Mt 25, 31-46, pero al menos lo insinúa: todo nos permite suponer que Mt, entendido como libro de discursos, nos ofrece en 25, 31-46 una visión universal de lo mesiánico y del hombre; fundada en Cristo y dirigida hacia su culminación, la vida de los hombres se mide desde un mismo plano ético, a partir de la donación diaconal hacia los otros. Sin em-

Universidad Pontificia de Salamanca

bargo, tomado en su rigor, este nivel de línea discursiva acaba siendo insuficiente. a) Falta la visión de la dinámica interna de Jesús: los discursos tienen validez en la medida en que se encuentran avalados por la vida de Jesús a la que expresan y definen. Separados de ella pueden convertirse en una especie de verdad abstracta que no tiene consistencia. b) Por otra parte, en ese esquema no aparece lo que implica el conflicto de Jesús con Israel, en ritmo de cumplimiento y superación, de acogida y de rechazo. c) Lo mismo sucede respecto de la iglesia: desde esta línea no acabamos de ver el entramado de elementos que entretejen la existencia de Jesús y el movimiento de su iglesia dentro del transfondo de apertura hacia los pueblos. Por eso, la visión de la estructura de Mt debe completarse a partir de otros supuestos [17].

2. LOS TRES MOMENTOS DEL PROCESO NARRATIVO

La lógica discursiva ha descubierto cinco sermones que han valido para situar estructuralmente a Mt 25, 31-46. Ahora aplicamos una lógica nueva, de carácter narrativo: partiendo de ella, el evangelio emerge a modo de proceso de acción en tres momentos, definidos por el surgimiento, mensaje y entrega del Cristo [18]. Esta nueva división, se apoya en un indicio literario: la repetición del *apo tote* («desde entonces comenzó Jesús a...») en dos pasajes clave: el primero (4, 17) introduce la acción de Jesús como predicador que anuncia el reino; el segundo (16, 21) abre el camino de su vida como entrega conflictiva que culmina en muerte y pascua. Ambos comienzos, unidos a la frase inaugural de Mt 1, 1 (*Biblos geneseōs*, Libro del surgimiento de Jesús...) enmarcan y definen las tres partes del conjunto [19]. La primera (1, 1-4, 16) alude al surgimiento y sentido de Jesús como mesías;

17 Entre los autores que han querido destacar una especie de «dinámica interna» en Mt señalamos a Pregeant, *Christology* y J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid 1981).

18 Visión panorámica de las diversas opiniones en D. H. Harrington, 'Matthean studies since Joachin Rohde', HeyJour 16 (1975) 375-88. Iniciador de esta postura es E. Krentz, 'The extent of Matthew's prologue', JBL 83 (1964) 409-14. La desarrolla temáticamente Kingsbury, *Matthew* 1-39.

19 Lohmeyer, *Matthäus*, 64, 264 y N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (London 1944) 129-31, habían presupuesto ya de alguna forma esta postura, que explicitará Krentz, *o. c.*; el *apo tote* en sentido de comienzo radical sólo aparece en 4, 17 y 16, 21; su función en 26, 16 es diferente y se refiere a la historia de Judas.

Universidad Pontificia de Salamanca

la segunda (4, 17-16, 20) expone su proclamación mesiánica; la tercera (16, 21-28, 20) su camino como entrega y pascua.

La primera parte tiene un comienzo solemne: *Libro del surgimiento de Jesús, el Cristo, hijo de David, hijo de Abraham* (1, 1). Bien mirado, es un título enigmático. No puede aplicarse a la totalidad de Mt, que despliega otros temas y cuestiones. Tampoco puede reducirse al surgimiento israelita (1, 1-17) o mesiánico-davídico de Jesús (1, 1-25). Esa palabra anuncia un tema más extenso: el origen divino-humano de Jesús con el encuadre de su acción, su transfondo, su sentido, su figura. Mt ha precisado esas cuestiones a lo largo de toda su primera parte o prólogo (1, 1-4, 16). Pudiera suponerse que este «libro del surgimiento» debería reducirse a presentar la procedencia divina de Jesús. Pues bien, en contra de eso, Mt ha preferido ampliar el planteamiento: Jesús es hijo de Abraham y de David (1, 2-17); rompiendo el cauce normal de la generación (1, 16), surge del Espíritu por medio de María (1, 18-25) y como nuevo y verdadero Israel, abriendo el camino que lleva hacia las gentes, recorre las vías del éxodo (2, 1-23); sólo en ese camino ha podido expresarse veladamente su verdad de Hijo de Dios (2, 15) que se explícita en el momento en que asume el proceso mesiánico de Israel, personificado en la acción del Bautista (3, 17), y se dispone a realizar la guerra contra el Diablo (4, 1 ss.). Esta es la generación, este el origen de Jesús que, procediendo de Dios, sólo desvela y adquiere su sentido allí donde hace suya la tarea de liberación mesiánica que debe enfrentarle con el Diablo.

Termina el libro del origen y comienza el libro de la acción: *Desde entonces comenzó Jesús a proclamar diciendo: convertíos, pues se acerca el reino de los cielos* (4, 17). El título evoca y prepara lo que sigue: rodeado de discípulos (4, 18-22) que luego enviará con el encargo de extender y pregonar su acción (cap. 10), Jesús abre a los hombres el camino del reino en su enseñanza (5-7) y sus milagros (8-9). Su mensaje y compromiso le distancian progresivamente de la herencia de Israel, del viejo pueblo de la alianza que se cierra (cf. 11-12). Pero, al mismo tiempo que se cuaja ese rechazo, que recogen de manera hiriente las parábolas (cap. 13) y el texto posterior de las disputas de Jesús en Galilea, va surgiendo el movimiento inverso de aceptación creyente de sus seguidores (14, 1-15, 20). Estos capítulos forman el corazón del evangelio: Jesús, Hijo de Dios, se halla al servicio de la gracia y exigencia, del perdón, y del mandato de Dios para los hombres; sólo puede ser mesías quien expande un camino de existencia

Universidad Pontificia de Salamanca

nueva, interpretada como gracia y exigencia; se trata de lograr que el hombre pueda ser humano, desde un don que conduciéndole al ámbito del riesgo (reflejado en el rechazo de Israel) le capacita para vivir en gratuidad, en apertura hacia los otros.

Aquí adquiere su sentido la tercera parte de Mt, encabezada con un texto muy significativo: *Desde entonces comenzó Jesús a mostrar a sus discípulos que le era necesario encaminarse a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, sacerdotes y escribas y morir y resucitar el tercer día* (16, 21). Este es el programa. El camino de Jesús hacia la muerte y resurrección, escalonadamente repetido (16, 21; 17, 22; 20, 17 ss.), enmarca el surgimiento de una nueva comunidad de seguidores que, fieles a la exigencia de la pequeñez y el perdón (cap. 18), son testigos de su polémica frente a Israel (22-23) y reciben su palabra de juicio (24-25). Ajusticiado por aquellos que rechazan su pretensión de universalidad, Jesús cumple su jornada y muere (26-27). Sobre su tumba vacía, en la montaña de la pascua, brota poderoso su mensaje universal de conversión y de presencia (cap. 28) [20].

Precisemos la novedad de este esquema. Antes se aludía al mensaje como un dato independiente de la vida. Ahora encontramos que el sentido de Mt está centrado en la verdad de la persona de Jesús, en su camino de entrega hasta la muerte. Pasamos del mesías mensajero al mesías contenido y verdad del mensaje predicado. De esta forma, el evangelio se precisa a modo de proceso que, siendo unitario en sí mismo, se mueve en tres niveles: a) *Gnesis:* es palabra simbólico-creyente que señala el surgimiento divino de Jesús en medio de la historia. b) *Mensaje:* proclama la presencia gratificante de Dios y abre una urgencia de cambio entre los hombres. c) *Confesión pascual:* evoca el camino de Jesús y lo asume como signo de apertura al reino.

Los tres niveles se entrelazan. Sólo porque viene de Dios (génesis), Jesús puede proclamar eficientemente el reino (mensaje); y sólo porque lo actualiza en su persona (pascua) puede proponerlo de manera universal entre los hombres (28, 16-20). Con esto hemos pasado imperceptiblemente del plano del análisis formal a la palabra de hermenéutica teológica. Veamóslo de un modo más explícito.

Al comienzo de todos sus discursos se sitúa el *surgimiento* de Jesús y su sentido (1, 1-4, 16). En contra de una perspectiva que

20 Acentúan también la novedad que supone Mt 16, 21 otros autores como Allen, *Matthew* 180; Filson, *Matthew* 23.

Universidad Pontificia de Salamanca

pretende aparecer como sencillamente kerigmática, debemos afirmar que el evangelio de Mt ofrece antes que nada la verdad de una persona: en el fondo del mensaje está la vida de Jesús; su existencia es previa a todas las palabras. Sólo a partir de esa ruptura personal que alude a la presencia transcendente de Dios en el camino de Jesús cobra sentido su actuación de mensajero del reino.

La persona de Jesús se expresa en su *misión* (4, 17-16, 20): en su palabra del reino, en su actitud de amor abierto a Dios y hacia los otros. A través de la palabra del mensaje de Jesús irrumpe el reino, irrumpe en sus acciones de gracia curadora, sobre un fondo israelita que se vuelve adverso. A medida que escuchamos el mensaje descubrimos, de manera imperceptible, que su fuerza se halla unida a la persona de Jesús y al seguimiento de su obra.

Por eso, al culminar el evangelio, hallamos *el camino de Jesús* (16, 21-28, 20): del anuncio del reino hemos venido a Jesús que es su verdad y contenido. Así desbordan todas las clausuras: se rompe la frontera de unas promesas entendidas de manera restringida, surge la iglesia como signo de un camino abierto hacia las gentes. En ese cambio de nivel se ha decidido a mi entender lo que supone Mt 25, 31-46: la muerte de Jesús ha roto la escisión entre judíos y gentiles; quiebran las promesas partidistas, los caminos limitados, las oposiciones religiosas; de pronto, ante Jesús emerge el hombre, la amplitud del hombre que se encuentra expresada en el conjunto de los pueblos que reciben la palabra (28, 16-20) y vienen hacia el juicio (25, 31-46).

Desde aquí se entiende lo que a veces se ha llamado historización de Mt: entre el pasado de Israel y el cumplimiento de la iglesia emergería el tiempo de Jesús como unidad distinta de sentido [21]. Sin rechazar totalmente esa postura, queremos insistir en que Mt no separa tiempo de Jesús y tiempo de la iglesia. Por eso no introduce un relato de ascensión ni ha elaborado una visión sobre el Espíritu. Partiendo de su esquema, el mismo gesto de Jesús se expande y se realiza en el tiempo de la iglesia[22], de tal forma que en ella y en el mundo se explicitan como verdaderos los aspectos que hemos señalado para el Cristo. Así llegamos a Mt 25, 31-46. A mi entender, el texto se interpreta partiendo de lo dicho: todo se cimienta en el origen del juez («venid,

21 Cf. Strecker, *Weg* 45-49, 86, 162; Trilling, *El verdadero* 139 ss., 224 ss.; Walker, *Heilsgeschichte* 114; W. G. Thompson, 'An historical perspective in the Gospel of Matthew', JBL 93 (1974) 243-62.

22 Cf. Kingsbury, *Matthew*, 31 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

benditos *de mi Padre;* 25, 34), tiende hacia el valor de su mensaje (heredad *el reino;* 25, 35) y se explicita en su camino de entrega hasta la muerte (está presente en *los necesitados;* 25, 40.45). Vamos a mostrarlo de un modo más extenso.

Comenzamos por el tema del *origen*. La palabra pascual (28, 18) nos asegura que Jesús ha recibido todo poder en cielo y tierra. En contexto de juicio descubrimos que ese poder viene del Padre (25, 34). Esto significa que el camino de su génesis no estaba clausurado en 1, 1-4, 16: a lo largo de todo el evangelio y de manera especial en su expresión escatolgica aparece Jesús como el que vive y obra en relación al Padre; sólo porque viene de Dios puede juzgar; su gesto nos sitúa ante la misma bendición divina.

Más clara es todavía la alusión al tiempo del *mensaje*. La actividad de Jesús se ha resumido en aquella gran palabra que proclama el reino (4, 17). El juicio ratifica el valor de esa palabra: del «convertíos, pues se acerca el reino» pasa el «venid... tomad en herencia el reino». Entre esas dos sentencias brota el tiempo de Jesús, el tiempo de la Iglesia. Por encima del proceso de cambios de la tierra hallamos una gran constante: la verdad del reino como don, como principio de exigencia, como gracia que ya se ha realizado.

Finalmente descubrimos que el *camino* que conduce del anuncio (4, 17) a la presencia del reino (25, 34) está mediado por la entrega cristológica. Esa entrega se explicita dentro de Mt en la palabra que inaugura la tercera parte: «es necesario que yo (HH) vaya a Jerusalén y muera» (16, 21; cf. 17, 22-23; 20, 17-19). Mt 25, 31-46 traduce esa palabra en forma de presencia del juez en los necesitados: la búsqueda del reino, realizada a través de la apertura diaconal hacia los otros, tiene consistencia porque el Cristo está presente y sufre en los pequeños [23].

Con esto valoramos el carácter central de 25, 31-46, de tal forma que podemos llamarlo con verdad «micromateo»: la historia de Jesús (su origen-mensaje-camino pascual) no permanece clausurada en el pasado; es historia que está viva en el camino de la tierra y llega a desplegarse en su verdad escatológica (25, 31-46). Por eso, en el fondo del pasaje sigue siendo necesaria la figura de Jesús como el que viene de Dios, anuncia la palabra del reino y se entrega por los hombres.

23 Este paso del «kerigma del reino» (4, 17-16, 20) al «camino de la entrega» de Jesús (16, 21-28, 20) determina a mi entender marcha y sentido de todo el evangelio.

Universidad Pontificia de Salamanca

Desde aquí, sobre el transfondo del origen de Jesús (1, 1-4, 16) adquiere su sentido universal la gran palabra de *benditos de mi Padre* (25, 34). Ciertamente, Jesús brota en un espacio de espera de Israel (1, 2-17); sin embargo, su venida, por obra del Espíritu (1, 18-25), desborda la estructura cerrada de esa espera: Jesús se muestra como el Hijo de Dios para las gentes (2, 1-12), va emergiendo en un contexto de llamada que transciende las barreras de Israel (3, 1-17) y se sitúa ante el poder del Diablo que le ofrece los reinos de este mundo (4, 9). Sobre esos reinos, que describen el todo de este cosmos que se encuentra amenazado por Satán, emerge la actuación del Cristo, abierta en gesto judicial y salvador hacia las gentes de la historia (25, 32). El reino del Diablo se consigue a través del esclavizamiento y se realiza en forma de dominio; el reino de Jesús se alcanza por medio de la entrega, a través de una presencia no dominadora que culmina allí donde la historia se abre en bendición al Padre. Profundidad divina y universalidad humana se requieren y potencian mutuamente: sólo aquel que brota de Dios y actualiza su misterio sobre el mundo (sólo el Hijo) puede ofrecer la salvación universal y el juicio para el mundo.

El anuncio del reino (4, 17) que inicia y define la segunda parte de Mt tiene un evidente sentido universal: el reino se ofrece sin limitaciones; a todos llega la palabra de bienaventuranza y ante todos se sitúa la exigencia de un amor gratificante. Sin embargo, este sentido universal ha de ir mediado por la situación concreta de Israel y por el gesto de aquellos que reciben a Jesús (la iglesia). Israel e iglesia adquieren sentido positivo en la medida en que preparan, simbolizan o realizan el mensaje universal del reino. Desde ese fondo ha de entenderse Mt 25, 31-46: cuando llegue el juicio habrán cesado ya las mediaciones; estará cumplida la esperanza de Israel, habrá finalizado la actuación misionera de la iglesia; sólo quedará el hombre, emplazado ante el camino de Jesús y ante su reino.

Así llegamos a la *mediación cristológica,* expresada por la muerte de Jesús (16, 21). ¿También ella se acaba, como acaban los caminos de Israel y de la iglesia? ¿puede hablarse de evangelio sin Jesús? ¡De ninguna forma! El reino sólo tiene realidad en cuanto se halla actualizado por Jesús, que es la presencia de Dios, es la palabra de gracia y exigencia hecha persona. Jesús asume en su muerte la conflictividad del mundo, el rechazo del reino, el sufrimiento de la historia; de esa forma, lo que era lugar de impotencia y desesperación, la lucha entre los hombres, la opresión de los fuertes y la necesidad de todos se

Universidad Pontificia de Salamanca

convierte en espacio de presencia del Cristo salvador y campo de esperanza.

Desde este enfrentamiento y pascua de Jesús pueden trazarse dos salidas diferentes: a) Ha terminado Israel y su esquema legalista; en su lugar surge la iglesia que se enfrenta con las gentes. b) La superación de Israel se explícita en forma de ruptura de todo particularismo, de todo cierre religioso o sacralización de un grupo. Esta es, a mi juicio, la postura de Mt: a partir de la condena de Israel (condena que se expresa en el rechazo de Jesús) queda el mensaje del reino como abierto hacia las gentes (28, 16-20); queda el Cristo, dirigido hacia lo humano.

Evidentemente, en ese nuevo orden recibe su lugar la iglesia. Ya *no será un lugar frente a los otros sino espacio abierto a todos, como* signo de un amor que le desborda. La misma iglesia debe modelarse en el esquema de la muerte de Jesús: ella vale en la medida en que se ofrece hacia los otros. Esto plantea una pregunta. ¿Por qué al final queda Jesús y no la iglesia? ¿por qué la entrega de Jesús permanece, culminando en forma pascual, mientras la entrega ministerial de la iglesia acaba? Jesús permanece porque es Hijo de Dios, porque es el Hijo que introduce su vida en la pasión del mundo, para hacer de la miseria de los hombres campo de servicio y esperanza; por eso mismo vive para siempre, como el Hijo de Dios que se hace humano y salvador en medio de la tierra. Por el contrario, la iglesia sólo existe al cimentarse en el camino de Jesús y al ofrecerse como sierva de los hombres; es la mediadora del reino y sólo vale en la medida en que proyecta sobre el hombre la luz del evangelio, a fin de introducirse luego con los hombres en el campo de esperanza y don del reino.

Con esto debordamos nuestro tema. Quisimos destacar la división tripartida de Mt, los momentos del origen y la acción del Cristo. Lo hemos hecho. Como era natural, nuestro discurso ha terminado por hacerse generalizante. El nuevo esquema literario y formal nos ha valido para trazar unas pequeñas consecuencias sobre el ritmo y amplitud universal del evangelio. Pero, dicho eso, debemos añadir que este modelo nos resulta también insuficiente. Insuficiente porque corre el riesgo de quedarse en planteamientos generales, silencia otros momentos del proceso de Jesús y es incapaz de reflejar todo su mensaje. Por eso ha sido muchas veces criticado[24]. Las reflexiones que siguen,

24 Cf. F. Neirynck, 'La rédaction matthéenne et la structure du premier Evan-

Universidad Pontificia de Salamanca

partiendo del valor parcial del esquema precedente, buscan otros indicios, que permitan ver más claramente la unidad del evangelio y entender mejor nuestro pasaje.

3. UNIDAD DE ALIANZA

La división a partir de los discursos destacaba la doctrina de Jesús e interpretaba el evangelio como libro de sermones-leyes que se deben cumplir de una manera conveniente. La estructura narrativa se fijaba en la actuación y vida de Jesús, abierta al compromiso y juicio de los hombres. Más allá de esos niveles viene a destacarse un tercer plano de unidad estructural, determinada por los centros de interés doctrinal, por el mensaje del autor, por su palabra. Esos centros, mensaje y palabra constituyen una especie de tejido hermenéutico más fino que permite penetrar en el sentido del conjunto de Mt.

Mt no ha trazado la línea de su obra desde un plano de pura equivalencia temática, de forma que sus signos y palabras tengan siempre igual valor en el conjunto. De ese todo estructural del evangelio emergen ciertos elementos especiales, palabras o pasajes que definen el nivel de comprensión para el conjunto. Ellos enmarcan lo que puede llamarse espacios de ruptura y creatividad en el contexto religioso del entorno.

A mi juicio, y con todas las reservas que suscita semejante afirmación, la clave estructurante de Mt es su manera de entender el pacto, interpretado como encuentro de Dios y de los hombres a través de Jesucristo. Su evangelio más que suma de discursos o tejido narrativo es testimonio de un encuentro religioso, signo de una nueva relación gratuita y responsable que vincula a Dios y los humanos en el Cristo. Más que una estructura clausurada ofrece un ritmo estructurante, unas señales de sentido que nos llevan a entender lo que pudiéramos llamar corriente subterránea del conjunto. Más que tema de argumento, el pacto es en Mt espacio de sentido o clave de hermenéutica: nos lleva a comprender al Cristo como campo de encuentro de Dios y de los hombres [25].

gile' en I. de la Potterie, *De Jésus aux Evangiles*, BETL 25 (Gembloux 1967) 41-73; X. Léon-Dufour, 'Vers l'annonce de l'Eglise', *Etudes d'Evangile* (Paris 1965) 229-54.

25 Cf. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'AT* (Paris 1976) 191 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por eso, no hacemos ninguna teología del pacto en un sentido estricto: no partimos de ninguna hipótesis ya dada a este respecto, ni somos partidarios de ninguna forma de aliancismo a ultranza [26]. Pacto significa, en nuestro esquema, una especie de estructura de comunicación, la certeza de que al fondo de palabras y de gestos encontramos una mutua referencia, aquella forma de unidad que por Jesús vincula a Dios y a los humanos. En esa perspectiva, y a partir de su transfondo israelita se ilumina el evangelio de Mt: Cristo aparece como «Dios con nosotros» (1, 23) y realiza funciones que hasta ahora parecían exclusivas de Dios, iluminando así lo que subyace en Mt 25, 31-46 [27]. Ese pacto se explicita a mi entender en tres niveles. a) En fórmulas de encuentro. b) Como relectura de la acción del evangelio. c) En el despliegue concreto de 28, 16-20, que incide en el conjunto de Mt, especialmente en 25, 31-46. Esbozamos los dos primeros aspectos, para fijarnos luego preferentemente en el tercero. Comencemos por las fórmulas de encuentro, que aparecen, a mi juicio, en cinco contextos diferentes.

1. El primer contexto es casi titular y ofrece el programa de la acción y realidad de Jesús entre los hombres: «llamarán su nombre Emmanuel, que significa Dios está con nosotros (1, 23). En Is 7, 14 el nombre alude a un conjunto de personas, porque Dios se hace presente en todo el pueblo [28]. Mt 1, 23 cristologiza el título: «Dios con nosotros» es Jesús, en su verdad de hombre concreto y salvador (cf. 1, 21). Ese nombre-título desborda el plano de familia de José y ha de entenderse en perspectiva universal (*kalesousin* por *kaleseis* de Is 7, 14 LXX). De esta manera se define a Jesús: es salvador y cumple la promesa (1, 21) pues realiza la presencia de Dios entre los hombres [29].

2. Esa cercanía de Jesús respecto de los hombres se desvela en el contexto de su vida en dos pasajes muy significativos: 17, 17 y 26, 38.40. El primero alude a la dificultad y sufrimiento que supone compartir

26 Sobre la noción de alianza cf. K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960); A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abord de l'ère chrétienne* (Paris 1963); R. E. Clements, *Prophecy and covenant* (London 1965).

27 Aceptamos, libremente la postura de Frankemölle, *Yahwebund*, passim.

28 Sobre el tema cf. E. Hammershaimb, 'The Immanuel Sign', StTh 3 (1949) 124-42; R. Kilian, *Die Verheissung Immanuels. Jes 7, 14*, SBS 35 (Stuttgart 1968); L. Rignell, 'Das Immanuelzeichen. Einige Gesichtspunkte zu Jes 7', StTh 11 (1957) 99-119; J. Stamm, 'La Prophétie d'Emmanuel', RevThPh 3 (1944) 97-123.

29 Cf. W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart 1969) 57 ss.; K. Stendahl, *School* 97 ss.; Gaechter, *Matthäus* 49-53; Schlatter, *Matthäus* 18-23; Sabourin, *Matteo* I, 211-16.

Universidad Pontificia de Salamanca

con otros la existencia: «¿hasta cuándo tendré que estar *con vosotros?*» (17, 17); sufre Jesús la falta de fe de quienes vienen a escucharle, en eso que podríamos llamar su soledad mesiánica. Más lacerante resulta ese «dolor de compañía» en el pasaje en que se abre la pasión: «¡permaneced y velad *conmigo...!* ¿no habeis podido vigilar *conmigo?*» (26, 38.40). Antes le dolía un acompañamiento sin profundidad. Ahora padece la soledad sin compañía. Ambos casos muestran que la búsqueda de alianza es dolorosa, implica una dinámica de muerte.

3. Esa dinámica culmina y se transforma en dimensión de Pascua: Jesús resucitado vuelve hacia los suyos, les sustenta en su poder, les gratifica con su encargo y les confía: «he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del siglo» (28, 20). En esta palabra culmina la acción de lo mesiánico en el mundo: el nombre de Jesús era Emmanuel (Dios con nosotros); su acción final será cumplir el cometido de ese nombre sobre el mundo. Entre el «Dios con nosotros» (*meth'hemōn ho theos*) de 1,23 y el «yo estoy con vosotros» (*meth'hymōn eimi*) de 28,20 se ha extendido todo el evangelio como tiempo de la historia de Jesús. Entre la *génesis de Jesús* (1, 1) y la *synteleia* o consumación de la realida (28, 20) discurre el tiempo de la salvación, simbolizado y realizado a través de la presencia del mesías en el mundo [30].

4. La presencia del Señor pascual entre los hombres (28, 20), que dentro de Mt es cumplimiento del título-programa de Emmanuel (1, 23) recibe en ámbito eclesial dos concreciones, una histórica y otra escatológica. La histórica aparece en 18,20: «donde estén dos o tres reunidos en mi nombre allí *estoy yo en medio de ellos*»; no sólo en un contexto de mensaje sino allí donde sus fieles viven la unidad se halla el Señor; los creyentes, como iglesia, forman una especie de expresión viviente del ser del evangelio [31]. La presencia escatológica aparece destacada en 26,29: «no beberé más... (este vino) hasta el día en que lo beba *con vosotros*, nuevo, en el reino de mi Padre». La comunión eclesial anuncia el tiempo de la gran esperanza escatológica, expresada por el «compartir con Jesús el vino nuevo» de la fiesta; toda

30 Cf. Frankemölle, *Yahwebund* 321 ss.; B. M. Nolan, *The royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel*, OBO 23 (Freiburg-Suisse 1979) 104 ss., aun admitiendo la correspondencia de los temas señalados, mantiene una posctura distinta sobre la relación del principio y final de Mt.

31 Cf. J. Caba, 'El poder de la oración comunitaria. Mt 18, 19-20', Greg 54 (1973) 609-54, esp 630; Pesch, *Matthäus* 43-45; W. G. Thompson, *Matthew's* 196-205.

Universidad Pontificia de Salamanca

forma de presencia o pacto en que Jesús viene a integrarse con los suyos remite a la presencia ya definitiva del pacto escatológico [32].

5. Tenemos una quinta forma de presencia pactual del Señor que no se encuentra ligada a las fórmulas de encuentro, inhabitación o asistencia. La palabra titular del «Dios con nosotros» de 1, 23 se expandía en expresiones de acompañamiento doloroso (17, 17) y soledad (26, 38.40), de asistencia activa (18, 20) y de comunión escatológica (26, 29); en todos esos casos se empleaba el término normal de pacto *meth 'hymōn* (*hemōn*) o «con vosotros» que refleja unión en asistencia o compañía. Pues bien, existe al lado de eso un quinto caso de presencia inhabitante o de fundamentación comunitaria: del «estoy con vosotros» o «en medio de vosotros» pasamos al «estoy en vosotros» que se presupone en 10,40 («quien a vosotros recibe *a mi me recibe*») 18,15 («quien recibe a un niño como este *a mí me recibe*») y 25,40 («lo que hiciereis a uno de estos... *a mí me lo hicisteis*»).

Con estos últimos pasajes alcanzamos lo que se podría llamar la línea extrema de la alianza, al menos en un plano de fórmulas: Jesús no es sólo signo y realidad de encuentro; de manera misteriosa y personalizante, Jesús se identifica con los hombres, asumiendo desde dentro su existencia. Esto es lo que subyace en 25, 31-46 y por eso lo anotamos. A fin de interpretarlo rectamente será bueno que enfoquemos el tema en el contexto total del evangelio. Utilizamos para ello el esquema precedente, de los tres momentos de acción que hay en Mt.

En *plano de génesis* (1, 1-4, 16) hallamos lo que puede llamarse el título de alianza que es «Dios con nosotros» (1, 23). Así, el origen de Jesús que, conforme a lo indicado, tiende a precisar su filiación divina (3, 17; 4, 3.6), se explicita en la gran palabra de Emmanuel: Jesús aparece como alianza personificada, intermediario en unidad y distancia entre Dios y el hombre [33].

En el segundo momento y a partir de la gran palabra de *proclamación del reino* (cf. 4, 17), hallamos un nuevo testimonio de alianza que se expresa en las bienaventuranzas (5, 3-12). En ellas y en el texto

32 Cf. G. Braumann, 'Mit euch. Matth 26, 29', ThZeit 21 (1965) 161-69; Schlatter, *Matthäus* 745; Lohmeyer, *Matthäus* 357; Gaechter, *Matthäus* 855.

33 Sobre el transfondo de Mt 1, 23 cf. J. Coppens, 'La Prophetie d'Emmanuel', *Recherches bibliques. L'Attente du Messie* (Bruges 1954) 39-50; R. Tournay, 'L'Emmanuel et sa Vierge-Mère', RevThom 55 (1955) 249-58. Sobre el Emmanuel en el conjunto de Mt cf. Frankemölle, *Yahwebund* 12-21; Lohmeyer, *Matthäus* 16-17; Schlatter, *Matthäus* 23.

Universidad Pontificia de Salamanca

del Sermón que sigue descubrimos que el reino es a la vez regalo y exigencia: presencia gratuita de Dios y urgencia de actuación entre los hombres. Esto nos sitúa ya en espacio de pacto, definido siempre en los momentos de don (soy vuestro Dios) y compromiso (sed mi pueblo). Pero hay algo todavía más interesante: las bienaventuranzas de 5, 3-12, asumida y superada la radicalidad escatológica de Lc 6, 20-23, se convierten en punto de partida de un gran arco de gratuidad y exigencia que culmina en la palabra cumbre de bendición-maldición de 25, 34.41. Entre la bienaventuranza (makarios) fecundante del momento actual y la bendición (eulogēmenos) final del juicio viene a desplegarse el tiempo de la ación del hombre sobre el mundo, el camino de la alianza [34].

Con esto establecemos los arcos quiásticos de alianza de Mt. Uno es el arco extremo que empareja 1, 23 con 28, 20: del «Dios con nosotros» del principio pasamos al «estaré con vosotros» del final. Otro es el arco intermedio: las bienaventuranzas, como apertura al don-exigencia del pacto (5, 3-12) remiten a la bendición-maldición donde vienen a expresarse plenamente (25, 34.41). Según esto, el pacto es más que una presencia de Dios entre los hombres por el Cristo; presupone una respuesta, un camino de exigencia que conduce a la bendición-maldición definitivas.

Si volvemos desde aquí a 25, 31-46 descubrimos que su tema se ilumina. A la estructura del pacto pertenecen tres de sus aspectos más salientes. a) La presencia de Dios en los necesitados, como signo de gracia en que culmina la palabra del «estoy con vosotros». b) La exigencia de respuesta como ayuda a los necesitados, que es servicio al mismo Dios y cumplimiento del mandato «sed mi pueblo». c) El gesto final de bendición-maldición donde culmina la radicalidad definitiva de la alianza. Mt 25, 31-46 es, según esto, testimonio de pacto. Sin embargo, su sentido pleno sólo transparece comparando su palabra a otras palabras de Mt: 1, 23; 5, 3-12 y especialmente 28, 16-20. Las reflexiones que siguen se sitúan en este último plano. Tomemos el pasaje final de 28, 16-20 como clave hermenéutica y veamos desde allí lo que supone el juicio de 25, 31-46.

Mt 28, 16-20 constituye quizá el texto clave de Mt. Su estructura interna y su sentido es difícil de explicar ya que no puede homologarse

34 Para distinguir entre bienaventuranza y bendición cf. R. Kieffer, 'Wisdom Blessings in the Beatitudes of St. Matthew and St. Luke', StEv 6 (1973) 291-95; J. Dupont, *Béatitudes* II, 330-34.

Universidad Pontificia de Salamanca

con ningún otro pasajes de Mt o del conjunto del NT. En su aparente sencillez ofrece un tipo de palabra diferente que nos vale como clave de lectura de Mt [35]. Esa falta de homologación formal del texto, afirmada después de un intenso trabajo de investigación teológico-literaria [36] resulta perfectamente comprensible: se trata de un pasaje que, por finalidad, cometido y estructura, debe ser distinto de todos los restantes pasajes de Mt hasta en su misma forma literaria. A mi juicio, su estructura sólo puede comprenderse a partir de su función en el conjunto. El texto es multiforme y tiene diferentes campos de lectura: aparición pascual, entronización, mandato del Señor, ordenamiento eclesial o formulación de pacto. Pienso que esas perspectivas, que preciso en lo que sigue, no sólo no se excluyen sino que se potencian y completan mutuamente. Veamos.

Hay un elemento de *aparición pascual*, centrado sobre todo en 28, 16-17. La escena se prepara en la promesa-mandato del encuentro con Jesús en Galilea (26, 32; 28, 7.10). Así lo indica su mismo movimiento: los discípulos van a la montaña, descubren a Jesús, le adoran y vacilan, escuchan su palabra... Esta postura, cimentada en todo el movimiento anterior de la trama evangélica, destaca el dato nuevo de la aparición pascual, la presencia del Señor glorificado que vuelve a los suyos y culmina así todo el proceso previo de esperanza, negación, fracaso y muerte. En esa aparición recibe su sentido la historia precedente, recomienza el evangelio. Esta perspectiva me parece inicialmente valiosa, pero pienso que silencia elementos importantes que tendremos que mostrar en lo que sigue [37].

Una nueva línea, que llamamos de *entronización*, destaca las palabras solemnes de Jesús que viene a presentar su señorío: «se me ha dado todo poder en cielo y tierra...» (28, 18). Desde el HH de Dan 7, 13, Jesús se manifiesta como lugar de cumplimiento de la gran palabra apocalíptica. Más que aparición pascual, el texto ofrece una

35 Sobre la estructura y sentido de 28, 16-20 dentro de Mt hay una inmensa bibliografía, recogida y comentada, en parte, por B. J. Hubbard, *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: an exegesis of Matthew 28, 16-20*, JBL Diss. Ser. 19 (Missoula Mon., 1974) 2-12; J. P. Meier, 'Two disputed questions in Matth 28, 16-20', JBL 96 (1977) 416-32; H. Schieber, 'Konzentrik im Matthäusschluss. Ein form- und gattungskriticher Versuch zu Mt 28, 16-20', Kairos 19 (1977) 291-301.

36 Cf. Meier, o.c., 423-24; J. Zumstein, 'Matthieu 28, 16-20', RThPh 22 (1972) 21-22.

37 Desde diversas perspectivas vienen a acercarse a esta postura C. H. Dodd, *More NT Studies* (London 1968) 102-33; J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appareance Stories of the Gospel Tradition* (Stuttgart 1975) 177-81, 211-13; M. Dibelius, *Formgeschichte* 285.

Universidad Pontificia de Salamanca

proclamación del señorío de Jesús, con los diversos elementos de elevación, autopresentación y dominio pascual que expresan su poder sobre los hombres. También esta línea ofrece un momento de verdad: la visión pascual se encuentra transcendida; ante nosotros emerge el poderío universal del que ha resucitado, su majestad en cielo y tierra. Sin embargo, tampoco ella parece suficiente: no valora el mandato de Jesús ni la acción de sus discípulos [38].

Por eso destacamos el *mandato del Señor*. Tomemos como punto de partida 28, 19-20a y encontraremos que el texto es testimonio de una ley u ordenamiento permanente de Jesús en el que viene a cimentarse la verdad y validez de lo cristiano. G. J. Hubbard destaca el parecido de 28, 16-20 respecto de las grandes comisiones o mandatos de Dios a los patriarcas, tal como aparecen en Gen 12, 1-4a; 17, 1-14; 17, 15-27; 24, 1-9; 26, 1-6; 26, 23-25; 35, 9-15 etc. El esquema que se viene a repetir es más o menos el siguiente: introducción, presencia de Dios, reacción del que escucha, comisión o mandato, protesta o dificultad del receptor, reaseguración por parte de Dios y conclusión. Estos elementos, centrados en la voz de comisión o de mandato, forman el transfondo en el que debe interpretarse la nueva gran palabra de mandato de Jesús en nuestro texto. B. J. Malina se sitúa en una perspectiva semejante, pero entiende ese mandato a partir de la ordenanza del gran rey que descubrimos en 2 Cron 36, 22-23; cf. Es 3, 1-3 [39]. Pienso que esta perspectiva, aun destacando elementos importantes, no resulta suficiente porque deja muy en sombra el señorío de Jesús y sobre todo su presencia en medio de la iglesia; por eso, en nuestro caso acaba siendo demasiado estrecha.

Entrando en las palabras del mandato y transcendiéndolas por dentro, descubrimos que Mt 28, 16-20 fundamenta la *estructura y vida de la iglesia*. Se trata de una especie de «evangelio eclesiológico» que, usando palabras de Jesús resucitado, transmite los aspectos fundacionales o quizá mejor instituyentes y constitutivos de la comunidad cristiana: misión (haced discípulos), misterio sacramental (bautizándoles), urgencia activa (enseñándoles a cumplir) y fundamentación cristológica (estoy con vosotros). Todos los motivos anteriores (apari-

38 En esta línea se mueven O. Michel, 'Der Abschluss des Matthäusevangeliums. Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft', EvTh 10 (1950-51) 16-26; Id., 'Menschensohn und Völkerwelt', EMZ 2 (1941) 257-67; J. Jeremías, *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974) 52-53.

39 Hubbard, o.c. 2 ss.; B. J. Malina, 'The literary structure and form of Mt 28, 16-20', NTS 17 (1970-71) 87-103.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción pascual, señorío de Jesús, mandato) vienen a englobarse y culminar en esta norma fundante de la comunidad creyente: lo que importa es definir los rasgos del pueblo salvador que se cimienta en Cristo [40]. Evidentemente, pienso que esta línea es muy valiosa. Pero añado que no debe tomarse de manera exclusivista, porque no subraya el dato cristológico que es base del conjunto.

A mi juicio, como cúlmen de las líneas precedentes y a partir de lo anterior, puede afirmarse que Mt 28, 16-20 ha de verse como expresión del *establecimiento de la alianza* entre Dios y los hombres por el Cristo. Las palabras clave son en esta línea las finales: «he aquí que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del siglo». A partir de ellas se entiende y asume lo anterior: prólogo histórico (28, 16-18a), precedido y preparado en el conjunto narrativo del evangelio; declaración de principio (28, 18b) relativa al señorío de Cristo; mandato fundamental (28, 19) que se expresa en la apertura del discipulado hacia la gente; mandatos particulares que explicitan lo anterior, concretándolo en bautismo y enseñanza (28, 19b-20a); promesa de asistencia del Cristo (28, 20b) [41].

Esta perspectiva ofrece la ventaja de que asume los aspectos previamente señalados y, aunque no puede tomarse de manera exclusivista, desde un tipo de alianza ya fijado, nos permite situar mejor el texto en el conjunto de Mt. Según esto, su «estructura interna», o mutua implicación de sus aspectos, resulta inseparable del transcurso entero de Mt. Así lo muestran, por ej., los siguientes datos: la presencia de Jesús entre los suyos (28, 20) debe comprenderse desde 1, 23; la culminación escatológica (28, 20) se entiende en el transfondo de la muerte-pascua; las bendiciones-maldiciones del pacto están suplidas

40 Cf. A. Vögtle, 'Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20', StEv 2 (1964) 266-94; Bornkamm, 'Der Auferstandene und der irdische', *Ueberlieferung* 289-310; Trilling, *El verdadero* 29-71.

41 Frankemölle, *Yahwebund* 42-71. En las reflexiones precedentes hemos tipificado aquellas perspectivas que, a nuestro parecer, son importantes para descubrir mejor el sentido de Mt 25, 31-46 a partir de 28, 16-20. Ciertamente esta visión ha sido limitada. Un análisis más amplio del tema llevaría a dialogar críticamente con autores como E. Lohmeyer, 'Mir ist gegeben alle Gewalt. Eine Exegese von Mat 28, 16-20', *In memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 22-40; U. Luck, 'Herrenwort und Geschichte in Mt 28, 16-20', EvTh 27 (1967) 494-508; Lange, *Das Erscheinen*, passim; J. D. Kingsbury, 'The composition and Christology of Mt 28, 16-20', JBL 93 (1974) 573-84; L. G. Parkhurts, 'Matthew 28, 16-20 reconsidered', ExTim 90 (1978-79) 179-80; G. Baumbach, 'Die Mission im Matthäusevangelium', TLZ 92 (1967) 889-93; S. Brown, 'The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel', StTh 31 (1977) 21-32; K. H. Rengstorf, 'Old and New Testament traces of a formula of the judaean royal ritual', NT 5 (1962) 229-44; C. Rogers, 'The great commission. Mt 28, 16-20', BibSacra 130 (1973) 258-67.

Universidad Pontificia de Salamanca

por 25, 31-46; la alusión a los mandatos (28, 20) reasume lo afirmado previamente. Todo esto, y lo que veremos a continuación, nos obliga a situar 28, 16-20 en el conjunto de Mt, entendiéndolo de forma especial en relación con 25, 31-46.

El ascenso de los discípulos a la montaña de Galilea (28, 16) empalma con el gran camino de Jesús que tiene que subir a Jerusalén para cumplir su misión de entrega hasta la muerte (16, 21): Jerusalén se transforma en lugar de la montaña pascual y allí han de dirigirse los discípulos, al encuentro de Jesús resucitado, iniciando así el camino hacia los pueblos. Pero antes del envío hallamos la manifestación de Jesús que se explicita a través de su dominio en cielo y tierra (28, 18b): a) ha recibido el poder, como surgiendo en nuevo plano y nuevo nacimiento desde el Padre, en encuentro de intimidad, de donación y alianza que aparece reflejado en 11, 25 ss.; b) ese surgimiento desde Dios se expresa en forma de poder sobre las cosas, «sobre cielo y tierra» como totalidad de lo creado, en una especie de nueva creación que alude a Gen 1, 1 ss.

Sólo desde esa universalidad del poder de Jesús, fundada en el don de Dios, se entiende la misión universal. La iglesia será camino y medio: sentido y meta habrá de ser la presencia del Señor resucitado en cielo y tierra, la apertura hacia las gentes (28, 19a); ellas son reflejo de totalidad, signo y contenido de lo humano, espacio de apertura para el Cristo. Los discípulos a quienes se dirige la palabra son el intermedio, camino que conduce hacia la nueva creación que se realiza en el resucitado. La actividad de los discípulos recibe un nombre muy concreto: *mathēteusate,* haced que todos vivan la palabra de Jesús, que sean sus discípulos. Para ello se les marca un camino de gracia y exigencia. a) La gracia se refleja en «bautizadles» (28, 19b), esto es, introducibles en el ámbito de amor y salvación que ofrece el Padre, el Hijo y el Espíritu. b) La exigencia se traduce en «enseñadles a cumplir» (28, 20a). Fundado en la presencia pascual, el evangelio se traduce en la emergencia de una vida diferente, a la luz de la palabra de Jesús que invita al seguimiento [42].

42 Esto nos sitúa de lleno ante el plano de la misión; cf. Baumbach, o.c.; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT* (Neukirchen 1963) 103-11; M. Hengel, 'Die Ursprünge der christlichen Mission', NT 18 (1971-72) 33-34; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (München 1969) 134 ss. Todos estos trabajos destacan la incidencia de Mt 28, 16-20 en el despliegue de la primera misión cristiana.

Universidad Pontificia de Salamanca

En esta línea adquiere su sentido la presencia cristológico, que enmarca el conjunto de Mt 28, 16-20 en contexto de alianza con los hombres: «he aquí que estoy con vosotros...» (28, 20b). ¿Con quienes? Ministerialmente con los discípulos; universalmente con las gentes. a) Lo primero es la *presencia universal:* Jesús tiene poder en cielo y tierra (28, 18b); dentro del contexto de Mt (20, 20-28; 23, 8-12) eso supone que ha de estar al servicio de todos, como ministro, ayudador universal. Poder no significa imposición sino presencia de gratuidad, no es dominio imperativo sino cercanía de ayuda y cuidado. De aquí brota la responsabilidad de Jesús hacia las gentes, para ayudarles, ofrecerles salvación, ponerles en la línea de un camino que conduce al reino. b) Sólo así se entiende la *presencia ministerial* de Jesús en los discípulos (28, 20b): está en ellos, les alienta y les envía, a fin de que transmitan su camino salvador hacia las gentes. No son las gentes para la iglesia sino al contrario: la iglesia misionera está al servicio de las gentes. Ella es un medio —o, si se quiere, el medio— que Jesús dispone en el tiempo-espacio de este mundo para trazar entre los hombres su presencia «hasta la consumación del siglo» (28, 20) [43].

Esto nos sitúa en el lugar de intersección de 28, 16-20 con 25, 31-46. El *ministerio eclesial, fundado* en la presencia de Jesús en sus discípulos, discurre a lo largo del tiempo de este siglo; el *señorío universal* de Jesús tiene otro campo de amplitud y llega hasta los mismos fundamentos del cielo y de la tierra, en don y en exigencia que nunca se

43 En estas reflexiones sólo hemos querido insinuar el tema de la distinción entre el *servicio diaconal* y el *ministerio del discipulado* dentro de Mt. Para un estudio más extenso del tema cf. G. Bornkamm, 'Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus', *Gesammelte Aufsätze,* IV (München 1971) 37-50; R. Bultmann, 'Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19', ThBlätter 20 (1941) 265-79; E. Cothenet, 'Les prophètes chrétiens dans l'Evangile selon saint Matthieu', en M. Didier (ed.), *L'Evangile,* 281-308; O. Cullmann, *Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer* (München 1967); Davies, *Setting* 94 ss.; Descamps, *Les justes,* passim; Hare, *The theme,* passim; J. Gnilka, 'Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran', BZ 7 (1963) 43-63; J. Hob, 'Der christliche «grammateus». Mt 13, 52', BZ 17 (1925-26) 256-69; Hummel, *Auseinandersetzung* 154-56; Lange, *Das Erscheinen,* 308-44; Legasse, *Jésus,* passim; Id., 'L'Evangile selon Matthieu', en J. Delorme (ed.) *Le ministère et les ministères selon le NT* (Paris 1974) 182-206; E. R. Martínez, 'The interpretation of «hoi mathētai» in Mt 18', CBQ 23 (1961) 281-92; W. Pesch, *Matthäus,* passim; Strecker, *Der Weg* 191-236; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde,* SBS 71 (Stuttgart 1974); Id., 'Los comienzos de la iglesia' y 'La comunidad de Siria', *La iglesia primitiva, medio ambiente, comunidad y culto* (Salamanca 1974) 15-54; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander 1979) passim; R. Thysman, *Communauté;* Thompson, *Matthew's;* W. Trilling, 'Amt und Amtverständnis bei Matthäus', *Melanges bibliques en hommage au R. P. Beda Rigaux* (Gembloux 1970) 29-44; *El verdadero* 155-80; Zumstein, *La condition* passim.

Universidad Pontificia de Salamanca

terminan. En esta última línea se sitúa Mt 25, 31-46, al proyectar sobre un telón de juicio universal los dos aspectos de presencia totalizadora de Jesús (muerto y resucitado) entre los hombres. Pero lo hace de forma algo distinta. a) Hay una *presencia básica,* expresada por su identidad con los necesitados: ellos son, entre las gentes, signo y realidad de la pasión del Señor sobre la tierra; en ellos sufre Jesús, en un camino de amor fiel, abierto al reino. b) Y hay una *presencia diaconal,* que se refleja, veladamente, donde un hombre ayuda al necesitado, situándose con ello sobre el campo en que se expresa el reino: servidor o diácono es el hombre, que, asumiendo la exigencia de Jesús, expande su amor a los necesitados.

El problema de interpretación pascual del evangelio de Mt puede y debe desplegarse de un modo unitario: los textos alusivos a un Jesús que se halla en y entre los hombres (1, 23; 18, 20 etc.) han de interpretarse desde la presencia del Señor resucitado (28, 16-20) y su venida judicial (25, 31-46); así cobra sentido la intuición del pacto como rasgo distintivo de Mt. Sobre ese fondo se destacan dos pasajes principales. a) Mt 28, 16-20 presenta a Jesús como Señor universal que manifiesta su poder abriendo un camino de pacto que, fundándose en su pascua, se despliega por medio de la iglesia, hacia el conjunto de lo humano. b) Mt 25, 31-46 reasume el poderío de Jesús en perspectiva de culminación: desaparecen las mediaciones y queda la verdad original del pacto en que se unen Dios y el hombre.

Interpretando los textos de manera complementaria, hallamos dentro de Mt un modelo de pacto en que destacan los siguientes elementos. a) *Universalidad* que se refleja de forma paradigmática en 28, 18b y de un modo apocalíptico (cumplido) en 25, 31-46: el camino de Jesús se abre a lo humano sin rupturas ni limitaciones. b) *Mediación encarnativa o diaconal* de la presencia de Jesús entre los hombres que se expresa en 25, 31-46: Jesús está en los más pequeños y en aquellos que le sirven. c) *La mediación eclesial,* transmitida por 28, 16-20a, se halla al servicio de las precedentes. La iglesia no dispone de entidad autónoma, que valga para sí. Ella ha surgido a fin de señalar sobre la historia de la tierra la llamada y gracia de Jesús resucitado, abriendo entre los hombres la palabra de acogida de amor y servicio a los pequeños que se expresa en 25, 31-46. Por eso, ella no tiene ya lugar en ámbito de juicio: acaba su misión temporal, termina su camino. Por eso, la llamada presencia «ministerial» (a través del servicio explícito del misionero) tiene que integrarse en

Universidad Pontificia de Salamanca

el ámbito más amplio de la presencia básica y diaconal de 25, 31-46, como inmanencia de Jesús en los necesitados y exigencia de servicio interhumano. d) Finalmente, todo culmina en *la gran escisión del reino* como juicio que decide el sentido de lo humano, en bendición o maldición, cuando se llegue al cúlmen de este siglo, tal como lo muestra 25, 31-46 [44].

Situada en esta perspectiva, la alianza se desvela como expresión totalizante de la vida y obra de Jesús en su apertura hacia los hombres. Ella es signo de unidad e integra los diversos movimientos de un proceso de actividad y encuentro, de hondura y expansión que definen la verdad del evangelio.

Desde el punto de vista de Jesús, la alianza aparece como signo de su misma realidad, de tal manera que en palabra quizá nueva se le puede llamar *autodiatheke:* es la alianza hecha persona. Así lo indica su principio, aquel origen en que viene a definirse desde el Padre como «Dios para los hombres (1, 23); así lo muestra su mensaje, su palabra de don y de exigencia que sitúa a los hombres en camino de apertura al reino. Así lo ha realizado, finalmente, su actitud de entrega de la vida: Por medio de ella, Jesús se ha convertido en la expresión total del pacto, está presente en los necesitados y suscita un tiempo nuevo de ayuda hacia los pobres que culmina en el futuro cumplimiento de la alianza (bendición y maldición).

Mt 25, 31-46 viene a entenderse mejor al situarse en ese campo. a) En el punto de partida hay que poner un presupuesto, un *preámbulo* del pacto que sitúa y fundamenta su palabra. Ese preámbulo es la historia de Jesús con su mensaje, con su pascua, con su misma apertura hacia la iglesia. Sólo en ese espacio de evangelio puede comprenderse nuestro texto. b) El texto en sí mismo incluye dos *estipulaciones* o elementos pactuales explícitos. Ei primero es el «estoy con vosotros», entendido como gracia: la presencia de Jesús resucitado en los pequeños, su identificación con los necesitados de la historia. El segundo es el mandato de «sed mi pueblo», mandato que se expresa por la urgencia de ayuda a los pequeños, como amor activo y creador en referencia a Cristo. c) Hay una *culminación o consecuencia* explicitada en el valor escatológico del pacto, en bendición y maldición que permanecen para siempre. Eso significa que si Cristo es *autodiatheke*

44 A mi juicio, la forma de entender la misión a que aluden los autores de la nota 42 debe ampliarse en línea diaconal o de servicio; Cf. Zumstein, *La condition,* 422 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

el hombre es *endiathekos*, por encontrarse inmerso en ámbito de alianza: cristiano es quien descubre la existencia como encuentro de amor y lo explicita entre los hombres.

Señalado eso debemos plantear unas preguntas relativas al sentido universal del texto. El tema es delicado, pues se mezclan múltiples factores, que en otra ocasión deberemos estudiar con más detalle, precisando el sentido de «todas las gentes» y de los «hermanos más pequeños» (25, 32.40). Aquí nos basta con centrar el tema dentro del conjunto de Mt.

a) Está en principio la *universalidad fundamentante* que deriva del origen divino de Jesús (11, 25 ss.) y se refleja de manera pascual y escatológica. En línea pascual está 28, 18b (se me ha dado todo poder en cielo y tierra); en línea escatológica encontramos 25, 31-33 (=el HH se sienta en el trono de Dios ante los pueblos...). Si olvidamos este señorío universal del Cristo los restantes motivos y palabras pierden su sentido.

b) De ella deriva la *universalidad consecutiva*, que se expresa en la apertura de Jesús hacia los hombres, en nivel de salvación y de presencia sustentante. En un plano se dice que Jesús extiende el evangelio de su vida a todos, en el campo de la tierra trabajada o *oikumenē* (24, 14), a lo largo de los días de este siglo (cf. 28, 18-20); su acción tiende, por tanto, hacia las gentes, es decir, hacia el conjunto de lo humano, en gesto libremente ofrecido de amor universal. Pero, al mismo tiempo, *en plano de presencia sustentante*, nuestro texto añade que Jesús viene a expresarse en los necesitados, esto es, en los pequeños de la tierra (cf. 25, 40.45). Este nivel y el anterior están entrecruzados: Jesús puede ofrecer el reino a todos (en nivel de exigencia y don universal) porque está identificado con todos los que viven en camino de impotencia o sufrimiento (los pequeños). Una presencia sin la otra sería insuficiente: no puede ofrecer vida a las gentes quien no asume el sufrimiento de sus pobres; no puede hacer suyo el sufrimiento de los hombres quien resulte incapaz de dirigirles hacia el reino. En ambos planos, el espacio de universalidad tiene que ser correlativo.

c) Viene en tercer lugar la *universalidad exigitiva o mediadora* que, de forma consecuente, ofrecerá también dos elementos. 1. Para transmitir universalmente el mensaje se requiere un *envío ministerial* que se realiza a través de la palabra. 2. Pero, al mismo tiempo, para

Universidad Pontificia de Salamanca

reflejar la presencia de Jesús en los necesitados se requiere un *envío diaconal* que deben asumir sin distinción todos los hombres, poniéndose al servicio de las necesidades de los otros.

Según esto, el mesianismo universal del Cristo se explicita a través de la palabra misionera (envío hacia las gentes) y por medio del gesto de servicio (ayuda a los necesitados). Mt 28, 16-20 integra de algún modo ambos planos: dentro de la misma urgencia del envío misional, que introduce a los hombres en el ámbito de gracia del Padre-Hijo-Espíritu, alude al cumplimiento de la palabra de Jesús, que se condensa en el servicio a los pequeños. Esta diaconía del amor activo representa, por tanto, el fondo de verdad de la misión: por medio de ella se transmite y expansiona la fuerza del camino de Jesús, en actitud de entrega (presencia en los pequeños) y servicio (muerte por ellos), tal como lo muestra 25, 31-46.

Lógicamente, con el juicio universal, donde se cumple la verdad del ministerio de la iglesia, en la llegada del reino, el cometido de la iglesia se termina. Ella ha cumplido su misión de mensajera: sólo queda, culminando para siempre, la verdad de su servicio. Permanece lo humano universal: el hombre al que la iglesia ofrece su palabra; el hombre que es señal de Jesús en su miseria, destinatario de su misma bendición en el camino de la vida. Con esto llegamos a desbordar ya el campo de la estructura literaria, viniendo a introducirnos en el ámbito de la «estructura temática», anunciada al comienzo de este trabajo. De esta forma termina nuestro recorrido. De los tres planos del corrimiento interno de la estructura temática de Mt hablaremos quizá en otro momento.

XABIER PIKAZA

Universidad Pontificia de Salamanca