

"EL PROTOCOLO EN EL QUE SEREMOS JUZGADOS": UN ESTUDIO DE MATEO 25: 31-46^a

"The protocol in which we shall be judged." A study of Matthew 25: 31-46

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3998>

Recibido: diciembre 3 de 2020. Aceptado: junio 3 de 2021. Publicado: junio 10 de 2021

*Leandro Ariel Verdini**

^a Artículo derivado del grupo de investigación del concurso ININTE 2018-2020: "Los vulnerables y marginales en las Sagradas Escrituras, en los orígenes del cristianismo y en el magisterio del Papa Francisco" perteneciente a la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Buenos Aires, Argentina.

* Doctor en Teología Bíblica. Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología. Témperey, Argentina. Miembro del grupo de investigación "Los marginales y vulnerables" (línea de investigación teológica de la misma Facultad). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-2817>. Correo electrónico: lav@uca.edu.ar

Resumen

El estudio se propone el análisis de la última de las parábolas del evangelio de Mateo, examinando su lenguaje y elementos teológicos fundamentales, así como también su forma y composición en la obra. El trabajo es motivado por la designación que el Papa Francisco dio al texto, comprendiéndolo como recapitulación esencial del camino cristiano fundamental que debe emprender el discípulo que desea vivir las huellas del Maestro.

Palabras clave

Mateo 25:31-46; Relato parabólico; Juicio; Obras de misericordia; Plan de salvación; Gaudete et Exsultate.

Abstract

The study proposes the analysis of the last of the parables of Matthew's gospel, examining their fundamental language and theological elements, as well as their form and composition in the work. The work is motivated by the designation that Pope Francis gave to the text, understanding it as an essential recapitulation of the fundamental Christian path that must be undertaken by the disciple who wishes to live the traces of the Master.

Keywords

Matthew 25: 31-46; Parabolic story; Judgment; Works of mercy; Plan of salvation; Gaudete et Exsultate.

En una homilía en Santa Marta, el 9 de junio de 2014, se escuchaba al Papa Francisco decir públicamente: “Jesús nos da también otras indicaciones, ese ‘protocolo sobre el cual seremos juzgados’, en el capítulo 25 del Evangelio de Mateo” (Francisco, 2014, párr. 9). Luego insistió en llamar de esa manera el texto de Mateo 25: 31-46, incorporando formalmente en la Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate* ese modo de comprender el pasaje y junto a las bienaventuranzas (Mateo 5:1-12) presentó los dos textos como camino sintético para la santidad (cf. Francisco, 2018, *Gaudete et exsultate*, nos. 63, 95-99).

En este estudio nos proponemos analizar ese fragmento del evangelio de Mateo, primero aisladamente, su forma y lenguaje; para luego en una segunda instancia comprenderlo en el proyecto compositivo del evangelista. El análisis nos permitirá volver luego con una breve síntesis sobre el final a las intuiciones y presentación que el Papa hace del pasaje, para percibir mejor su aporte de lectura y los matices que acentúa.

Cuando nos acercamos a esta perícopa con una lectura crítica nos encontramos con diversos elementos que la componen: la forma parábola, rasgos y matices apocalípticos, y la culminación del proyecto teológico mateano, no solo por sus contenidos éticos y soteriológicos; sino también por su lugar redaccional en la obra. Finalmente, sobresale una trama en la que todos estos tópicos se encuentran desarrollados a partir de un juicio, tema frecuente en este evangelio, pero que aquí parece ser el elemento recapitulador:

Lejos de ser una parábola, esta grandiosa escena de juicio es la profecía final del Jesús mateano que cierra el quinto discurso y todo el ministerio público del primer evangelio. En Mateo 25:31-46 Jesús el Hijo del hombre y profeta escatológico describe, en términos nada vagos, lo que ocurrirá concretamente en el juicio final. Lejos de ser una parábola escatológica alusiva, es la realidad a la que apuntan todas las parábolas y similitudes en el discurso escatológico de Mateo. (Meier, 2017, p. 204, nota 8)

Elementos teológicos reunidos en Mateo 25: 31-46

A continuación, se desarrollan los diferentes elementos que componen este relato, siguiendo su orden progresivo de aparición:

Formulación del profeta escatológico

Este tipo de formulaciones las encontramos en Mt 25:31-32a: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos sus ángeles con él, entonces se sentará sobre su trono de gloria. Y serán congregados delante de él todos los pueblos"¹.

Como se puede presuponer, las proposiciones que anuncian la venida del Hijo del Hombre se inspiran en la aplicación de la profecía de Daniel a Jesús Mesías (cf. Marcos 14:62). La comunidad primitiva entendió la gloria de Jesús recibida en su resurrección a partir de esta figura veterotestamentaria. La identificación del destino escatológico de Jesús resucitado con Daniel 7:13 se encuentra presente en dos antiguas tradiciones, "tanto Marcos como Q identifican a Jesús con el Hijo del Hombre" (Sim, 2005, p. 127).

En el evangelio de Mateo encontramos que la venida en gloria del Hijo del Hombre se enriquece con el propósito de especificar su retorno: él vendrá para congregar a toda la humanidad y juzgarla. El evangelista parece enriquecerse para explicitar dicha finalidad con la tradición judía que se encuentra reflejada en las parábolas de Enoc (cf. 1Enoc 90:20-38; 95:3; 96:1).

Mateo multiplicó en su obra la utilización de la frase de Mt 25: 31-32a. Se puede observar, por comparación con Marcos, la mayor cantidad de alusiones a la misma: Marcos 8:38; 13:26; 14:62; y Mateo 10:23; 13:41; 16:27-28; 19:28; 24:27, 30-31, 37, 39, 44; 25:31-32a; 26:64. Esta frecuente utilización nos muestra la importancia que tenía la cuestión en su programa teológico. A continuación (ver Tabla 1), nos detenemos en el estudio de los elementos que componen 25:31-32a mediante la comparación con otros tres textos que también formulan los mismos:

¹ Las traducciones de los textos originales griegos, tanto del NT como de la Septuaginta, son realizadas por el autor a partir de *Novum Testamentum Graece* (Nestle, 1898/2012) y *Septuaginta* (Rahlfs, 1935/2006).

Tabla 1. Formulación del “profeta escatológico” en Mt

Mateo 16:27	Mateo 19:28	Mateo 24:30-31	Mateo 25:31-32a
Porque	Jesús les dijo: en verdad les digo que ustedes los que me han seguido, en la regeneración, cuando <u>se sienta</u>	Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo; y entonces se lamentarán todas las tribus de la tierra y verán	Quando
el Hijo del hombre va a venir	el Hijo del hombre	al Hijo del hombre viniendo	el Hijo del hombre venga
en la gloria de su Padre,	<u>sobre el trono de gloria,</u>	sobre las nubes del cielo con gran poder y mucha gloria.	en su gloria
con sus ángeles,	se sentarán también ustedes sobre doce	Y enviará a sus ángeles con una gran trompeta,	y todos sus ángeles con él,
y entonces pagará	tronos, para juzgar a	Y congregarán a sus elegidos de los cuatro vientos, desde un extremo de los cielos hasta el otro.	entonces <u>se sentará sobre su trono de gloria.</u>
a cada uno según su conducta.	las doce tribus de Israel.		Y serán congregados delante de él todos los pueblos

La expresión “Hijo del Hombre” aparece por primera vez en este evangelio en 8:20. El evangelista pone frecuentemente en boca de Jesús esta designación. Se conocen de la misma tres tipos de usos: (1) como dichos sobre el ministerio actual de un hombre que sirve a Dios (Mateo presenta siete casos); (2) como dichos sobre su sufrimiento (Mateo presenta 10 casos); y (3) dichos sobre su papel al final, o dichos apocalípticos (Mateo tiene 13 dichos). Este último sentido se ofrece como título del profeta escatológico según Daniel 7:13 (cf. 1Enoc 37:71; 4Esdras 13). La “gloria” de Dios se manifiesta en este Hijo de Hombre, pues viene lleno de la irradiación divina y acompañado de los ángeles que rodeaban y asistían a *Yhwh* (cf. 1Reyes 22:19; Zacarías 14:5), pero en su venida lo acompañarán a Él.

El verbo “venir” (*έρjομαι*) “funciona en este contexto en sentido técnico para indicar la aparición definitiva del Hijo del Hombre” (Pikaza 2017, p. 810). En Daniel 7:13 se advertía que “el Hijo del Hombre viene”, en el sentido de aparecer en el tiempo final. En Mateo el verbo con este sentido es muy frecuente, lo encontramos en ¿3:11?; 10:23; 16:27; 21:40; ¿23:39?; 24:30, 39, 42-44, 46; 25:10, 19, 31; 26:64.

El signo de "sentarse en el trono" es una posición usada en el evangelio para indicar el ejercicio soberano del poder (cf. 5:1; 19:28; 20:21, 23; 25:31 y 23:2 en discrepancia con las anteriores). Respecto a la congregación de gentes reunidas frente al Hijo del Hombre se debe pensar en las escenas escatológicas tan frecuentes en la literatura profética (cf. Isaías 24; 66; Joel 4; Zacarías 14). En 25:32 encontramos la frase *pánta tà éthnē* (todos los pueblos), la misma se encuentra repetida en 28:19 en el envío apostólico universal que finaliza el evangelio. Como es evidente, se refiere a la humanidad que habita toda la tierra. Por eso el envío universal a todo este mundo, al que se le debe ofrecer el mensaje de Jesús, precede en el orden temporal al juicio final anunciado, para que todas las gentes se hagan discípulas y discípulos del Hijo del Hombre y alcancen la salvación en el juicio.

El parecido encontrado entre los cuatro fragmentos mateanos nos permite reconstruir los contenidos declarados de la fe. Se trataría de una "formulación comunitaria", en la que se confesaba a Jesús como Hijo del Hombre escatológico (Mesías de Israel). Esto implicaba que afirmaban que Él consumiría el mundo (viniendo o manifestándose), para juzgar a todos con justicia. Esta fe confesada era, como vimos, más antigua que la comunidad mateana; pues la encontramos formulada en Q y en Marcos. Lo importante en este caso es que Mateo la enmarca y relaciona con otra idea teológica que no debemos perder de vista: la congregación de todas las naciones en un juicio.

Idea del juicio

En la teología mateana, la venida del Hijo del Hombre será para juzgar a todos los pueblos. El motivo teológico del juicio se halla en la fuente Q que, como se sabe, Mateo cita igual que Lucas (Luz, 2003, pp. 698-699).

Si nos remitimos a analizar Q y su estructura, como se puede verificar en Mateo y Lucas, los dos evangelistas colocan en el mismo orden esta fuente, aunque no siempre lo hacen en el mismo punto del esquema básico que siguen de Marcos (Guijarro, 2004a, pp. 28-29). El documento Q fue organizado por varios autores, la estructura más difundida es la de Kloppenberg. El autor esquematiza el documento en 14 secciones. Importa destacar en este caso

que el itinerario que traza todo Q comienza con la predicación del Bautista (Q 3,7-9.16-17) y finaliza el documento con el discurso escatológico (Q 17,23-37; 19,12-27; 22,28-30) (Kloppenber, 1987, p. 92). Esto nos indica que el anuncio del juicio marca el comienzo y el final de Q, es un elemento transversal que va reapareciendo a lo largo de todas las secciones. Mateo debe en gran medida a Q todos sus dichos sobre el juicio. A pesar de ello, no se debe perder de vista que el evangelista recibe Q realizando una “modulación teológica decisiva” (Luz, 2003, p. 698) debido al orden compositivo de esos mismos dichos y a la adaptación que hace de los *logia* para sus destinatarios.

En las parábolas propiamente mateanas nunca se utiliza el verbo *krínō* ni el sustantivo *krisis*. A pesar de ello, en muchas de sus parábolas se sugiere el “día del juicio” del que habla Q (Mateo 10:15; 11:22, 24; 12:36). En las parábolas de juicio del primer evangelio (13:24-30; 13:47-50; 22:1-14; 25:14-30; 25:31-46) encontramos temas típicos de su teología: la separación definitiva en el juicio final de los buenos y los malos, la severidad de ese juicio como motivación para un buen comportamiento en la vida presente, y el enfático llamado a vivir una moralidad estricta, que implique una entrega vigilante, que se resume en cumplir la voluntad de Dios evitando el riesgo de la hipocresía.

El desarrollo del juicio sigue en la perícopa un modelo forense, lo cual implica que el “juez no emplea las armas, sino que revisa los libros de las acciones de los hombres (Apocalipsis 3:5; 1Enoc 47: 3; Jubileos 19:9; 4Esdras 6: 20), con la balanza que pesa las conductas (1Enoc 41: 1; 61: 8)” (Pikaza, 2017, p. 814). El procedimiento se continúa con la separación (cf. Mt 13:49) en dos grupos (13:30; 24:40-41; 25:1-13), tal como un pastor separa ovejas de cabras, una imagen frecuente en toda Judea. La acción de separar a unos de otros es símbolo de que no todo será lo mismo para el Señor. Se explicitan finalmente en el evangelio todas las advertencias que se venían realizando a los discípulos sobre una vida ética adecuada (5:48; 6:1, 16, 19; 7:2, 12; 15:16-20; 18:15-17). El pastor debe separar con un criterio que desvelará más adelante. El símbolo del pastor aplicado a Jesús ya había sido utilizado en el evangelio (cf. 9:36; también como alusión en 18:12-14). La imagen sugiere en el contexto de la parábola el conocimiento y el trato personal que el pastor tiene con cada res de su ganado.

Las ovejas que son puestas a su derecha (25:33) representarán al grupo de salvados, quizás se quiera evocar al pueblo de Israel, rebaño del Señor (cf. Números 27:17; Salmos 77:21; 78:52; 79:13; 80:2, etc.).

El Hijo del Hombre como rey

En la tradición sinóptica la descripción de Jesús como rey está atenuada y generalmente limitada al relato de la pasión (en el caso de Mateo 27:11, 29, 37, 42). A pesar de ello, Mateo es quien más hace uso del motivo real, sobre todo en los relatos de la infancia (cf. 1:1-17; 2:2, 13-14). Durante el ministerio del anuncio de la buena nueva, usa la expresión "evangelio del reino" (4:23; 9:35; 24:14) continuando así aspectos de las ideas veterotestamentarias de la realeza (cf. Isaías 9:5-6; 11:3-5; Jeremías 22:15-17; Salmos 72: 12-15; Salmos 82: 1-4). En el contexto propio de la parábola, el título de rey es coherente con la herencia que se otorgará: "el reino preparado".

En la parábola se yuxtaponen el título real y el título de Hijo de Hombre en su sentido escatológico (cf. 25:31, 34; también 12:8.40; 13:41; 16:27; 17:9, 22; 19:28; 20:28):

La mención del Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo probablemente no sea una referencia a la segunda venida de Jesús y que denote, más bien, su entronización junto a Dios como virrey del Todopoderoso. Esto resulta plausible por dos motivos: En primer lugar, las versiones paralelas de Mateo y Lucas incluyen la frase calificativa "de ahora en adelante" (*ap árti* [Mateo 26: 64]; *apò tou nun* [Lucas 22: 69]) verán al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poderoso. ¿Cómo puede ser "desde ahora"? Muy probablemente la ejecución de Jesús es el medio mismo que conduce a su entronización junto a Dios y logra su elevación al estatus real gracias a los propios esfuerzos de Caifás y sus secuaces de librarse de él. Segundo, el cuadro que presenta Jesús concuerda con la tradición rabínica, supuestamente afirmada por Rabí Akiba y denunciada por Rabí Yose, de que los múltiples tronos a los que se hace referencia en Daniel 7:9 incluían uno para Dios y uno para el Hijo de David. La audacia de Jesús al realizar tal afirmación no es mayor que la declaración que se hace en el texto de Qumrán 11Q13 sobre una entronización celestial y deificación de Melquisedec". (Bird, 2016, p. 199)

Durante el ministerio de Jesús estas dos descripciones se habían considerado aparte. Más allá de este detalle, en la parábola se combinan, por eso "como Hijo del Hombre, Jesús es el que sufrió y fue exaltado; como rey, es el Mesías que juzgará y reivindicará a aquellos que estaban indefensos". (Donahue, 1997, p. 157)

La herencia del rey

La narración incorporará un diálogo que comienza en 25:34 con un discurso directo puesto en boca del rey: “Vengan, benditos de mi Padre, hereden el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo” (25:34b). El rey invita a un grupo a que venga a recibir una herencia. Esta proclama (*deŭte*) se pone en boca de Jesús en otras oportunidades, cuando Él llama hacia sí (cf. 4:19; 11:28; 22:4), o cuando otros convocan hacia algún aspecto de su pascua (cf. 21:38; 28:6). Los invitados son llamados “benditos de mi Padre”. El aspecto resaltado de bendecidos no solo destaca el beneficio de ser favorecidos con la recepción de una herencia, sino que también recuerda a los lectores la bendición del Creador en el origen del mundo (cf. Génesis 1:28), pues de hecho se aclara que la herencia fue preparada en el comienzo. Esta advertencia se especifica con la frase *katabolēs kósmou* (la creación del mundo), la misma expresión se encuentra también en el discurso de las parábolas en 13:35: “Abriré con parábolas mi boca, publicaré cosas escondidas (*kekrumména*) desde la creación *del mundo*”².

Esta última frase de 13:35 es una cita del Salmo 78 (77):2 que sirve como justificación acerca de por qué Jesús habla en parábolas: para develar y explicar con mayor facilidad aquello que todos deben comprender (cf. 13:10-13, 34) y que se encuentra oculto desde “la creación del mundo”. Esta teología del entendimiento (cf. 13:51) de los “misterios del reino” (*tà mystēria tēs basileías*, 13:11) implica el desarrollo de un designio que se encuentra oculto en la historia, al igual que un tesoro (*thēsauros*) pero que permanece en el misterio (velado) y debe ser hallado (cf. 13:44) o revelado (cf. 11: 25, 27), para luego sacar de él las cosas “nuevas” y “viejas” (cf. 13:52) a fin de comprender.

Esta “teología del entendimiento” nos hace volver sobre Mateo 25:34. El Padre dispuso para el ser humano, que Él mismo bendijo en la creación, una herencia (cf. 5:5; 19:29). Un reino de bienaventuranza, preparado para todos –puesto que Dios bendijo a la humanidad toda– sin distinguir sexo, etnia, nación

² Varios manuscritos no poseen *kósmou*, debido a ello se propone optar por la lectura más breve, omitiendo “del mundo” y justificando que los copistas enmendaron con *kósmou* debido a que copiaron a Mt 25,34. La discusión textual no invalida lo afirmado por el versículo, debido a que con el sustantivo *katabolēs* ya es suficiente para remitir al lector a la creación, momento a partir del cual “las cosas” que se deben comprender se encuentran “ocultas”. Es de hecho debido a lo dificultoso de su comprensión la razón por la que Jesús habla en parábolas.

o clase. Todos los bendecidos fueron predestinados desde el comienzo a heredar su reino, porque Él mismo lo preparó para todos. Incluso aquellos puestos a la izquierda, que más adelante en el relato son repudiados, son obligados por el rey a alejarse de él y van al fuego que se preparó para el diablo: "Aléjense de mí malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (25:41). Así se da a entender que estas personas terminan en un lugar que no fue el que para ellas se preparó. Alejarse del rey es la consecuencia eterna de haber vivido alejado de los pequeños, es vivir para siempre en la metáfora apocalíptica del fuego eterno. Los de la izquierda son llamados "malditos" y se les quita el genitivo "de mi Padre", porque su destino rompe su bendición:

a los malditos (se les habla) de un fuego eterno preparado 'para el diablo y sus ángeles' (v. 41). Es decir, este destino no estaba preparado para ellos. O lo que es lo mismo, no estaban 'predestinados' a ir al fuego eterno. La separación está marcada por una opción suya. (Fernández, 2015, p. 385)

Esta parábola nos abre a la comprensión de la soteriología mateana, es decir, un plan que se despliega a partir del designio que el Padre instauro con su bendición en la creación y que se culminará con la herencia de un reino preparado por Él mismo, al que se accede por la cristificación ética. El Creador realiza un llamado al ser humano para que su vida se identifique de tal modo con la de Cristo, que Él debe ser misteriosamente visto en los otros, sobre todo en los marginales y sufrientes.

Las obras

Las acciones descritas son seis y se reiteran cuatro veces en la narración. La referencia a la realización o no de las mismas se repite dos veces en cada caso; es decir, algunos son puestos a la derecha por haber realizado las seis obras y luego ellos mismos consultan al rey en qué momento hicieron esas obras con él. Lo mismo ocurre con los que son puestos a la izquierda. Esta repetición se representa junto con la afirmación de que el rey está presente en los "más pequeños" cuando estos son o no auxiliados. Así se evidencia a los lectores la frecuencia con que este misterioso ocultamiento se repite en la historia.

Las acciones reclamadas por el rey a las naciones se encuentran en la misma perspectiva teológica que las afirmaciones mateanas de “los frutos” (cf. 3:8, 10; 7:16-20; 12:33; 13:8, 22-23, 26; 21:34, 41, 43). El verbo *poiéō* se hace presente con relación a los frutos y a las seis acciones con el mismo sentido (cf. 25:40-45). Para Mateo lo decisivo no es escuchar la Palabra, sino cumplirla (cf. 7:24-27). La metáfora del “vestido de boda” remite también a las obras/frutos. El “aceite de la lámpara” (cf. 25:1-13) o la “ganancia” obtenida con los talentos repartidos (cf. 25:14-30) son el punto esencial en el momento del juicio. En el caso de la parábola estudiada, Mateo recapitula en un juicio escatológico universal un interrogatorio que pide cuentas por las acciones más decisivas e importantes de la historia.

La clave de bóveda para comprender el espíritu con el que han de hacerse las acciones en favor de los necesitados parece estar dada por la expresión que Mateo ofrece en 25:44, allí, en la última de las cuatro veces que se enumeran las acciones se afirma: *kai oû diēkonēsamén soi* (y no te servimos). Como sabemos, la larga tradición eclesial ha llamado a estas acciones “obras de misericordia”³. Mateo, como podemos reconocer en su evangelio, “conoce muy bien la palabra misericordia (*eléein*), pero prefiere utilizar aquí otro término: “servicio o diaconías” (Pikaza, 1984, p. 205). No caben dudas de que “la misericordia” (cf. 9:13; 12:7; 23:23) o el acto de “ser misericordioso” (cf. 5:7; 9:27; 15:22; 17:15; 18:33; 20:30-31) interesan profundamente al evangelista. A pesar de ello, en el texto las obras parecen estar configuradas como un acto de servicio a los “hermanos más pequeños”. Esta diferencia en el planteamiento refleja con el servicio la “reciprocidad” con los pequeños, la misericordia parece acentuar un acto de piedad que pone al que lo realiza por encima del otro (cf. 9:12-13). Es coherente con la teología mateana que el parámetro del juicio “para los muchos” (o naciones) requiera lo mismo que realizó el Hijo del hombre: que “no vino para ser servido, sino para servir y dar la vida suya como rescate *por muchos* [cursivas añadidas]” (20: 28).

³ La lista clásica de las siete obras procede de Lactancio (cf. *Epit.* 65), quien a la luz de Tobías 1:17-18 complementó la lista de Mateo 25:35s con el entierro de los muertos.

Las obras las podemos agrupar en 3 binas o parejas, así lo testimonia el mismo texto: "¿Cuándo te vimos hambriento o sediento, o forastero o desnudo, o enfermo o en la cárcel y no te servimos?" (25: 44) (Pikaza, 1984, p. 204)⁴. Más allá de cómo se las presenta, las mismas habían aparecido ya a lo largo del libro. Tres de ellas se refieren a necesidades primordiales. El Padre del cielo es garante de estas. En relación con el vestido, Mateo lo presenta en la perícopa sobre la providencia como una necesidad básica junto con el alimento y la bebida (cf. 6:31). El Padre viste y alimenta su creación, cuida la vida y el cuerpo de sus hijos (cf. 6:25, 31-32). Da "cada día el pan" necesario (6:11) y recompensa a todo aquel que comparta con un "pequeño un vaso de agua fresca" (10:42).

A propósito del trato con los forasteros o extraños, en el evangelio se puede comprobar una evolución o apertura que se evidencia en la misión de Jesús y sus apóstoles. Primero los envía "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (10:6) y él mismo se confesará luego consciente del mismo envío (cf. 15:24). En una segunda instancia, después de su Pascua, el Resucitado reformulará el objetivo enviándolos a "todas las gentes" (28:19). Más allá de esta progresión, en las parábolas se puede observar una visión universalista donde la salvación es ofrecida gratuitamente a toda la humanidad, no solo a los judíos (cf. 13:38, 47; 20:16; 21:43; 22:10); esta apertura marca el talante del trato con los forasteros.

Respecto a la prisión y debido a sus variadas alusiones, se deja entrever que está presente en el horizonte de la comunidad. El autor menciona la cárcel como consecuencia posible de variadas situaciones en las que un sujeto puede ser conducido al presidio debido a sus caprichos, dado que no dar lugar al perdón hace inevitable la prisión (cf. 5: 25-26; 18:30). En el evangelio también se menciona que los profetas (cf. 14:3; 10:17-18) o el mismo Rey Mesías (cf. 27:15-18) padecieron la cárcel sin razones justas.

⁴ Allí Pikaza se propone razones antropológicas para pensar el agrupamiento de las obras, también: "Leído en perspectiva social, Mt 25,31-46 estructura las necesidades del hombre en un nivel material (hambre y sed), social (exilio y desnudez) y de pérdida suprema (enfermedad y cárcel)" (Pikaza & Pagola, 2016, p. 123).

Finalmente, los enfermos por causa de diversos males son recibidos por Jesús (cf. 8:16-17; 9:27-34) o también buscados y visitados por Él mismo (cf. 4:23; 8:14-15; 9:23-26) para que recobren su salud. Sus apóstoles, además, son enviados a visitar y sanar toda enfermedad (cf. 10: 8).

Identidad de “los pequeños”

Si prestamos atención a la historia de la interpretación del texto, una cuestión muy debatida es la identidad de los pequeños. Algunos entienden que se trata de cualquier marginado, es decir realizan una lectura con una “visión universalista”, el llamado a socorrer a todos los necesitados de cualquier condición o situación (Rodríguez, 2006, p. 216; Bonnard, 1963, p. 366; Grilli & Langner, 2012, p. 666; Jeremias, 2009, pp. 152-153; Pikaza, 1984, p. 316; Pikaza, 2017, p. 832). Hay otra lectura que se desarrolla a partir de la aclaración que el rey escatológico realiza en la parábola, a propósito de que cada gesto realizado fue hecho “a uno de estos mis hermanos más pequeños” (25:40.45). Estos autores vieron en los marginados a los miembros más frágiles de la comunidad cristiana (cf. 10:40; 12:46-50), por eso proponen una “visión comunitaria” (Carter, 2007, p. 697; Donahue, 1997, pp. 159-160; France, 2007, IV. e. 42-45; Kupp, 1996, p. 198; Luz, 2003, pp. 661-670).

Hay un aporte que considera la determinación de la orientación mateana como universal, pero su juicio no lo realiza a partir del vocablo pequeños (*elássōn*), sino con el análisis del vocablo hermanos (*adelphoi*):

Suele debatirse intensamente sobre si el término “hermanos” se refiere únicamente a los cristianos o a cualquier persona necesitada. Notemos que en el v. 45 no aparece la palabra “hermanos”. Una mirada al uso mateano del término en contextos no fraternales muestra dos sentidos: en una serie (12:48-50; 18: 15.21.35; 23: 8; 28: 10), *adelphos* se refiere a un miembro de la comunidad cristiana; en la otra (5: 22.23.24.47; 7: 3.4.5) se refiere a cualquier ser humano como objeto del deber ético. El v. 40 debería entenderse en este sentido ético más amplio. (Viviano, 2004, p. 125)

Este juicio parece muy razonable, se podría agregar una razón lingüística. Cuando Mateo habla de los miembros "frágiles" de la comunidad los llama *mikrōn toútōn* (estos pequeños, cf. 10:42; 18:6, 10, 14)⁵. Es Mateo quien más utiliza esta designación, aunque también tiene antecedentes en la tradición de Marcos (9:42) y en Q (Lucas 17:2). En la parábola que analizamos, el autor utiliza otra expresión sinónima (*elássōn*, cf. 2:6; 5:19). Si hubiese querido hablar de los miembros pequeños de la comunidad, probablemente hubiese utilizado, como ya lo había hecho, los mismos términos: *mikrōn toútōn*. Esto nos conduce a presuponer que el cambio no es casual y que, por lo tanto, Mateo habla de los hermanos menores o pequeños de Jesús en referencia a una fraternidad que los une, esencialmente, por la fragilidad.

¿Pero según qué medida serán juzgados los gentiles, a los cuales tú no has encontrado? ¿Están perdidos, como pensaba la opinión dominante de los contemporáneos? La respuesta de Jesús suena así: (...) quien les muestre amor, lo muestra a mí, el Salvador de los pobres. Por eso los gentiles serán interrogados en el juicio final sobre el amor activo que me han mostrado en la figura de los oprimidos, y recibirán el don de la gracia de la participación en el reino, si han cumplido el mandamiento del amor, la Ley del Mesías (Santiago 2:8). Tiene lugar en ellos, por consiguiente, una justificación a partir del amor; también por ellos, sin embargo, se ha pagado el rescate (Marcos 10:45). (Jeremias, 2009, p. 153)

Rasgos apocalípticos

El Jesús mateano invita al lector a orientar su existencia en la perspectiva de la revelación que se hará de su pasado, para también desde allí captar la promesa que se encuentra unida a esta (25:40). El pensamiento apocalíptico descubre mediante escenas de juicio valores trascendentes que hubiese sido necesario practicar antes del juicio.

Las características propias de este pensamiento y de la implementación de su género en toda su literatura "trasciende los límites de la historia ordinaria debido el alcance cósmico del juicio y a la retribución de los muertos, generalmente a través de la resurrección" (Collins, 1999, p. 12). En las obras reali-

⁵ El dicho de Marcos 9:41 (pues quien les diera a beber a ustedes un vaso de agua a causa de que son de Cristo, de veras les digo que no perderá su recompensa) es elaborado por Mateo (y quien diera a beber a uno de estos pequeños un vaso de agua fresca por ser discípulo, de veras les digo, que no perderá su recompensa) con la identificación de "(los) que son de Cristo" marcana, con "ser discípulos" y el agregado de "uno de estos pequeños".

zadas con este género se suelen encontrar muchos de los rasgos encontrados en esta perícopa mateana. Por ejemplo, la descripción de misterios celestes concernientes a Dios (su morada, su trono, sus ángeles); la retribución con el reino heredado (25:34) o el fuego o castigo eterno (25: 41.46); o la orientación de la historia, desde su comienzo a su final (25: 34) como expresión de la soberanía de Dios.

Para comprender la utilización de la mentalidad apocalíptica y de sus elementos literarios, se debe prestar atención a la situación histórica de la comunidad mateana, puesto que muchas de las funciones escatológico-apocalípticas Mateo las relaciona directamente con las dificultades que enfrentó su comunidad después de la guerra judía. La destrucción de la ciudad de Jerusalén había sumido a Israel en una profunda crisis. Se había suscitado desde Jamnia un proceso de recomposición y unificación del judaísmo llevado adelante por el fariseísmo. El movimiento procuraba imponer uniformidad en la vida judía, en su liturgia, devoción, disciplina e interpretación de las Escrituras. Esta corriente se opondrá a los grupos judíos marginales, entre los que se encuentran las comunidades cristianas. Rabí Gamaliel II insertó a este grupo en la oración judía de las 18 bendiciones (*Shemoné Esré*) el *birkat ha minim*:

Que los apóstatas no tengan esperanza y que el reino de la maldad sea desarraigado en nuestros días. Que los *notsrim* (nazarenos) y los *minim* (judeo-cristianos) desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos con los justos. Bendito seas tú, Adonai, que abates a los orgullosos. (Ber, 28b-29a como se citó en La voz de César Vidal, 2015, párr. 6)

Así se procuraba que los judeocristianos no tuvieran acceso a las sinagogas y a sus liturgias⁶, y a la vez se desacreditaba la predicación cristiana y la interpretación que realizaban de las Escrituras. La solidaridad del grupo será fundamental para la supervivencia de la comunidad, si no serán castigados de la misma manera que sus oponentes (23:15.33). El mensaje apocalíptico de Mateo 25: 31-46 enfatiza el valor de la historia y brinda así esperanza para el futuro a los miembros de la *ekklesía*. No tiene un valor informativo, sino más

⁶ Mateo polemiza con este judaísmo fariseo y “sus sinagogas” (cf. 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54; 23:13s).

bien de tipo profético; puesto que no es un cálculo estadístico sobre el porcentaje de los salvados y de los condenados, sino que busca sacudir a los oyentes y sacarlos de cualquier indolencia natural y peligrosa.

El juicio del Hijo del Hombre hará ver la vindicación de los justos y el terrible castigo en el fuego de Gehenna de los malvados que son responsables de su sufrimiento. Estos dos lados del juicio ofrecen esperanza y consuelo por un lado y satisfacen la necesidad de venganza por el otro. (Sim, 2005, p. 241)

La apocalíptica, en definitiva, afirma que la vida presente debe ser modelada no únicamente por el mal presente, sino por las promesas futuras hechas por Dios a los suyos.

Enmarcado en una parábola

A pesar de que importantes comentaristas afirman que la perícopa no es una parábola (Luz, 2003, p. 662), o simplemente, le restan valor debido a que la misma quedó desdibujada por todo el trabajo posterior que se realizó sobre esta (Pikaza, 1984, pp. 19-20); no parece ser la opción mateana, según nuestra mirada.

El autor ubicó la perícopa a continuación de dos parábolas con temáticas afines en las que se desarrolla el mismo asunto del juicio final con la venida del Cristo glorificado (25:1-13; 25:14-30). Estos temas ya habían sido abordados por parábolas anteriores en el libro (cf. 13:24-30; 13:47-50; 22:11-14). Los elementos apocalípticos están presentes en todos estos textos en mayor o en menor medida. No son estos, por lo tanto, los elementos definitorios para reconocer o no una parábola.

De hecho, en el contexto del discurso que aglutina las parábolas del reino, con un pequeño resumen (13:34) en la mitad del discurso, se introduce a continuación una cita de cumplimiento: "Abriré con parábolas mi boca, publicaré cosas escondidas desde la creación del mundo" (13:35). La referencia pertenece al Salmo 78 (77):2; de algún modo anuncia que las parábolas son legítimas interpretaciones de la voluntad de Dios desplegada para interpretar la historia salvífica desde el comienzo de la creación. Este parece ser el criterio y la razón:

El discurso en parábolas cumple la voluntad de Dios, porque posibilita revelar y anunciar los misterios del Reino de los Cielos. Estos misterios están ocultos desde la creación del mundo (13:35), es decir, que hace ya mucho tiempo que el Reino de los Cielos ha comenzado a desplegarse lentamente. (Grilli & Langner, 2012, p. 361) (Grilli & Langner, 2012, p. 361)

Si nos detenemos en el análisis más estricto de la forma literaria de Mateo 25:31-46, se puede observar que en realidad se trata de un *relato parabólico*⁷. Una forma específica dentro de la tipología de las parábolas. Este tipo suele presentar algún elemento exagerado o extraordinario que lo hace fantástico o irreal, y que rompe los procesos regulares o circunstancias típicas; debido a eso se vuelve atrayente para los oyentes. La “lógica fantástica” es la que cautiva y fija la narración en la memoria. En este caso, el elemento característico que rompe el proceso regular es la presencia de Jesús. Él, sin haber sido advertido nunca por nadie, estuvo presente siempre en las personas dolientes más allá de que hayan sido asistidas o no, eso será indistinto.

Este mensaje de tono ético-salvífico es ubicado en una circunstancia clave, el juicio (*crisis*), y en un tiempo específico, el *ésjatos* (lo postrero). Esta contextualización le aporta al relato un mensaje interpelante supremo y perenne. Supremo por lo esencial que resulta; perenne porque intima poderosamente a los oyentes y lectores de todo tiempo y lugar.

Las parábolas, cuando nos hablan del final de la historia, nos permiten mirarla desde un punto de vista diverso. Al describirnos elementos propios del juicio final, los lectores podemos participar también de un juicio distinto sobre la misma. Una historia comprendida desde los “débiles del mundo”; una “contrahistoria”, no la de los acontecimientos de los poderosos, que suele ser la que contamos y enlatamos en manuales y discursos para enseñar, publicar e instituir como única y verdadera. Este relato parabólico, configurado también por una visión apocalíptica, es una mirada de la historia, pero desde otro lado, el de Dios; y así se revelan a los lectores “cosas escondidas desde la creación del mundo” (13:35). El misterio de Jesucristo presente en los sufrientes, hambrientos, sedientos, exiliados o refugiados, pobres, enfermos y presos

⁷ Vale aclarar que esta forma literaria no es estrictamente hablando una parábola, son dos formas emparentadas, pero distintas. Seguimos la descripción genérica de Jeremias (2009, pp. 68-83); Jülicher, 1910; Lona, 2014, pp. 65-68; Vielhauer, 1991, p. 314).

exalta de forma singular la "biografía" de dichos padecimientos. La historia de las víctimas –de todos los tiempos– es también historia de Jesús, por eso la compasión realizada en favor de ellos será el verdadero relato del tiempo, lo único que verdaderamente cuenta para Dios para redimir la historia. El relato desarrolla un juicio necesario para salvar a sus protagonistas, les reconoce su coraje vivido y les dona la herencia preparada por el Padre Creador. Aquellos que vivieron como Cristo la compasión y el servicio a los demás, aunque incluso no hayan hecho las cosas por Él, recibirán en herencia el reino preparado.

Lugar redaccional de Mateo 25:31-46

El evangelio posee una estructura en la cual coinciden casi todos los grandes comentaristas. Entre el bloque inicial sobre el origen de Jesús (1-2) y el bloque final del relato de la pasión (26-27) con el complemento de los textos de resurrección (28), se encuentran cinco discursos programáticos (5-7; 10; 13; 18; 24-25) que jalonan los diferentes episodios de la vida pública (Rivas, 2001, pp. 35-37) que Mateo toma de Marcos, a quien sigue como fuente principal para el desarrollo de su trama (Guijarro, 2004b, 293).

El "relato parabólico" que estudiamos (25:31-46) finaliza el quinto discurso (24-25). Es muy posible afirmar que allí se recapitula el mensaje ético-salvífico del reino de los cielos anunciado por Jesús. El primer discurso, conocido como sermón de la montaña, es la proclama más referida del evangelio. El texto estudiado evoca algunos de sus aspectos esenciales:

El criterio invocado por el Hijo del hombre que regresa en su gloria es el mismo que había sido definido programáticamente en Mateo 5:17b, 20: *el cumplimiento de la justicia como ejercicio de una misericordia gratuita* (el subrayado es del autor). La insistencia en "los más pequeños" de mis hermanos se corresponde con la importancia concedida "al más pequeño mandamiento" (Mateo 5:19): es el indicio del reconocimiento de cada uno y la piedra de toque de la distinción entre la persona y sus cualidades. No hay casos excepcionales, porque cada *persona es reconocida como subjetividad individual* (el subrayado es del autor) y, por tanto, como ser excepcional. (Vouga, 2002, pp. 53-54)

La justicia nace de la misericordia

La justicia y la misericordia son dos elementos que atraviesan todo el evangelio de Mateo y que están profundamente vinculados en el relato. Son los *dikaioi* quienes heredan la vida eterna (25:46). La justicia (*dikaíosýnē*) es una conducta fundamental en el plan del libro (Przybylski, 1980, p. 116-123). Los justos (1:19; 10:41; 13:43,49; 23:28; 25:37; 27:19) son alabados en toda la obra; sobre todo, son enaltecidos en las bienaventuranzas los que tienen “sed de justicia” (5:6) y los que son “perseguidos por buscar la justicia” (5:10). El “evangelio del reino” que Jesús proclama (cf. 4:23; 9:35; 24:14) es la forma mediante la cual se hace al mundo justo.

Hay dos parábolas en las que vemos cómo el reino que llega por el evangelio realiza esta justicia. La primera es la de Mateo 18:23-35, allí vemos cómo la justicia procede de una experiencia de perdón gratuito. Un siervo que podemos suponer debe ser muy hábil en su oficio, pues “la responsabilidad que se le ha confiado lo señala como capacitado para actuar desde los más altos niveles de la administración financiera, como un hombre de gran habilidad e influencia política” (Carter, 2007, p. 537). El docto esclavo es insolvente, debe “diez mil talentos” (18:24) lo que representa una suma exorbitante⁸. Él tenía la conciencia de que la deuda era impagable, imposible para cualquiera. El rey lo perdonó (*apēken*) y lo liberó (*apélusen*) de su deuda; el texto lo explica con una expresión maravillosa: “habiéndose conmovido desde las entrañas” (*splagjivtheis*, cf. 18:27). En la escena siguiente que despliega la trama, el siervo, por una deuda escandalosamente menor, no hizo lo mismo con su compañero y, a pesar de los mismos pedidos de paciencia (cf. 18:26.29), lo denunció y lo entregó a un proceso de justicia mundana, donde cayó preso. Al final de la parábola, con una pregunta retórica que el relato realiza también a los lectores, el rey deja entrever la “voluntad de Dios”: “¿No era necesario también tener misericordia de tu compañero de servicio (*syndoulón*) como yo también tuve misericordia de ti?” (18:33). La justicia debe nacer de un acto de misericordia por el cual todo

⁸ *Myriōn* es en griego el número máximo y *talántōn* la unidad monetaria máxima. Flavio Josefo cuenta en *Antigüedades*, a propósito de cuando Craso robó los tesoros de Siria: “Él robó los tesoros del templo, los 2000 talentos de oro y un mobiliario de oro que valía 8000 talentos más, para proseguir una guerra contra los partos” (XIV, VII, 1).

hombre debe saberse perdonado y, a partir de allí, buscar realizar la justicia de Dios, que nacida del perdón se realiza en el ajuste igualitario. Perdonamos porque Él nos perdonó primero y nos perdona cada día (cf. 6:12).

Algo parecido, en lo que a la justicia respecta, sucede en la parábola de Mateo 20:1-16. Los obreros de las primeras horas, después de ver el pago a los últimos en un denario, esperaban ser recompensados con más. Esta expectativa se funda en los mismos sentimientos que podemos suponer en el joven rico que "se fue triste porque tenía muchas propiedades" (19:22). Ellos ven la riqueza de modo elitista y egoísta; repartirla solidariamente significa la "privación" de sus propias posibilidades, al contrario de cómo la ve Jesús, como un máximo beneficio para otros (cf. 19:21). "Promoción" de aquellos que están privados de posibilidades y que, a la larga, hará crecer la comunión social, porque es lo justo (cf. 20:4).

Están indignados porque el propietario no ha mostrado lo que ellos consideran un proceder normal. Los ha sorprendido actuando de manera muy diferente. En vez de mantener entre los trabajadores las distinciones basadas en el rendimiento, en vez de destacar la superioridad de unos en perjuicio del resto (cf. cap. 19;20: 20-28), ha efectuado una *igualación solidaria*. (Carter, 2007, p. 574)

El propietario iguala solidariamente y a eso lo considera "justo". En definitiva, los primeros obreros contratados no deben olvidar nunca la generosidad del contratista que salió a buscarlos cuando estaban desocupados y los contrató para su viña. La parábola nos introduce en un ámbito en el que las coordenadas son otras muy distintas a las del mundo (cf. 9:30; 20:16). Los postergados serán primeros, porque lo considerado "justo" por el dueño de la viña es que los últimos logren emparejarse con los que tienen más posibilidades. Este acto de justicia entraña en su raíz un acto de misericordia reparadora.

Mateo enseña a sus discípulos que la prosecución de la justicia del Reino dimana de la experiencia del perdón gratuito de Dios. Y tienen que manifestarlo a otros con la verificación de que la justicia de Dios está siempre unida a la misericordia y a la sorpresiva benevolencia. (Donahue, 1997, p. 101)

En el relato parabólico del juicio final (25:31-46), un grupo es llamado justo porque ha puesto en práctica actos misericordiosos con los que por diferentes razones se encuentran en el último lugar, el otro grupo es expulsado porque descuidó estas obras. Las injusticias que deterioran este mundo son soportables porque en definitiva el orden de la “verdadera justicia” será restaurado, la bondad será premiada. Así se revelan las acciones que deben ser normativas en este mundo. Se revela la verdad de cada existencia, el hombre mismo fue el agente de su propio juicio a lo largo de su vida, sus actos benevolentes o indiferentes lo determinan. “Lo que ocurre en el juicio final es la proclamación de la sentencia definitiva que cada uno ha ido elaborando en el tiempo de vivir” (Lona, 2014, p. 96). La más alta forma de justicia se expresó en obras concretas de amor y el verdadero orden de la justicia será realizado. El Hijo del Hombre escatológico, escondido en la pequeñez de los hermanos desgraciados, así como también hecho presente en “las obras buenas” (6:4; 12:33-35) realizadas a lo largo de la historia por los que fueron llamados “benditos”, expresan de modo acabado la “cristificación” del mundo que el Creador ha dispuesto desde el comienzo (cf. 28:18). En el evangelio de Mateo, el Hijo revela la voluntad del Padre (cf. 11:26-27), por eso tiene autoridad absoluta para convocar a todos hacia sí, especialmente a los agobiados (cf. 11:28). Él es el único que comprendió lo que Dios quiere (cf. 12:7), por eso es el Siervo de Dios (cf. 12:18) que da esperanza a todos los hombres (cf. 12:21). Él convoca a los discípulos a vivir en la perfección del Padre (cf. 5:48), a poner arriba en los cielos todos los tesoros que ocupan el corazón (cf. 6:19-21; 19:21). De esa manera los discípulos dilatan su conducta con un alcance trascendente. Solo buscan, ante todo, “el reino de Dios y su justicia” (6:33). Este proyecto del Padre para los discípulos (cf. 6:10) debe llegar a toda la humanidad. Dios desea para todos los hombres la vida de hijos y hermanos; por eso el evangelio finaliza con la misión de “hacer discípulos a todos los pueblos, bautizándolos (...) y enseñándoles a guardar todo lo mandado” (28:20a).

La comunidad de Mateo

La hipótesis más frecuente entre los investigadores es que el evangelio de Mateo fue compuesto después de la destrucción de Jerusalén, alrededor del año 80 (Guijarro, 2004b, pp. 335-338; Rivas, 2001, p. 32; Theissen, 2002, p. 53).

En el evangelio se manifiesta con notoriedad una comunidad integrada por varios grupos, entre los que encontramos uno de judeocristianos que introdujo en la obra la fuerte polémica con el judaísmo. El templo había sido un punto de referencia para los diversos grupos judíos, su destrucción propició el apogeo de los grupos de fariseos y maestros de la ley por encima de todos los otros, entre los que se encontraban también los judeocristianos. Los fariseos repensaron el judaísmo, colocando en el centro de la devoción judía la observancia de la ley y poniendo la casa como centro de la piedad. Su manera de comprender la tradición fijó la nueva ortodoxia y esto llevó al grupo a fijar fronteras entre los de dentro y los de fuera, sobre todo con los judeocristianos expulsados de "sus sinagogas" (10:16-25). La comunidad cristiana, expulsada de sus antiguas referencias e instituciones y a la vez conformada por nuevos miembros gentiles, también se vio obligada a regular las relaciones comunitarias. Este fue un desafío de toda la segunda generación de cristianos (cf. Efesios 2; Hechos 10; 11:19-26a). ¿Cuáles eran los valores que había vivido Jesús que permitían fijar las normas de comportamiento de los "cristianos" (Hechos 11: 26) y que, a la vez, definían la identidad de la nueva comunidad? Este relato parabólico de Mateo 25:31-46 debemos comprenderlo como una declaración de identidad del liderazgo cristiano, tal como fue entendido por la comunidad mateana. El grupo era poseedor de una misión de alcance universal, que los diferenciaba del judaísmo marcado por la etnicidad (cf. 28:19; 5:13-15). Su comprensión y vivencia de la justicia no se limitaba por las fronteras étnicas (cf. 5:20) sino por la vivencia de una "justicia mayor" (5:20):

Constituyen un pueblo, no en virtud de criterios étnicos, sino éticos: quienquiera que da el fruto de la *basileia* forma parte de este pueblo; quienquiera que hace realidad la justicia mejor forma parte de él. Sin embargo, la cuestión de quién pertenece al número de los justos queda abierta hasta el juicio final (Mateo 25:31ss). (Theissen, 2002, p. 78)

Otro dato en el que coinciden la mayoría de los especialistas es que la obra fue compuesta en la ciudad de Antioquía (Aguirre, 1988, pp. 47-53). La antigua ciudad siria era una de las tres grandes metrópolis del imperio junto a Roma y Alejandría. Su tamaño durante la segunda mitad del siglo I d.C. era bastante pequeño. Sus muros fueron construidos en tiempos de su fundador Seleuco Nicanor I, alrededor del 300 a.C. y la superficie delimitada era solo de 2 km². Ya

levantados sus tabiques, era muy costoso expandirla o agrandarla. La ciudad contaba a fines del siglo I d. C. con una población de 150 000 habitantes (se cuentan los que vivían dentro de los muros y colindantes a ellos, no los parajes rurales cercanos). Dada esta población y extensión se determina una densidad poblacional de 234 personas por hectárea (60 000 por km²). Si tenemos en cuenta que el 40% de las edificaciones eran construcciones públicas, la densidad en la superficie dedicada a viviendas llega a 400 personas por hectáreas. Todos estos datos son tomados de Stark (2009, pp. 139-140). Si tenemos en cuenta que la densidad en la Bombay moderna es de 380 personas por hectárea, o en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (según el Censo 2010) es de 144 personas por hectárea; podemos comprobar el gran nivel de hacinamiento que vivían los antioqueños. El mensaje de Mateo 25:31-46 se proclamaba a una comunidad que vivía en una metrópoli superpoblada, con pocos espacios individuales, donde se veían cotidianamente personas marginales, personas sufrientes, existían a la vista de todos muchas desigualdades en una sociedad plural y multiétnica. La buena noticia radica en el llamado a vivir la “justicia mayor”, que son acciones concretas de “misericordia, compasión y servicio” en favor de los más pequeños, es decir, de estos inmensos grupos de personas sufrientes:

El cristianismo revitalizó la vida en las urbes grecorromanas proporcionando nuevas normas y nuevos tipos de relaciones sociales capaces de lidiar con muchos, y urgentes, problemas urbanos. En ciudades llenas de vagabundos y desposeídos, el cristianismo ofreció tanto caridad como esperanza. En ciudades abarrotadas de forasteros y extraños, ofreció una base inmediata para establecer lazos y adhesiones personales. En ciudades llenas de huérfanos y viudas, el cristianismo ofreció un sentido de familia más amplio. En ciudades desgarradas por la violencia y las disputas étnicas, el cristianismo ofreció una nueva base para la solidaridad social. (Stark, 2009, p. 149)

Consideración y lectura del Papa Francisco

Francisco, recogiendo de su predecesor en *Novo Millennio Ineunte*, recuerda que “el texto de *Mateo 25:35-36* ‘no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo’ (*NMI*, no. 49). En este llamado a reconocerlo en los pobres y sufrientes se revela el mismo corazón

de Cristo, sus sentimientos y opciones más profundas, con las cuales todo santo intenta configurarse" (Francisco, 2018, *GE*, no. 96). Por ello Francisco elige presentar este relato parabólico como un camino de santidad, incluso reconoce que es su "deber, rogar a los cristianos que lo acepten y reciban con sincera apertura, '*sine glossa*', es decir, sin comentario, sin elucubraciones y excusas que les quiten fuerza" (Francisco, 2018, *GE*, n° 97).

En nuestro estudio vimos que la composición del evangelio de Mateo ubica este relato parabólico como punto de llegada de todo un proceso de cristificación que había comenzado "antes de la creación del mundo" (25:34) y que el Creador y Padre había planificado para todos sus hijos. Debido a ello, el evangelista lo presenta como un motivo de juicio al que son convocadas todas las naciones y lo establece como punto final de toda la vida pública de Jesús (cf. Mateo 3:1-25, 30), antes de que comiencen los acontecimientos de su pasión y misterio pascual (cf. Mateo 26-28).

Francisco ha percibido el "sentido" exegético desplegado por Mateo, que pudimos verificar en la exégesis realizada, apropiándose de la "significación" del relato. La hermenéutica existencial acentúa el momento de decisión frente a un texto; en esa circunstancia cada texto habla ante todo a la imaginación, "proponiéndole las figuraciones de la propia liberación" (Ricoeur, 2019, p. 114). El Papa parece intuir el texto como un momento definitivo y recapitulador en la vida de todo ser humano en la que se desplegará un "protocolo" con el que todo varón y toda mujer serán juzgados. Esto implica el reconocimiento de la dignidad de toda persona, pero desde las categorías de Jesucristo y en vistas a su encarnación. No porque los actos esenciales prescritos en el protocolo hayan sido hechos por Él y para Él (cf. 25:37); sino porque vivieron igual que Él, reconociendo la dignidad y el valor de todo hombre, y por ello socorrieron a aquellos que, encontrándose en la marginalidad y la extrema vulnerabilidad, fueron tenidos en cuenta. Mateo prescribe las actitudes desde la reciprocidad del servicio a los demás (cf. 25:44), a imagen de Jesús, el siervo de todos (cf. 20:18). Francisco no pone el acento en este aspecto, propone las acciones no como actos de servicio, sino como actos de misericordia, eje programático de su pontificado:

No podemos escapar a las palabras del Señor y en base a ellas seremos juzgados: si dimos de comer al hambriento y de beber al sediento. Si acogimos al extranjero y vestimos al desnudo. Si dedicamos tiempo para acompañar al que estaba enfermo o prisionero (cf. Mateo 25:31-45). (Francisco, 2015, *Misericordiae Vultus*, no. 15)

Esto lo ubica en la tradición de lectura más difundida de este pasaje⁹, la “universalidad de los destinatarios” y la raíz de las “obras de misericordia” corporales que pertenecen a la tradición cristiana.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole.

Referencias

- Aguirre, R. (1988). *La iglesia de Antioquía*. Desclée De Brouwer.
- Bird, M. (2016). Cristo. En J. B. Green, J. K. Brown & N. Perrin (Eds.), *Diccionario de Jesús y los evangelios* (pp. 193-204). Editorial Clie.
- Bonnard, P. (1963). *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Éditions Delachaux & Niestlé.
- Carter, W. (2007). *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Editorial Verbo Divino.
- Collins, J. (1999). *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Eerdmans.
- Donahue, J. (1997). *El Evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los Evangelios sinópticos*. Mensajero.

⁹ Cf. Luz, 2003, pp. 667-680. El autor desarrolla una muy completa historia de la interpretación e influencia del pasaje.

- France, R. (2007). *The Gospel of Matthew*. Eerdmans.
- Francisco. (2015). *Bula Misericordiae AAS 107*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html
- Francisco. (2018). *Exhortacion Apostolica Gaudete et Exsultate*. AAS 110. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Francisco. (9 de junio de 2014). *Francisco en Santa Marta: Bienaventuranzas y Mateo 25, el programa para la santidad*. Zenit. <https://es.zenit.org/2014/06/09/francisco-en-sta-marta-bienaventuranzas-y-mateo-25-el-programa-para-la-santidad/>
- Grilli, M., & Cordula, L. (2012). *Comentario al evangelio de Mateo*. Editorial Verbo Divino.
- Guijarro, S. (2004a). *Dichos primitivos de Jesús*. Ediciones Sígueme.
- Guijarro, S. (2004b). *Los cuatro evangelios*. Ediciones Sígueme.
- Jeremias, J. (2009). *Interpretación de las Parábolas*. Editorial Verbo Divino.
- Juan Pablo II. (2001). *Novo Millennio Ineunte AAS 93*. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-93-2001-ocr.pdf>
- Jülicher, A. (1910). *Die Gleichnisse Jesu*. 2 Bände.
- Kloppenber, J. (1987). *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Fortress Press.
- Kupp, D. (1996). *Matthew's Emmanuelle*. Cambridge University Press.
- Lona, H. (2014). *Evangelios Sinópticos*. Editorial Claretiana.
- Luz, U. (2003). *El evangelio según san Mateo (Vol. 3)*. Ediciones Sígueme.

- Maier, P. (1992). *Josefo. Los escritos esenciales. Edición de Antigüedades de los judíos y Las guerras de los judíos*. Grand Rapids, Editorial Portavoz.
- Meier, J. (2017). *Un judío marginal: La autenticidad de las parábolas a examen* (Vol. 5). Editorial Verbo Divino.
- Nestle, E. (2012). *Novum Testamentum Graece* (B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, & B. M. Metzger, Eds.). Deutsche Bibelgesellschaft. (Original work published in 1898).
- Pikaza, X. (1984). *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46). Ediciones Sígueme.
- Pikaza, X. (2017). *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Editorial Verbo Divino.
- Pikaza, X., & Pagola, A. (2016). *Entrañable Dios*. Editorial Verbo Divino.
- Przybylski, B. (1980). *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge University Press.
- Rahlfs, A. (2006). *Septuaginta* (R. Hanhart, Ed.). Deutsche Bibelgesellschaft. (Original work published in 1935).
- Ricoeur, P. (2019). *Exégesis y hermenéutica*. Docencia.
- Rivas, L. (2001). *¿Qué es un evangelio?* Editorial Claretiana.
- Rodríguez, A. (2006). *Evangelio de Mateo*. Desclée De Brouwer.
- Sim, D. (2005). *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. Cambridge University Press.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Theissen, G. (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial*. Editorial Verbo Divino.

Vielhauer, P. (1991). *Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Ediciones Sígueme.

Viviano, B. (2004). Evangelio de Mateo. En R. Brown, J. Fitzmeyer & R. Murphy (Eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (pp. 66-132). Editorial Verbo Divino.

Vouga, F. (2002). *Una teología del Nuevo Testamento*. Editorial Verbo Divino.