



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 10

CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN

González, Antonio. “Mateo 25 y la esperanza de los pobres”. En *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*, 143-185. Buenos Aires: Kairós, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Mateo 25 y la esperanza de los pobres¹

Según Ignacio Ellacuría, la teología constituye un “momento ideológico de la praxis eclesial”.² El que esta afirmación no se deba interpretar de un modo mecanicista no obsta para constatar la relación entre muchas interpretaciones teológicas y la praxis eclesial de la que surgen y a la que orientan. En estas páginas quisiera preguntarme por la relación entre las interpretaciones teológicas de Mateo 25.31-46 y su respectiva praxis social. Por supuesto, esta pregunta tampoco es neutral, sino que se plantea explícitamente desde un punto de vista concreto: se trata de interrogarse sobre la capacidad que tienen las distintas interpretaciones teológicas de este texto para sustentar las esperanzas de las personas cristianas en medio de la injusticia que rige este mundo. Como es sabido, el texto nos presenta a Jesús como un pastor, que al final del día divide a “las naciones” en dos grupos (“ovejas” y

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en el coloquio sobre “Humanismo cristiano” que tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana de México, en noviembre de 2000.

² Cf. I. Ellacuría. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *Estudios eclesiológicos* 53 (1978): 457-476.

“cabras”), y las enjuicia en función de la actitud que han tenido frente a sus “hermanos más pequeños”. Después de mencionar a los hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos y presos, Jesús les dice, tanto a los “justos” como a los “malditos”, que aquello que hicieron con los más pequeños, con él mismo lo hicieron.

El texto ha alimentado el compromiso de los cristianos con los más pobres durante siglos. En los últimos años, el texto se ha convertido en un punto de referencia obligado para todas las personas cristianas empeñadas en el trabajo por la justicia. No se trata, sin embargo, de un texto de fácil interpretación, y se puede encontrar todo tipo de posiciones entre los exégetas. Dos puntos son los más controvertidos. En primer lugar, la determinación de quiénes son las “naciones” (*éthne*) a las que Jesús juzga. Para algunos, estas “naciones” designan a todos los pueblos de la tierra,³ mientras que para otros designan específicamente a los “gentiles”, es decir, a los pueblos no creyentes, a diferencia del grupo cristiano.⁴ Mateo seguiría utilizando la contraposición hebrea entre el pueblo de Dios (‘am) y los demás pueblos (goyím). Pero esto plantea además la pregunta de si el Israel que no ha aceptado a Jesús es considerado todavía en Mateo como parte del pueblo creyente, o pertenece ya al ámbito de “los pueblos” y, por tanto de la misión universal.⁵ En segundo lugar, también se discute a quiénes se refiere la expresión los “hermanos más pequeños” o más “insignificantes” (*eláchistoi*) con los que Jesús mismo se

³ Cf. X. Pikaza, *Hermandades de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)* (Salamanca, 1984), pp. 300-302.

⁴ Cf. N. Lohfink *Lo opción por los pobres*, (México, 1998), pp. 68-72.

⁵ Esta última opinión es la de W. Trilling, *El verdadero Israel. Lo teología de Mateo* (Madrid, 1974), pp. 37-39.

identifica. Para unos se trata de los creyentes, en cuanto hermanos y hermanas de Jesús,⁶ mientras que para otros se trataría de cualquier pobre.⁷

No pretendemos aquí resolver definitivamente el problema exegético, pero sí adentrarnos en las dimensiones teológicas del mismo, y plantear a partir de ellas una interpretación del texto. Estas dimensiones teológicas están, por supuesto, condicionadas históricamente, y pueden a su vez predisponer las opiniones de los mismos exégetas. Así, por ejemplo, en una situación de cristiandad, cuando la iglesia se identifica con el conjunto de la sociedad, la referencia a “naciones” no cristianas pierde su sentido. Por eso no es de extrañar que todavía Lutero interpretara el relato de Mateo 25.31-46 como un juicio referido a lo que los cristianos hacen a otros cristianos. De otra forma, posiblemente el texto hubiera perdido todo sentido en la cristiandad medieval. Algo muy distinto puede suceder en un contexto de creciente secularización y desprestigio de las instituciones eclesíásticas. Si en estas circunstancias todavía se sigue pensando que la fe tendría que resultar de alguna manera aceptable para la mayor parte de la sociedad, la interpretación de este texto puede ser la opuesta: la parábola podría estarse refiriendo simplemente a lo que cualquier persona (creyente o no) hace con cualquier necesitado (creyente o no). Lo decisivo, a la hora definitiva de la salvación, sería el compromiso ético con los más pequeños de cualquier sociedad.

Para aproximarnos a una respuesta a estos problemas, vamos a tratar de entender estos textos desde lo que Gustavo

⁶ Cf. J.-V., Ingelaere, “La ‘parabole’ du jugement dernier (Matthieu 25.31-46)”, *fieme d'Histoire et de Philosophie Heligieuses* 50 (1970): 23-60.

⁷ Cf. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Estella, 1997), p. 233.

Gutiérrez llamó la “perspectiva del pobre”. Es decir, vamos a tomar una determinada interpretación teológica del texto del “juicio de las naciones”, y vamos a probarla en función de lo que esa interpretación puede significar para los más pobres. En concreto, nos preguntaremos por la esperanza de los pobres, tal como podría articularse a partir de una determinada interpretación de ese texto. Esto, por supuesto, requiere algún contacto del teólogo con los pobres, y requiere también un conocimiento de lo que la sociología religiosa nos dice sobre la fe popular.⁸

1. La esperanza en el "constantinianismo humanista"

Para simplificar, podemos llamar a las dos interpretaciones mencionadas anteriormente la lectura del “constantinianismo tradicional” y la lectura del “constantinianismo humanista”. Ambas interpretaciones pueden ser llamadas “constantinianas” en el sentido de que ambas pretenden una universalización de los contenidos esenciales de la fe cristiana mediante la utilización de los poderes públicos. En el primer caso, los cristianos contaban con unos poderes públicos cristianos (reyes, emperadores, príncipes) para imponer, incluso violentamente, los contenidos (reales o supuestos) del cristianismo a toda la sociedad. En el segundo caso, no se pretenden imponer todos los contenidos tradicionales de la fe cristiana al conjunto de la sociedad. Se acepta el pluralismo religioso. Pero sí se pretende lograr que el conjunto de la sociedad se ajuste a lo que se considera como esencial a la fe. En este

⁸ Puede verse un buen libro reciente de W. Cesar y R. Shaull, *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristas*. (Petrópolis, 1999). Mi recensión <el mismo se encuentra en www.geocities.com/teologialatina/.

caso, lo esencial a la fe estaría definido precisamente por Mateo 25.31-46, y no sería otra cosa que la “opción por los pobres”. Los cristianos, mediante diversos medios políticos -pacíficos o violentos- tendrían que lograr que los poderes públicos transformaran las estructuras de una determinada sociedad en beneficio de los más pobres.

Desde este punto de vista, la interpretación de Mateo 25.31-46 por parte del “constantinianismo humanista” quedaría del siguiente modo. La parábola habla para “todas las naciones”, y esto significaría todos los pueblos, creyentes o no, incluyendo por ello tanto a los cristianos como a Israel. Todos comparecerían ante el juez, es decir Jesucristo. Él estaría juzgando a toda la humanidad con un criterio muy definido: su comportamiento ante los necesitados de todo tipo. Estos necesitados serían tanto creyentes como no creyentes, porque esa distinción no sería en absoluto relevante. Lo único relevante sería su situación de necesidad. Del mismo modo que el samaritano se compadeció del viajero asaltado, pasando por alto todos los prejuicios religiosos (Le 10.25-37), así también el texto de Mateo estaría poniendo como criterio definitivo para la salvación la actitud de cualquier persona ante cualquier necesitado, más allá de toda distinción étnica o religiosa. Por tratarse precisamente de un juicio, se nos estaría diciendo qué es lo esencial para la fe cristiana. Lo esencial para la fe cristiana sería nuestra respuesta efectiva a la necesidad de los demás. Pero también los no creyentes se comprometen con las necesidades de los demás, llegando incluso a dar la vida por ellos. De este modo, la práctica cristiana no se distinguiría (salvo por algunas reuniones litúrgicas) de la práctica de aquellas personas no creyentes que se comprometen a luchar para aliviar los sufrimientos de los demás. En sindicatos, partidos u organizaciones no gubernamentales, la práctica de unos y

otros sería la misma: la lucha por una sociedad mejor, en la que no haya pobreza ni opresión.

Sin duda, hay mucho de verdadero y de valioso en esta interpretación del "constantinianismo humanista". Aquí solamente la hemos podido exponer de un modo sucinto y esquemático. Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre un punto crítico que me parece muy importante. Se trata de lo siguiente. La interpretación que hemos mencionado *está dirigida primeramente a personas que no son pobres, sino que disponen de los suficientes recursos, poder y tiempo para hacer algo por los pobres*. La interpretación puede dirigirse a las personas cultas de las sociedades secularizadas de occidente. O también, por qué no decirlo, a un clero cuyo nivel de vida no es el mismo que el de los pobres. En general, esta interpretación se dirige a personas que no son pobres y les llama a comprometerse con los pobres. A los creyentes acomodados, se nos dice que Cristo está entre los más pobres, esperando nuestro compromiso con ellos. A los no creyentes, se les dice que lo que el cristianismo espera últimamente de ellos es que se comprometan con los pobres, siendo su fe irrelevante para su salvación. En todos los casos, los interpelados no son pobres, sino personas que optan por ellos. Es justamente la ambigüedad, tantas veces señalada, que se esconde tras la expresión "opción por los pobres".⁹

⁹ Una visión general del significado de la "opción por los pobres" en la teología de la liberación puede verse en G. Gutiérrez, "Pobres y opción fundamental" en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, (Madrid, 1990), vol. I, pp. 303-322. Sobre el problema eclesial católico puede verse J. M. Castillo, *Escuchar lo que dicen los pobres a la iglesia*, (Barcelona, 1999).

Tratemos ahora de ponernos en la perspectiva del pobre, para preguntarnos en qué sentido la interpretación del “constantinianismo humanista” puede afectar a sus esperanzas. Quien haya tratado alguna vez de exponer esta interpretación en un contexto de pobreza, sabrá posiblemente a lo que me refiero. Sin duda alguna, el constantinianismo humanista tiene el mérito de decirles a los pobres, en la medida en que sean creyentes, que Cristo está en medio de ellos. Desde el punto de vista de la fe cristiana, la identificación de Dios con Cristo implica una solidaridad divina con todos los condenados de la tierra.¹⁰ Esta verdad central de la fe cristiana es anunciada a los pobres cuando se les presenta la mencionada interpretación de la escena evangélica del juicio final. Por supuesto, este anuncio es comprensible para los pobres que son creyentes. A los pobres que no son creyentes de ninguna religión, o a los millones de pobres que pertenecen a otras religiones, esta afirmación de una solidaridad de Dios con ellos puede resultar perfectamente incomprensible. No es extraño que, en determinadas religiones o ideologías seculares, se presente a los pobres como rechazados por Dios, como pecadores o como culpables de su propia pobreza. Ello no obsta, por supuesto, para que existan también en las religiones afirmaciones en sentido contrario.¹¹

¹⁰ Cf. Antonio González, *Teología de la praxis evangélica* (Santander, 1999), pp. 273-327.

¹¹ Pueden verse referencias concretas en Antonio González, *Teología de la praxis evangélica*, pp. 127-173. Frente a la consideración *generalizante* de las religiones como “esfuerzos humanos por llegar a Dios al margen de la fe” (Kraemer) o como “caminos de salvación queridos por Dios” (Dupuis), creo que la teología cristiana requiere un análisis interno de cada una de las religiones, para ver en qué sentido cada una de ellas, en cada uno de sus complejos momentos, es salvífica u opresora. El diálogo religioso tiene que hacer justicia a la enorme pluralidad de las religiones.

Mejor adoptemos la posición más favorable, y pensemos que los pobres a quienes nos dirigimos realmente son creyentes y comparten la afirmación de que Dios se ha solidarizado radicalmente con su destino. En la cruz de Cristo, Dios ha adoptado la suerte de los pobres, de modo que la solidaridad con los pobres se convierte en encuentro con el mismo Dios. Como ya señalaba el libro de los Proverbios, “el que presta al pobre presta al mismo Dios” (Pr 19.17). Desde la identificación de Dios con Cristo, estos viejos textos adquieren su sentido pleno. La solidaridad de Dios puede ser sin duda una fuente de consuelo para los pobres. Ahora bien, nuestra pregunta se dirigía, no al consuelo, sino a la esperanza. ¿Qué esperanzas puede despertar esta interpretación del texto entre los pobres? Las personas que sufren hambre, sed, desnudez, enfermedad, desarraigo o encarcelamiento ponen su esperanza en una liberación de esas situaciones que, en términos generales, podemos caracterizar como “pobreza”. Su esperanza difícilmente se satisface con saber que Dios está de su lado. Tampoco es suficiente una esperanza que se aloja exclusivamente en el más allá. *La esperanza de los pobres es salir de su pobreza.* Y cuando los pobres articulan religiosamente sus esperanzas, esa intención fundamental de su esperanza no desaparece.

Ahora bien, la interpretación del “constantinianismo humanista” no parece contar más que con una fuente principal de esperanza para los pobres. Esa fuente de esperanza *no parece ser otra que el compromiso con ellos de aquellas personas que no son pobres pero que, sin embargo, se solidarizan con su situación.* Por supuesto, estas personas pueden sostener teóricamente que son los pobres los que se han de organizar, convirtiéndose así en sujetos de su propia liberación, etc. Pero, en la interpretación del texto

que hemos expuesto, los pobres *no son propiamente sujetos, sino objetos* a los que se dirige la solidaridad de los que no son pobres, quienes pueden ser cristianos más acomodados, clérigos o personas no creyentes. Estas personas propugnan un “cambio estructural”, y encabezan diversos sindicatos, partidos, u organizaciones no gubernamentales. En la medida en que esas personas asumen ciertas causas sociales o políticas, y obtienen éxito en sus luchas, los pobres pueden concebir la esperanza de que ocurran algunos cambios sociales que les permitan salir de la pobreza. Esos cambios son sin duda importantes, y en algunas ocasiones incluso se logran llevar a la práctica...

Sin embargo, es importante observar que, en esta perspectiva, *los pobres no salen de su posición de dependencia*. Su esperanza depende del compromiso de otros con ellos.¹² Cuando los pobres no tienen voz, otros se convierten en sus portavoces, como “voz de los sin voz”. En esta circunstancia, si los pobres han de tener algún papel en el cambio social, será primeramente apoyando las iniciativas que otros han tomado. Sin duda, en la medida en que estas iniciativas tienen visos de ser eficaces, muchos pobres pueden sentirse atraídos por ellas. De hecho, incluso los gobernantes más despóticos, si son capaces de prometer y realizar algunas mejoras en favor de los pobres, encontrarán entre ellos muchos admiradores y seguidores. Con ello se pueden conseguir algunos cambios sociales, pero no una auténtica transformación de la sociedad en sus estructuras básicas de dominación. La sociedad, incluso después de las revoluciones más costosas, seguirá dividida en dos grupos: los beneficiados y los bienhechores. La primera

¹² Algo semejante observa J. Moltmann en sus *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology'* (Londres, 2000), p. 237.

esperanza de los beneficiados será la existencia y eficacia de los bienhechores. Incluso se puede llegar a insinuar que *los pobres experimentan la solidaridad de Cristo con ellos mediante la solidaridad de sus benefactores*. Es la mayor legitimación de una dependencia que no transforma radicalmente las estructuras sociales.

Si ahora nos preguntamos, siguiendo la intuición de Ellacuría, por la relación entre esta interpretación del texto y su correspondiente praxis eclesial, habría que decir que las interpretaciones del “constantinianismo humanista” son propias de una praxis eclesial caracterizada por la existencia, en el interior de la respectiva iglesia, de grandes diferencias sociales. La interpretación teológica del “constantinianismo humanista” será característica de grupos eclesiales que, siendo acomodados, se han sentido éticamente interpelados por esas diferencias sociales, y han asumido, en nombre del evangelio, diversas tareas en servicio de los pobres. Estas tareas pueden ser de tipos muy diversos, desde las más típicamente políticas, hasta diversas formas de solidaridad en las organizaciones no gubernamentales. La interpretación “constantiniano-humanista” del texto implica un compromiso -en ocasiones heroico- de las personas acomodadas, pero socialmente conscientes, con los más pobres de su sociedad. Pero no implica directamente un cambio de las relaciones sociales en la misma iglesia. Los grupos acomodados, aunque socialmente conscientes y activos, seguirán perteneciendo a una clase distinta que los pobres hacia los cuales se dirigen sus esfuerzos benefactores. Las diferencias sociales entre los pobres y sus benefactores no desaparecerán. Ninguna novedad social habrá aparecido en la historia.

2. El Evangelio de Mateo

Veamos si es posible otra lectura de Mateo 25.31-46 que, siendo fiel al texto bíblico, sea también capaz de presentarnos una esperanza en la que los pobres no sean principalmente objetos de la solidaridad, sino ante todo sujetos de su destino. Para hacer esto, tenemos que situar al texto en su contexto más amplio, extrayendo de él algunas claves para entender en qué sentido la escena del juicio final en Mateo expone una esperanza mucho más radical. Aunque la interpretación que vamos a presentar aquí se basa en el trabajo de algunos exégetas, la he encontrado también expresada espontáneamente en alguna comunidad pentecostal de extracción popular.

2.1. El contexto social de Mateo

Como es sabido, el evangelio de Mateo procede de un contexto judeocristiano que, tratando de conservar la herencia de Israel, está ya abierto a la iglesia gentil y a la predicación del Evangelio al mundo entero.¹³ La comunidad de Mateo ya se entiende a sí misma como *ekklesia* (Mt 16.18; 18.17), distinta de la sinagoga, y como verdadera heredera de las promesas hechas a Israel, que se han cumplido en Jesucristo. Puesto que el Evangelio de Mateo presupone que ya ha ocurrido la destrucción de Jerusalén por las tropas romanas, al mismo tiempo que utiliza como una de sus fuentes al texto de Marcos, su fecha de composición ha de situarse después del año 70. Tradicionalmente se ha pensado que el Evangelio pudo haber sido escrito en Siria, donde convivía un buen número de judíos y cristianos. Sin em-

¹³ Cf. E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid, 1975), pp. 150-158.

bargo, muchos autores recientes sugieren una composición del Evangelio en la misma Palestina, debido a que Mateo presenta un permanente diálogo crítico con la autoridad de “los sabios” (los “escribas y fariseos”), es decir con los nuevos dirigentes del judaísmo tras la catastrófica destrucción del templo por los romanos en el año 70. El griego fluido de Mateo no sería un obstáculo para esta localización, ya que tal manejo del griego era frecuente entre algunos círculos de judíos helenistas en Palestina.¹⁴

La comunidad de Mateo posiblemente está situada en un contexto urbano. A diferencia del Evangelio de Marcos, que sólo menciona 8 veces la palabra “ciudad” [*polis*], el Evangelio de Mateo la menciona 27 veces, lo cual hace suponer un contexto urbano para su comunidad, aunque no separado plenamente del medio rural. Es algo que confirman varias menciones de la plaza del mercado (Mt 11.16; 20.3) o de los negocios en los que algunos están ocupados (Mt 22.5). Posiblemente, en la comunidad de Mateo había algunos miembros de las clases más acomodadas, o incluso de la elite. José de Arimatea, que en el Evangelio de Marcos es un “consejero distinguido que esperaba el reinado de Dios” (Mc 15.43), en el Evangelio de Mateo es calificado como “rico” y como “discípulo” (Mt 27.57). En el Evangelio de Mateo también encontramos, a

¹⁴Cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt* (Stuttgart, 1995). Se apoyan en la opinión de M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (Londres, 1974); Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Mattäusevangeliums* (Stuttgart, 1978), p. 251; F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew. A Commentary* (Nueva York, 1982); J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis, 1990).

diferencia de Marcos, menciones más detalladas de la elite judía y de las clases acomodadas: ancianos, saduceos, fariseos, escribas, y también publicanos y oficiales del ejército romano. Esto no quiere decir que todas estas personas se integraran en la comunidad de Mateo, pero sí que su Evangelio se escribe en un contexto donde se presta una atención más diferenciada a esos grupos sociales. Sin embargo, la mayor parte de los miembros de la comunidad de Mateo pertenecían a las clases bajas. Particularmente llamativo respecto al Evangelio de Mateo es la gran cantidad de veces en que aparecen los términos “esclavo” [*doúlos*] y “siervo” (país).¹⁵ También llama la atención la mención de las prostitutas como personas que creyeron en la predicación de Juan y que, por ello, van delante de los jefes religiosos y civiles en el reinado de Dios (Mt 21.31-32). Tenemos así una comunidad compuesta por una mayoría de personas procedentes de las clases bajas, junto con algunos miembros que procedían de las clases acomodadas. Debido a su aceptación del mensaje cristiano, la comunidad ocupa una posición marginal respecto a la sociedad en su conjunto.^{16*}

2.2. El nuevo pueblo de Dios

Para entender el modo en que el evangelista Mateo responde al problema de la pobreza, es necesario entender la perspectiva general de su obra. Mateo insiste en que las

¹⁵ Cf. para *doúlos*: Mt 8.9; 10.24s; 13.27s; 18.23, 26-28, 32; 20.27; 21.34ss; 24.45ss; 25.14, 19, 21, 23, 30; 26.51. Para *país*: Mt 8.6, 8, 13; 12.18; 14.2; 17.18.

¹⁶ Cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, pp. 198-204. Sobre la nueva posición de la exégesis en cuanto a la extracción popular del cristianismo primitivo puede verse también B. Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Córdoba, 1995).

promesas de las Escrituras se han cumplido en Jesús.¹⁷ Esto marca una diferencia radical entre las comunidades que han aceptado al Mesías y los dirigentes del judaísmo oficial, que lo han rechazado. A los dirigentes de Israel se dirige en primer lugar la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21.23, 33-45). Mientras que la viña es un símbolo de Israel (Is 5.1-7), los arrendatarios de la viña representan a sus dirigentes.¹⁸ La parábola indica que estos dirigentes han pretendido apropiarse de los frutos del viñedo, en lugar de entregárselos al auténtico propietario, que no es otro que Dios mismo.¹⁹ Su usurpación ha llegado hasta el límite de asesinar al hijo del dueño del viñedo. Por eso, la viña les será arrebatada, y será entregada a un pueblo que todavía no es creyente (*éthnos*), el cual sí ofrecerá al Señor los frutos de la misma. De este modo Dios volverá a reinar sobre la viña, que no es otra cosa que el Israel originario, recuperando los frutos que le pertenecían originariamente.²⁰

La constitución renovada del pueblo de Dios exige la repetición de los acontecimientos fundacionales del mismo Israel. Como una vez el faraón pretendió destruir a los israelitas matando a los varones recién nacidos, del mismo modo, Herodes aparece asesinando a los niños inocentes para tratar de acabar con Jesús. Como su homónimo el patriarca José, es ahora el padre de Jesús quien salva a su

¹⁷ Cf. Mt 1.22-23; 2.15; 2.17-18; 2.23; 4.14-16; 8.17; 12.17-21; 13.35; 21.4-5; 27.9-10.

¹⁸ El término *georgós* puede significar, más que "labrador" en general, el arrendatario de un terreno.

¹⁹ Sobre el trasfondo teológico que se puede esconder tras la idea de una apropiación de los frutos, puede verse mi comentario del pecado de Adán en *Teología de la praxis evangélica*, pp. 184-199.

²⁰ Cf. W. Trilling, *El verdadero Israel*, pp. 75-91.

familia llevándola a Egipto. Mateo comenta estos acontecimientos citando un versículo del profeta Oseas; “de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11.1). Sin embargo, ahora es la tierra de Israel la que desempeña el papel de Egipto, porque Israel se ha convertido en un lugar de esclavitud y de opresión. La huida de los oprimidos es ahora una huida hacia Egipto y, más tarde, un establecimiento, no en Judea, donde reina el hijo de Herodes, sino en la “Galilea de los gentiles” (Mt 4.15). Lo importante, en cualquier caso, es que Jesús aparece ocupando el lugar de Israel como “hijo de Dios”. La renovación de Israel como nuevo pueblo de Dios se inicia precisamente con Jesús.²¹ Como una vez Moisés en la montaña transmitió la Ley de Dios a su pueblo, ahora también Jesús, en una montaña, proclama las bienaventuranzas como carta fundacional del Israel mesiánico, congregado en torno a Jesús (Mt 4.25-8.1).

2.3. El Israel de los pobres

2.3.1. Los destinatarios de la buena noticia

Las bienaventuranzas de Jesús se dirigen primeramente a los pobres, a los que se proclama fundamentalmente dichosos, junto a los que sufren, a los humillados y a los que tienen hambre y sed de justicia (Mt 5.3-6). Su situación va a ser cambiada radicalmente por la llegada del reinado de Dios. Dios va a volver a tomar posesión de su propio pueblo, restableciendo el sentido originario de Israel como un pueblo en el que no debe haber pobres (Dt 15.4). Así como el Israel originario fue formado a partir de los oprimidos de Egipto, entre los que se encontraban no sólo los descendientes de Jacob-Israel, sino también otras muchas

²¹ Cf. el comentario de Juan Mateos y L. Alonso Schókel, *Nuevo Testamento* (Madrid, 1987), p. 52.

personas explotadas en Egipto (Ex 12.38),²² del mismo modo el Israel renovado por el Mesías se constituye también a partir de los más pobres, de toda procedencia. Sin embargo, el sentido de la elección de Israel no era, ni antes ni ahora, la permanencia en la pobreza, sino todo lo contrario. Lo que se pretendía en el Exodo era la formación de un pueblo distinto, en el que no hubiera ni pobreza ni explotación. Del mismo modo, en el Israel mesiánico de Jesús va a desaparecer también la pobreza y la opresión. Se trata de transformaciones visibles, que Jesús puede presentar como una buena noticia para los pobres (Mt 11.5).

¿En qué consisten estas transformaciones? ¿Se trata solamente de la actividad terapéutica de Jesús, capaz de devolver la vista a los ciegos y el oído a los sordos? ¿O se trata solamente de noticias de tipo espiritual, referidas a la salvación de nuestra alma? En dichos casos, no se vería por qué el Evangelio puede ser buena noticia para los pobres en cuanto tales. De hecho, Mateo -igual que todo el cristianismo primitivo- cuenta con que ocurrirán transformaciones reales en la vida de los pobres. Es lo que expresa, por ejemplo, el relato de la alimentación de la multitud, recogido en los cuatro evangelios.²³ * * Allí se afirma taxativamente que

²² Como es sabido, una posible etimología de la palabra "hebreo" es la de *happiru*, un término utilizado en Egipto para designar a los habitantes de la periferia del imperio, ocasionalmente sometidos a servidumbre. Por eso conserva en muchos textos un sentido sociológico despectivo, cf. Gn 39.14, 17; 41.12; 43.32.

²³ Cf. Me G.30-44; Le 9.10-17; Jn 6.1-4. En el evangelio de Marcos, que sirve de fuente a Mateo, aparece una segunda multiplicación de los panes (Me 8.1-10), que refleja la situación del cristianismo en tiempo de Marcos, cuando las comunidades judeocristianas y gentiles estaban todavía separadas. Aunque Mateo ya no conoce esa separación, reproduce también la segunda narración de Marcos (Mt 15.32-39), la cual no aparece ni en Lucas ni en Juan.

la alimentación de las multitudes es tarea de los discípulos (Mt 14.16). A diferencia de lo que sucede en el Evangelio de Marcos, donde los discípulos entienden esa tarea de un modo paternalista (Mc 6.37), en el Evangelio de Mateo los discípulos ya tienen muy claro el modo en que Jesús pretende que las multitudes sean alimentadas: mediante el compartir. Los discípulos tienen que poner todo lo que tienen a disposición de la muchedumbre, la cual se congrega en torno a Jesús para el banquete. Más claramente que Marcos, Mateo subraya la impotencia de los discípulos para alimentar a las muchedumbres con los pocos alimentos de los que disponen (Mt 14.17). Y es que el compartir solamente es efectivo cuando se constituye una nueva comunidad, en la que nadie se reserva nada para sí. Por eso, el relato de Mateo señala, como ya hacía el libro del Exodo, que la nueva sociedad solamente es posible como el milagro de un Dios que transforma el desierto en un lugar de abundancia (Mt 14.13,19).

2.3.2 La renuncia a los bienes

Como vimos, en la comunidad de Mateo también entraban personas procedentes de las clases acomodadas. Sin embargo, la pertenencia a la nueva soberanía de Dios sobre Israel conlleva unas exigencias muy concretas. No es suficiente ya cumplir la ley de Moisés (Mt 19.17-20), sino que se necesita cumplir con la justicia renovada de la comunidad mesiánica, tal como Jesús la ha proclamado en el sermón del monte. Allí se pedía explícitamente el desprendimiento de las riquezas materiales para tener riquezas en el cielo (Mt 6.19-21). Es lo que también se le pide al joven rico que quería seguir a Jesús: “vende lo que tienes y dáselo a los pobres. Así tendrás riqueza en el cielo. Luego ven y sígueme” (Mt 19.21). Entrar a formar parte de

la comunidad mesiánica bajo la soberanía de Dios exige una renuncia a las propiedades. Y esto significa para los ricos una ruptura con su riqueza. Es interesante observar que mientras que en el Evangelio de Marcos se señalaba lo difícil que es para “los que tienen propiedades” entrar en el reinado de Dios (Mc 10.23), Mateo habla simplemente de lo difícil que es esta entrada para “los ricos” (Mt 19.23). Esto indica probablemente la distinta situación social de la comunidad de Mateo, que se relaciona con personas más acomodadas que los grupos a los que se dirige Marcos.²⁴ Sin embargo, a esas personas se les sigue pidiendo lo mismo que a todos los demás miembros de la comunidad: la renuncia a los bienes (Mt 19.27).

Es importante observar que Jesús no pide un simple ejercicio ascético de desprendimiento, sino que enuncia las condiciones de entrada en una nueva comunidad. Para hacerlo, hay que salir de los lazos económicos, sociales y familiares en los que se encontraban las viejas seguridades, para entrar en nuevos lazos de solidaridad. Por supuesto, estos nuevos lazos sociales pretenden ser efectivos, y superar realmente la pobreza. De hecho, a quienes dejan la propia casa, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o terrenos se les promete que recibirán cien veces más, y también la vida eterna (Mt 19.29).²⁵ No se trata de promesas vagas. De hecho, las investigaciones históricas muestran que las comunidades de Mateo y de Juan, situadas ambas

²⁴ Cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, p. 202.

²⁵ Aunque el texto de Mateo está situado en un contexto escatológico, la distinción que hace entre “la vida eterna” y el céntuplo que se recibe por lo que se ha dejado indica que Mateo probablemente sigue pensando, como claramente hace Marcos (Mc 10.29-30), en una transformación que tiene lugar ya en esta vida.

posiblemente en territorio palestino, se encontraban en una situación económica más ventajosa que el primer grupo de seguidores de Jesús y también que la primera comunidad de Jerusalén.²⁶ No sabemos concretamente hasta dónde llegaba la solidaridad entre los miembros de la comunidad de Mateo, ni qué formas económicas concretas adoptaba.²⁷ Tampoco sabemos hasta qué punto los ricos perdían no sólo sus propiedades, sino también su posición social, debido al ostracismo de una sociedad que rechazaba al grupo cristiano. Este fenómeno posiblemente era mayor en la comunidad de Juan que en la de Mateo (Jn 12.42). Lo que sí sabemos es el sentido en que Mateo entiende las buenas noticias para los pobres: es la buena noticia del inicio de una nueva comunidad, sobre la que Dios ejerce su reinado, y en la cual desaparece la pobreza ya en esta historia.

Obviamente, el desprendimiento de las riquezas privadas y la solidaridad entre todos los miembros de la comunidad pueden hacer desaparecer en la nueva comunidad tanto la riqueza como la pobreza, al menos en sus formas más extremas. Sin embargo, esto no hace desaparecer necesariamente las diferencias de poder y de prestigio en el interior de la comunidad. De ahí la importancia que en el Evangelio de Mateo tiene el sermón de Jesús sobre la vida en comunidad (Mt 18.1-35). En el sermón no sólo se recuerda que el más importante en el reinado de Dios es el que se humilla y se vuelve como un niño o un siervo (*país*, Mt 18.4), y no sólo se previene contra la posibilidad de despreciar a los “pequeños” de la comunidad (Mt 18.10).

²⁰ Cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, pp. 196-204.

²⁷ Puede verse Leif Vaage, “Jesús-economista en el Evangelio de Mateo”, *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 27 (1997): 112-129.

También se afirma que la decisión última sobre los problemas internos le corresponde a la comunidad en su conjunto (Mt 18.15-22), y se dan instrucciones muy concretas sobre la manera en la que se ha de alcanzar la reconciliación (Mt 18.15-35). A Mateo le preocupa la posibilidad de que en la comunidad mesiánica, renovada por Jesús, aparezcan de nuevo las diferencias sociales, aunque sea simplemente como diferencias de poder y prestigio (Mt 20.25-28). Por ello previene contra la utilización de títulos como el de “maestro”, “guía” o “padre”. La comunidad mesiánica es una fraternidad en la que todos los miembros son hermanos, de modo que sólo Dios es Padre, y sólo Cristo es el guía (Mt 23.8-10).

De esta manera, las bienaventuranzas adquieren un sentido muy concreto. Si las entendiéramos como referidas a todos los pobres, resultarían difícilmente comprensibles, porque no se ve de ninguna manera en la historia que los que sufren sean consolados, que los humillados hereden tierras, ni que los que tienen hambre y sed de justicia queden satisfechos. La tentación fácil entonces es la espiritualización de las bienaventuranzas, convirtiéndolas en un mensaje sobre el más allá. Pero el mensaje de Jesús se refiere a los pobres reales. Ciertamente, no todos los pobres son consolados, ni heredan tierras, ni sus demandas de justicia se satisfacen. Lo que vemos en la historia cotidiana es todo lo contrario: los pobres son humillados, despojados de sus tierras y privados de toda justicia. Sería un insulto proclamar “dichosas” a esas personas.²⁸ Sin embargo, hay unos pobres muy concretos a los que sí se puede llamar

²⁸ O sería, al menos, una “paradoja”, como suelen decir los comentaristas. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo* (Madrid, 1976), p. 90, habla de una “dicha paradójica”.

“dichosos” en un sentido histórico muy concreto, libre de toda mistificación espiritualista. Son los pobres que entran a formar parte de la comunidad mesiánica. Ellos se sitúan bajo la soberanía del reinado de Dios (Mt 5.3), son consolados (Mt 5.4), heredan la tierra prometida (Mt 5.5) y sus ansias de justicia son satisfechas (Mt 5.6). A ellos se unen los compasivos, los de corazón limpio, y los que trabajan por la paz, formándose así una nueva sociedad de hermanos y hermanas, en la que desaparece la pobreza, la injusticia, la violencia y la opresión. Las bienaventuranzas se pueden ver, y son bienaventurados los que las ven (Mt 13.16).

2.3.3. La perspectiva universal

Podría pensarse que estamos aquí ante un aislacionismo o un sectarismo de algún tipo, según el cual solamente sería importante la mejora de la situación de unos pocos. Sin embargo, no es esto lo que afirma el texto bíblico. La perspectiva bíblica no se olvida de la suerte de *todos* los pobres. Sin embargo, la liberación de los pobres, por darse en la historia, adquiere necesariamente una forma particular y concreta. Es una dinámica inserta en la historia de la salvación desde la elección de un nómada muy determinado, Abraham, para bendecir desde su grupo a todas las familias de la tierra (Gn 12.3). La superación de la pobreza comienza necesariamente en algún lugar concreto del espacio y del tiempo histórico. Y este lugar es precisamente la comunidad mesiánica del Israel renovado. Esta comunidad no permanece aislada, sino que tiene una misión universal. Ante todo, ella está llamada a ser sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5.13-16), mostrando a toda la humanidad una alternativa distinta y viable. En la Escritura hebrea, esta alternativa estaba destinada a convertirse, en los tiempos

mesiánicos, en un centro mundial de atracción, al que peregrinarían todos los pueblos de la tierra, pasando a formar parte de la comunidad de Israel (Is 2,1-5, etc.). En el Evangelio de Mateo, esta perspectiva en cierto modo se invierte. Son más bien los discípulos de Jesús los que se dispersan por toda la tierra, haciendo discípulos de todas las naciones (Mt 28.19-20).

A lo largo de la historia, la comunidad mesiánica permanece como una comunidad que no se identifica con el conjunto de la sociedad, sino que representa una alternativa a la misma. Ella no impone a nadie la nueva justicia, ni ejerce la violencia para lograr una sociedad distinta. El único modo de conseguir esa sociedad distinta es por la incorporación libre de las personas a ella (Mt 19.22). Sin embargo, la comunidad mesiánica no permanece ajena a la suerte de los pobres que no son parte de la comunidad. Los destinatarios de los bienes a los que los discípulos renuncian son los pobres (Mt 19.21), y no los miembros de la comunidad cristiana, los cuales posiblemente ya no viven en una pobreza extrema (*ptochoi*). Además, la comunidad fraterna no sólo se preocupa de los propios miembros, como hacen los paganos, sino que también está abierta a los que no son hermanos (Mt 5.47). Sin embargo, en el trasfondo universal de la pobreza hay unos “pobres en el Espíritu” que representan la alternativa de una nueva forma de sociedad.

Ahora podemos entender concretamente el sentido de la expresión de Mt 5.3: “bienaventurados los pobres *tó pneúmati*”. No se trata simplemente de una pobreza espiritual, como simple desprendimiento interior de las riquezas, que deja todo igual en el exterior. Tampoco se trata solamente de “pobres con espíritu”, en el sentido de pobres más animosos y organizados; ni de los “pobres de espíritu”

de Qumrán (1QM 14.3, 7), en el sentido de una marginalización forzada por el rechazo al judaísmo oficial. Pero se trata de algo más que los *anawim* que lo esperaban todo de Dios (Sal 40.18). Se trata de pobres que no sólo esperan todo de Dios, sino que ya reciben de Dios el consuelo, la tierra prometida y la satisfacción de sus ansias de justicia. Son los pobres que, “con el Espíritu”, han recibido de Dios una nueva comunidad en la que desaparecen la pobreza y la opresión. Se trata de una comunidad que está precisamente posibilitada por el Espíritu que por medio de Jesús ha sido entregado a todos sus seguidores (Mt 3.11; 10.20). Por eso van a dejar de ser pobres, al menos en el sentido más extremo de la expresión (*ptochós*). Pero siguen siendo “pequeños” (Mt 10.42; 11.11; 13.32; 18.6,10,14), y “sencillos” (Mt 11.25; 21.16) porque ellos representan ante la humanidad aquello que Dios quiere hacer con todos los pobres de la tierra. Por eso pueden ser el objeto de la ira y de las persecuciones de los más poderosos (Mt 5.11).

En cualquier caso, en el Evangelio de Mateo, los pobres tienen una esperanza. Es la misma esperanza que les promete todo el cristianismo primitivo. Se trata del inicio del reinado de Dios ya en esta tierra. Este reinado de Dios no se ejerce primeramente en las nubes ni en las almas, sino sobre un pueblo concreto en la historia. Es el pueblo de los que tienen a Cristo por rey (Mt 25.34, 40). El que Dios, en Cristo, se acerque para reinar significa que Dios va a ejercer la soberanía sobre su pueblo, renovándolo y apartando a los malos guías que lo han llevado al desastre (Ez 34). Por eso mismo, el reinado de Dios es una buena noticia para los pobres. El reinado de Dios significa el final de la pobreza y la opresión. La esperanza de los pobres, en esta perspectiva, no se dirige hacia lo que algunos “bienhechores” puedan hacer por ellos. La esperanza de los pobres se dirige al hecho

de que Dios, desde abajo y desde ahora, ha iniciado en la historia de la humanidad una sociedad distinta, en la que se satisface el hambre y la sed de justicia, en la que las tierras y las propiedades son compartidas, y en la que todos los sufrimientos son consolados. Las persecuciones y las estrecheces que se siguen experimentando en la historia no eliminan esa buena noticia fundamental: los pobres en el Espíritu reciben el reinado de Dios, porque ellos constituyen el pueblo sobre el que Dios mismo reina.

3. La esperanza en Mt. 25.31-46

Llegados a este punto, podemos tratar ya de entender, con más amplitud de miras, cuál es el posible significado de la escena del juicio final,²⁹ y cómo ella puede articular esperanzas concretas para los pobres de este mundo.

3.1. Los destinatarios del juicio

3.1.1. Las naciones en la hora final

Según el texto de Mateo, los destinatarios del juicio son “las naciones” (Mt 25.32). En el lenguaje de Mateo, las “naciones” (*éthne*) se refiere *siempre* a los pueblos no creyentes, para diferenciarlos del pueblo de Israel. Incluso la designación “Galilea de los gentiles” (Mt 4.15) alude probablemente a su situación geográfica (Is 8.23-9.1), al papel

²⁹ Se ha cuestionado el carácter “final” de este juicio, puesto que no alude a la resurrección, y por tanto se puede referir más bien a un juicio que va teniendo lugar en la historia, cf. J. Mateos - F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana* (Córdoba, 1995), p. 151. Sin embargo, los paralelos con ciertas imágenes de la apocalíptica judía sí sugieren que se trata de un juicio final, cf. A. Lasker, “Mateo”, en el *Comentario bíblico internacional* (Estella, 1999), pp. 1139-1210, concretamente en la p. 1201.

desempeñado en la historia por el reino del Norte y a la influencia del paganismo en aquella región. La entrega del reinado de Dios a un *éthnos* distinto de Israel (Mt 21.43) se hace precisamente en contraposición con Israel. El texto se refiere a la crisis de Israel como pueblo de Dios y a la entrada de los antiguos gentiles en el nuevo pueblo de Dios. Todos los demás textos no dejan dudas al respecto: las “naciones” • son los pueblos no creyentes.³⁰

A ello hay que añadir argumentos que provienen del contexto en el que el evangelista ha situado nuestro relato. La escena del juicio de las naciones aparece tras una serie de exhortaciones y parábolas en las que Mateo alude a la actitud con la que los miembros de la comunidad mesiánica del Israel renovado han de esperar la segunda venida del Mesías (Mt 24.32-25.30). Los creyentes son descritos como esclavos (*doúloi*) que esperan la llegada de su Señor (Mt 24.45-50; 25.14-30), o como doncellas que en un harén oriental esperan la llegada del novio (Mt 25.1-13). Las resonancias sociales son muy distintas de las que sugieren las naciones juzgadas en Mateo 25.31-46. Las doncellas y los esclavos son personas en situación de dependencia, y la exhortación “social” se dirige primeramente a tratar bien a los propios compañeros de esclavitud (*syrtdoúloi*). Si estas parábolas reflejan de alguna manera el origen social del que provienen los miembros de la comunidad de Mateo, el contraste con las capacidades económicas y sociales de los miembros de las “naciones” es notorio. Si lo que se refleja no es un origen social pasado, sino la nueva situación de quienes no tienen más amo que a Cristo (G1 1.10), lo que resulta claro es que estos esclavos saben perfectamente quién

³⁰Cf. Mt 6.32; 10.5, 18; 12.18, 21; 20.19, 25; 24.7, 9, 14; 28.19.

es el Señor al que están esperando, y lo reconocen cuando llega, a diferencia de lo que sucede con los miembros de las “naciones”, que lo ignoran todo sobre Cristo y su mensaje (Mt 25.37, 44).

3.1.2. Los creyentes en la hora final

En realidad, el Evangelio de Mateo ha previsto otra situación distinta para los miembros de la comunidad mesiánica en el momento final de la historia. En palabras de Jesús: “os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, en la nueva creación, cuando el hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria, os sentaréis también sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19.28). Los miembros de la comunidad mesiánica están sentados junto con Jesús en el juicio. Se trata del juicio de Israel, sobre el que pesa su rechazo del Mesías. El criterio para juzgar a las doce tribus no es otro que la comunidad mesiánica, en la que se ha renovado la herencia más auténtica de Israel. Pero, propiamente, la comunidad mesiánica no es juzgada ni en el juicio de Israel ni en el juicio de las naciones. Lo único que se le pide es que se mantenga como verdadera comunidad del Mesías. Es decir, que no deje de esperar la vuelta de su Señor (Mt 25.5), que administre diligentemente los recursos que el Señor le ha confiado (Mt 25.26-27), y que no permita la aparición en el seno de la comunidad de comportamientos que son impropios de la nueva sociedad (Mt 24.49).

Es interesante observar la diferencia entre el destino de los condenados en Mt 25.31-46 y el destino de aquellos miembros de la comunidad mesiánica que no esperan correctamente la llegada de su Señor. Los miembros de las “naciones” que no han dado comida al hambriento, bebida al sediento, o morada al peregrino son arrojados “al fuego

eterno, preparado para el diablo y sus ángeles” (Mt 25.41, 46). En cambio, las doncellas que han dejado de esperar al novio, simplemente se quedan fuera de la fiesta de bodas (Mt 25.11-12), y los criados que no han administrado diligentemente los recursos que el Señor les ha entregado son arrojados a las tinieblas exteriores, donde será el llanto y el crujir de dientes (Mt 25.30). En el caso del criado puesto al frente de la servidumbre, se señala además que participará en el destino de los “hipócritas” (Mt 24.51). Esto puede sugerir una asociación con el destino de los falsos guías de Israel, a los que se designa siempre con este término,³¹ puesto que en el fondo su pecado es el mismo. Tanto unos como otros, por su afán de poder, habrían convertido lo que tenía que ser una comunidad alternativa en una sociedad como las demás, caracterizada por la inhumanidad y la dominación.

Sin embargo, en ninguno de estos casos se habla propiamente de un castigo eterno (Mt 25.46), sino más bien de una expulsión. La imagen empleada es la de quedar fuera de una fiesta nupcial, o la de ser arrojado fuera de un lugar luminoso. De hecho, estamos ante la misma disciplina que Mateo ha previsto para la comunidad cristiana en su historia. Cuando un miembro no escucha las reprensiones de los otros hermanos, ni las reprensiones de la comunidad de hermanos en su conjunto, simplemente pasa a ser considerado como un pagano o un publicano, es decir, como una persona que no forma parte de la comunidad mesiánica (Mt 18.17). En este sentido, la disciplina de Dios se identifica con la disciplina de la propia comunidad (Mt 18.18). Sin embargo, esta expulsión de la comunidad no significa un

³¹Cf. Mt 6.2, 5, 16; 15.7; 22.18; 23.13-29.

castigo eterno. Cuando el joven que quería seguir a Jesús le pregunta qué tiene que hacer para alcanzar la vida eterna, Jesús le responde con una síntesis de los mandamientos mosaicos: no matar, no cometer adulterio, no robar, no levantar falso testimonio, honrar a los padres, y amar al prójimo como a uno mismo (Mt 19.18; cf. 7.12). En ningún caso se le dice que la pertenencia a la comunidad del Mesías sea una condición para alcanzar la vida eterna. Renunciar a seguir a Jesús es renunciar a la plenitud o perfección, pero no necesariamente a la salvación (Mt 19.21).

El destino de los miembros de la comunidad mesiánica es, por tanto, claro. Ellos pasarán a celebrar la fiesta de bodas con el novio, cuando éste venga. El texto da por supuesto que los miembros de la comunidad mesiánica se preocupan por los pobres: precisamente ellos han renunciado a todos sus bienes en beneficio de los pobres. Pero no todos forman parte de esa comunidad. Están los judíos que no han seguido al Mesías, tal vez por apego a sus riquezas.³² Están también aquellos falsos miembros de la comunidad, que serán expulsados de la misma por el Señor a su venida. Y están finalmente todos los pueblos paganos. De éstos, y no de los cristianos, es de quienes nos habla Mateo 25.31-46. Los que no pertenecen a la comunidad mesiánica serán juzgados según su actitud hacia “los hermanos más pequeños” de Jesús (Mt 25.40). ¿Quiénes son estos hermanos más pequeños?

³² En el cristianismo primitivo se seguía exigiendo a los ricos la renuncia a las riquezas para poder pertenecer verdaderamente a la iglesia cristiana, cf. Cipriano, *De opere et eleemosynis*, 15.

3.2. Los hermanos pequeños de Jesús

3.2.1. Los hermanos pequeños son la comunidad mesiánica

Comencemos analizando una frase crucial, aquella en la que Jesús afirma: “en verdad os digo que en cuanto se lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños (*heni touiton ton adelphón inou ton elachfston*), a mí me lo hicisteis” (Mt 25.40). ¿Qué significan exactamente estas palabras?

Los términos “hermano” (*adelphós*) o “hermana” (*adelphé*) tienen en Mateo dos significados posibles. Por una parte, pueden aludir simplemente a la relación familiar de personas con una misma ascendencia.³³ Por otra parte, el término “hermano” se utiliza -al igual que en el Antiguo Testamento- para designar a los miembros del pueblo de Dios, en el que se han establecido nuevas relaciones fraternas.³⁴ Los miembros de la comunidad mesiánica han roto sus vínculos familiares y han pasado a formar parte de una nueva fraternidad, en la que todos son hermanos y hermanas, hijos e hijas de un único Padre.

Es muy importante observar que, en esta comunidad fraterna, Jesús mismo aparece designando a los demás discípulos como “mis hermanos” [*tois adelphois mou*, Mt 28.10), por más que sea también el “guía” de todos ellos (Mt 23.10). Cuando a Jesús le advierten de la presencia de su madre y de sus hermanos, extiende la mano “hacia sus

³³ Cf. Mt 1.2, 11; 4.18, 21; 10.2, 21; 12.46-47; 13.56; 14.3; 17.1; 19.29; 20.24; 22.24s. Prescindimos aquí de la polémica sobre si los hermanos de Jesús eran en realidad otro tipo de parientes. En cualquier caso, se trataría de relaciones naturales de parentesco o vecindad.

³⁴ Cf. Mt 5.22-24, 47; 7.3-5; 12.48-50; 18.15, 21, 35; 23.8.

discípulos” y dice: “He aquí a mi madre y mis hermanos” (Mt 12.49). El que estos hermanos de Jesús aparezcan caracterizados como aquellos que cumplen la voluntad del Padre (Mt 12.50) no pretende en principio extender la fraternidad a todas las personas que llevan una vida ética en cualquier lugar del mundo. Más bien contrapone la situación de la comunidad de los discípulos de Jesús con la de un entorno que no ha cumplido la voluntad de Dios, a pesar de sus pretensiones retóricas de hacerlo (Mt 7.21). La comunidad de Jesús, en la que hay incluso prostitutas y publicanos, ha cumplido la voluntad de Dios, mientras que el resto de Israel no lo ha hecho (Mt 21.31). Y es que la “voluntad de Dios”, en el lenguaje de Mateo, designa precisamente el plan divino de salvación (Mt 26.42; 6.10), y no simplemente el cumplimiento de algunas normas éticas generales. En este plan divino de salvación, desempeña un papel esencial la comunidad mesiánica, en la que se inicia una nueva humanidad, libre de la injusticia y la dominación. Precisamente por eso, la “voluntad de Dios” aparece expresamente vinculada al hecho de que no se pierda ninguno de los “pequeños” miembros de la comunidad (Mt 18.14).

La designación de estos hermanos como “los más pequeños” o “los más insignificantes” (*eláchistoi*) apunta en principio en la misma dirección. El Evangelio de Mateo comienza señalando que Belén, “la más insignificante de las ciudades de Judá” (Mt 2.6), será precisamente el ámbito en el que se inicia la salvación. Y es que el reinado de Dios comienza como “la más pequeña” [*mikróteron*]³⁵ de las

³⁵ *Eláchistos* es el superlativo de *mikrós*, por más que provenga de una palabra antigua (*elachys*) que significaba también “pequeño”. *Mikróteron* es el comparativo, utilizado con frecuencia con sentido superlativo.

semillas (Mt 13.32). Por eso no es extraño que Mateo utilice el término “pequeños” (*niikroí*) para designar a los discípulos de Jesús (Mt 10.42). Se trata, en este caso, de una designación de los discípulos en cuanto tales, y no de un sector de la comunidad. Es cierto que, en el sermón sobre la vida en comunidad, Mateo utiliza varias veces el término “pequeño” para designar al sector más débil de la comunidad (Mt 18.6, 10, 14), y no a la comunidad en su conjunto. También lo hace, en un sentido semejante, para afirmar que el más pequeño en el reinado de Dios es mayor que Juan el Bautista (Mt 11.11). En todos estos casos, Mateo utiliza material común a los sinópticos, que puede servir de advertencia sobre la aparición de diferencias de *status* entre los discípulos.

De hecho, también Lucas percibe la comunidad de Jesús como un grupo pequeño, un “pequeño rebaño” (Le 12.32). Sin embargo, lo que sí es característico de Mateo es la percepción de todos los discípulos como unos “pequeños” por los que, sin embargo, van a ser juzgados todos los que no pertenecen a la comunidad mesiánica. Es lo que nos dice explícitamente Mateo, ya mucho antes de la escena del juicio: “El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí recibe al que me envió... Cualquiera que da a uno de estos pequeños un vaso de agua fría porque es mi discípulo, de cierto os digo que no perderá su recompensa” (Mt 10.40, 42). No se trata aquí de los más débiles de la comunidad, sino de un discurso que en principio va destinado a los doce (Mt 10.5), aunque progresivamente se va extendiendo a toda la comunidad (Mt 10.26-39). De este modo, la comunidad de “estos pequeños” se convierte en el Evangelio de Mateo en criterio para juzgar a los que no pertenecen a ella. Algo perfectamente coherente con lo que

se afirma en el juicio final: “lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños a mí me lo hicisteis” (Mt 25.40).³⁶

Así se entiende finalmente que los pequeños sean designados como “éstos”. Los que han dejado todo y han seguido a Jesús no están ausentes del juicio, sino que están presentes en él (Mt 19.28). Se trata de una presencia crucial, porque la comunidad mesiánica se constituye en el criterio con el que serán juzgadas las naciones paganas. Y, sin embargo, ella no es el criterio único. Es lo que hemos de ver a continuación.

3.2.2. Los hermanos pequeños no son sólo la comunidad mesiánica

Las actuaciones de los paganos “justos” (Mt 25.37) que aparecen en el relato del juicio consisten en atender las necesidades de los “hermanos más insignificantes” de Jesús. Es interesante observar que, aunque la terminología de Mateo parece referirse ante todo a los miembros de la comunidad mesiánica, las actuaciones de los paganos no parecen regirse por ese criterio. Los paganos, como hemos visto, ignoran todo sobre el mensaje de Jesús. Ellos parecen desconocer incluso la existencia de una comunidad mesiánica. Al menos, cuando atienden a los hambrientos, sedientos, desnudos, forasteros y encarcelados, no parecen hacerlo

³⁶ Cf. H. B. Sharman, *The Teaching of Jesús about the Future according to the Synoptic Gospels* (Chicago, 1909); T. W. Manson, *The Sayings of Jesús* (Londres, 1949), pp. 249-251; J.-V., Ingelaere, “La ‘parabole’ du jugement dernier (Matthieu 25/31-46)” en la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50 (1970): pp. 23-60; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1974), pp. 118-119; J. R. Michels, “Apostolic Hardship and Righteous Gentiles: A Study of Matthew 25,31-46”, *JBL* 84 (1965): pp. 27-37; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, 1964), p. 98.

porque estas personas sean discípulos de Jesús. A diferencia de lo que sucede con el vaso de agua que se da a ciertas personas solamente porque son discípulos de Jesús [*frtónon eis ónoma mathetoú*, Mt 10.42), los paganos del relato del juicio parecen ignorar que estas personas sean discípulos de Jesús. La motivación de sus obras justas *parece ser simplemente la compasión ante el sufrimiento de los demás*, y no el que las personas a las que ayudan sean o dejen de ser discípulos de Jesús.³⁷

Esto parece estar sugerido por el texto en dos momentos. Por una parte, cuando se habla de “uno de estos mis hermanos más pequeños”, el término griego para “uno” (*heñi*) *no* indica la unidad numérica, sino que tiene, como en castellano, el sentido de “uno cualquiera”.³⁸ Como hemos dicho, el resto de la terminología (“mis hermanos” y “pequeños”) apunta más claramente a los miembros de la comunidad de Jesús. Pero es interesante observar que, cuando el texto se refiere a los “malditos” (Mt 25.41) que no se han solidarizado con los necesitados, Jesús ya no se refiere a estos necesitados como “mis hermanos más pequeños” (Mt 25.40), sino simplemente como “los más pequeños”. Literalmente Jesús dice: “cuanto no hicisteis a uno (cualquiera) de estos más pequeños, tampoco me lo hicisteis a mí” (Mt 25.45). Pareciera haber entonces en el texto una tendencia a la universalización de una terminología que, en principio, se refiere a los miembros de la comunidad de Jesús.

³⁷ Sobre la ampliación posible del sentido de los “hermanos de Jesús”, desde los discípulos a todos los necesitados, puede verse J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid, 1981), pp. 244-245. También, A. Lasker, “Mateo”, *Comentario bíblico internacional* (Estella, 1999), pp. 1139-1210, concretamente p. 1201.

Esta universalización no es incoherente con ciertas afirmaciones recogidas en el Evangelio de Mateo. Así, por ejemplo, en pleno sermón del monte, Jesús resume la Torá de Israel de la siguiente manera: “todo lo que queráis que los demás hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque esto es la Ley y los profetas” (Mt 7.12). Formu-laciones semejantes se encuentran en las más diversas tradiciones religiosas de la humanidad, incluyendo el Udanavarga del budismo, el Mahabharata del hinduismo y las Analectas confucianas. También aparece ya en los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento (Tob 4.15) y en el Talmud. Posiblemente Jesús le da un sentido más positivo a esta máxima cuando no sólo prohíbe hacer a los demás lo que no queremos que ellos nos hagan, sino que también nos exhorta a hacer por ellos lo que quisiéramos que ellos hicieran por nosotros. Ya vimos también que cuando el joven rico le pregunta a Jesús qué tiene que hacer para conseguir la vida eterna, la respuesta contiene un resumen de algunos preceptos éticos fundamentales de la ley (Mt 19.18-19). Ciertamente, este resumen incluye algún elemento característico del judaísmo, como es el amor al prójimo como a uno mismo. Sin embargo, en ambos casos nos encontramos con planteamientos que podrían ser accesibles en buen grado a una ética filosófica independiente de la revelación. En último término, se trataría de actuaciones que adoptan la perspectiva del otro, poniéndose en su lugar, y saliendo de los propios intereses y categorías.^{38 39}

Y esto precisamente es lo que hacen los paganos cuando se solidarizan con los necesitados. A ellos no se les está

³⁸ Cf. X. Pikaza, *Hermanos de Jesús*, pp. 304-305.

³⁹ Cf. Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid, 1997).

juzgando por su actitud respecto a una comunidad cuya importancia desconocen, sino por su actitud respecto a todos los pequeños e insignificantes del mundo, sean o no creyentes. Sin embargo, es importante observar que estas personas no están siendo juzgadas en función de un catálogo de normas éticas. El criterio último del juicio es su actitud respecto a Jesús, por más que este criterio haya permanecido oculto para los paganos hasta el final de los tiempos. Cuando los paganos ayudaban a los necesitados, no pretendían justificarse a sí mismos cumpliendo preceptos éticos, sino que simplemente ayudaban a algunas personas sin esperar una recompensa a cambio (Mt 5.46; Le 14.12). Desde el punto de vista de la fe cristiana, Jesús ha sufrido en la cruz el destino de todos los pobres, enfermos y marginados, aparentemente rechazados por Dios (Mt 27.46). La identificación de Dios con Jesucristo significa por tanto no sólo una oferta de perdón para todos los pecadores, sino también una solidaridad de Dios con todos aquellos que parecía que habían sido abandonados por él en la historia. Precisamente por ello, el encuentro desinteresado con los pobres es un encuentro con el mismo Cristo. De este modo, los paganos pueden ser llamados “justos” (Mt 25.37,46), con un término normalmente usado por Mateo para designar a los creyentes⁴⁰ o al mismo Jesús (Mt 27.19). Habiendo encontrado a Jesús entre los pobres, los paganos quedan situados, al igual que la comunidad mesiánica, bajo la soberanía del reinado de Dios, que también les pertenece (Mt 25.34).

Este encuentro de Cristo en los pobres no implica, sin embargo, una identidad entre Cristo y los pobres, que permitiera reducir el Evangelio a una ética de caridad hacia

⁴⁰Cf. Mt 1.19; 5.45; 9.3; 13.17, 43, 49; 23.28, 29, 35.

los necesitados: “siempre tenéis a los pobres con vosotros, pero a mí no siempre me tenéis” (Mt 26.11). En Cristo se juega algo más importante que el mero cumplimiento de algunos preceptos éticos. En Cristo, la humanidad ha recibido la posibilidad de ser liberada de la vana pretensión de autojustificación, rompiéndose así la raíz última de toda pobreza y de toda dominación. La pobreza, en el Evangelio, no es idealizada ni mistificada. Ella sigue siendo una condición inhumana, no deseada por Dios, y que ya comienza a ser superada en la comunidad de los discípulos. Pero esta comunidad no es el resultado de los esfuerzos humanos, sino una nueva creación, posibilitada por Dios mediante la fe. Por eso mismo, lo decisivo, tanto para los paganos como para los cristianos, es el encuentro con Cristo. Los cristianos se encuentran con Cristo cuando lo dejan todo para seguirle en la comunidad de sus discípulos, para esperarlo diligentemente a lo largo de la historia. Los paganos se encuentran con Cristo en su solidaridad con todos aquellos con los que Dios mismo se ha solidarizado a través de Jesús. Cristo es el criterio universal de la salvación, tanto para los cristianos como para las naciones.

Sin embargo, a Cristo no se le encuentra entre las nubes. Se le encuentra en la comunidad de los hermanos de Jesús y se le encuentra también entre los más insignificantes, aunque no pertenezcan a esa comunidad de hermanos. *No se trata de dos mediaciones distintas, heterogéneas entre sí.* Como vimos, la comunidad mesiánica representa en la historia aquello que Dios quiere hacer con toda la humanidad para responder a la pobreza y a la opresión, y que es precisamente la formación de un pueblo fraterno sobre el que pueda ejercer su reinado de justicia y de paz. Justamente por eso, hay una continuidad entre todos los pobres de la tierra y la comunidad mesiánica de los

discípulos de Jesús. En esa comunidad se hace visible para todos la solidaridad de Dios con todos los pobres. *Precisamente porque existe una comunidad de hermanos de Jesús, entre los que ya se superan la pobreza y la opresión, es posible proclamar a todas las naciones que Jesús se ha hecho hermano de todos los pequeños, y que quiere acabar con su aflicción.* Una solidaridad de Dios con los pobres que no se tradujera en una superación ya visible de la pobreza, nos dejaría en una cruz sin resurrección, y por tanto no habríamos salido del terreno de la utopía y de las buenas intenciones. La prueba de que el Mesías ha resucitado y ejerce la autoridad del reinado de Dios consiste precisamente en que la fraternidad que él inició en Galilea se convierte ahora en un proyecto de transformación válido para todas las naciones (Mt 28.16-20).

3.3. La esperanza de los pobres

A mi entender, esta interpretación de Mt 25.31-46 no sólo es más fiel al texto bíblico, sino que es también capaz de traer más esperanzas para los pobres. Sin duda, nuestro texto nos habla de una solidaridad de Cristo con todos los pobres, de quienes se ha hecho hermano al asumir su destino mediante su vida y su muerte. En este sentido, nuestra interpretación puede anunciar a los pobres -tal como hace el "constantinianismo humanista"- la solidaridad de Jesús con ellos. Sin embargo, nuestra interpretación puede añadir algo esencial. Y es que la fraternidad de Jesús con todos los pequeños de la tierra no es meramente invisible, intencional o metafísica. Tampoco es una fraternidad que se haga visible primeramente en la solidaridad de ciertas personas que se comprometen con los pobres. Todo esto no haría más que legitimar nuevas formas de dominación. La fraternidad de Jesús con los pobres no es invisible. Pero el lugar donde

esa fraternidad se hace visible es en la comunidad mesiánica de los hermanos de Jesús, pues precisamente en ella es donde se ha iniciado efectivamente la superación de la injusticia y de la opresión. Y esta fraternidad sí puede proporcionar a los pobres una esperanza muy concreta: la esperanza de un mundo sin pobreza ni dominación.

Esta esperanza se dirige a todos los pobres, también a los que no son creyentes. Ellos pueden ver ya en la historia presente la realidad de una forma de organización humana en la que no hay opresión ni pobreza. Sin embargo, la fe hace una diferencia. Porque la fe no es un proceso puramente interior, sino que implica una transformación radical de la praxis humana, incluyendo la incorporación a una nueva red de relaciones sociales. Se trata de relaciones sociales en las que ya no rige la autojustificación, las utilidades mutuas, la competencia, la violencia o la venganza, sino la confianza, la igualdad, la paz y el perdón. Desde el punto de vista bíblico, esto solamente es posible mediante una intervención de Dios en la historia. Pero se trata de una intervención abierta a todos por el Espíritu, y que tiene lugar donde dos o tres se reúnen para vivir como hermanos de Jesús. Solamente entonces la superación de la pobreza es algo más que una estrategia cooperativa de transformación social, destinada a distanciarse progresivamente de los pobres. La obra del Espíritu es la que permite que la nueva comunidad de los hermanos de Jesús siga permanentemente abierta a los pobres, y siga siendo una buena noticia y una posibilidad concreta para ellos. —

Desde esta perspectiva, el texto que comentamos nos añade una fuente adicional de esperanza. En él, Cristo aparece como rey glorioso que se sienta en su trono para juzgar a las naciones (Mt 25.31-46). Previamente, en el

Evangelio de Mateo, se presenta a Dios como el gran Rey, sentado en un trono (Mt 5.34-35), cuyo reinado sobre su pueblo está siendo restablecido. En otras ocasiones, se presenta a Jesús explícitamente como rey (Mt 2.2; 21.5). Sin embargo, su reinado va a ser impugnado por los poderosos de este mundo, y durante su pasión el título real de Jesús se va a convertir en motivo de burla y de escarnio por parte de los romanos, es decir, de las naciones (Mt 27.29, 37), y también por parte de los dirigentes judíos (Mt 27.42). La escena del juicio final nos presenta, en cambio, a un rey glorioso, que juzga sobre las naciones. Desde el punto de vista de la comunidad de los hermanos pequeños de Jesús, este texto es sin duda un motivo de esperanza. Porque lo que nos está diciendo es que el reinado aparentemente débil de Jesús, el crucificado, sobre su pequeño pueblo va a convertirse finalmente en un reinado sobre toda la humanidad, libre ya de la pobreza y de la opresión. Los otros reinados de la historia, en los que rigen la dominación y la desigualdad, están destinados a ser superados y a desaparecer. En ese sentido, la comunidad mesiánica de los pequeños hermanos de Jesús no es en realidad la más insignificante de las sociedades del mundo (cf. Mt 2.6), sino que en su pequeñez contiene el secreto último de la historia humana. En ella se juega la esperanza y la salvación de la humanidad entera.

Es importante observar que el reinado de Jesús sobre la humanidad y sobre su pueblo es un reinado compartido. Los miembros de su comunidad aparecen reinando junto con Cristo en doce tronos (Mt 19.28). No sólo eso. También los paganos son admitidos, al final de los tiempos, en un reinado destinado a ellos desde la fundación del mundo (Mt 25.34). Jesús, el heredero de su reinado, no se lo guarda para sí, sino que lo comparte con sus discípulos y con todos

los justos.⁴¹ El reinado de Jesús es un reinado en igualdad y en fraternidad, en el que Jesús mismo es un hermano, y que se hace visible ya en la historia en la comunidad mesiánica de sus discípulos. La esperanza de los pobres está presente, por tanto, en la historia humana, desde ahora y desde abajo. Ella no depende de algunos bienhechores que se auto-legitiman mediante la solidaridad que ejercen con los necesitados. El Evangelio anuncia a los pobres la buena noticia de que ya desde ahora es posible una salida a la pobreza, por más que esa salida esté todavía amenazada por los poderosos de este mundo, y sometida por tanto a las persecuciones. Pero la comunidad de los hermanos pequeños de Jesús sabe que en ella ya se ha iniciado, por medio de Cristo, el reinado de Dios sobre toda la humanidad.

4. Conclusión: humanismo y cristianismo

Lo que la fe cristiana propone es, por lo tanto, algo más radical que un simple humanismo. Las propuestas humanistas de solidaridad quedan integradas en la propuesta cristiana. Se trata de aquellas obligaciones éticas racionales que nos abren a la perspectiva del otro y a sus demandas de justicia. El sermón del monte incluye explícitamente la llamada "regla de oro", y además lo hace en una formulación positiva, que no sólo prohíbe hacer a los demás lo que no queremos que ellos nos hagan a nosotros, sino que exhorta a hacer a los demás lo que queremos que ellos hagan con nosotros (Mt 7.12). Los discípulos de Jesús están llamados a hacerse "prójimos" de

⁴¹ Agradezco una sugerencia en este sentido de la Dra. Bárbara Andrade.

todos los necesitados (Le 10.36-37), y no sólo de los miembros de la propia comunidad (Mt 5.46-47). Y esto se concreta en una serie de actividades en las que los cristianos se pueden encontrar con los no creyentes, y que van desde la beneficencia hasta la actividad política.

Sin embargo, la ética del Evangelio abre perspectivas más radicales. El creyente es invitado a hacer por los pobres algo más que lo que propone cualquier ética humanista. El creyente es invitado justamente a creer en las palabras de Jesús, renunciando a los propios bienes e iniciando una nueva forma de vida en comunidad fraterna con los hermanos pequeños de Jesús. Los cristianos ricos y poderosos tienen que optar entre medirse a sí mismos por una ética general accesible a todos los seres humanos, para finalmente ser juzgados con el mismo criterio que las naciones, o integrarse en una comunidad en la que ya desde ahora rigen la igualdad y la fraternidad. Desde el punto de vista cristiano, esto último es lo que realmente transforma al mundo en profundidad.

Y es que la relación entre la fe cristiana y la ética humanista no es sólo de integración y de transcendencia. Es también una relación crítica. La ética cristiana detecta una posible insuficiencia en las convocatorias humanistas al compromiso con los pobres. Desde el punto de vista cristiano, el humanismo no toca la raíz última de los males humanos, que no es en definitiva otra que la pretensión humana de autojustificación, fundada en último término en la falta de fe. Por eso mismo, la solución humanista a los males de la humanidad nunca es, desde el punto de vista cristiano, suficientemente radical. De ahí que el humanismo esté permanentemente amenazado por la tendencia a reproducir los males que critica. Unas estructuras de dominación son sustituidas por otras.

Sin embargo, la crítica cristiana al humanismo solamente puede ser eficaz y verosímil cuando el cristianismo puede mostrar, en la realidad de la historia, la existencia de comunidades en las que de hecho se supera la pobreza y la dominación. Posiblemente hay que afirmar que tales comunidades nunca dejaron de aparecer en los dos milenios de historia del cristianismo.⁴² Sin embargo, la identificación constantiniana de la iglesia con el conjunto de la sociedad implicó necesariamente la tendencia a identificar la ética cristiana con la ética general de la sociedad. En ese contexto, no es extraña la identificación del cristianismo con los valores generales del humanismo pagano. El problema, obviamente, no está en la coincidencia de muchas aspiraciones cristianas con las aspiraciones de cualquier humanismo. El problema está en la pérdida de la radicalidad de la ética cristiana, que conlleva necesariamente la incapacidad del cristianismo para mostrar, en la historia, la eficacia y la posibilidad de otra forma de vida.

Posiblemente, el siglo 21 sea, desde este punto de vista, un ámbito para la esperanza. De hecho, el constantinianismo solamente ha comenzado a resquebrajarse en muchos lugares del mundo, a lo largo del siglo 20. Este resquebrajamiento ha supuesto, sin duda, una crisis profunda en el cristianismo tradicional. Algunas formas en las que el cristianismo expresó, en tiempos constantinianos, su voluntad de ser comunidad alternativa, se han visto duramente sacudidas. Es el caso del monacato y, en general, de la vida religiosa. Sin embargo, posiblemente estas sacudidas no sean más que la contrapartida de una gran

⁴² Cf.). Driver, *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*, (Guatemala, 1997).

oportunidad histórica. En nuestro tiempo, ser cristiano está dejando de ser una determinación cultural o sociológica para convertirse en la adopción consciente, por la gracia de Dios, de una forma de vida distinta. Es lo que comienza a expresarse en los nuevos movimientos eclesiales y en las iglesias libres, pese a todas sus ambigüedades.

La esperanza, para el cristianismo del siglo 21, quedaría formulada entonces de esta manera. Durante el siglo 20, los cristianos se han ido haciendo progresivamente conscientes de sus obligaciones respecto a los pobres. Ante los millones de pobres que genera el sistema económico vigente, las iglesias han oído la voz de Cristo que nos indica: “dadles vosotros de comer” (Me 6.37). Durante estos últimos decenios, los cristianos nos hemos preguntado -igual que los discípulos- de qué maneras concretas podemos conseguir pan para dar de comer a las multitudes (Me 6.37). Posiblemente, el siglo 21 sea el tiempo en que tenemos que escuchar la voz del Señor que nos pregunta, a nosotros mismos, cuántos panes tenemos para compartir. Solamente así surge desde ahora y desde abajo una sociedad alternativa en la que no se reproducen las estructuras del sistema. Una sociedad en la que la esperanza es ya una realidad.