

PAULO LOCKMANN

LA VIDA Y LA MISIÓN EN EL EVANGELIO DE MATEO

Resumen

Este artículo indaga la inserción en la vida económica y política de la Palestina de finales del.s I en lo que siempre se consideró como temas teológicos y de nítido contenido mesiánico en Mateo. Así, esta teología no sería tan solamente aporte religioso, que revelaría la fe de la comunidad mateana, sino sobre todo, las condiciones reales de vida de esta comunidad y, con esto sus relaciones socioculturales.

Abstract

This article, seeks to probe into what has always been considered as theological themes, and, has a clear messianic content in Matthew, by involving itself in the political and economic life of Palestine at the end of the First Century. Therefore this theology is not only of a religious nature, that would reveal the faith of Matthew's community, but, above all, it shons the real conditions of life in this community, along with its social and economic relationships.

Una aproximación hermenéutica al evangelio

¿Qué tipo de evangelio es éste? ¿De qué modo presenta la buena nueva de Jesús? ¿Quién era Mateo, el publicano? Estas y otras tantas preguntas surgen cuando abrimos el evangelio de Mateo para leer y compartir con nuestras comunidades. Estamos emprendiendo esta lectura del evangelio de Mateo para ayudar con la lectura del Evangelio por parte del pueblo de Dios, en su camino de lucha por descubrir el Reino de Dios entre nosotros.

Este artículo es el resultado de nuestro trabajo con las comunidades con las que tuvimos el privilegio de compartir la lectura del Evangelio. También refleja los debates y conversaciones mantenidas con los estudiantes de las Facultades de Teología en Rudge Ramos y Río de Janeiro, en nuestros cursos de Nuevo Testamento.

Este estudio quiere ser la superación de una lectura tranquila, acomodada y domesticadora desde fuera del Evangelio. Quiere ayudar a las comunidades cristianas a sentirse parte de la marcha de liberación de los pobres de Galilea que, siguiendo a Jesús, fueron a Jerusalén y desde allí se esparcieron hasta los confines de la tierra. No se trata de destacar los elementos económicos del texto, sino la fe de la comunidad y cómo ésta se refleja en su cotidianidad, incluyendo lo económico.

Por ejemplo, antes de considerar el texto centro de nuestra lectura, veamos cómo una lectura de fe puede ser manipulada para legitimar una dominación económica, siempre que es leída desde fuera de la comunidad productora del texto. En el caso de las bienaventuranzas, veamos específicamente la que trata de los que lloran (*pnethoutes*) los que deben ser consolados. Para nosotros, éstos que lloran, lloran por dolencias, por pérdida de familiares, y el consuelo es dado por el llanto de la comunidad amiga y solidaria que acompaña. No es esto, sin embargo, lo que la comunidad de Mateo está diciendo, pues los que lloran son los mismos sujetos del versículo anterior, los pobres en el Espíritu (*ptojoi tw pneumatí*), que traduce esencialmente los pobres del campo, gente considerada como ignorante por las clases dominantes. Así, el término usado (*pnethoutes*) indica, primeramente, un sentimiento de amargura muy profundo; en segundo lugar, apunta a los que trabajan en el campo, pues éstos,

según Strack y Billerbeck ¹, eran objeto de prejuicios pues desempeñaban tareas consideradas deshonrosas. Estos preconceptos tendían a justificar la dominación socio-económica pues Galilea, por ser un territorio de gran riqueza, era oprimida en gran manera por el sistema tributario romano, lo que provocaba la pérdida de tierras por parte de muchas familias, las que se veían forzadas a emigrar hacia la Alta Galilea, familias éstas que alimentaban la esperanza de ser consoladas (*paraklethesontai*), o sea, ver recuperado su derecho. Así, llorar pasa a ser una reivindicación de la restauración económica.

De la comunidad de Mateo a la comunidad de Jesús

El texto del evangelio de Mateo refleja la fe de una comunidad cristiana del Siglo I; Jesús era considerado el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Prueba de esto es el uso sistemático que se hace del Antiguo Testamento (1,1; 1,22; 2,15-17; 2,23; 4,14-16; 8,17; 11,5). Tal fe es reflejada en el texto, que trae en muchos momentos la situación económico-social en que históricamente esa fe era vivida. Por otro lado, el texto también refleja con claridad la fe de Jesús y su comunidad y, evidentemente, la situación existencial en que Jesús ejerció su ministerio. Así el texto está abierto, desde la historia de la comunidad de Mateo a la historia de la comunidad de Jesús, y de ambas se abre a la historia de las comunidades pobres del Tercer Mundo.

Cuando hablamos de comunidad de Mateo optamos por acompañar a quienes creen que ésta se encuentra en el gran cuadro histórico-geográfico de Siria-Palestina, pues ésa era la región donde predominaba el judaísmo de los escribas, el cual se revela como una de las bases con las que el autor del Evangelio y su comunidad se confrontan. Hay extensas cuestiones sobre la ley en este evangelio (5,18-19; 5,20.27.31.33); es conocida la expresión de Jesús en Mateo: “No piensen que he venido a abolir la ley y los profetas. No vine a abolir, sino a dar cumplimiento” (5,17). Esta es la respuesta que da la comunidad a escribas y fariseos ante la acusación de que Jesús no era el Mesías de haber sido un desobediente de la ley, como lo eran también la comunidad de sus seguidores. Igualmente la comunidad preservaba muchos de los dichos que son críticos y violentos contra los fariseos (Mt 23).

Otra razón que se levanta en favor de Siria está en el papel relevante dado a Pedro en el evangelio de Mateo. Según Hechos, Pedro abandonó Jerusalén algunos años después de Pentecostés, quizás en el año 44. Esto es confirmado por su aparición en Antioquía de Siria, según Gálatas 2,11ss. Para reforzar esto tenemos el hecho ya señalado por otros biblistas, de que, después del Concilio de Jerusalén, de la confrontación de Pablo y Pedro, influenciada por Santiago, Pablo dejó de usar Antioquía como punto de partida de su misión, a pesar de que, según Hechos 18,22, volvió a visitar la ciudad. A partir de ello se piensa entonces que Antioquía y Siria estarían bajo influencia petrina.

La comunidad de Mateo estaba compuesta predominantemente por cristianos convertidos del judaísmo. La tradición de la Iglesia defendió siempre esa idea, la cual, según veremos, puede ser confirmada por la investigación interna en el evangelio. Algunos ejemplos de esto son las numerosas citas del Antiguo Testamento o aun la falta de explicación a los numerosos usos y costumbres judíos implícitos en el texto, lo que permite suponer que los lectores los conocían. Estos usos y costumbres, cuando son citados por los otros evangelios, son acompañados de la debida explicación (Mt 15,1-3; 27, 62). Además ésta comunidad reúne los textos del Antiguo Testamento que confirmaban su fe en Jesús Cristo. Sin duda, dentro de estas colecciones de testimonios veterotestamentarios, Mateo va a buscar infinidad de textos que no se encuentran en los otros evangelios, pues tales textos se afirmarían más propiamente

¹ Strack-Billerbeck, *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Mattheus*.

ante una comunidad cristiana venida del judaísmo. Veamos algunos de estos textos: 1,23; 2,6-7; 15,17-18, 23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,31; 21,4-5; 27,9-10. Tales textos casi siempre son acompañados de fórmulas propias, las cuales se aproximan mucho a las fórmulas del texto hebreo. Todo este enfoque se da en medio de la dominación económica y política de Roma; por eso mismo, cuando se trata de cuestiones religiosas, la comunidad deja percibir su resistencia a la dominación político-económica. Esto es particularmente visible en algunos textos que seleccionamos en el evangelio de Mateo. Iniciamos con el evangelio de la infancia, pasamos por la predicación de Juan el Bautista y nos detenemos en el discurso de misión en Mateo 10.

El evangelio de la infancia

En el caso del evangelio de la infancia, la cuestión económica es más destacada; en este caso no se puede hablar de Mateo sin fijarnos también en Lucas. Cuando leemos los dos primeros capítulos de Mateo o los dos primeros de Lucas, tenemos que admitir que estamos frente a dos de los bloques literarios más independientes de la tradición sinóptica. Ambos evangelistas y sus comunidades hacen lecturas independientes del nacimiento e infancia de Jesús; si nos atenemos a los relatos literarios, veremos que aparece un núcleo común, constituido por los temas: José y María, el anuncio del ángel (a José-Mt; a María-Lc); la concepción por el Espíritu Santo; el nacimiento en Belén de Judea, la habitación en Nazaret; el nombre del niño, Jesús. Aparte del núcleo común, los relatos ofrecen enfoques bastante diferentes. Vemos, por ejemplo, que ambos textos son verdaderos “midrash”, relecturas de tradiciones mesiánicas veterotestamentarias. Pero ambos se relacionan con ellas en forma independiente. Lucas con las historias del Mesías vinculadas a la tradición del profeta precursor (Juan el Bautista); María es la principal figura humana, al lado, evidentemente, del Mesías. A ella se le hace el anuncio, es llamada bendita y madre del Señor por Isabel, y quien ensaya el canto conocido como el Magníficat. Por otro lado, Mateo tiene en su lugar la alianza con Abrahán como punto de partida de la historia del Mesías (1,2), poniendo énfasis, así, en la tradición del Mesías hijo de David como telón de fondo (Mt 1,1).

Tenemos que considerar también, en nuestra presentación, aunque sea resumidamente, del evangelio de la infancia, su sujeto histórico: el pobre. No hay duda, para cualquier estudio exegético serio, acerca del hecho que Jesús nació como pobre entre pobres, que se nos hace conocido a través de su nacimiento en un pesebre, donde se recalca el nacimiento pobre del Mesías, y la falta de condiciones económicas de un artesano como su padre. La opresión a través de edictos, como el de César Augusto (Lc 2,1), que tenían por finalidad garantizar las finanzas del Imperio Romano. El método consistía en registrar a los habitantes de las provincias romanas, en vista a determinar con precisión el número de habitantes, y con esto fijar el impuesto personal, así como la de relevar los bienes y propiedades por familia con exactitud. Por eso, cada habitante debía volver a su tierra de origen, y la razón de esa medida era la siguiente: una vez adquiridos los datos personales, se elaboraba una lista de los objetos por los que se debía pagar una tasa y se verificaban las condiciones económicas de las familias. En resumen, todo censo traía mayor cobranza de impuestos y tasas, más opresión y más rebeliones como ocurre con los “paquetes económicos” en Brasil y en toda América Latina.

Veamos por qué las familias debían volver a su tierra de origen. La ley tributaria romana establecía que el registro del censo debía ser hecho en la región donde se encontraba la propiedad familiar, pues el impuesto fundario predial debía pagarse a la autoridad que gobernaba esa región. También era allí donde se cobraba el impuesto personal, y todavía el censo significaba un aumento impositivo, en la proporción en que aumentaba la población. Este ambiente era de protesta y de luchas políticas entre Herodes, sus colaboradores y la

administración romana contra los nacionalistas como Judas el Galileo. En la época del censo apareció este Judas, que llevó a una multitud tras de sí, con un movimiento insurgente (Hch 5,37b). El testimonio de Hechos es confirmado por Flavio Josefo.

Por otro lado, vemos que los personajes del evangelio de la infancia son todos pobres, gente del pueblo que siente en carne propia la dominación cruel de Roma, de Herodes y del Templo, siendo este último la cobertura ideológico-religiosa que legitimaba la dominación. José y María son un artesano típico y su esposa. Los artesanos tenían, en Nazaret y en Galilea, asociaciones de clase para garantizar, ante las clases dominantes, precios justos para sus trabajos. A pesar de ello, todos fueron explotados siempre por Herodes y después por su hijo, en la Galilea. Es conocido que había una demanda mayor de mano de obra de estos artesanos por las grandes construcciones y obras emprendidas por la familia herodiana. Junto a esto está el testimonio cierto de Josefo y de muchos escritores que acusan a Herodes y a la administración romana de ser responsables de largos periodos de hambre y pobreza.

Josefo hace una descripción tétrica de la muerte por miseria y hambre de incontables mendigos y desocupados en la Galilea. En este pueblo eran reclutados los combatientes para Herodes y Roma. Según Luise Schottroff y Wolfgang Stegemenn, todo el primer siglo fue, para Palestina, una época de mala situación económica, donde la constante migración era la salida en busca de trabajo para mejores condiciones de vida. En este marco, el conflicto social de clases era constante y, como ya vimos, generaba rebeliones. La mayoría fueron sofocadas con gran crueldad por Herodes y por Roma.

La predicación de Juan el Bautista

“Arrepiéntanse, pues está cercano el Reino de los Cielos” (Mt 3,2-6).

Del evangelio de la infancia pasamos a describir el efecto en la vida del pueblo de uno de sus personajes, Juan el Bautista, que hace así su anuncio. La invitación al arrepentimiento, hecha por Juan el Bautista en su predicación, es de un perfecto profeta veterotestamentario. Así es la prédica de Amós (Am 5), Isaías (Is 1,16-20), Jeremías (Jer 3,12-15) y Elías, que es sin duda un parámetro, pues Juan el Bautista se viste como él (Mt 3,4). Juan el Bautista trae el tipo de mensaje profético que debía preceder a la restauración de Israel, según el texto de Ml 4,5-6. Este mensaje invita a la conversión y también es el anuncio de un tiempo nuevo, el tiempo del Reino de los Cielos. Esta proclamación es retomada por Jesús que, según el texto de la comunidad de Mateo, inicia su ministerio predicando el mismo mensaje. Queda claro que también ésa era la prédica de la comunidad mateana, como veremos más adelante.

¿En qué momento histórico y social se enmarca esta predicación? Juan el Bautista, siendo de una familia sacerdotal (Lc 1,5) asume una flagrante ruptura con el poder establecido en el Templo, en Jerusalén. Sitúa, así, como primer plano de conflicto el nivel ideológico-religioso. ¿Por qué?, nos preguntamos. Pues el Templo daba fachada de verdad y justicia a la estructura económica y al modo de vida establecido por estas relaciones sociales. Todo podía ser explicado a partir del culto, del Templo, de la religión judía, sea por los sacerdotes, casi siempre saduceos, sea por los rabinos, casi siempre fariseos. El Templo asumirá una gran importancia económica pues, a través del cobro de impuestos recuperaba para el Estado una buena parte del producto social del pueblo judío. Era un centro comercial de primer orden, no solamente a causa del culto y de toda la afluencia de gente y el consecuente comercio en función de ese movimiento, sino, sobre todo, por la cantidad de animales que eran sacrificados en el culto, los cuales, en gran medida, eran comercializados allí, produciendo gran lucro a la clase sacerdotal. Ellos siempre se habían puesto de acuerdo con el dominador extranjero, principalmente con los romanos. Para la clase sacerdotal el Templo y la religión eran un gran negocio. Por ejemplo, cada judío religioso debía comprar animales y frutos para

ofrecer en sacrificio. Esos elementos del sacrificio eran vendidos por representantes del Templo que, a su vez, luego los recibían como ofrenda. Así, a través del culto se generaba una justificación ideológico-religiosa para el sistema de expropiación mantenido por el propio Templo. Todo esto se mantenía por relaciones acordadas con los romanos. En las provincias dominaban los rabinos, casi todos fariseos intérpretes de la Ley. Económicamente vivían como artesanos, casi todos bien empleados por el Estado o por el Templo, instituciones que por su cercanía llegaban a confundirse. J. Jeremías afirma que el Templo representa un centro de trabajo que, junto con los príncipes de la familia herodiana formó un proletariado artesanal que era el mejor remunerado en Palestina, con una tradición familiar y un prestigio social que lo distinguiría no solo del proletariado rural sino de la masa de artesanos instalados por propia cuenta.

Así podemos, desde ya, entender el mensaje de Juan el Bautista. Pues, mientras la clase religiosa dominante vivía bien, la gran mayoría del pueblo sufría explotación y miseria. No había pastores que orientaran o brindaran esperanza al pueblo. Juan el Bautista ejerce esa función, por eso las multitudes lo buscan. Israel precisaba convertirse, el Reino estaba llegando. Por todas esas razones el pueblo venía para ver y oír al profeta y para bautizarse. La inmersión del bautismo o la ablución con agua sobre la cabeza era un rito común en la cultura judaica; significaba la muerte a un pasado que quedaba simbólicamente sepultado en el agua. El creyente era purificado de sus pecados. Un prosélito judío, al ser aceptado como convertido al judaísmo, era bautizado. El bautismo era siempre acompañado de la confesión de pecados, de las injusticias cometidas. Pero también era el rechazo al proyecto de vida ofrecido por el judaísmo del Templo y a la dominación que representaba.

Misión y radicalidad

En Mt 10,5-15 se encuentra uno de los textos donde la contribución de la comunidad de Mateo se distingue de la herencia de la tradición sinóptica.

En primer lugar, hace del envío a la misión una adhesión y un rechazo. Adhesión a los judíos expoliados y desheredados, según vimos en el ejemplo en que identificamos a los pobres de espíritu en el Sermón del Monte, en el evangelio de Mateo. Y rechazo a los gentiles, sean romanos o samaritanos. Leuski², en su “comentario a Mateo”, destaca el hecho de que Mateo y su comunidad subrayaran “ciudad de samaritanos” (*polin Samaritwn*). La cuestión no estaría sólo en el rechazo racial a los samaritanos, sino en su historia de cooperación y acuerdos con la dominación extranjera, especialmente griegos y romanos. Es bastante conocida la adhesión de los samaritanos a la helenización, conforme a diversas referencias de Flavio Josefo. Ese conflicto tiene un momento clave en la guerra de los Macabeos, cuando la expansión judía se hizo a costa de los samaritanos (1 M 10,38; 11,24). Sin olvidar el acto de violencia protagonizado por Juan Hircano en 129/8 aC, cuando mandó a destruir el templo samaritano en Garizín. Así, tanto el rechazo a los romanos como a los samaritanos es una cuestión más que religiosa, una cuestión económico-política, principalmente en relación con los romanos, como ya vimos y veremos nuevamente al considerar esta perícopa.

En cuanto a la adhesión y elección de las ovejas perdidas de la casa de Israel, obedece a una lógica interna de Mateo. El Mesías debe dar respuesta a las diversas tradiciones proféticas; en este caso, el telón de fondo lo brinda, por ejemplo, Jer 50,6 y Ez 34,2-6. Más de una vez el Mesías Jesús y su comunidad son la respuesta para la casa de Israel y sus ovejas. Sin duda, aquí están retratadas las comunidades judías del final del primer siglo, errantes y desheredadas de su propia tierra.

² Leuski, R. C.: *The interpretation of Saint Matthew's Gospel*. Augsburg Publishing House, Minneapolis 1964, p. 391.

Además de esas dos recomendaciones típicas de Mateo, hay otras de naturaleza diferente a éstas, como es el caso de las tareas a ser realizadas por los discípulos: anunciar el Reino de los Cielos próximo (*eggiken e basileia tw n ouranwn* - Mt 10,7). El lenguaje mateano, al usar la expresión “de los Cielos” para el Reino de Dios, ¿utilizaría una sutileza terminológica para no hacer uso del nombre de Dios, a semejanza de la enseñanza judaica de la época? ¿o llevaría un contenido propio con mayor amplitud que el otro? Sin duda es en Mateo donde esta terminología aparece con mayor frecuencia, pues hay 52 citas de estas palabras frente a 16 de Marcos y 43 en Lucas. Solamente 5 veces ocurre en el evangelio de Juan. De este modo, más de un tercio de las menciones del Reino de Dios —o de los Cielos— del Nuevo Testamento están en Mateo, ya que son 144 las citas en todo el texto neotestamentario. Aquí cabe una afirmación, esta es una expresión tomada mayormente como una expresión típicamente religiosa usada por una secta judía: el cristianismo. En verdad, es preciso reconocer la dimensión política y económica presente también en la expresión, que evidencia el uso del término Reino de los Cielos en la comunidad de Mateo. Esto por que el Reino de los Cielos era, evidentemente, un Reino en tensión con el Reino del César o, si se quiere, el Reino de Roma. En cuanto a los intereses políticos y económicos eran conscientes e intencionales en la vida de la comunidad; lo comprobaremos en las restantes recomendaciones dadas por Jesús a los discípulos en el acto de envío en el texto que estamos considerando.

Entre las órdenes dadas por Jesús a sus discípulos y típicas de Mateo, debemos considerar de vital importancia aquella que dice: “de gracia recibieron, den de gracia” (*dwrean elabete, dwrean dote*). Esta afirmación apunta a lo que realmente se consideraba fundamental en la misión de los discípulos. Ellos recibieron un carisma, una gracia, y debían ministrarlo gratuitamente como señal del Reino nuevo; de allí la orden de curar enfermos, resucitar muertos, purificar leprosos y expulsar demonios. Pero, ¿cómo leer estas recomendaciones con los lentes del compromiso, o aún con una lectura que no refuerce el modelo neo-pentecostal que tanto se ha popularizado en América Latina? ¿Sería éste el sentido dado por Jesús? ¿Tendría esta terminología otra resonancia en la comunidad de Mateo?

Para buscar una lectura diferenciada, más popular, no nos sirve tomar el camino de la exégesis liberal, pues ésta desconoce la vivencia del pueblo. En verdad, la curación de enfermos, la resurrección de los muertos, la purificación de los leprosos y la expulsión de los demonios era parte de una cosmología carismático-escatológica³ radical, en la que se proyectaba una denuncia crítica al sistema político-religioso y a la estructura socio-económica.

Sin duda la Palestina del primer siglo era un terreno fértil para los movimientos de insurrección, principalmente en Galilea, donde se refugiaban los desheredados que formarían los revolucionarios zelotas. Esto crecerá después del cerco de Jerusalén y la expulsión de judíos del territorio de Judea⁴.

Por ello, la enfermedad, la muerte y los demonios eran más que un lenguaje carismático-escatológico —como dice Martín Hengel— más que elementos de una cosmología mítico-religiosa; además eran evidencias de la condición humana a la que habían sido relegados los pobres (*ptojoi*). Esas condiciones de enfermedad y muerte eran evocadas como instrumento de conciencia de la condición a la que el sistema económico esclavista había condenado al pueblo. Entonces, la cura por excelencia para esa situación en que vivía el pueblo era el anuncio del Reino de los Cielos, un nuevo orden que debía superar al viejo. En él no debería existir la enfermedad, fruto de la miseria y la exclusión. Así, la referencia a esas condiciones denunciaba el sistema religioso de lo puro e impuro, estructurado en la religión judaica, que daba soporte ideológico al sistema de dominación económica, alimentaba la

³ Hengel, Martín: *Seguimiento y Carisma*. Sal Terrae, Santander, 1981, p. 37.

⁴ Cullman, Oscar: *Jesus e os revolucionários de seu tempo*. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 13.

miseria y la exclusión, y a través de ellas generaba dolor y muerte. Siendo así, el anunciar el Reino de los Cielos se volvía en un esfuerzo misionero en el sentido de vencer el Reino de la enfermedad y la muerte.

Pero, ¿por qué el énfasis en que esta obra debía ser “de gracia”? Primeramente para insertar nuevamente la práctica del Mesías Jesús y sus discípulos en el cuadro de la esperanza mesiánica de Israel (Is 53,4; 55,1-2; 26,19; Mt 8,9-23). Por otro lado, en el mundo grecorromano había magos del tipo de Simón (Hch 8,9-23) que vivían de ofrecer curaciones y prometer milagros, cobrando los más diferentes precios. Algunos historiadores también mencionan la práctica de algunos rabinos que cobraban por su enseñanza⁵, aun cuando la Mishnah enseña que no debían cobrar.

Sin duda la secuencia de estas recomendaciones va a explicitar esas ordenanzas a niveles radicales. Veamos cómo las considera Mateo.

No se proveerán de oro, ni de plata, ni de cobre en sus cintos (Mt 10,9). Para el viajero, un cinto donde guardar su dinero era considerado parte importante de su equipamiento, pero esta alternativa queda anulada para los discípulos; ¡nada de guardar dinero en los cintos! ¿Qué implicación o compromiso de fe puede deducirse de esa orden? ¿O qué significación económica tendría? En primer lugar, digamos que poseer dinero acuñado por Roma era reconocer su dominación y legitimar su orden político. Por otro lado se nota el corte carismático, donde el despojamiento y la vida comunitaria proclamaban un modo de vida simple y desapegado de las riquezas.

En el mismo sentido puede leerse la orden de no llevar alforja, bolsa, ni dos túnicas, o sandalias, o bordón. Y concluye: Digno es el obrero de su salario. No cabe duda de que aquí hay un rechazo al sistema romano, donde el impuesto personal era cobrado de acuerdo a las posesiones de la persona. De este modo, las observaciones de Jesús son retomadas por la comunidad de Mateo para protestar, de alguna forma, contra el sistema tributario romano⁶, no teniendo dinero, no teniendo dos túnicas, y tantas otras restricciones. Se hace evidente la característica de resistencia a los tributos romanos, especialmente a los impuestos indirectos como el *Fielato* cobrado en la entrada de las ciudades y calculado sobre la base de los bienes que la persona llevaba consigo. Finalmente hay una alusión a la dignidad —podemos leer justicia— que sería el derecho del trabajador al alimento, y con ello a todos los demás derechos básicos del ser humano, que el sistema esclavista no reconocía.

Sin duda, este discurso misionero de envío, mientras no dejaba de ser seguimiento, apuntaba a un radicalismo ético siempre vinculado a las invitaciones de Jesús a un ministerio itinerante⁷, y de nítida característica profética. Al decir de Theissen, ello solo puede ser practicado en condiciones extremas de vida, y tales fueron sin duda las condiciones del Mesías Jesús, y eran las condiciones que enfrentaba la comunidad de Mateo.

En seguida tenemos una inversión en la casa, en la familia, con la presencia de los profetas itinerantes. Ellos responden a un perfil misionero dado a esta figura en la comunidad mateana. Se distingue a los que reciben al profeta con la dignidad de recibir al propio Señor Jesús. Quien recibe a un profeta en carácter de profeta recibirá galardón de profeta (Mt 10,41a).

La mención de la casa en el evangelio expresa la solidaridad, la hospitalidad como marca de esta iglesia. El compartir, el socorrer al forastero, al pobre, está bien ilustrado en el libro de los Hechos (Hch 2,42-47). En Mateo los que son recibidos son los profetas, los justos y los pequeños (*mikroi*); con ese modelo fueron identificados los discípulos de Jesús y sus ministerios.

⁵⁵ Tuya, Manuel: *San Mateo*. Madrid, BAC, 1977, p. 164.

⁶⁶ Ronet, Albert: *Hombres y cosas del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1986, p. 43.

⁷⁷ Theissen, Gerd: *Sociología del Movimiento de Jesús*. Sal Terrae, Santander.

Mucho se ha dicho ya con respecto a estos “pequeños”, pero sin duda el uso de *mikroi* se contrapone a la figura de los que se sentaban en la cátedra de Moisés, o sea, los escribas y fariseos (Mt 23,2); ellos eran tenidos por grandes, pero en este caso Jesús hace opción por los pequeños, éstos, sin duda, con el mismo perfil de los pobres de espíritu del Sermón del Monte, desheredados por el sistema económico pero recibidos por el Señor Jesús y por la iglesia de Mateo.

La casa para recibir a estos profetas itinerantes debía ser digna, justa. Esto evoca un lugar social específico. ¿Serían esas casas también el lugar de encuentro de la iglesia? Podemos deducir que sí. Este era el lugar donde un tercer personaje ejercía su ministerio. Este era el *dikaio*s, justo, que, junto con los profetas y los pequeños componían el rico cuadro de personajes de la iglesia de Mateo. Entendemos que ellos eran responsables por la enseñanza, el recto juicio, mientras que al profeta itinerante le correspondía el anuncio del Reino y la invitación a la conversión. Al justo, *dikaio*s, le cabría la tarea de dirigir la vida cotidiana de la comunidad de fe, de casa en casa, una figura más pastoral, pero también a quien correspondía administrar los bienes para la vida comunitaria (Mt 10,40-42).

En conclusión, el ministerio itinerante y desprovisto de bienes propuesto a los discípulos apuntaba al estilo propio del ministerio del profeta, ya conocido en la iglesia de Mateo. Por otro lado, ese estilo de vida suponía cierto rechazo, por eso la hipótesis prevista por Jesús de que, cuando no los recibiesen, sacudiesen de sus pies el polvo de esa ciudad. Estas tendrían un juicio mayor que Sodoma y Gomorra. Tal sentencia confirma la visión escatológico-carismática de esta iglesia.

Paulo Lockmann

Rua Marquêz de Abrantes 55

22230-061 Flamengo

Rio de Janeiro

Brasil