

¿Hasta cuando, Señor?

por Dionisio Byler

1ª Parte: La Biblia cristiana y la Biblia hebrea

El canon judío se cierra en la era cristiana. No carece de interés el dato de que la Biblia cristiana toma su forma canónica antes que la Biblia hebrea. O en todo caso, aproximadamente a la vez. El cristianismo fue en su inicio una forma de la religión de Israel. Por consiguiente, las grandes tomas de posición de la fe de la Iglesia, dieron lugar a su contrapartida en definiciones más o menos análogas dentro del judaísmo rabínico.

Bien es cierto que los parámetros generales de «La Ley y los Profetas» venían de dos o tres siglos AEC.¹ El impulso de la cultura helenista había producido las sinagogas como centros de estudio de la literatura nacional israelita. Esto había obligado a decidir cuáles libros serían los que se estudiaría. Aunque el debate sobre unos pocos libros no se resolvería hasta finales del siglo II EC, en general el perfil de la colección ya era aceptado como tradicional en la era apostólica.²

Lo que tiene de novedosa la situación a partir de la fijación del canon de la Biblia cristiana, es la intencionalidad expresa con que se establecen los límites de la colección. El proceso canónico propiamente dicho — que es lo que estoy intentando identificar aquí — significó para los Padres de la Iglesia del siglo II EC, el rechazo de autores que juzgaban ser «heterodoxos». Para los rabinos, el proceso análogo constituyó antes que nada el rechazo del Nuevo Testamento cristiano. Luego también el rechazo de la literatura apocalíptica en general, dentro de la cual entendían situarse los escritos cristianos. También rechazaron algunos escritos sapienciales e históricos, por claramente posteriores al cese de la era profética en el período persa. El principio de no aceptar nada posterior a esa era había susci-

tado el fenómeno de la literatura pseudepigráfica, con la que autores más modernos intentaban hacer colar sus conceptos como si tuvieran la antigüedad exigida. Este propio fenómeno indica a las claras que el principio operante era ya, dos o tres siglos antes de nuestra era, el de haber sido escritos en un pasado remoto.

Entonces lo que estoy identificando como el cierre final del canon de las Biblias, tanto la cristiana como la hebrea, responde claramente a polémicas intestinas. Los Padres de la Iglesia iban marcando su autoridad en la iglesia marginando diversas corrientes del cristianismo que juzgaban inaceptables. El impulso inicial fue el reto del marcionismo, que proponía dejar enteramente de lado los escritos sagrados de Israel y también muchos escritos propiamente cristianos. El extremismo de esta limitación suscitó la respuesta «católica» de reivindicar una Biblia amplia, que abarcara todos los libros de la Biblia israelita en griego, y además todos los escritos considerados auténticamente apostólicos. Por contrapartida, cerraron el canon de tal suerte que quedaran claramente marginadas las tendencias gnósticas y otras formas de cristianismo que consideraron deficientes.³

Sin embargo, la intencionalidad excluyente con que los Padres de la Iglesia se apropiaron de la colección de libros sagrados de Israel, negaba la validez de la tradición rabínica que seguía vigente entre los judí-

¹ A lo largo de este artículo estaré empleando las siglas EC (Era Común) y AEC (Antes de la Era Común), términos «neutros» — no religiosos — de uso corriente reciente para designar fechas.

² Philip S. Alexander, «Jewish Believers in Early Rabbinic Literature (2d to 5th Centuries)», en Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, ed., *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), pp. 859-709, esp. p. 680-1. Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, pp. 233-64 sostiene que la delimitación canónica ya estaba definida en el siglo II AEC. Christoph Levin, *The Old Testament: A Brief Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 169-72, indica la era entre las guerras con Roma (70-132 E.C.) como punto final.

³ Aunque Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (alemán, 1968; tr. ing. Philadelphia: Fortress, 1972) se ha quedado desfasado en muchos particulares, su reconstrucción de la formación del canon cristiano como reacción al reto marcionista sigue siendo persuasiva en sus lineamientos generales. John W. Miller, *How the Bible Came to Be: Exploring the Narrative and Message* (New York: Paulist, 2004) brinda una narración excelente de cómo fue creciendo el canon hasta la añadidura de los libros cristianos para formar la colección llamada inicialmente «Los Profetas y los Apóstoles», conocida a la postre como «La Santa Biblia». Christoph Levin, *op. cit.*, brinda una narración sucinta de los procesos que produjeron la Biblia Hebrea (el Antiguo Testamento). Cf. también Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1998), pp. 219-229. El interés de los Padres de la Iglesia en identificar y desautorizar tendencias «gnósticas» viene descrito minuciosamente en Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003) y en Antonio Orbe, S.J., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca: Sígueme, 1988). King, siguiendo la tendencia más reciente, tiene mucho menos claro que Orbe que de verdad hayan existido «gnósticos» en el siglo II EC, opinando que ésta tal vez haya sido sencillamente una designación artificial necesaria para los intereses polémicos de autores como Ireneo.

os.⁴ Esto exigió que en paralelo, los rabinos fueran es-

⁴ Muchos opinan que esa exclusión ya viene dictada por los propios escritos del Nuevo Testamento. El debate sobre cuándo se produce el cisma definitivo entre el judaísmo y el cristianismo como religiones *diferentes*, que no ya dos formas de enfocar una misma religión, ha cobrado bastante vida en los últimos años. En mi opinión, la propia polémica contra «los fariseos» en Mateo, indica que éste se redactó para una comunidad en plena crisis de distanciamiento de sus orígenes cristiano-fariseos en Galilea en la primera o segunda generación post-apostólica (ver Anders Runesson, «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict», *Journal of Biblical Literature* Vol. 127, No. 1 [Spring 2008], pp. 95-132). Algo parecido se produce con la polémica contra «los judíos» en Juan; y en el Apocalipsis, contra «los que dicen ser judíos pero no lo son» (ver Peter Hirschberg, «Jewish Believers in Asia Minor according to the Book of Revelation and the Gospel of John» (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 217-238). La división en todos estos casos no resultaba en absoluto obvia sino que era necesario indicarla y argumentarla. La separación absoluta tardó varios siglos y dependió siempre de factores locales. Los textos del Nuevo Testamento no indicarían, entonces, la culminación sino los comienzos de ese distanciamiento, cuando todavía no era posible adivinar que «Israel» acabaría produciendo dos religiones diferentes.

Ver también, con una diversidad de opiniones sobre la cuestión: James D. G. Dunn, ed., *Jews and Christians: the Parting of the Ways, a.d. 70 to 135* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); George W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity and Transformation* (Minneapolis: Fortress, 2003); la colección imponente de artículos por diversos autores en Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.* David Instone-Brewer, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament: Vol. 1, Prayer and Agriculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) es el primer volumen de lo que promete ser una serie importantísima, de comparación del Nuevo Testamento y aquellas tradiciones rabínicas que datan del siglo I EC. Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003) brinda una perspectiva sociológica a la relación entre judíos y cristianos y el mundo pagano en el Imperio Romano.

Mención especial merece John H. Yoder, (ed. Michael G. Cartwright and Peter Ochs), *The Jewish-Christian Schism Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), que sostiene la opinión de que el cisma entre el judaísmo y el cristianismo no sólo *no era necesario* entonces, sino que sigue sin serlo *ahora*. En algunos sentidos —a su juicio— el judaísmo ha sido más consecuente con la enseñanza de Jesús (y de todo el Nuevo Testamento) que el cristianismo. Una opinión que, a la inversa, también compartía Clarence Bauman, en *On the Meaning of Life: An Anthology of Theological Reflection* (Napanee: Evangel Press, 1993), p. 133-8. Es decir, Bauman sostiene que es menester establecer el diálogo contemporáneo entre judíos y cristianos, sobre el reconocimiento de que ambas tradiciones *han rechazado por igual* al Jesús histórico como Mesías de Israel. Salvo que los cristianos lo han hecho solapadamente, adorándolo como Dios aunque ignorando su enseñanza específica —a la que Yoder opina que, sin pretenderlo ni reconocerlo, el judaísmo tradicional se aproxima más. El presente párrafo se justifica en que ambos, Yoder y Bauman, identifican el punto de fidelidad judía (e infidelidad cristiana) en el rechazo del empleo de la defensa armada de su religión y sus vidas, confiando al contrario en que Dios les levantaría posteridad en cada generación. Precisamente lo que hay en juego también en las diferentes visiones escatológicas: si lo que se espera es *venganza* o al contrario, *vindicación*. (Yoder, y también su amigo el rabino Steven S. Schwarzschild, eran conscientes de la transformación fundamental del carácter del judaísmo en el siglo XX, como consecuencia de la

tableciendo también su autoridad sobre el judaísmo, marginando diversas corrientes dentro del judaísmo que ellos juzgaban inaceptables. Hasta ese momento venía siendo posible aceptar la colección tradicional hebrea y *también* los manuscritos de Qumran, por ejemplo —o los escritos del Nuevo Testamento. A partir de entonces, esto se fue haciendo cada vez más difícil.

De no haber reaccionado tan claramente, el judaísmo rabínico corría el riesgo de quedar teológicamente marginado de sus propios libros sagrados por un cristianismo que se tornaba agresivamente intolerante de la diversidad. Parte de la reacción rabínica fue el florecer de sus propias interpretaciones, que culminan con el Talmud Babilónico hacia el año 600 EC.⁵ Otra parte de la reacción fue negar la exactitud y fiabilidad de las traducciones de sus Escrituras al griego, de uso corriente entre los cristianos, reafirmando en los textos en lengua hebrea como única versión autorizada. Y no bastaba con que los libros estuvieran en hebreo; tenían que ser copias de una forma homologada del texto, que los rabinos consiguieron imponer frente a la diversidad textual del período inmediatamente anterior.

Cuando por fin se establece de forma inamovible la colección hebrea, ésta está ordenada de tal manera que concluye con 1-2 Crónicas. Así las últimas palabras de la Biblia son:

כֹּה־אָמַר כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כָּל־מַמְלָכוֹת
הָאָרֶץ נָתַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא־פָקַד עָלַי
לְבַנּוֹת־לוֹ בַּיַּת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה
מִיַּבְּכֶם מִכָּל־עַמּוֹ יְהוָה אֱלֹהֵיוֹ עִמּוֹ וַיַּעַל

Así dice Ciro, rey de Persia: El Señor Dios de los cielos me ha dado todos los reinos de la tierra y él me ha mandado construirle un templo en Jerusalén que está en Judá. Quien haya de vosotros de todo su pueblo, El Señor Dios esté con él y suba —es decir, que suba a Jerusalén para reconstruirla.⁶

Es imposible pronunciarse con mayor claridad: La última voluntad expresa del Señor en la colección sagrada hebrea, es la reconstrucción de Jerusalén.

shoa' nazi y la fundación del estado de Israel. El judaísmo tradicional está siendo marginado por un militarismo nacionalista que imita el enaltecimiento «cristiano» de la guerra.)

⁵ Jacob Neusner, *Questions and Answers: Intellectual Foundations of Judaism* (Peabody: Hendrickson, 2005), pp. 41-92; Instone-Brewer, *op. cit.*, pp. 6-17.

⁶ Mi traducción.

Los rabinos podrían haber dejado en su orden cronológico natural la colección 1 Crónicas-Nehemías, donde el relato de 1-2 Crónicas, que concluye con esta orden de Ciro, continúa con su debido cumplimiento —es decir, la reconstrucción del Templo y de las murallas de Jerusalén en el período persa. Pero entonces la colección de escritos sagrados concluiría con un anticlímax: la desorientación sociológica de los problemas con la población nativa de la región de Jerusalén, la impureza de los matrimonios mixtos con los lugareños, etc. Pero lo más grave no sería eso sino que el judaísmo rabínico se hubiera quedado sin esa claridad meridiana de la reconstrucción de Jerusalén como labor necesaria que aguarda ser realizada, a la espera de la aparición de una generación de judíos que puedan reconstruir Jerusalén después de la debacle del año 70 EC.

Considerando que los evangelios sinópticos indican que Jesús había profetizado claramente la destrucción del Templo y de la ciudad, que había profetizado la «abominación desoladora»,⁷ es asombroso cómo —exceptuando el Apocalipsis— el resto del Nuevo Testamento mira para otro lado como sin querer enterarse del todo que Jerusalén fue destruida.

Aquí es importante observar que lo sucedido con las guerras judías de 66-73 y 132-135 EC es mucho peor que la destrucción de Jerusalén por los babilonios. En aquella ocasión la ciudad y el Templo habían quedado en ruinas; pero aunque fuera en ruinas, el lugar todavía existía y era posible soñar con la reconstrucción. Esta era más o menos la situación con Jerusalén en la época cuando se escriben los evangelios y el Apocalipsis. Pero en el año 130 el emperador Adriano decidió construir la ciudad de Aelia Capitolina en las ruinas de lo que había sido Jerusalén. En Aelia el templo principal estaba dedicado a Júpiter, aunque también los había dedicados a Baco, Sérapis, Astarte y los Dióscuros Cástor y Pólux.⁸ Jerusalén ya no sólo desaparece entonces en cuanto ciudad judía, sino que en su lugar existe una ciudad agresiva y prósperamente pagana, un enclave de la cultura romana en el alma de las aspiraciones judías de volver a vivir otra vez algo parecido a lo descrito en Esdras-Nehemías. Esta iniciativa de Adriano motivó el alzamiento de Bar Cojba de 132-135 EC, pero la rebelión judía esta vez fue incluso más breve que en la guerra anterior. «Jerusalén» dejaba así de existir definitivamente, ya no sólo como ciudad, sino como **lugar**. Judea también dejaba

⁷ Empleando el mismo término que había empleado Daniel para describir el sacrilegio de Antíoco Epífanés (Dn 11,31).

⁸ Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (New York: Random House, 2007) p. 464.

de existir. La provincia pasó a denominarse Siria Palestina, en honor a los filisteos, ensalzados por los romanos como enemigos de los judíos en la antigüedad.⁹

Los judíos tenían prohibido entrar a Aelia Capitolina. Siglos más tarde San Jerónimo escribiría con mal disimulado regocijo acerca de un grupo de mujeres y viejos harapientos que se lamentaban y lloraban amargamente en el sitio donde había estado el Templo; judíos que seguían incapaces de asimilar la enormidad de la tragedia padecida con la desaparición de Jerusalén.¹⁰

Constantino —y especialmente su madre— se dedicó a construir basílicas cristianas en Palestina —notablemente la del Santo Sepulcro en un emplazamiento presuntamente descubierto por milagro y para el cual hubo que derribar el templo a Astarte.¹¹ Sin embargo, para todo el mundo aquella ciudad seguía llamándose Aelia. En la propaganda estatal bizantina, Constantinopla era secularmente la Nueva Roma; y espiritualmente, la Nueva Jerusalén. ¿Qué necesidad había entonces de la Vieja Jerusalén? Aunque los bizantinos fomentaron en gran manera la peregrinación a los lugares mencionados en los evangelios,¹² los nombres de aquella tierra y ciudad seguirían siendo sus nombres romanos hasta que fueron conquistadas por Mahoma.

Todo esto —con la salvedad de la destrucción del Templo en el año 70 EC— es posterior al Apocalipsis y no necesariamente imaginable por Juan de Patmos y los demás autores del Nuevo Testamento —aunque sí era de sobra conocido por los rabinos talmúdicos.

En cualquier caso, el único autor del NT que aborda claramente el problema planteado por la destrucción de Jerusalén y del Templo, es precisamente Juan de Patmos —al vaticinar no una reconstrucción de la Jerusalén terrenal, sino el descender a la tierra de la Jerusalén celestial.

La solución resulta harto interesante. Pero a continuación —¡Vaya sorpresa!— descubrimos que en la Jerusalén celestial que descende a la tierra... ¡Falta el Templo (Ap 21,22)! Ahora si en la Jerusalén celestial resulta que no hay templo, ¿entonces qué hacemos

⁹ *Ibid.*, p. 471.

¹⁰ *Ibid.*, p. 549.

¹¹ *Ibid.*, pp. 536-9.

¹² Ver una descripción de Palestina como destino de peregrinación para el cristianismo bizantino en James C. Skedros, «Shrines, Festivals, and the Undistinguished Mob», en Derek Krueger, ed., *Byzantine Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 87-89.

con la idea de que Moisés se basó en la visión del templo celestial para el diseño del Tabernáculo,¹³ que es el diseño exacto que se había seguido para la construcción del Templo de Jerusalén?

La idea de Juan de Patmos es revolucionaria.¹⁴ El autor anónimo de Hebreos reinterpretaba todo el ritual templario de la Torah para aplicarlo al sacrificio de una vez por todas efectuado por Jesucristo —quien sabe si inspirado también a estas reflexiones por la destrucción del Templo, en cuyo ritual, según Hechos, los cristianos de Jerusalén siguieron participando activamente hasta el fin. Pero Juan de Patmos va mucho más lejos. Juan deslegitima de un plumazo toda la tradición templaria, al alegar que en la Jerusalén celestial no hay templo —ni falta que hay de templo en el cielo, puesto que el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero constituyen en sí mismos el único Templo celestial necesario.¹⁵

A la par que lo que todavía no era más que la «secta mesiánica» del judaísmo —es decir los cristianos— ensayaban esta manera de afrontar la religión después de la desaparición de Jerusalén, el judaísmo rabínico se reafirmó en la necesaria reconstrucción de la Jerusalén terrenal, la ciudad de sus antepasados, con su Templo dedicado al Señor Dios de Israel.¹⁶ Esto se ve

¹³ Ex 25,9.40; 26,30; 27,8.

¹⁴ El autor de la carta «de Pablo» a los Efesios ya apuntaba a algo parecido, al describir un edificio figurado, construido sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y con Cristo como piedra angular, que se erige ahora como templo santo y morada de Dios en el Espíritu (2,19-22). Si los propios adoradores constituyen el templo y la morada del Señor, desaparece la necesidad del templo de piedra en Jerusalén. Así se resta dramatismo a la destrucción del templo en el 70 E.C. Juan 4,21 también tiende en esa dirección.

¹⁵ Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), p. 166, indica que en los capítulos 89-90 de 1 Enoc (siglo II AEC) ya era posible imaginar una reconstrucción de Jerusalén donde no hay templo. Dios personalmente se involucra en restaurar «su casa» Israel y está presente de tal suerte que el templo ya no hace falta. Esto indicaría la agudización de los conflictos entre diferentes partidos sacerdotales en Jerusalén, del tipo que dio lugar también al establecimiento de la comunidad de Qumrán. Aquí sin embargo no solamente se deslegitima el sacerdocio que está en el poder, sino incluso la propia existencia del templo. Está claro que algunos de los autores del Nuevo Testamento conocían 1 Enoc u otras tradiciones más o menos equivalentes; y el razonamiento para la ausencia del templo en la Jerusalén celestial en el Apocalipsis es el mismo que en 1 Enoc 89-90 respecto a la Jerusalén reconstruida en la tierra.

¹⁶ En las tradiciones de los judíos creyentes en Jesús, también pervivió la esperanza de la reconstrucción material de la Jerusalén terrenal (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 408-14). De hecho, el propio Apocalipsis habría de generar en el transcurrir de los siglos, abundante especulación *quiliástica*, con una salvación escatológica en dos etapas: mil años de restauración y soberanía judía, antes de la instauración definitiva de la vida eterna en el cielo. Los rabinos también dan a entender que tras la resurrección de los judíos y re-

de innumerables formas en las tradiciones del judaísmo rabínico, pero indudablemente con especial claridad, como ya hemos indicado, al establecerse el orden de los libros de su colección sagrada de tal suerte que concluye con la invitación a reconstruir la ciudad y el Templo. Ese orden canónico de la Biblia hebrea también es posterior a la aparición del canon de la Biblia cristiana. En los primeros siglos de nuestra era no había un orden fijo para la colección hebrea. Ni tampoco era necesario. Los rollos de pergamino en que se copiaba la Biblia hebrea, eran cada uno enorme, compuesto de las pieles de muchas ovejas. Si bien es posible ordenarlos de una manera fija en la vitrina donde se guardan, cada rollo se lee de una forma materialmente separada. El lector toma el rollo que desea leer —y no la colección entera como si fuera una sola cosa.

Y sin embargo —precisamente lo que quiero destacar— ese orden en que se guardaban los rollos sí acabó por consolidarse canónicamente. Y lo que vengo

construcción de Jerusalén, existirá una vida eterna celestial (Nesner, *op. cit.*, pp. 155-7). Esto significa que aunque para la claridad de esta exposición estoy describiendo un *contraste* entre las tradiciones judía y cristiana, la realidad es más bien de matices y puntos de énfasis.

Como indica David Casado, *El Apocalipsis: Revelación y acontecimiento humano* (Terrassa: CLIE, 2004), las interpretaciones del Apocalipsis con un sesgo milenarista abundan. Pero desde luego, el Apocalipsis se presta a otras interpretaciones mucho más recomendables. Algunas de las más interesantes para mí son: Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* (San José: Editorial DEI, 1994), una interpretación desde un hondo compromiso con la justicia y el cambio social de fondo; Vernard Eller, *El Apocalipsis: El libro más revelador de la Biblia* (Bogotá: CLARA, 1991), un anabaptista pacifista con una sorprendente interpretación no violenta del Dios del Apocalipsis, que me ha resultado muy esclarecedora; Bruce J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys* (Peabody: Hendrickson, 1995), de la escuela de la hermenéutica bíblica desde el análisis sociológico, que se centra en el sentido cósmico que tenía para lectores del siglo I EC, el lenguaje astral que emplea el Apocalipsis. Adela Yarbro Collins, ed., *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Decatur: Semeia No. 36, 1986), sitúa el Apocalipsis de Juan en el contexto de la apocalíptica cristiana de su era. J. Massingberde Ford (en clase; pero a la postre en *Revelation* [Garden City: Doubleday Anchor Bible, 1975]) ya opinaba hace 40 años que el autor del Apocalipsis fue Juan el Bautista y que manifiesta un estadio temprano en la transición entre el judaísmo y el cristianismo (adelantándose a quienes hoy día creen que ese cisma no cuajó del todo hasta siglos más tarde). Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge U. Press, 1993), merece mención especial como estudio magistral de la *teología* del Apocalipsis. Luego hay obras que exploran la relación del Apocalipsis con el Imperio Romano: J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (Sheffield: JSOT Supplement Series No. 132, 1996); Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (Maryknoll: Orbis, 2002); Christopher A. Frilingos, *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

en sugerir es que ese orden se establece precisamente como reacción contra el mensaje de la Biblia cristiana, una Biblia escrita por ambas caras en códices cosidos por el lomo como un único libro.¹⁷ Un libro que empieza con el Génesis y concluye con el Apocalipsis de Juan. Porque la Biblia cristiana se olvida de la Jerusalén terrenal y ya sólo sueña con el descenso de la Jerusalén celestial, donde no hay Templo ni necesidad de Templo. Pero la Biblia hebrea se niega a olvidar la Jerusalén terrenal y en ella pervive el sueño de que llegue la generación cuando el Templo pueda ser reconstruido.

Es así como la Biblia hebrea y la Biblia cristiana son dos colecciones enteramente diferentes, con un final diferente y por consiguiente un propósito religioso diferente.¹⁸ El canon hebreo y el canon cristiano abrazan proyectos diferentes para el futuro de la humanidad. Asimilan diferentemente las lecciones a aprender de la historia de Israel. La magnitud de la diferencia se entiende fácilmente si nos imaginamos cuál sería el mensaje de una Biblia cristiana sin el Apocalipsis. Supongamos que concluyese sencillamente con la Epístola de Judas o desplazando hasta el final el libro de Hechos.

Desde luego, en la Biblia hebrea existen importantes amagos hacia algo parecido a la idea de una Jerusalén celestial que desciende a la tierra. Pienso por ejemplo en la idea de Isaías, que imagina el humilde monte de Sion como la más alta de todas las montañas de la tierra, aludiendo claramente a un acercamiento en ese preciso lugar entre el cielo y la tierra (Is 2,3). O la visión de Ezequiel, de Templo, ciudad y tierra de Israel con una simetría estudiada, imposible de construir materialmente en ningún territorio natural (Ez 40-48). Esa visión de la tierra de Israel como un lugar paradisíaco también constituye un acercamiento, un borrar las distinciones, entre la Jerusalén del cielo y la de la tierra. Pero de esos amagos la Biblia hebrea

¹⁷ Miller, *op. cit.*, pp. 55-94.

¹⁸ Según indica Oskar Skarsaune, Israel J. Yuval ha desarrollado la teoría de que la recitación de la *Haggadá* en la Pascua judía fue también — como indico acerca del cierre canónico de la Biblia Hebrea — una reacción frente a las presiones del judaísmo *mesiánico* («cristiano»). Las iglesias en Asia celebraban la Pascua en la misma fecha que los judíos (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 516-528), pero conmemorando los hechos salvíficos de la pasión y resurrección de Jesucristo. Para dar respuesta a lo que no podían más que interpretar como una tergiversación del significado auténtico de la Pascua, los judíos *no mesiánicos* (no «cristianos») empezaron a incorporar a su celebración la recitación de los hechos salvíficos de la liberación de la esclavitud en Egipto. No he tenido oportunidad de leer el artículo de Yuval (citado en Skarsaune and Hvalvik, p. 527), pero entiendo que el sentido del argumento resulta parecido a lo que vengo sosteniendo en esta ponencia con respecto al canon.

nunca pasa. Isaías y Ezequiel quedan enterrados a buen recaudo en el medio de la colección, para que ésta pueda culminar con Esdras y Nehemías, y al final de todo, como hemos visto, con la invitación y esperanzas que suscita el último versículo de 2 Crónicas para la Jerusalén material y terrenal.

Luchando agresivamente en defensa de sus tradiciones frente a la aparición del cristianismo, entonces, los rabinos dieron carpetazo a la larga y rica tradición judía de literatura apocalíptica. Haciendo dogma del antiguo principio de que la era de los profetas había concluido en el período persa, se excluye expresamente a Jesús de Nazaret y los escritos cristianos. Entonces la visión de Juan de Patmos, que culmina con el descenso de la Nueva Jerusalén a la tierra, tiene que parecer una vana especulación apocalíptica más, entre todas las otras que quedaban expresamente rechazadas.¹⁹

Pero si para el mensaje y los fines de la Biblia cristiana es tan importante —imprescindible— el Apocalipsis, entonces es menester que entendamos claramente cuál es la propuesta del Apocalipsis en cuanto a la esperanza última para la humanidad. Y una manera de captar el carácter de esa esperanza es teniendo siempre presente la comparación con la esperanza que encierra la Biblia hebrea, que es la esperanza en una reconstrucción material de la Jerusalén terrenal.

2ª Parte: ¿Hasta cuando, Señor?

Ambas ramas de la religión de Israel, el judaísmo «mesiánico» o *cristiano* y el judaísmo rabínico, tienen sus mártires que aguardan la vindicación final por parte de Dios. En ambas viene a haber un clamor de **¿Hasta cuándo, Señor?** con respecto a esa vindicación. Ambas tradiciones entienden que ese **cuándo** está relacionado con la llegada del Mesías. Bien es cierto que los cristianos afirman que el Mesías ya estuvo y se marchó pero volverá. En cualquier caso y con la salvedad de ese matiz, los cristianos también sostienen que tiene que venir el Mesías para el desenlace final.

¿Hasta cuándo habrá que esperar al Mesías, entonces?

La respuesta rabínica es bastante sencilla. Cuando Israel lo quiera.²⁰ Con que todo Israel celebre un solo

¹⁹ La naturaleza «sectaria» de la literatura apocalíptica con respecto al judaísmo rabínico se puede constatar no sólo por lo idiosincráticos que resultan muchos manuscritos de Qumrán o los de Nag Hammadi (King, *op. cit.*, pp. 191-217), sino también por el hecho de que los que fueron conservados durante la Edad Media, aparecen en bibliotecas *cristianas*.

²⁰ Neusner, *op. cit.*, p. 144-5.

sábado como manda la Ley, ya vendría el Mesías. En tanto que Israel no sea digno del Mesías, él seguirá retrasando su llegada.

¿Cuál es la vindicación que esperan los mártires? Quizá habría que empezar recordando, como le recordó el rabino Stephen Schwartzschild a su amigo el teólogo menonita John H. Yoder,²¹ que los libros de Macabeos figuran en la Biblia cristiana, pero no en la hebrea. Para lo que nos interesa aquí, esto significa que la exaltación del martirio pero especialmente el tipo de vindicación de los mártires que incluye su resurrección así como el castigo eterno de los verdugos, son doctrinas propiamente cristianas, no judías. Aunque si leemos con cuidado el relato de los siete hermanos en 2 Macabeos 7 —los martirios más emblemáticos del libro— descubrimos que esperan una resurrección de los que han visto truncadas sus vidas, pero una muerte eterna para los idólatras. El propósito de esa resurrección, parece ser, consistiría en restaurarles los años de vida en esta tierra que el martirio les había robado. La resurrección tal vez sirviese también para enterarse de cuál haya sido el castigo del déspota y para regocijarse por el hecho de su muerte eterna sin esperanza de resurrección.

En el libro de Daniel, partes del cual sí están en el canon hebreo, los tres jóvenes que son echados al horno de fuego, así como el propio Daniel, están dispuestos a morir antes que desobedecer a Dios, pero van a su presunto martirio, el horno de fuego o la fosa de los leones, sin amenazar al rey con castigos terribles y eternos. Para ellos, pareciera que la propia muerte es en sí misma la vindicación de su fe. Su propia disposición a morir antes que desobedecer, da testimonio de la superioridad de su confianza en Dios. Si Dios escoge librarlos, para eso es Dios; pero si escogiera dejarlos morir, para eso también es Dios. Esa muerte mártir no exige castigos ni vindicación ulterior. Ni siquiera exige resurrección. La obediencia se reivindica por sí sola como obediencia; si se esperase otra recompensa que la propia satisfacción de obedecer hasta el final, la obediencia sería interesada y egoísta. Ya no constituiría la máxima expresión de adoración de un Dios que es digno de cualquier sacrificio.

Esto nos conduce a observar que la esperanza en la Biblia hebrea no es que los justos resuciten, sino que sobrevivan por medio de su descendencia o simiente. Tan trágico era morir sin descendencia —por lo que suponía de desaparición eterna— que ahí está en la Torah la ley del levirato para que un hermano pueda levantar descendencia para el difunto con su viuda

(Dt 25,5-10). A finales del libro de Jueces tenemos la escena rocambolesca donde las otras once tribus, después de casi aniquilar enteramente a la tribu de Benjamín, caen en la cuenta de que si desaparece la tribu muere uno de los patriarcas emblemáticos de Israel; y por tanto ayudan a los sobrevivientes a raptar esposas para que no desaparezcan del todo (Jueces 21). Los que descienden al Seol ya no pueden adorar al Señor (Sal 6,6; 115,17) ni se enteran de nada (Ec 9,10). Han dejado de existir (Job 7,9; Is 38,18). Pero su vida continúa en todas las generaciones de sus descendientes (Gn 3,15; Is 61,9; 65,23; cf. He 7,9-10).

Vistas así las cosas, lo importante para los judíos es desafiar a los gentiles con el sencillo hecho de su supervivencia a pesar de todas sus tribulaciones y persecuciones. Se aferran a la vida y levantan descendencia, generación tras generación, sabiendo que mientras esa descendencia no desaparezca, Abraham, Isaac y Jacob siguen vivos. Así burlaron a su peor enemigo de toda la historia, a Hitler, que murió sin dejar hijos mientras que sesenta años más tarde, ellos se cuentan en millones y poco a poco vuelven a Alemania. ¿Qué necesidad hay de especulación escatológica o celestial, siempre que los judíos puedan conservar una descendencia viva sobre esta tierra?

Al margen de la austeridad de la Biblia hebrea, sin embargo, el judaísmo rabínico siguió manteniendo algunos de los elementos resultantes de los siglos de especulaciones apocalípticas judías:

Según los rabinos, cuando venga el Mesías restaurará a Adán al Edén y a Israel a su tierra.²² También resucitará a los justos a la vida eterna. A la luz del desastre del alzamiento de Bar Cojba (132-135 EC), sin embargo, las autoridades rabínicas advierten sobre la aparición de falsos mesías. El Mesías verdadero será inconfundible por el propio hecho de que Adán volverá al Edén, Israel volverá a su tierra y los muertos resucitarán. A falta de esos tres elementos, cualquier otro hombre que pretenda ser el Mesías se revela como impostor. Así no sólo se explica el fracaso rotundo de Bar Cojba; también se demuestra la falsedad obvia del cristianismo.

En cuanto a la resurrección, sólo resucitará todo Israel y algunos pocos que han sido señalados para un castigo que no sufrieron en vida. (En ningún caso ese castigo para el que sean resucitados, superaría el año de duración; al cabo del cual morirían para siempre.²³) Quedan descalificados para la resurrección los que no

²¹ Yoder, *op. cit.*, p. 200, n. 40.

²² Neusner, *op. cit.*, p. 153.

²³ *Ibid.*, pp. 153-4.

creen en ella. El Mesías no resucitará a los que no creyeron que él los resucitaría.²⁴ Hay algunos otros cuya resurrección queda expresamente negada: la generación cuyo pecado provocó el Diluvio, los habitantes de Sodoma, los partidarios de Coré que fueron tragados por la tierra por rebelarse contra Moisés, la generación que murió en el desierto por no querer entrar a la Tierra Prometida, y la generación cuyo pecado provocó la Dispersión. Tampoco las Diez Tribus de Israel que se separaron de Judá. Cuando los rabinos afirman que «todo Israel» resucitará, éstos quedan excluidos.²⁵

La resurrección, en cualquier caso, se entiende de una forma absolutamente material y terrenal. La única diferencia entre el mundo que ven nuestros ojos ahora y el de entonces, será que los gentiles habrán sido juzgados y habrán dejado de existir. Los muertos resucitados olerán a pestes y su ropa estará podrida. Además de que van a necesitar ropa nueva, una vez que el Mesías los haya resucitado, los tendrá que sanar de lo que los mató. ¡Natural!²⁶

Vemos entonces que en general el castigo del Juicio Final es sencillamente la muerte o no resurrección de los gentiles, así como de los israelitas que se han descalificado de la resurrección por la especial dimensión de su pecado.

Una vez que Israel ha sido restaurada a su tierra por el Mesías, se reconstruirá el Templo. Pero como ya no habrá pecados que propiciar, los únicos sacrificios serán los de acción de gracias.²⁷ Más allá de esto, los rabinos sencillamente se niegan a especular.

En cualquier caso, la especial virtud que pareciera tener la resurrección y el Juicio Final, es sencillamente la de la supervivencia eterna de Israel como nación escogida por Dios. La atención no se fija en el individuo que resucita sino en el milagro de que cuando todos los impíos hayan desaparecido y no quede de ellos ni tan siquiera el recuerdo, ahí seguirá eternamente Israel, *erre que erre*, en la Tierra que Dios les prometió.

¿Esta manera de concebir de la vindicación de los mártires nos puede ayudar a interpretar el **¿Hasta cuándo, Señor?** de nuestro texto?

²⁴ *Ibid.*, p. 151-3; cf. Juan 20,24-27, con la misma presuposición: Jesús, aunque resucitado, tiene todavía abiertas las heridas que lo mataron. Escrito en un contexto cultural judío, el evangelio de Juan comparte con los rabinos las mismas nociones sobre la resurrección.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ibid.*, pp. 156s.

²⁷ *Ibid.*, p. 157.

Si interpretamos ese **¿Hasta cuándo, Señor?** a la luz del resto del Nuevo Testamento y a la luz del resto del libro del Apocalipsis, podemos aventurar el siguiente esbozo de respuesta:

¿Hasta cuándo, Señor?

Pues si lo que ese clamor está reclamando es **venganza**, la respuesta va a ser que «¡Hasta nunca!».

Los siete hermanos mártires de 2 Macabeos morían regocijándose con la idea de los castigos que iban a sufrir sus verdugos, pero Jesús y Esteban ensayan otra forma de morir mártires, que es bendiciendo en lugar de maldecir, perdonando en lugar de desear ser vengados (Lc 23,34;²⁸ Hch 7,60). Entendían la vindicación no como venganza sino como **justificación** de su vida, de su actitud ante la vida, de sus prioridades vitales, incluso de su disposición a dejarse matar indefensamente. En ese sentido, Jesús y Esteban se parecen mucho más a Daniel y sus amigos, que a los siete hermanos mártires. Su muerte se reivindicó por sí misma en cuanto obediencia a ultranza y disposición a morir. No hace falta pronunciar amenazas ni vaticinar castigos eternos, que a nadie ayudarían ni harían desaparecer el mal padecido.

Hasta cierto punto, **todo el libro de Apocalipsis** es la vindicación de Jesús, el «testigo (*mártys*) fiel» (Ap 1,5; 3,14). La fidelidad de su testimonio tiene que ver con **todo su testimonio**, no sólo el testimonio de su muerte. Su testimonio como declaración correcta de las realidades últimas, la voluntad de Dios y el proyecto reconciliador de Dios con la humanidad.

Hay quien ve el «Padre perdónalos, porque no saben lo que hacen» como una amenaza, un «Nosotros sí sabemos lo que hacen, y lo que hacen es digno de castigos ejemplares y eternos».²⁹ Pero esa lectura falsifica el testimonio de Jesús, vacía de contenido real las palabras que pronunció. ¡Naturalmente Jesús sabía lo que hacían con él y sabía que estaba mal! ¡Por eso mismo él decidió pronunciarles una bendición de **perdón**, que no una maldición de **venganza**!

²⁸ Una frase que sólo Lucas recoge —en una tradición textual que dista mucho de ser unánime. Quizá se justifica aceptarla como *lectio difficilior*, precisamente por carecer de paralelo en los otros tres evangelios. Es posible que Lucas se basara en la enseñanza previa de Jesús (cf. Mt 5,44) o incluso en el profeta Isaías (Is 53,12). En la medida que Jesús no podía ser *menos benigno* que Esteban, la tradición recogida en Hch 7,60 pudo haber influido en la redacción (o transmisión textual) de Lc 23,34.

²⁹ He buscado en todos los lugares que se me han ocurrido, pero no he sido capaz de recuperar dónde fue que leí esta forma curiosamente suspicaz de entender las palabras de perdón de los mártires.

Si ahora Dios castigase a los que lo crucificaron, esa no sería una vindicación sino una **desautorización**. Sería lo mismo que decir que Jesús se equivocaba al perdonar. Pero eso constituiría, en sí mismo, una vindicación de quienes lo mataron —es decir, de las fuerzas del orden y la estabilidad político-social-religiosa— con su empleo «sabio y prudente» de la violencia controlada con el fin de evitar la violencia descontrolada («Es mejor que perezca uno solo, que no todo el pueblo» — *Caifás*³⁰).

3ª Parte: La vindicación de la muerte de Jesús en el evangelio de Marcos

Volveremos al sentido último que tiene el martirio cristiano, pero antes quisiera anotar algunas observaciones sobre la vindicación de Jesús en el evangelio de Marcos. Últimamente hay cada vez más reconocimiento de que los autores de los evangelios en el Nuevo Testamento no eran solamente narradores de los hechos, sino teólogos con una profundidad inusual en su reflexión teológica.³¹ Con el evangelio de Marcos parecerá que me desvíó una enormidad de nuestro texto en el Apocalipsis de Juan. Pero confío que se verá que estas observaciones guardan relación estrecha con el tema de la vindicación de Jesús, el mártir (testigo) fiel de Ap. 3,14 (cf. 1,5) —y nuestro intento de desentrañar lo que puede significar en el Apocalipsis la reclamación de: «¿Hasta cuándo, Señor?»

Hace algunos meses oí un sermón sobre la parábola del propietario de la viña, cuyos obreros acabaron matando a su hijo cuando fue a cobrarles la renta.³²

³⁰ Jn 11,50. Juan entiende que Caifás habló rectamente por ser Sumo Sacerdote, pero la mitologización de la muerte de Jesús —donde ésta responde a un plan preconcebido e inevitable de Dios— también es una desautorización, que no una vindicación. Nos permite eludir la responsabilidad por el crimen de la humanidad entera contra Jesús y esconde el escándalo de que ese crimen no sea vengado sino perdonado.

³¹ Robert R. Beck, *Nonviolent Story: Narrative Conflict Resolution in the Gospel of Mark* (Mariknoll: Orbis, 1996) me abrió los ojos a una forma nueva de entender el evangelio de Marcos y valorar la contribución creativa que aportó el propio evangelista. Beck compara la trama de Marcos con las novelas de cowboys del oeste americano, para pronunciar la opinión de que Marcos es una cosa extremadamente rara en la historia de la literatura: una trama nueva, diferente, que se salta todos los tópicos y propone un desenlace nunca antes ensayado.

³² Julián Mellado, sermón del domingo 5 de abril, en la Iglesia Metodista de Burgos. Esta 3ª Parte de la presente conferencia, es lo esencial de mi sermón del domingo siguiente, Pascua de Resurrección, 2009.

Según la parábola, la única repuesta que se podía esperar del propietario era la venganza sin misericordia, la muerte y destrucción total de los campesinos malvados y de todas sus familias y parientes. Entonces en el sábado después de la crucifixión, Dios no actúa, pero lo previsible es que sí actúe —tal vez al tercer día, por qué no. El problema es que con esta parábola en mente, la idea de que Dios intervenga después de la crucifixión no puede ofrecernos ninguna esperanza. La única respuesta previsible, lo único que se puede esperar de Dios, es la ejecución de su venganza sin misericordia contra esta raza ingrata de los humanos que habíamos matado a su Hijo. Sin embargo, cuando Dios habló, no fue para ejecutar su venganza sino sencillamente para resucitar a Jesús y exaltarlo a la gloria del trono de Dios en el cielo.

En lugar de venganza, perdón; en lugar de justicia, misericordia; en lugar de condenación, salvación.

Esto tiene que suponer un enorme disgusto para todos los cristianos que creen que Jesús —y por tanto Dios mismo— padecen de lo que antes se llamaba «Trastorno de personalidad múltiple» pero la psicología moderna llama «Trastorno de identidad disociativo».³³ Las personas con este trastorno desarrollan dos o más personalidades diferentes, que nada tienen que ver entre sí. Es como si dos personas diferentes vivieran en un mismo cuerpo. Según esta manera de entender a Jesús y a Dios como una persona hondamente trastornada, cuando Jesús vino hace dos mil años era el Mesías, sí, pero con una personalidad de buenazo, dulce de carácter, que enseñó sobre todas las cosas el perdón y el amor. Esta historia que cuentan los evangelios es hermosa por todo lo que nos comunica de amor y paz y reconciliación, pero al final resulta incompleta y deja demasiadas cosas en el aire.

Según esta manera de entender, entonces, hace falta no sólo que Jesús vuelva sino que cuando vuelva al final de los tiempos, Jesús y Dios sean fundamentalmente **diferentes** que como fueron hace dos mil años. Cuando el regreso de Cristo en el futuro, Jesús y Dios serán vengativos, rencorosos, incapaces de perdonar ni de amar ni de salvar. Los impulsará una única idea: La destrucción de todos los que no aclaman al Padre y al Hijo con una adoración ciega, fanática y febril. Según esta manera de entender, la vida de Jesús el hijo de María fue un fracaso. Su muerte en la cruz no valió para nada, porque los malos siguen sin castigar. Según esta forma de imaginar el futuro, la ven-

³³ El caso es que entiendo muy poco de psicología. ¡He tenido que buscar el nombre y la descripción de este trastorno en internet (en la Wikipedia)!

ganza sanguinaria y el castigo inmisericorde son los valores supremos y eternos de Dios. Dios se habrá curado de su locura. Habrá borrado todo rastro de dulzura, de amor tierno, de perdón y misericordia, de salvación por las buenas. Al final, la idea de que Dios perdona a la humanidad el que hayamos asesinado a su Hijo va a ser un engaño. Va a ser que fue un trastorno pasajero, una locura que Dios se acabará quitando de la cabeza. Cuando Dios se cure de ese trastorno pasajero, entonces por fin ejecutará su venganza. Entonces, por fin, correrán ríos de sangre y por fin Jesús se proclamará vencedor sobre todos sus enemigos y reinará para siempre.

Su reinado no tendrá nada que ver con la clase de persona que fue Jesús, sino una tiranía eterna, donde no se tolerará la más mínima desviación del frenesí de adoración fanática colectiva de toda la creación.

En fin, es evidente por lo caricaturesca que ha sido esta descripción, que a mí esa manera de entender a Jesús y a Dios me parece equivocada. Yo entiendo que si en los evangelios cuando por fin Dios interviene tras la crucifixión, es para resucitar a Jesús y ascenderle al trono del cielo... y nada más —ni venganza ni rencor ni castigo—, es que **Dios es así**.

Fue así hace dos mil años, es así ahora y será así por los siglos de los siglos amén. Lo que vimos en la Pascua de Resurrección es lo que hay, ni más ni menos. Dios es así y no hay otro dios. Esto del perdón y el amor y la reconciliación y el olvido de las ofensas sufridas, no es una locura pasajera sino que es la realidad eterna de Aquel que nos creó y nos ama y nos salva por las buenas, aunque no nos lo merezcamos.

Este es el evangelio de la salvación por la gracia de Dios, no por las buenas obras de los hombres. Es las buenas noticias que necesitábamos oír una vez que nos hemos dado cuenta de que todos somos culpables, que todos hemos participado en la crucifixión de Jesús, que todos hemos sido rebeldes contra Dios. Las buenas noticias de que a pesar de todo, Dios sigue ahí, abriéndonos sus brazos para recibirnos sin reproches ni recriminaciones.

Veamos entonces con más detenimiento la cuestión de la vindicación de Jesús en Marcos.

Este evangelio arranca a un ritmo trepidante. Marcos no tiene tiempo ni para el embarazo de la adolescente María ni para sus versos más o menos revolucionarios o comunistas en el Magnificat. No tiene tiempo para tiernas escenas de nacimiento ni para recordar que Jesús fue un niño precoz entre los escribas rabínicos. Jesús aparece en escena en Marcos 1,14, como respuesta inmediata al arresto de Juan el Bautista, como propuesta de continuidad del ministerio de

Juan, por mucho que moleste a las autoridades. Los primeros capítulos del evangelio plantean su carrera como una de confrontación directa con los defensores de la religión y las buenas costumbres. Ya en Marcos 3,6, entonces, los fariseos y la policía de Herodes traman juntos para destruirlo, para quitarlo de entre medio. En el mismo capítulo 3, llegan unos escribas desde Jerusalén a investigar el asunto. ¿Su dictamen? ¡Que Jesús echa demonios, sí, pero sólo porque ha pactado con el diablo!

María y los hermanos de Jesús se asustan de la que se está armando y quieren llevárselo a casa.

—Perdonen, señores, es que el chaval está mal de la cabeza, ¿entienden? Nos lo llevamos a casa, lo dejamos atado a la pata de la cama o encadenado al establo del borrico y aquí no ha pasado nada, ¿vale?

Pero Jesús rechaza la salida que le ofrece su familia. Él va a seguir este camino que ha empezado de confrontación, de denuncia de todo mal, de toda maldad, todo pecado, todo lo que pervierte y retuerce y hace inhumanas las vidas de los campesinos de Galilea y de los barrios humildes de Jerusalén.

¡A todo esto no hemos avanzado nada más que tres capítulos en el Evangelio! ¡Así cuenta Marcos las cosas!

Y así de claro queda desde el principio, que esta aventura de Jesús sólo puede acabar mal. No habrá salida fácil. No se llegará a ninguna componenda con las autoridades. Su pueblo, sus hermanos judíos, están atormentados por demonios por todas partes, sometidos bajo la bota del conquistador romano, malgobernados por Herodes y Pilato. Pasan hambre y hay que alimentarlos. Son como ovejas sin pastor, presa fácil de los lobos. Y él, Jesús, el hijo de María de Nazaret, él es el ungido de Dios para traerles esperanza y luz y liberación, multiplicar panes y peces, echar demonios, curar a ciegos y leprosos.

Según Marcos, Jesús se da cuenta desde el principio que toda esta actividad frenética será inútil; que es humanamente imposible cambiar las cosas. Las multitudes están esperanzadas de que él actuará como un descendiente digno del rey David; que vencerá y echará a los romanos e instalará una teocracia donde la palabra del rey y la palabra de Dios son una misma cosa, porque el rey y Dios serán la misma cosa. Los discípulos piensan así también.

No es que Jesús no se esforzara por aclararles las ideas y moderarles los ánimos:

Salió Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo; y en el camino preguntó a sus disci-

pulos, diciéndoles: *¿Quién dicen los hombres que soy yo?*

Y le respondieron, diciendo: Unos, Juan el Bautista; y otros Elías; pero otros, uno de los profetas.

Él les preguntó de nuevo: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?

Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo.

Y él les advirtió severamente que no hablaran de él a nadie. Y comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre debía padecer muchas cosas, y ser rechazado por los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas, y ser muerto, y después de tres días resucitar. Y les decía estas palabras claramente.

Y Pedro le llevó aparte y comenzó a reprimirlo. Mas él volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: ¡Quítate de delante de mí, Satanás!, porque no tienes en mente las cosas de Dios, sino las de los hombres.

Y llamando a la multitud y a sus discípulos, les dijo: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará. Pues, ¿de qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero y perder su alma? Pues ¿qué dará un hombre a cambio de su alma? Porque cualquiera que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre también se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Mr 8,27-38 La Biblia de las Américas).

Sobre estos versículos sólo tengo dos observaciones:

La primera, que Pedro reprende a Jesús y Jesús reprende a Pedro. Pedro quiere la victoria sobre los enemigos sin pasar por la vergüenza, el desprestigio, el sufrimiento y la muerte de la cruz. Pero esas aspiraciones no es que sean equivocadas, es que son diabólicas.

La segunda observación es que cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y la del Padre y la de los santos ángeles, tampoco hay promesas de guerras ni victorias ni venganzas ni sometimiento por obligación. La única cosa que Jesús dice claramente que hará el Hijo del Hombre cuando venga, es pasar vergüenza por el poco radicalismo de sus seguidores. Pues vaya venida gloriosa, ¿no? Cuando el Hijo venga en gloria será igual que como fue Jesús: más pendiente de su identificación con los que fracasan, que de la gloria con que le aclaman.

Saliendo de allí, iban pasando por Galilea, y él no quería que nadie lo supiera. Porque enseñaba a sus discípulos, y les decía: El Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres y le matarán; y después de muerto, a los tres días resucitará. Pero ellos no entendían lo que decía, y tenían miedo de preguntarle.

Y llegaron a Capernaúm; y estando ya en la casa, les preguntaba: ¿Qué discutáis por el camino?

Pero ellos guardaron silencio, porque en el camino habían discutido entre sí quién de ellos era el mayor.

Sentándose, llamó a los doce y les dijo: Si alguno desea ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos.

Y tomando a un niño, lo puso en medio de ellos; y tomándolo en sus brazos les dijo: El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, no me recibe a mí, sino a aquel que me envió (Mr 9,30-37 LBA).

Observamos, entonces, que Jesús anuncia otra vez que será crucificado, pero los discípulos se ponen a discutir sobre quién será el más importante entre ellos. Jesús toma a un niño (o a un esclavo, el término griego³⁴ vale para ambos conceptos y viene a describir a la persona sin derechos ni identidad personal propia) y se identifica él personalmente con ese rango social, el más bajo de todos. Quien recibe a estos sin derecho, lo está recibiendo a él.

Pero en aquellos días, después de esa tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su luz, las estrellas irán cayendo del cielo y las potencias que están en los cielos serán sacudidas. Entonces verán al Hijo del Hombre que viene en las nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles, y reunirá a sus escogidos de los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo (Mr 13,24-27 LBA).

En todo este capítulo 13 de Marcos, Jesús está profetizando sobre las cosas que en efecto sucedieron en Jerusalén en el año 70 EC. La abominación de la desolación cayó sobre los judíos. El fastuoso templo de Herodes fue destruido, Jerusalén asolada, su población masacrada. Como ya hemos indicado, sobre las ruinas de Jerusalén se construyó Aelia Capitolina, una colonia romana. Ahora bien, después de aquellos días de tribulación, dice Jesús, vendrá el Hijo del Hombre en las nubes con gran poder y gloria.

³⁴ παιδίον.

¿Y qué es lo que hará?

Otra vez no hay ni una palabra de venganza, de rencor, de ajustar las cuentas por su crucifixión. Ni el más remoto asomo de un «Trastorno de identidad disociativo», manifestándose ahora como otra persona muy diferente a como había sido antes de que lo crucificaran.

¿Qué es lo que hará, entonces? Enviaré a los ángeles a recoger desde todos los extremos de la tierra y del cielo, por los cuatro vientos, a sus escogidos.

¿Y quiénes son sus escogidos? Marcos no lo pone aquí, pero hay que imaginar que son, como habían sido siempre, los esclavos, los marginados, los pobres, los desesperados, los que les han embargado la casa porque no pueden pagar la hipoteca, los que lloran amargamente la destrucción del templo, los deprimidos, los trastornados, los que una guerra o un tsunami o un terremoto les ha matado a todos sus seres queridos, los oprimidos por demonios, los enfermos... Estos serán —porque siempre han sido— los escogidos del Hijo del Hombre.

Entonces el sumo sacerdote levantándose, se puso en medio y preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué testifican éstos contra ti?

Mas Él callaba y nada respondía.

Le volvió a preguntar el sumo sacerdote, diciéndole: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?

Jesús dijo: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder y viniendo con las nubes del cielo.

Entonces el sumo sacerdote, rasgando sus ropas, dijo: ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Habéis oído la blasfemia; ¿qué os parece?

Y todos le condenaron, diciendo que era reo de muerte. Y comenzaron algunos a escupirle, a cubrirle el rostro y a darle de puñetazos, y a decirle: ¡Profetiza! Y los alguaciles le recibieron a bofetadas (Mr 14,60-65 LBA)

Aquí tenemos el último anuncio en Marcos de la venida del Hijo del Hombre, sentado en las nubes a la diestra del Poder divino. La escena es importantísima, porque están por condenarlo y entregarlo a los romanos. Pero Jesús sólo anuncia esa venida y en el anuncio resulta que no hay nada de reproche ni de amenaza. No dice que viene para vengarse, para hacer justicia contra los que lo mandan a la cruz. Nada dice de batallas y conquistas victoriosas para gobernar como un Rey Dios, un rey al que es imposible desobedecer porque todo lo controla, hasta los pensamientos más escondidos de los que sólo obedecen por obligación. No, nada de eso. Sencillamente un

hondo sentimiento de tristeza porque ya se está identificando con la vergüenza que van a pasar, el arrepentimiento y la aflicción de sus propias conciencias cuando al fin entiendan lo que ahora son incapaces de entender.

- En el Evangelio de Marcos, entonces, Jesús no necesita ninguna otra vindicación que la de que sus seguidores sigan creyendo en él aunque sus enemigos lo hayan matado. Dios lo resucita, pero la primera versión que escribió Marcos del evangelio, termina en 16,8, con el miedo de las mujeres que habían visto la tumba vacía pero no se atrevían a decírselo a nadie.

Y esa versión inicial de Marcos nos deja entonces a nosotros también en esa encrucijada. Dicen que ha resucitado pero no tenemos pruebas, sólo tenemos miedo. Como ellas, tendremos que decidir si callar o si creer y proclamar.

El movimiento cristiano testimonia que al final hubo fe y proclamación de que Jesús nos enseñó palabras de Verdad. Más que palabras, nos enseñó con el ejemplo de su muerte, cómo vivir y amar y perdonar y servir a los demás. Nos enseñó a no despreciar a nadie, aunque no estemos de acuerdo con sus ideas o su religión o su manera de entender la Biblia. Nos enseñó que el amor importa más que todas las reglas y que todas las doctrinas y que la mismísima vida.

Y cada vez que uno de nosotros actuamos así, **Jesús es vindicado** y son vindicados también todos los mártires que entregaron sus vidas por seguirle y por amar como él amó.³⁵

4ª Parte: El martirio como *Gelassenheit* anabaptista

Los movimientos cristianos minoritarios durante los 16 siglos que duró «la cristiandad» occidental, conservan recuerdos *sectarios* de persecución por parte de las iglesias estatales. En el caso de los menonitas, nuestra memoria está marcada por el inmenso tomo martiroológico del neerlandés Thieleman J. van Braght, titulado *El Teatro ensangrentado o Espejo de los mártires*, que data de 1660.³⁶ El libro es una curiosa obra de in-

³⁵ Uno de nuestros colegas de SEUT, Sergio Rosell, ha escrito también sobre el martirio en los primeros siglos del cristianismo: «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», *Encuentro N° 3: Amar a Dios* (El Escorial: SEUT, 2006), pp. 11-23. Una versión actualizada de este artículo aparecerá en breve: «Loving God... unto Death. The Witness of the Early Christians», *Hervormde Theologische Studies/Theological Studies* (2010).

³⁶ El título original, como se estilaba en la época, llena toda una página. En holandés se conoce habitualmente como *Martelaerspiegel*. Ver tr. al inglés on-line en: <http://www.homecomers.org/mirror>; y magníficos grabados del maestro flamenco Jan Luyken para la edi-

vestigación e interpretación de la historia del martirio cristiano.

Entre las muchas cosas que llaman la atención en este libro de proporciones enciclopédicas,³⁷ está la naturalidad con la que, empezando con Jesús y los demás mártires del Nuevo Testamento, continúa con las historias (de otras fuentes que el Nuevo Testamento) sobre la muerte mártir de los apóstoles; y después, con mártires cristianos en cada uno de los siglos hasta el surgir del movimiento anabaptista en 1525. Para algunos siglos (por ejemplo los siglos IV o XII), van Braght halla muy poco que contar. Pero en general, la idea que quiere comunicar es que ha existido una sucesión ininterrumpida de mártires que han sellado con su muerte el testimonio por la verdad de Jesús. A partir de la página 353, las siguientes 800 páginas se destinan a los mártires anabaptistas de los siglos XVI (especialmente) y XVII.

Naturalmente, esta manera de abordar la historia cristiana es sumamente crítica con la iglesia oficial, que a partir de los primeros siglos, ya es el principal torturador y verdugo de los mártires cristianos reconocidos por van Braght.

No me siento capaz de abstraer conclusiones del libro, que además, nunca he leído más que esporádicamente, de a historias sueltas. En general, sin embargo, mi impresión por el testimonio que el libro conserva de los mártires anabaptistas, es que éstos parecen haberse mantenido en consonancia con la idea de que eran, como reza en parte el extenso título original, «cristianos indefensos»; es decir, cristianos que optaban por negarse sistemáticamente el empleo de la resistencia violenta frente a la persecución. Como no faltaron toda suerte de guerras religiosas y alzamientos «cristianos» violentos en el siglo XVI —entre ellos los anabaptistas quiliásticos de la ciudad de Múnster— el hecho de que ninguno de los muertos en tan enorme compendio se defiende con las armas de este mundo, indica a las claras que la «indefensión» o no violencia, es uno de los raseros elementales (el otro sería el rechazo del bautismo infantil) con que van Braght decide quién es o no es un mártir o testigo auténtico de Jesús.

El material que contiene este compendio es sumamente variado. Incluye cartas, escritos, confesiones de fe, copias de actas y sentencias judiciales, copias de

actas de interrogación (con el empleo liberal de la tortura para soltar las lenguas, naturalmente), y cartas de testigos presenciales de las ejecuciones y autos de fe.

De vez en cuando se observa que alguno de los mártires advierte (¿amenaza?) a sus torturadores y verdugos del castigo eterno de fuego y azufre que aguarda a quienes persiguen a la verdadera iglesia de Cristo. Los casos donde se producen esas advertencias (o amenazas, según cómo se vea) llaman la atención precisamente porque son más bien la excepción a la regla. Más habitual parece haber sido el entonar himnos o testificar sobre los deleites de la vida eterna que saben que les espera, intentando persuadir a las multitudes que se reúnen para ver con fascinación (un poco morbosa) sus ejecuciones, que el gozo delicioso de la comunión con Cristo bien vale una muerte tan cruel. Sus últimas palabras suelen ser de consolación e invitación. Consolación para sus hermanos y hermanas en la fe y para sus familiares en la carne. E invitación para todos los espectadores, a unirse a ellos en el deleite del dulce amor de Cristo. **No se sienten en absoluto víctimas sino privilegiados**, sabedores de que muriendo así juntamente con Cristo, también han de resucitar a la gloria eterna juntamente con Cristo.

Uno de los conceptos elementales del movimiento anabaptista es el de *Gelassenheit*.³⁸ *Gelassenheit* es un término alemán que no se suele traducir, que en el pensamiento anabaptista viene a ser una entrega voluntaria de todo el ser ante la soberanía de la voluntad divina. Su máxima expresión tal vez ni siquiera sea el martirio, sino la disposición a gobernar toda la vida conforme a las palabras de Jesús en los evangelios, especialmente su enseñanza clara, sencilla y práctica en el Sermón del Monte (Mt 5-7 y paralelos). Se entiende que esto significa someterse también a la comunidad local de la iglesia, que encarna como miembros el mismísimo Cuerpo de Cristo en la tierra. Quien vive conforme a *Gelassenheit* es humilde, procura nunca sobresalir ni destacar, se deja llevar por la vida y por la hermandad, confiando en todo momento en la disposición benigna de Dios, quien es capaz de intervenir en caso de que sea necesario, para que esa obediencia

ción de 1685, en:

<http://www.bethelks.edu/mla/holdings/scans/martyrsmirror>.

³⁷ Mi edición de la versión en inglés (*Martyrs Mirror* [Scottsdale: Herald, 1972]), es de 1157 páginas de tamaño de folio, a dos columnas.

³⁸ Ver Donald B. Kraybill, «Yieldedness and Accountability in Traditional Anabaptist Communities» y Fred W. Benedict, «Yieldedness and Accountability: Contemporary Applications and Prospects», en Carl F. Bowman and Stephen L. Longenecker, *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present* (Bridgewater: Penebscot Press, 1995). Traducido por Dionisio Byler como «Entrega, sumisión y dar cuenta de la vida en las comunidades tradicionales anabaptistas» y «Entrega, sumisión y dar cuenta de la vida: Aplicaciones y perspectivas contemporáneas», en <http://www.menonitas.org/vistaprevia/corranab/contenido.htm>.

humilde no traiga consecuencias negativas. Naturalmente, la actitud de *Gelassenheit* acepta perfectamente que Dios no siempre escoge intervenir, sino que también permite —por motivos que no tiene por qué explicarnos— que sus hijos sufran en esta vida.

En algunas comunidades de los menonitas *Amish*, esta actitud de *Gelassenheit* se lleva al extremo de negar saberse «salvos» en el más allá. Declararse seguros de la recompensa en el Juicio Final sería una actitud arrogante y orgullosa, indigna de un *Amish*. Antes bien, piensan que les corresponde agachar la cabeza y alabar la gracia y el amor de Dios, incluso aunque esa gracia y ese amor no les tenga asegurado el Paraíso. Quien vive en perfecto *Gelassenheit* entonces, sencillamente se entrega a Dios y confía en los términos más absolutos imaginables, que Dios no defraudará sus esperanzas. Aunque admitiría humildemente que en sus propósitos inescrutables, Dios tal vez sí los vaya a defraudar. ¿Quién es uno, al fin de cuentas, para exigirle nada a Dios a cambio de nuestra devoción absoluta?

El modelo de cristianismo que propone el *Gelassenheit* anabaptista —especialmente en los extremos *Amish* que acabo de describir— probablemente jamás sea visto como aceptable ni mucho menos deseable por el grueso de los cristianos. En su versión primera como actitud de los mártires anabaptistas del siglo XVI, sin embargo, describe el gozo inefable de una confianza en el amor de Dios ya experimentado en la adoración de su culto en pequeñas células clandestinas. Entregar sus vidas por el mismo Cristo que había entregado la suya por ellos, era por una parte reivindicar que el sacrificio de Cristo por ellos había sido acertado y se veía correspondido con igual devoción que la de él. Y por otra parte, esa entrega hasta la muerte constituía en sí misma la vindicación de la calidad de la fe que la inspiraba. Viéndose capaces de darlo todo por Cristo, sabían que su fe y su confianza en Dios no era un engaño.

Vivida con esa intensidad inmediata la entrega absoluta a Cristo, la muerte de Jesús no necesitaba más vindicación que el testimonio de los mártires. Y la muerte de los mártires no necesitaba más vindicación que la de saberse amados por Dios con un amor más fuerte que la muerte y más fuerte que todos los vínculos afectivos que nos amarran a esta vida terrenal.

La pregunta de las almas de los mártires que están bajo el altar celestial —¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, no juzgas ni vengas nuestra sangre de entre los que moran sobre la tierra?—³⁹ tiene su res-

puesta inmediata en el versículo siguiente: Falta poco. Hasta que se completen sus consiervos y hermanos que todavía han de ser matados igual que ellos (Ap 6,11).

La respuesta parece —y tal vez sea— una evasiva. Tal vez la intención divina no es «juzgar y vengar», sino dejar que transcurran los hechos sobre la tierra, con todos los mártires que se irán añadiendo con el paso de los siglos. Tal vez la intención divina sea perdonar con un perdón que de inmenso e insondable, nos deja a todos perplejos y turbados. Puesto que la mayoría de los mártires auténticos de Cristo han muerto —como él— con himnos y bendiciones e invitación en sus labios y con santa y humilde *Gelassenheit* ante Dios, tal vez la intención divina sea honrar esas alabanzas y bendiciones y *Gelassenheit*; y no complacer esas ansias de venganza a que algunos —trágicamente— parece que se siguen aferrando incluso más allá de la muerte.⁴⁰

⁴⁰ Puesto que en muchos sentidos el Apocalipsis es una liturgia celestial que incorpora en diversos puntos sendos salmos de alabanza, es significativa la *ausencia* —aquí en Ap 6,10— de un salmo de imprecación al estilo del Salmo 109. El reclamo de juicio y venganza, reducido a su mínima expresión aquí, resulta entonces relativamente modesto y atenuado. Aunque los apóstoles, por ej. las cartas de Judas y 3 Juan, son capaces de descalificaciones de bulto con respecto a sus adversarios eclesiales, no hay nada en el Nuevo Testamento que sea ni remotamente parecido a los salmos de imprecación. La tendencia en el Nuevo Testamento es a seguir la enseñanza de Jesús en Mt 5,44-5 y paralelos (cf. Ro 12,14.17.19-21): *bendecir y perdonar* a los que los maldicen y persiguen.

³⁹ Ap 6,10, mi traducción.