

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 7

## Apocalíptica: Esperanza de los pobres

2ª edición

QUITO, ECUADOR



Quito - Ecuador  
Teléfono: 0002/9269318  
Fax: 593-2-566130  
E-Mail: lauren@nio.kalnet.net



---

## CONTENIDO

PABLO RICHARD. <i>Editorial</i> .....	5
J. SEVERINO CROATTO. <i>Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico)</i> .....	9
PABLO RICHARD. <i>El pueblo de Dios contra el Imperio (Daniel 7 en su contexto literario e histórico)</i> .....	22
NÉSTOR O. MÍGUEZ. <i>Para no quedar sin esperanza (La apocalíptica de Pablo en 1 Tes como lenguaje de esperanza)</i> .....	41
DAGOBERTO RAMÍREZ. <i>Compromiso y perseverancia (Estudio sobre Marcos 13)</i> .....	59
JORGE PIXLEY. <i>Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el Imperio</i> .....	76
JUAN SNOEK. <i>La ética apocalíptica: ¿esperar o actuar? (Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua)</i> .....	88
URIEL MOLINA. <i>Dios, el proceso revolucionario y las elecciones del 25 de febrero de 1990</i> .....	96



---

## EDITORIAL

La Lectura Popular de la Biblia hoy día en América Latina está rescatando positivamente la literatura apocalíptica y re-interpretándola desde una perspectiva histórica y liberadora. La Teología apocalíptica es apropiada como teología política, como teología de esperanza, como teología de la historia. La apocalíptica surge en períodos de persecución para animar la esperanza del pueblo de Dios; la apocalíptica anuncia el juicio de Dios que pone fin a la crisis que sufre el pueblo y anuncia la llegada inminente del Reino de Dios en la historia; la apocalíptica descubre la realidad de Dios en la historia que es la realidad del pueblo pobre de Dios; la apocalíptica es el momento de la verdad y de la justicia. En ese sentido la apocalíptica es la esperanza de los oprimidos.

La apropiación de la literatura apocalíptica exige un estudio exegético y un discernimiento histórico. Hay mucha literatura apocalíptica “extraterrestre”, con un lenguaje y simbología extravagante y confuso. Pero también está la apocalíptica histórica, cuyo mensaje liberador es posible reconstruir a partir del análisis literario, exegético e histórico. Una primera lista de esta literatura apocalíptica histórica sería la siguiente:

- Daniel (1-12)
- Libro de los Sueños de Enoc (I En. 83-90)
- Apocalipsis de las Semanas (I En. 93,1-10+91,11-17)
- Libro de los Jubileos (esp. 23,16-32)
- Judit
- De la literatura de Qumran: Documento de Damasco (C.D.), Regla de la Comunidad (I Q S), Rollo de los Himnos (I Q H)
- Testamento de Leví
- Testamento de Moisés (Asunción de Moisés)
- Salmos de Salomón
- Libro 3 de los Oráculos Sibílinos
- Adiciones al libro de Ester
- 2 Enoc
- 3 Macabeos
- Sabiduría de Salomón
- 2 Baruc (o Ap. Bar. Siríaco)
- 4 Esdras
- Apocalipsis de Abraham
- 3 Baruc (o Ap. Baruc Griego)

- Apocalipsis de Juan (canónico del NT)

Ya con esta lista tenemos todo un programa de estudio. Con la edición de Alejandro Diez Macho de los Apócrifos del Antiguo Testamento (Madrid, Ediciones Cristiandad, 5 volúmenes publicados, desde 1984 adelante) este estudio de la literatura apocalíptica de carácter histórico se hace ya posible y productivo. En esta lista hemos destacado Daniel y Apocalipsis, que son los dos apocalipsis canónicos más elaborados y que marcan el horizonte visible de la literatura apocalíptica. Esta literatura, a su vez, es el testimonio visible de muchos y variados movimientos apocalípticos. Estos movimientos y esa literatura, desde Daniel hasta el Apocalipsis, es el contexto histórico, cultural, religioso, teológico y espiritual, al interior del cual surgirá el movimiento de Jesús y la primera misión apostólica. Cada día se descubre más el transfondo apocalíptico de Jesús y de Pablo.

La literatura apocalíptica tiene como contexto histórico fundamental el enfrentamiento Pueblo de Dios-Imperio. No se trata tanto de un enfrentamiento político-militar, sino de un enfrentamiento cultural, ético, espiritual y teológico. El Imperio, idólatrico y asesino, se enfrenta con el Pueblo de Dios, que busca construir el Reino de Dios aquí en la tierra. Los que están con el Imperio, están contra el Reino de Dios. Los que están con el Reino, están contra el Imperio. El Reino de Dios, realidad espiritual y teológica, adquiere en la apocalíptica una radical densidad histórica y política. Por esto mismo la apocalíptica adquiere tanta importancia hoy día en América Latina, especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base. También hoy los cristianos se enfrentan con el Imperio, con su cultura consumista, individualista y espiritualista; con su ética de la muerte y de la mentira; con su espiritualidad fetichista e idólatrica. Contra el Imperio, las Comunidades asumen el proyecto del Reino de Dios.

La apocalíptica es sobre todo una “reconstrucción del cielo”. Cuando la tierra aparece destruida y amenazada de muerte, cuando las mayorías pobres y oprimidas son cada día más excluidas de las posibilidades de vida, entonces se hace imperioso reconstruir en la conciencia el proyecto de Dios, ese misterio de Dios, oculto a los poderosos, pero revelado a los humildes (Mt 11,25-26). La apocalíptica es la conquista de la conciencia (la reconstrucción del cielo), para la transformación de la tierra. Cuando la destrucción de la vida es tan intensa, el pueblo de Dios necesita de apocalipsis, de revelación, para tener claro dónde está Dios y dónde está el demonio en esta nuestra historia. La revelación va en contra del ocultamiento; la apocalíptica es lo contrario de la ideología. Lo que el Imperio oculta, la apocalíptica lo revela, pero lo revela a los pobres, a los oprimidos por el Imperio.

Otro aspecto de la apocalíptica que la hace importante en el hoy de América Latina es su concepción de la escatología. En la apocalíptica de tipo histórico, lo escatológico es *lo que pone fin* a una situación de crisis y sufrimiento del pueblo. Lo escatológico no es fundamentalmente lo que está al final de la historia, sino lo que *en la historia* pone fin a la crisis que sufre el pueblo. El juicio de Dios, que destruye a la Bestias-Imperios y que da todo el poder al pueblo de los santos (cf. Dn 7), es lo que pone fin a la crisis. Lo que viene después de la crisis es el Reino de Dios, realidad opuesta al interior de la historia al poder de los Imperios. Nace así una escatología histórica, que anima la esperanza del pueblo en su lucha contra los imperios y por el Reino de Dios.

En este número de Ribla presentamos 7 artículos que nos introducen en esta lectura popular y liberadora de la literatura apocalíptica. El primer artículo, de Severino Croatto, “Apocalíptica y esperanza de los oprimidos”, además de tener un carácter introductorio para la temática que se aborda, analiza el contexto socio-político y cultural del género apocalíptico. El segundo artículo, de Pablo Richard, “El Pueblo de Dios contra el Imperio”, es un estudio del contexto literario e histórico de Daniel capítulo 7. Busca también introducir, con un ejemplo concreto, en la literatura apocalíptica con una clave liberadora. El tercer artículo, de Néstor Míguez, “Para no quedar sin esperanza”, es un estudio de la apocalíptica en Pablo, en la primera carta a los Tesalonicenses. El cuarto artículo, de Dagoberto Ramírez, “Compromiso y Perseverancia. Estudio sobre Marcos 13”, es un estudio exegético y un intento de lectura de este texto apocalíptico desde la realidad de las Iglesias de América Latina. El quinto artículo, de Jorge Pixley, versa sobre las persecuciones; estudia el conflicto de algunos cristianos con el Imperio, como clave para entender la teología apocalíptica. El sexto artículo, de Juan Snoek, trata el difícil tema de la ética apocalíptica. Este tema lo aborda a partir de Joel capítulos 1 y 2. Por último, Uriel Molina nos ofrece una reflexión sobre Isaías (Is 26,16-19) en el contexto actual de Nicaragua.

Esperamos que estos artículos contribuyan a la lectura popular de la apocalíptica desde América Latina. Como es el método tradicional de nuestra revista, hemos tratado de combinar la exégesis con el espíritu y el trabajo de interpretación bíblica de las Comunidades Eclesiales de Base. Creemos que nuestra revista nace de esa fecunda convergencia entre ciencia bíblica y práctica profética de nuestras comunidades cristianas. Convergencia que se hace sobre la base del proceso histórico de liberación de los pobres y oprimidos de nuestro continente.

**Pablo Richard**



## APOCALÍPTICA Y ESPERANZA DE LOS OPRIMIDOS

*(Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico)*

I. La literatura apocalíptica se desarrolló notablemente en los últimos siglos antes de Cristo y en los primeros de nuestra era. No muchos de sus textos ingresaron en el “canon” de Escrituras sagradas. Los fariseos no eran afectos a la apocalíptica, porque expresaba un canal revelatorio no manejable por la Torá. El libro de Daniel, sin embargo se recomienda a sí mismo por su primera parte (1-6), en la que se perfila la figura de un judío modélico, observante fiel de las leyes y de las costumbres del pueblo hebreo. Hay textos en el AT de fuerte tono escatológico (que no es lo mismo que “apocalíptico”) pero que no configuran propiamente una obra apocalíptica (Joel 3-4, Zacarías 9-14, Isaías 24-27, etc). Estos ofrecen imágenes y representaciones teológicas que serán ampliamente explotadas por los apocalipsis. Eso es verdad. El NT contiene más material apocalíptico que el AT: además de una obra completa como el Apocalipsis, tenemos pasajes reconocidos como apocalípticos dentro de otras obras, como el discurso sobre el fin en los tres sinópticos (Mt 24; Mc 13; Lc 21), los pasajes paulinos de 1 Ts 5,13-18; 1 Cor 15,35-53 (¿y Rom 8,18-25?), o una relectura como la de 2 Ts 2,1-12. Las dos cartas a los Tesalonicenses están escritas en perspectiva apocalíptica en su totalidad por estar teñidas de los temas del Día del Señor y de la parusía: lo mismo pasa con la carta de Judas o con la 2 P. Pero en sentido propio, “apocalipsis” (cuyo rasgo describiremos después) es solamente el último libro del NT. El discurso escatológico de Jesús (Mt 24 y par.) es eminentemente apocalíptico por su forma y su contenido, pero está inserto en una obra (el evangelio) que *no* es apocalíptica y tiene un elemento esencial “desapocaliptizador” como es el reclamo de misionar (Mt 24,14; Mc 13,10; Lc 21,12ss.).

Más numerosos que los que ingresaron en el canon del AT (hebreo o griego) y en el del NT son los textos apocalípticos que quedaron fuera, pero que no por eso son menos importante. Al menos lo fueron para los grupos que lo transmitieron. El volumen y el proceso de formación de alguno de ellos son indicadores de su enorme gravitación en ciertos círculos. Tal es el caso del *Enoc* etiópico (así llamado por haberse conocido a través de la versión etiópica), formado por cinco libros de diferentes épocas y que tiene en total de 108 capítulos. Señal de una larga gestación de la tradición “enóquica” (apenas recogida en Gén 5,21-24), cuyo ciclo literario culmina en una composición (con cinco libros) que hace competencia al Pentateuco, ya en el siglo II aC, reflexiones parecidas merecen los grandes apocalipsis que lla-

mos “4 de Esdras” y *Apocalipsis siríaco de Baruc* (ambos de fines del siglo I o II dC) que tienen una motivación político-religiosa.

**II.1.** Toda esta proliferación apocalíptica debe tener una explicación. Y ésta no está en la que suele indicarse en la literatura especializada, en la que se discute si la apocalíptica deriva de la profecía (opinión más común actualmente) o de la sabiduría (Cf. Von Rad y Otros). Hay que tener en cuenta, respecto de esta discusión, que la literatura profética ya había incorporado muchos temas y motivos sapienciales cuando se desprendió de ella la apocalíptica. Pero más relevante es el origen *soci*al de esta literatura. Leída desde una perspectiva lejana como la nuestra, o como texto dentro de un canon de Escrituras que nivela todo como “palabra de Dios” sin mayores distinciones, no representa lo mismo que cuando se la sitúa en su contexto cultural e ideológico.

Ante todo, hay un contexto socio-político y cultural. Por un lado, el dominio extranjero sobre Judá, que generaba muchas frustraciones políticas y económicas desde el exilio hasta después de formado el NT. Una de sus expresiones está en la elocuente oración de Neh 9,36s:

“Míranos hoy a nosotros esclavos, y en el país que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes; mira que aquí en servidumbre nos sumimos: sus muchos frutos son para los reyes...”.

Estos reyes no eran propios sino persas. Para los judíos de la diáspora, el problema era principalmente cultural y religioso: su religión monoteísta los segregaba de la sociedad, sus costumbres los hacían “diferentes”. Cabían tres consecuencias posibles: ser marginados de la sociedad, ser absorbidos por ella (con la pérdida de su propia identidad), o ser perseguidos como desestabilizadores. Esta última era también la situación de los primeros cristianos en el contexto del imperio romano. La acusación de los comerciantes romanos de Filipos contra Pablo y Silas muestra lo que se respiraba en aquella atmósfera:

“Estos hombres alborotan nuestra ciudad; son judíos y predicen unas costumbres que nosotros, por ser romanos, no podemos aceptar, ni practicar”(Hechos 16,21).

En el contexto socio-político interno de Judá emergen ya desde el post-exilio temprano distintos grupos en torno a la proximidad del poder, político y religioso. Los persas usan a los judíos para su propio proyecto político-económico; los que regresan del exilio traen su propio proyecto religioso y no quieren la colaboración de la población mixta de Judá (el “pueblo de la tierra”) (Esdras 4,1-5). Está también el proyecto de los samaritanos, a cuya satrapía pertenece Judá. Los que retornan del exilio continúan el espíritu de la antigua élite jerosolimitana deportada por Nabucodonosor (2 Re 24,14-16; 25,11s). Su proyecto se manifiesta en el control del templo y sus instituciones y es sostenido por los profetas Ageo y 1 Zacarías (Zac 1-8), por Esdras y Nehemías (ver los libros homónimos). En la etapa exílica, generadora de tradiciones en esa línea, hay que enumerar a Ezequiel 40-48 y a los círculos que plasmaron la tradición S (sacerdotal) del Pentateuco. La figura más antigua que los representa es la de Sadoc, sumo sacerdote de Jerusalén desde los tiempos de David/Salomón. En la oposición estuvo el sacerdocio de Ebiatar, de orígenes israelitas más antiguos, en cuya línea hay que contar a los levitas, símbolo del sacerdocio marginado, pero que después del exilio levanta su voz en los oráculos del 3

Isaías (cf. Is 66,21), cuyo espíritu abierto es contrario a lo que será la reforma de Esdras y Nehemías (cf. Is 56,3-8).

**II.2.** Más adelante, el proyecto teocrático de los regresados de Babilonia genera a su vez otro grupo contestatario, el de los “visionarios” representados por el 2 Zacarías (Zac 9-14) y (según P.D. Hanson) también el 3 Isaías, aunque hay demasiada distancia, entre ambas obras. Detrás de estos “visionarios” comenzaría a perfilarse la tendencia *apocalíptica*, cuyo primer rasgo sociológico es el ser marginados del “establishment” religioso-político. Si esta reconstrucción es fiable, nos daría otra coincidencia con lo ya advertido al comienzo respecto de que la apocalíptica no era del agrado de quienes (como los fariseos) controlaban el orden religioso (la Ley). Los “visionarios” se escapaban de ese control central; tenían “otra” palabra de Dios complementaria. Que esto sea un hecho a tener en cuenta en toda valoración de la apocalíptica, se confirma por la indicación notable, pero no justamente apreciada sociológicamente, del 4 de Esdras, cuando en la séptima visión (cap. 14,1-48, la “leyenda de Esdras”) el personaje de Esdras es representado como un nuevo Moisés. Una voz que le habla le ordena escribir sobre tablas “todo lo que ha ocurrido en el mundo desde el comienzo, y todo lo que estaba escrito en la ley (violada por los israelitas)” (14,22). Ayudado por cinco hábiles escribientes, escribió *94 libros* (14,44). El AT contiene 24 “libros” (a veces conjuntos) según la enumeración antigua; ¡quedan 70! (número simbólico, además, que indica plenitud/totalidad). En éstos está escrita la historia del mundo (según 14,22), un tema eminentemente apocalíptico como veremos. Aquí nos interesa destacar que para la comunidad donde surge esta obra hay una revelación divina, que triplica la del AT o Torá, *que no pasa por ésta* y que por tanto no es controlable por los grupos de poder que se rigen por ella. Los grupos marginados necesitan crear su propia “palabra”.

Por eso la literatura apocalíptica delata a cada paso la división dentro de la comunidad judía. A la oposición “teocráticos/visionarios” recién señalada, equivalente a la de “poderosos/marginados” en el plano político-social, se añade —y recibe la más enfática expresión en los textos apocalípticos— la oposición “justos/impíos”. Esta no es propia de la apocalíptica pues aparece en los libros sapienciales (sobre todo en su forma redaccional más reciente) y en la oración litúrgica (Salmos). En la literatura apocalíptica, sin embargo, dicha oposición es central en la cosmovisión de los grupos de base. Los “temas” apocalípticos del juicio, del reino escatológico, de la “visita” última de Dios, de la resurrección, etc; están marcados por esa polarización religiosa, que muchas veces quiere invertir una polarización social de efectos opuestos. Hablar de “elegidos” es corriente en esta literatura. Estos, y no todo Israel, son los destinatarios de las revelaciones (de ahí el vocablo “apocalipsis”) mediados por el personaje protagónico (Moisés, Enoc, Jesús, Juan, o el que sea). De esto volveremos a hablar.

En resumen, los grupos “apocalípticos” surgen como una forma de protesta, y a veces de resistencia, frente a un sistema opresor centralizador del poder, ideológicamente discriminador, religiosamente monopólico, etc; que de hecho los margina. Esto los aproxima a la condición de pobres y periféricos, al menos en una primera instancia.

**II.3.** Hay también otro aspecto, poco contemplado, que explica el nacimiento de la apocalíptica, en especial en su cristalización conceptual. La misma situa-

ción socio-política y religiosa antes señalada, generaba una crisis de fe en relación con las *promesas*. Las frustraciones históricas de Israel, o de grupos dentro de él suscitaban la pregunta por el valor de las promesas de bendición tan marcadas en los textos sagrados, en particular en la Ley y en los Profetas. Dejémosnos expresar por el autor del ya mencionado *4 de Esdras*:

“Digo esto ante ti, Señor, porque has dicho: “es a causa de vosotros que he creado el mundo”. La otras naciones que descienden de Adán son como la nada; se asemejan a la saliva, o a las gotas de agua de un cubo, ellas y sus alegrías. Y ahora he aquí que estas mismas naciones que son como la nada nos dominan y nos piseotean. Y nosotros, tu pueblo al que decías: “Sois mi primogénito mi hijo único al que amo”, estamos en sus manos. Si has creado el mundo para nosotros, ¿por qué no lo poseemos como herencia?”(6,55-59).

Esta “sorpresa”, si no escándalo, por la situación presente de quienes fueron objeto de las promesas más excitantes, genera la típica pregunta “¿hasta cuándo? de los apocalípticos (Dn 8,13; Ap 6,10 ‘¿hasta cuándo-claman los mártires cristianos-vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre?’; *4 de Esdras* 4,35 ‘¿hasta cuándo estaremos aquí? ¿cuándo vendrá la cosecha de nuestra recompensa?’). Estas preguntas se hizo el pueblo de Israel también en otras situaciones (cf. Ps 74,10; 89,47, dos salmos que constatan, y por eso protestan, la discontinuidad entre realizaciones o promesas del pasado y la realidad ruinoso del presente).

Pero mientras en la fe tradicional de Israel se esperaba que Yavé reiterara las promesas del pasado (creación, éxodo, etc.) (cf. Ps 74,2; Is 51,9-11, o la maravillosa oración de Is 63,7-64,11) o que realizara las promesas ya conocidas (oráculos proféticos de salvación), en los apocalípticos se imagina una *nueva revelación*. Nueva respecto de los libros que recoge la tradición pasada; pero antigua en cuanto no acontece ahora sino que ya fue manifestada a un personaje especial al comienzo del mundo o de Israel, o de una etapa clave de su historia; se trata por tanto de una revelación “originaria” (a Adán, a Enoc, a Set, a Abrahán, a Moisés, a Daniel, a Jesús [Mt 11,25s.], a cuatro discípulos privilegiados (Mc 13,3), a Juan, etc.). Veremos más adelante que este modelo tiene que ver con el *mensaje* de los textos apocalípticos; ahora basta señalar que se trata siempre de un material revelatorio *diferente* del tradicional. Y que su contenido “anticipa” la historia del mundo desde el momento de la revelación *hasta el fin*. Sobrepasa, por tanto, los límites de la historia de Israel. Los apocalípticos aparecen, en efecto, cuando Israel ya no es un pueblo aparte sino que está totalmente arrojado al torbellino de los sucesos mundiales, lo que sucede con el advenimiento de los grandes “imperios” como el de los griegos (seléucidas) y el de los romanos. Pero como las promesas históricas a Israel no se ven realizadas en el presente y el tremendo poder opresor de los imperios, o la prosperidad y prepotencia de los ímpíos y perseguidores no se conciben con la justicia de Dios, los grupos apocalípticos ponen todo el peso de su esperanza *en el futuro salvífico*, un futuro *ya diseñado* por Dios y que se cumplirá según él lo ha fijado. De ahí el angustiante “¿cuándo sucederá todo esto (ya revelado)?” que se lee muchas veces (Dn 12,6b ‘¿cuándo será el cumplimiento de estas maravillas?’; Mt 24,3b; *4 de Esdras* 8,63 “Señor, acabas de indicarme la multitud de signos que harás en los días últimos pero no me has indicado *cuándo* tendrán lugar”“).

No se da entonces solamente una relectura de las promesas (como en otros contextos) sino la revelación de *otras* promesas que tiene que ver con el *fin* de este

mundo o historia y el advenimiento de un nuevo mundo/historia en que los grupos ahora marginados, oprimidos, perseguidos, únicos “fieles” a Dios, serán los salvados y disfrutadores. Esta “revelación” de todo lo que sucederá implica *seguridad* en que efectivamente las promesas se cumplirán. Para el que nada tiene (de bienes, felicidad, libertad) esta seguridad del fin favorable es generadora de esperanza y contribuye fuertemente a la constancia en la fe en medio de los sufrimientos. ¿Era esto un escapismo futurista? En las situaciones en que nacen, los textos apocalípticos no son evasivos, sino que conforman una literatura de resistencia de los oprimidos; no crean conflictos de lucha ofensiva contra los poderosos, pero sí una confrontación contrahegemónica en el plano ideológico que cohesiona al grupo, debilita al opresor, y ocasionalmente puede generar una defensa violenta. Otra respuesta a la situación es el retiro de la sociedad (la comunidad de Qumrán, por ejemplo) pero no para realizarse fuera de ésta sino para *esperar* el tiempo del fin y ocupar el lugar de los opresores, enemigos o transgresores de las leyes de Dios (lo último es el caso de Qumrán).

**II.4.** Las situaciones de crisis no son solamente económicas y políticas; son también culturales. En la época helenista, en que empieza a proliferar la literatura apocalíptica (no solo dentro de Israel), se da una invasión de formas de vida helénicas, magníficamente descritas en 1 Mac 1,10-15. 41-51. Sirva de muestra este pasaje:

*“Algunos del pueblo, más decididos, acudieron al rey (Antíoco Epifanes) y obtuvieron de él autorización para seguir las costumbres de los gentiles. En consecuencia, levantaron en Jerusalén un gimnasio al uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa para atarse al yugo de los gentiles, y se vendieron para obrar el mal”* (vv. 13-15).

Esto significaba una pérdida de la identidad religiosa en la praxis, y cultural en lo ideológico. A las “costumbres” paganas (=griegas en el caso) se sumaban seguramente los “modelos” griegos a través de mitos y leyendas heroicas. La resistencia a esta invasión cultural se expresa (en un ámbito no apocalíptico) en la revaloración de los héroes y personajes famosos *de la tradición de Israel*, como lo hace el autor de Sirac 44-50, utilizando precisamente un lenguaje *griego* de celebración de hombres famosos (el género del “De viris illustribus”): cf. 44,1-15. Así se contraataca el poder infiltrador de los “modelos” del invasor. Tarea admirable. Otros grupos eligen la lucha armada, la resistencia activa (los macabeos), mientras que los apocalípticos se afirman *en la resistencia ideológica y contracultural* –frente al martirio mismo– con la seguridad de un cambio radical y próximo que los salvará mediante una intervención transcendente de Dios (Daniel, partes del libro de Enoc, etc.).

**III.** Ahora bien, en un contexto concreto como el de la invasión (cultural, religiosa, política, económica) helenística o romana, los textos apocalípticos no alimentaban solo una esperanza futura para aletargar a sus adeptos sino también una *praxis* de preservación de la identidad frente a *otra* praxis alienante y devastadora. La consecuencia de esta actitud era el martirio, o por lo menos la persecución y la marginación social. Si las ideas apocalípticas hubieran sido inocuas, sus adherentes lo habrían pasado mejor... Pero es cierto que se volvieron inocuas tantas veces cuando fueron sacadas de su contexto socio-político y adoptadas simplemente como “doctrina” o como simbólica religiosa fundamental. La apocalíptica no puede convertirse en una doctrina que dure dos mil años de tal modo que sus textos se hacen

irrelevantes aun en los momentos que debieran resurgir. Sucede en efecto que la simbólica apocalíptica queda “prisionera” dentro de un sistema eclesiástico que ya no representa al pueblo. En el uso popular actual de lo apocalíptico puede primar la preocupación individualista por el más allá más que la confrontación alternativa con el mundo y el poder político actuales. Lo ha marcado muy bien Elisabeth Schüssler-Fiorenza al final de los dos recientes estudios sobre la apocalíptica cristiana temprana<sup>1</sup> y sobre el contexto sociológico del Apocalipsis<sup>2</sup>. La mejor manera de releer los textos apocalípticos es cuando se dan situaciones socio-políticas equivalentes (no iguales, pues sería buscar un concordismo superficial) al de su producción.

La apocalíptica tiene por tanto, desde su nacimiento, una gran potencia queigmática: proclama una esperanza cuando todo parece perdido; sostiene la fidelidad a Dios cuando lo recibido —y generalmente codificado en normas y leyes— no responde adecuadamente a las crisis presentes.

**IV.** Ahora bien, esta problemática que hemos situado en los niveles socio-político, religioso y cultural, se expresa en la apocalíptica a) en una *cosmovisión* con temas propios; b) en un *género literario* determinado que funciona como “código” de identificación de un texto como “apocalíptico”; c) en el recurso a *motivos* literarios característicos, sobre todo cuando aparecen en conjunto; ch) en una tendencia generalizada que permite hablar de un *movimiento*. Se ha llegado a un consenso actualmente en que a) se denomina “apocalíptica”, b) determina que un texto sea un “apocalipsis” y c) se llama “apocalipticismo”; ch) complementa el género literario. Vamos a considerar brevemente cada uno de estos puntos. Conviene tener en cuenta previamente que los textos apocalípticos son esencialmente *simbólicos* (y en algunas partes también alegóricos). Este es un rasgo del lenguaje religioso que expresa la experiencia de lo trascendente a través de las cosas de la experiencia común elevadas a la categorías de “remisoras” a un segundo sentido<sup>3</sup>. Pero se puede decir que en lo apocalíptico el simbolismo está en todos los niveles.

**IV.1.** *La cosmovisión apocalíptica.* Si el punto de partida de la experiencia apocalíptica son las situaciones de extrema crisis socio-política, religiosa y cultural, y la sensación de impotencia para cambiar las cosas, no es de extrañar que el *futuro* salvífico sea puesto en un orden o un “mundo” totalmente diferente del orden o del mundo actuales. La simple imagen literaria de “los cielos nuevos y la tierra nueva” de Is 65,17; 66,22 se convierte en los apocalipsis clásicos en una representación conceptual básica. Se habla entonces de “este mundo” y del “mundo que viene”. En el 4 de *Esdras* se dice que “el altísimo no ha hecho un mundo sino dos” (7,50), “ha hecho este mundo para muchos y el mundo que viene para pocos” (8,1). *El Apocalipsis siríaco de Baruc* hace de la doctrina de los dos mundos un argumento esen-

<sup>1</sup> E. Schüssler-Fiorenza, “The phenomenon of early Christian apocalyptic. Some reflections on method”, en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East* (J. C. B. Mohr, Tübinga 1989, 2. ed.) 295-316.

<sup>2</sup> Id., “The followers of the Lamb: visionary rhetoric and social-political situation”: *Semeia* 36 (1986) 123-146.

<sup>3</sup> Las malas lecturas del símbolo obedecen a no reconocer este hecho tan simple y tomar el significado (primer sentido) como significado y no como vehículo que lleva a éste (que siempre es un *segundo* sentido).

cial de su visión religiosa: “así como por un breve tiempo, en este mundo que pasa y donde vivís habéis soportado numerosos sufrimientos, de la misma manera en el mundo que no tiene fin recibiréis una gran luz” (48,50), “verán un mundo ahora invisible” (51,3 y cf. 14,13; 40,3, etc.). Esta concepción revela un cierto pesimismo sobre “este mundo”/esta historia. A diferencia de la escatología profética (en la que el futuro ideal es preparado por la fidelidad a la alianza) en la apocalíptica se espera un cambio tan radical que solo Dios puede hacerlo, con un cambio no del hombre sino del “mundo”. Respecto del presente la apocalíptica es pesimista (porque sus adherentes sienten el peso del mal y del sufrimiento) pero es esencialmente optimista en la esperanza de salvación, que sitúan en “el mundo que viene”, que no significa un mundo espiritual y celestial sino el que viene “después”. En algunos textos se lo trascendentaliza para remarcar mejor su diferencia y sacralidad, no para espiritualizarlo.

La inauguración del “mundo que viene” va acompañada de un *juicio* divino sobre los justos e impíos (tema muy desarrollado en algunos apocalipsis) y de la *resurrección* de todos los hombres (cf. Dn 12,2)<sup>4</sup> o de los justos al menos (1 Ts 4,16). Este último es un tema común, aunque no esencial, y tiene su importancia antropológico-social, por cuanto se indica que los muertos oprimidos, marginados ó mártires reciben una rehabilitación en su persona total. Esta reflexión la hacía también el autor de un libro sapiencial como Sab. 1-5 al hablar de la suerte de perseguidores y justos (cf. especialmente la síntesis de 2,21-24). El “mundo que viene” es descrito también con la imagen del *reino* (no necesariamente “mesiánico”, esto varía según los apocalipsis), y el juicio escatológico es hecho coincidir a menudo con la *visita* de Dios o el *Día del Señor*, dos imágenes que no son apocalípticas en su origen.

Bajo otro aspecto, la apocalíptica trascendentaliza tanto a Dios, que lo distancia de los hombres. En los textos apocalípticos pocas veces habla Dios mismo. La distancia es cubierta por seres intermedios, los “mensajeros” o ángeles (y su degeneración, los demonios que representan la sombra o lado negativo de la realidad). Los ángeles son además quienes interpretan las visiones o los sueños del personaje protagonista. La demonología se explica (como en el *Enoc etiópico* 56,3-16 O 6-8) a partir de una relectura del mito de Gn 6,1-4.

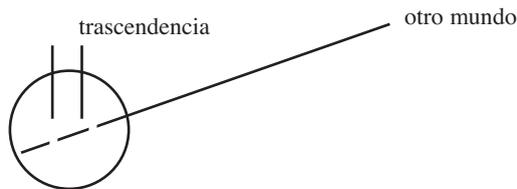
Otro tema relevante en la apocalíptica es el de la periodización de la historia. Una tradición sumeria (!del tercer milenio aC!) divide la historia entre antes y después del diluvio; la composición del pentateuco revela también una división de la historia entre antes del Sinaí/Moisés (diez períodos) y después del acontecimiento revelatorio de la Ley<sup>5</sup>. En la apocalíptica la periodización de la historia es una forma de expresar una evaluación de la misma a través de los momentos más significativos y señalar el control soberano de Dios sobre toda la historia: así las doce aguas, negras y luminosas alternativamente, en el *Apocalipsis siríaco de Baruc* 53-74; las diez semanas de la historia del mundo en el *Enoc etiópico* 93-y 91,12-17 o la visión de los animales en 85-90 (“Apocalipsis de los animales”); la historia dividida en cincuenta “jubileos” en el libro de los *Jubileos*. En un sentido más político

4 El texto de Dn 12,2 habla de que resucitarán “muchos”, no todos, pero la siguiente alternativa (“unos para la vida eterna, otros para el oprobio”) sugiere que *rabbim* es aquí un vocablo englobador.

5 Cf. nuestro ensayo, “De la creación al Sinaí: periodización de la historia en el Pentateuco”: *Revista Bíblica* 47, 1-2n. 17-18 (1985) 43-51.

se divide la historia en cuatro períodos representados por otros tantos reinos (Dn 2; 7; 8; 10-12; *Enoc etiópico* 89,65-90,17). En estos últimos ejemplos no se abarca toda la historia del mundo sino el período que corre desde el exilio babilónico hasta el fin. Se parte, en efecto, de una experiencia fundamental, “originaria”, de crisis sucesivas del pueblo del Israel. Hasta que aparece y se despliega del reinado final de Israel. La concatenación de este “fin” con la historia precedente sirve justamente para dar *seguridad* al grupo perseguido: la historia no termina ni en el vacío, ni con la victoria de los impíos, sino con la salvación de los “elegidos” y fieles a Dios.

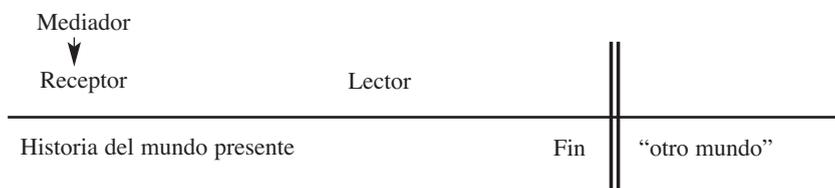
Lo dicho sobre la cosmovisión apocalíptica muestra cuánto se valora el mundo trascendente, en sentido espacial (el “arriba”) y temporal (el “después”). La trascendencia es uno de los núcleos de sentido de la apocalíptica: “este mundo” es el reflejo de realidades “de arriba”(cf. Dn 10,13ss; Ap 12, etc.); el sufrimiento de ahora se compensa en el “otro” mundo, lo que no significa en otro lugar sino un mundo cualitativamente diferente. No hay por lo tanto una doble forma de trascender esta realidad: mirándola como reflejo de un mundo superior actual donde se suceden arquetípicamente los acontecimientos, o se “saben” (referencias a mundos o esferas celestiales, a luchas y signos “en el cielo”, a ángeles y demonios y, por supuesto, a un Dios alejado e inaccesible), o tratando de pasarla para entrar en el “después” soterialógico; la misma muerte es trascendida de esta manera ya en esta vida (integrándose en el “arriba”) o resucitando en el nuevo mundo (escatología individual), o también entrando en el “reino” escatológico (escatología colectiva) como pueblo liberado (cf. Dn 7,15ss; 1 Ts 4,13-18; Ap 19ss). Si observamos el siguiente esquema vemos que el apocalíptico *interpreta* su situación presente desde una trascendencia espacial (el “arriba”) y *espera* trascenderla temporalmente entrando en el “fin” que inaugura la salvación definitiva.



**IV.2. El género literario “apocalipsis”.** ¿Qué hace que un texto contenga temas apocalípticos sin ser todavía un “apocalipsis”? En otras palabras, ¿qué constituye en “apocalipsis” un texto determinado? ¿Cómo lo reconocemos? Es importante la distinción, porque el género literario añade algo al sentido/mensaje del texto, y por tanto orienta su lectura. Toda comunicación es hecha por medio de canales y sobre todo de *formas* cuya organización o estructura señala una dirección del mensaje; la forma es así una clave de lectura. La “forma” de una pieza musical indica inmediatamente (ya con un solo compás) qué género musical es, y dirige así a una correcta captación del “sentido”. Is 24-27 no dice lo mismo si es un “apocalipsis” como erróneamente se intitula esa sección que solo contiene temas y motivos usados más adelante por la apocalíptica. En cambio, Mc 13 que es un texto mucho más breve, tiene más elementos del género apocalíptico y se puede llamarlo “pequeño apocalipsis”. Y así sucesivamente.

La revista **Semeia**, en su número 14 (de 1979) recoge los elementos formales que constituyen un “apocalipsis” en sentido propio. Señalamos aquí los principales:

a) *En cuanto a la manera* cómo se transmite la revelación, puede ser una *visión*, una *audición* (discurso, diálogo), un *viaje* a otro mundo, o la recepción de la escritura (como las “tabletas celestiales” del *Enoc etiópico* 93,2 u 81,1-2<sup>6</sup>). Junto al medio por el que se da la revelación, hay también un *mediador* trascendente (ángel en la mayoría de los apocalipsis; Cristo en el NT) y, por supuesto, un *receptor*. Este generalmente es pseudónimo (Enoc, Moisés, Juan, etc.), lo que no responde al intento de legitimar un texto recurriendo a un personaje significativo y aceptado (lo que se da en otros contextos) sino a una intención básica de estos textos cual es la de crear *seguridad* en el desenlace de la historia. Esto tiene que ver con la periodización de la historia; el receptor de la revelación aprende todo lo que sucederá en el mundo hasta el fin de los tiempos, pero el *lector* del texto que la contiene está en el *último* tramo previo al fin escatológico. En un esquema:



El texto es producido en el momento de crisis en que vive el lector (grupo/comunidad), pero la “revelación” es proyectada aun momento arquetípico (orígenes, exilio, etc.). De modo que el lector sabe que ya se cumplió toda la historia presente; *así también* se cumplirá lo que falta, que es el desenlace que lleva de la crisis a la salvación definitiva. El libro de Daniel es *producido* en el siglo II aC durante las persecuciones de Antíoco Epifanes, pero los “sucesos” (*revelación* a Daniel de la secuencia de los imperios hasta la llegada del reino de los santos/Israel) tienen lugar durante el exilio. *El Apocalipsis siríaco de Baruc* interpreta la destrucción de Jerusalén en el 70 dC pero el texto solo habla de la destrucción del 586 aC; por eso el personaje receptor de la revelación es Baruc, aunque en este libro la periodización de la historia no va de la época de la revelación hasta el fin (Daniel, y otros apocalipsis) sino desde Adán. Hay entonces también un repaso de la historia del mundo. Baruc está en el período undécimo (las aguas negras de la destrucción de Sión, 67,1). Se le anuncia como futura la reconstrucción de Sión (período 12, aguas luminosas: 68,1-8). Esta historia es una síntesis de la de Israel. Pero luego vendrán todavía unas aguas negras más oscuras que atañen a la historia de todo el mundo: “(esto) es el fin” (69,5), cuando el tiempo del mundo llegue a su madurez (70,2), tiempo de confusión y sufrimiento. Este es el tiempo en el que están los lectores-/destinatarios del mensaje apocalíptico de este libro. Frente a ellos se aparece o revela el tiempo mesiánico como inminente, las últimas aguas, más luminosas que las

<sup>6</sup> “Mira, Enoc, las tablas celestiales y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de todas las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad” (81, 1b-2).

anteriores (72-74): “este tiempo marcará el fin de la corrupción y el comienzo de la incorruptibilidad” (74,2).

b) *En cuanto al contenido*, suele referirse a los seis temas siguientes:

1. *sucesos primordiales*: teogonía y/o cosmogonía (*Enoc eslavo* 11; *4 de Esdras* 6,38-55; en la apocalíptica gnóstica: origen del Pleroma), pecado de los ángeles, revelación de la Torá, etc;

2. *la historia del mundo o de Israel*, sea en la forma de una relectura del pasado o de una *prophetia ex eventu* (la historia pasada y reconocida es “anunciada” como futura, lo que, como señalamos, da seguridad respecto del cumplimiento de lo que falta);

3. *salvación presente* (este contenido se da solamente en la apocalíptica gnóstica, como es evidente);

4. *una crisis escatológica*: persecución de los justos (Daniel; *Enoc etiópico*; *Jubileos* 23; *4 de Esdras*; *Apocalipsis de Abrahán*; Apocalipsis; discurso escatológico de Jesús en los sinópticos) u otros desastres o sufrimientos escatológicos, naturales o históricos (en la mayoría de los apocalipsis);

5. *juicio o destrucción* de los malos (en todos los textos propiamente apocalípticos, lo que era de aguardar por la cosmovisión explícita), del mundo (*Enoc etiópico*; *Enoc eslavo*) o de seres de otro mundo (Satán, Belial, poderes, etc.):

6. *la salvación escatológica*, como transformación cósmica o como salvación personal (con resurrección o con otras formas de otra vida, por ejemplo, la exaltación en el cielo).

c) *En relación con el espacio*, suelen aparecer elementos trascendentes como regiones celestiales (o esferas), relacionadas muchas veces con los viajes del receptor de la revelación (en la mayoría de los apocalipsis) o seres transmundanos (ángeles y demonios, elemento infaltable). Desde el mundo superior se escucha algunas veces una parénesis del mediador de la revelación a su receptor (Apocalipsis; 4 de Esdras).

ch) *Hay una conclusión narrativa* (despertar; regreso a la tierra; partida; etc.) o algunas conclusiones (escribir o esconder la revelación).

Hemos observado que la distribución de estos rasgos formales en las distintas obras es dispar; pero la conjunción de una cantidad ponderable de los mismos hace que se pueda hablar de un “apocalipsis” desde el punto de vista del género y contenido. Por eso Is 24-27 *no* es un apocalipsis, ni Zac 9-14, ni Joel 3-4. El rasgo anotado en b/2 explica por su parte que el Apocalipsis “de Juan” pueda ser una obra pseudónima, o que el discurso de Mc 13 pueda haber sido pensado a partir de la experiencia del 70 dC (que aparezca como “de Jesús”, obedece al modelo apocalíptico, al menos en su forma actual). Los apocalipsis son, en definitiva, literatura de revelación en que ésta es mediada por un ser trascendente temporal (salvación escatológica) y espacial (otro mundo)<sup>7</sup>. Hay que tener en cuenta también la intención de

<sup>7</sup> Para mayores detalles, cf. J.J. Collins (ed.), *Apocalypse: the morphology of a genre: Semeia* 14 (1979), con diversos estudios sobre el esquema literario apocalíptico.

los apocalipsis de exhortar, generar esperanza y seguridad en la salvación, en función de un contexto socio-político y cultural de sufrimiento<sup>8</sup>.

**IV.3. Motivos literarios.** La apocalíptica utiliza un arsenal de imágenes y representaciones literarias que, tomadas en conjunto, constituyen algo característico. A veces, los motivos literarios son al mismo tiempo temas religiosos, como el léxico de “vida/muerte” tan frecuente en estos textos.

Enumeramos algunos motivos/temas literarios:

- los *números*: en todos los apocalipsis ocupan lugar destacado sea por su simbolismo, o por que permite “medir” el tiempo;

- los *colores* (aguas negras o luminosas; caballos blancos rojos, etc.): también tienen un valor simbólico; el blanco indica luminosidad y trascendencia, el rojo, los sanguinarios, y así sucesivamente;

- los *animales*: en diversos apocalipsis participan leones, caballos, langostas, leopardos, osos, “bestias” simplemente (Ap 13ss) para indicar personas, imperios, poderes extraordinarios. Es un modo de remitir a aspectos diferentes, o extraordinarios, de realidades históricas. Como en los mitos (v. gr. mesopotamios, sirios, latinoamericanos, etc.) los animales pueden revelar o simbolizar valores divinos, especialmente cuando son combinaciones de dos o más animales conocidos, como el Quetzalcoatl nahuatl o el “dragón” babilonio. La apocalíptica aprovecha esta simbólica, justamente por necesitar referirse enfáticamente a lo trascendente y eficaz;

- las *ciudades* conocidas en la historia bíblica, para indicar nuevas ciudades o imperios actuales: “Babilonia” es el paradigma de todo imperio opresor, especialmente Roma (Apocalipsis de Juan 17-18); los *kittim* (gentilicio de Kition, una ciudad de Chipre) sirve en los rollos del Mar Muerto para aludir a los romanos, que están al oeste; Recuérdese también la “nueva Jerusalén” de Ap 21-22;

- las *nubes*, los cielos múltiples, las estrellas, el sol y la luna, todo relacionado con lo trascendente;

- *luz y tinieblas*, como símbolos del bien y del mal, de la verdad y de la mentira (un simbolismo universal, por otra parte, pero muy aprovechado en la apocalíptica);

- *señales* (Ap 12,1ss), *visiones/audiciones*, *sueños*, como medios de revelación, no propios de la apocalíptica pero muy explotados en ella a causa de la “trascendencia” de Dios que no habla en presencia.

- *estereotipos místicos*, como la lucha suprema entre el dragón/serpiente y ángeles o arcángeles; indican el nivel extramundano en que se deciden los acontecimientos históricos;

- los *ángeles* como intérpretes de las experiencias visionarias, auditivas u oníricas del protagonista, o como interlocutores de éste;

- motivos como la *destrucción* del mundo, que no es esencial pero tiene su relevancia en relación con la cosmovisión apocalíptica, como ya se vio. Es otro de los tantos símbolos mal interpretados después como anuncio literal.

Estos y otros rasgos literarios, a veces motivos, a veces temas, ayudan a “sentir” más profundamente la cosmovisión y el género literario de los apocalipsis. Co-

<sup>8</sup> Esto ha sido especialmente complementado en los trabajos recogidos en *Semeia* 36, de 1986, cf. arriba, nota 2.

mo resultado queda una imagen específica de la apocalíptica. Al final completaremos este retrato sacando algunas conclusiones.

**IV.4. Apocalipticismo:** para los fines introductorios de este artículo, basta con entender bajo este vocablo el movimiento o tendencia –con su enraizamiento sociopolítico visto al comienzo– que recibe forma y contenido literarios en los apocalipsis o en otros textos como testamentos, profecías, epístolas, evangelios, o lo que fuere.

#### V. Consideraciones finales

Hemos hecho una descripción general de la apocalíptica; luego hay que analizar cada uno de los apocalipsis, en su totalidad o bajo algunos aspectos que interesan para nuestra relectura. Lo ya expuesto nos lleva ahora a algunas conclusiones globales:

1. Los grupos apocalípticos, y por tanto el movimiento apocalíptico, revelan una tendencia al *exclusivismo* soteriológico; esperan la salvación/liberación *para ellos*, no para la humanidad o Israel; “ellos” son el grupo fiel dentro de otra totalidad más abarcadora (son los elegidos, los santos, los justos);

2. de ahí también cierto *esoterismo* en el uso de símbolos y en la reserva de la “revelación” solo para el grupo para el que se produce el texto. Los apocalipsis no son literatura universal, y nunca deberían serlo sin modificar su razón de ser;

3. el rasgo señalado en el n. 1 marca una diferencia notable con la literatura profética, más dirigida a la interpelación, al cambio, exigente de *conversión* y de fidelidad a la alianza. Los destinatarios de los apocalipsis son los elegidos, en todo caso *ya convertidos* (como los *sabê Yisra'* el de los rollos del Mar Muerto<sup>9</sup>). Los “otros” no son posibles integrantes del mundo futuro sino los excluidos, los impíos (sociopolíticamente, los perseguidores/opresores);

4. en la profecía, el profeta es un contemporáneo real (aunque el texto actual refleja horizontes posteriores de relectura); en la apocalíptica el receptor de la revelación y comunicador al grupo es un personaje arquetípico, alejado en el tiempo, “originario” como ya se remarcó;

5. en la profecía se hace una memoria frecuente de la historia salvífica pasada *de Israel*, especialmente del éxodo, para exaltar la acción de Yavé o reclamar fidelidad. En los apocalipsis hay algunas referencias a la historia de Israel<sup>10</sup> pero más bien para “periodizar” la historia, o para marcar la división entre elegidos e infieles (cf. el *Documento de Damasco* del Mar Muerto 1,3ss que no es propiamente un apocalipsis). Los textos apocalípticos se detienen en anunciar el *futuro* de la historia, su diagramación desde los orígenes. Los sucesos históricos tienen un sello de trascendencia y son anticipados al receptor, y mediados por él (=por el texto) al grupo. La finalidad del mensaje apocalíptico entonces es más la consolación, la paraclesis (¡nótese este lenguaje en 1 Ts!): los elegidos deben aguantar el sufrimiento, pues *saben* que serán salvados cuando llegue el Fin de la crisis. Los puntos 3-5 pueden esquematizarse de esta manera:

<sup>9</sup> Cf. el *Documento de Damasco* 4: 2; 20: 17 y cf. 2: 5; IQS 8: 16 (y cf. 2: 4s; 16: 1-5, etc.)

<sup>10</sup> Ver *Apocalipsis siríaco de Baruc* 53-77; 4 de Esdras 3, 4-27, un repaso de Adán a la caída de Jerusalén en el 586 como queja *ante* Dios por el avance del mal en el mundo; como se observa, en un sentido inverso al uso profético de la historia de la salvación (cf. Jer 2,1ss).

<i>profecía:</i>	historia salvífica	—	fidelidad conversión pueblo/reyes...	—	orden de justicia renovación de la alianza
<i>apocal.:</i>	hist. futura revelada en los orígenes: destinos	—	consolación al grupo fiel	—	nuevo mundo para los elegidos

6. el grupo apocalíptico aguarda *su* liberación; está en las postrimerías de la historia. En Dn 2; 7; 8; 10-12 los judíos que sufren la persecución de Antíoco IV o están sofocados por la invasión cultural y religiosa de los modelos helenísticos viven en el *cuarto* período de la historia, el más terrible pero también el último: *después*, será el Fin y el reino *para ellos*; este esquema es, creemos, esencial en la cosmovisión apocalíptica de contenido marcadamente socio-político. En la apocalíptica de escatología más individualista (que es más tardía) es posible un desprendimiento del Fin respecto al momento histórico del texto (esta evolución se observa, por ejemplo, en la esperanza de la parusía del cristianismo originario)<sup>11</sup>;

7. el motivo de la destrucción/fin del mundo (que no aparece siempre) no define lo apocalíptico como frecuentemente se piensa al usar o escuchar este adjetivo; “apocalíptico” no significa desastroso o catastrófico sino que remite a la “revelación trascendente al personaje elegido (Enoc, Moisés, Baruc, Elías, Juan) (cf. Ap 1,1)<sup>12</sup>;

8. *el futuro* de las representaciones apocalípticas no es el *contenido* del mensaje sino el *medio* para exhortar/consolar y mantener la esperanza para el momento presente de crisis y sufrimiento. En otras palabras, importa la respuesta en el presente, no el “cómo” del futuro. En una buena relectura de los textos apocalípticos, el lenguaje de futuro (como en la profecía) es funcional, retórico-persuasivo, mostrador del misterio de la historia, nunca una filmación adelantada. El literalismo historizador de este lenguaje mal comprendido ha llevado a transformar la apocalíptica de mensaje puntual a doctrina abstracta y evasiva;

9. por último, se recupera lo apocalíptico cuando se está en un contexto semejante (y eso no es concordismo que busca coincidencias exteriores en los hechos) que permite “releer” los textos mediante la apropiación de su reserva-de-sentido. Ser “apocalíptico” de por sí, o por tradición/confesión, es evacuar la potencia que-rigmática del mensaje de esta literatura, que es eminentemente coyuntural, sobre todo por su mordiente socio-político.

### Severino Croatto

scroatto@coopdelviso.com.ar

(54 232) 043-7869

<sup>11</sup> Cf. O. Vena, *La parusía: un estudio de la evolución de la conciencia escatológica de la iglesia neotestamentaria* (tesis, 1989, ISEDET, Bs. As., no publicada); para un capítulo de la misma, cf. “La lucha por la ortodoxia en las comunidades cristianas del II siglo”: *Revista Bíblica* 52n. 37 (1990) 1-28. Le quita relevancia a la esperanza de la “próxima salvación” con el cálculo cronológico sobre la misma; ya que cita al 4 de Esdras, podría recordar esta frase: “el mundo está dividido en diez partes, y ha llegado a la décima” (14, 11).

<sup>12</sup> El título “apocalipsis” aplicado a estas obras aparece solo a fines del siglo I o inicios de II d. C., cf. M. Smith, “On the history of *apokalupto* and *apokalupsis*”, en la misma obra (nota 1), p. 9-19. Pero el concepto de revelación (que no es la contenida en los escritos bíblicos) permea toda esta literatura.

# EL PUEBLO DE DIOS CONTRA EL IMPERIO

## *Daniel 7 en su contexto literario e histórico*

### Introducción

El libro de Daniel es el mejor representante de la literatura apocalíptica en la historia del pueblo de Israel, y como tal ha sido aceptado en el canon judío y cristiano. El capítulo 7 es el eje fundamental de libro de Daniel. Por eso hemos tomado Daniel 7 como punto de partida. Interpretaremos este capítulo en sí mismo y en el conjunto del libro de Daniel. Además de interpretar el texto, veremos su dimensión histórica: como el autor de Daniel entiende la historia, cual es la historia detrás del texto y como el texto ha hecho historia en el período bíblico y en nuestra historia actual. El libro de Daniel ilumina especialmente la historia de los movimientos religiosos populares en los dos siglos anteriores y en el primer siglo de nuestra era. Tiene un influjo enorme en el movimiento de Jesús y en aquella historia del cristianismo que culmina en el Apocalipsis de Juan. En gran medida el cristianismo nace en ese horizonte histórico que va de Daniel al Apocalipsis. Queremos interpretar también el libro de Daniel, para que llegue a ser un libro clave en nuestra situación política y religiosa actual.

El objetivo de este trabajo es muy amplio y tenemos poco espacio, por eso nos limitaremos casi a enumerar los problemas literarios exegéticos e históricos. Buscamos sobre todo recrear el espíritu y la metodología de la *lectura popular de la Biblia*. Esperamos motivar a nuestras comunidades de base para que trabajen el texto de Daniel y con el texto de Daniel trabajen la historia.

El eje de la literatura apocalíptica de carácter histórico es la confrontación *Imperio-Pueblo*, por eso la teología apocalíptica es siempre *teología política*. Nace en situaciones de extrema opresión, cuando ya no cabe ninguna posibilidad de cambio al interior del sistema, y cuando el imperio actúa como bestia contra el pueblo. Es también la apocalíptica *una literatura de esperanza*: siempre se anuncia el juicio de Dios, que es el que pone fin a la situación de crisis. El fin implica la destrucción de las bestias y la instauración del Reino de Dios. Este Reino de Dios es *escatológico*, no porque está al fin o fuera de la historia, sino porque *pone fin* al tiempo de crisis y opresión al interior de la historia. Este Reino de Dios es presentado bajo diferentes imágenes: es la lucha del pueblo, simbolizada por una piedrecita, que se transforma en montaña (Dn 2); es el pueblo de los santos, representado por la figu-

ra humana, que recibe todo el poder (Dn 7); el Reino está también representado por la resurrección corporal de los mártires y por la glorificación de los maestros de justicia (Dn 12). Todo esto se da en la historia y es lo que pone fin al sufrimiento del pueblo de Dios.

Hoy vivimos una situación muy semejante a la que vivió el pueblo de Dios en tiempos de Daniel. Hoy también vivimos la confrontación *Imperio-Pueblo*, confrontación en el campo económico, político y militar, pero sobre todo *confrontación en el campo cultural, ético, teológico y espiritual*. Confrontación vivida al interior de los movimientos sociales y populares de base. Es en este contexto que re-leemos Daniel y su lectura nos ayuda también a discernir el Reino de Dios en nuestra historia.

## 1. Apropiación del texto de Daniel 7

Nuestra primera tarea es apropiarnos del texto: leerlo, meternos dentro, descubrir su estructura y su sentido. Para facilitar esta tarea, propongo aquí una estructura simple de Daniel 7:

### Introducción: 1-2b.

### Visión: 2b-14

#### (1): visión de las bestias: 2b-8

- + noche-los cuatro vientos agitan el mar grande... 2b
- + 4 bestias, enormes, diferentes, salieron del mar... 3
- + *primera bestia*: como un león... 4
- + *segunda bestia*: semejante a un oso... 5
- + *tercera bestia*: como un leopardo... 6
- + *cuarta bestia*: terrible... era diferente y tenía 10 cuernos... 7

#### (2): visión del juicio: 9-14

- + *visión del tribunal y del anciano*: 9-10
- + *destrucción de las bestias*: 11-12
  - actuación del cuerno pequeño*: 11a
  - destrucción de la cuarta bestia: 11b
  - a las otras bestias se les quitó el dominio: 12
- + *visión de la figura humana*: 13-14
  - en las nubes venía como un hijo de hombre: 13a
  - se dirigió al anciano... fue llevado a su presencia: 13b
  - se le dio: imperio - honor - reino
  - todos los pueblos... le sirvieron
  - su imperio es eterno... su reino no será destruido: 14

## INTERPRETACIÓN DE LA VISIÓN: 15-28

*introducción:* Yo Daniel... impresionado... turbado... 15

(1): Interpretación global: 16-18

+ *presentación del intérprete:* 16

+ *interpretación:* 17-18

la 4 grandes bestias son 4 reyes: 17

los que han de recibir el reino son los santos del Altísimo: 18

(2): visión referente al momento presente: 19-22

+ *Daniel quiere saber la verdad:* 19-20a

sobre la cuarta bestia y los 10 cuernos: 19-20a

*sobre el otro cuerno, que tiene ojos y boca:* 20b

+ *Visión del presente:* 21-22

el cuerno hace la guerra a los santos: 21

el anciano hace justicia a los santos y éstos poseen el reino: 22

(3) Interpretación del momento presente: 23-27

+ *La cuarta bestia* es un cuarto reino: 23

+ *Los diez cuernos* son diez reyes: 24a

+ *El otro rey después de ellos:* 24b-25

*será diferente... derribará a tres reyes:* 24b

*proferirá palabras contra el Altísimo*

*pondrá a prueba a los santos...*

*tratará de cambiar los tiempos y la ley...*

*los santos serán entregados en sus manos...*

*por un tiempo, tiempos y medio tiempo...* 25

+ *El juicio de Dios:* 26-27

destrucción del poder opresor: 26

Reino, imperio y grandeza de los reinos serán dados

**AL PUEBLO DE LOS SANTOS DEL ALTÍSIMO**

reino eterno - todos los reinos le servirán: 27

*conclusión:* Yo Daniel... turbado... demudado... 28

En esta presentación estructurada del texto hemos subrayado los versículos 8,11a; 20b-22; 24b-25. Todos estos versículos se refieren al cuerno pequeño, que es –como veremos más adelante– Antíoco IV Epifanes. Estos versículos realmente rompen la estructura y armonía del texto. Varios autores proponen la existencia de un texto más primitivo, sin los versículos subrayados y una relectura posterior donde se agregan los versículos sobre Antíoco IV Epifanes. El texto antiguo (anterior a la crisis provocada por Antíoco IV Epifanes) habría sido escrito contra los reyes helenísticos en general y, posteriormente, se habría hecho una relectura del mismo texto específicamente contra Antíoco IV Epifanes (así L.H. Hartman p. 215ss.). Aquí hemos presentado la estructura del texto actual, pero es muy iluminador leer primero el texto sin los versículos subrayados, en el contexto histórico anterior a Antíoco IV, y después leer el texto completo, que es su relectura contra Antíoco IV.

## 2. Explicación y sentido del texto

El texto tiene dos partes bien distintas: la visión (versículos 2b-14) y la interpretación de la visión (versículos 15-28). La interpretación de la visión supone en el lector una experiencia y un conocimiento histórico que no aparece en este capítulo, pero que nosotros podemos rescatar por el conocimiento de la historia que tenemos en otros capítulos del mismo libro de Daniel (especialmente los capítulos 2,8,9 y 10-12) o en otras fuentes (libro de los Macabeos, Josefo, etc...). El autor escribe para aquellos que en ese momento están sufriendo aquello que se escribe. Para evitar repeticiones, interpretaremos simultáneamente la visión y su interpretación, adelantando algunos datos históricos que veremos más adelante.

El texto está construido sobre la oposición *bestias-humanidad*. Lo bestial opuesto a lo humano. Las bestias son aquí un símbolo de los imperios y la figura humana es un símbolo del *pueblo de Dios*. Los imperios representan la dimensión bestial de la historia, así como el pueblo de Dios representa su dimensión humana. El autor piensa y valora en su conciencia a los imperios como bestias; por el contrario, piensa y valora al pueblo de Dios como algo humano. La historia se juega como un enfrentamiento entre los imperios y el pueblo, representados como enfrentamiento entre lo bestial y lo humano.

Por el contexto histórico y por el conjunto del libro de Daniel sabemos que los cuatro imperios aquí representados son los imperios babilónico, medo, persa y helenístico. Posteriormente entraremos en la historia real detrás del texto, por el momento veamos como el texto mismo representa esta historia. Los tres primeros imperios son representados por tres bestias específicas: león, oso y leopardo, cada una con varios detalles representativos de la experiencia que el pueblo tuvo de esos imperios. El cuarto imperio, el helenístico, no es representado por una bestia específica. Es tan terrible, que ninguna bestia podría representarlo adecuadamente. Por eso Daniel prefiere hacer una descripción directa: “una cuarta bestia terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte, tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas” (v.7; idem en v.19). Esta cuarta bestia tiene 10 cuernos que son diez reyes (v.24). Se refiere globalmente a todos los reyes helenistas que han oprimido al pueblo de Dios.

Después de la visión global de las cuatro bestias, tenemos los textos que hablan del “otro cuerno”: vv. 8.11a; 20b-22; 24b-25. Como dijimos, estos versículos representan posiblemente una relectura y actualización del texto y claramente se refieren a Antíoco IV Epifanes. Esta relectura radicaliza la descripción de la opresión de la cuarta bestia: es el momento cumbre de la opresión del imperio helenístico. Es la experiencia histórica del pueblo la que lleva a esta relectura.

Después de la representación de los cuatro imperios como bestias y de Antíoco IV Epifanes como poder bestial, viene el juicio de Dios. Primero se hace la presentación del juez y del tribunal (vv. 9-10), y luego el juicio se desarrolla en dos partes: la destrucción de las bestias y la glorificación de una figura humana: “en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre...a él se le dio imperio, honor y reino” (vv. 13-14). En el conjunto de este capítulo 7 queda claro que la figura humana representa a “los santos del Altísimo” (v.18 y 22); o más precisamente: “el pueblo de los santos del Altísimo” (v.27). Así como los imperios son representados como bestias, el pueblo de Dios, que sufre los imperios y lucha contra ellos, es representado

como un hijo de hombre (kebar'enas). Esta expresión quiere decir simplemente: uno de la raza humana, un humano. A la figura bestial (como bestia) se opone una figura humana (como humana). La contraposición *Imperio-Pueblo* es representada simbólicamente como una contraposición *Bestia-Humano*. Pero el símbolo no es arbitrario, corresponde a lo significado: el imperio actúa como bestia y el pueblo lucha por ser humano.

La primera parte del juicio, como dijimos, se refiere a las bestias: a las tres primeras se les quita el poder y a la cuarta, la más terrible y la que al presente oprime, se la destruye totalmente. De esta forma se simboliza la destrucción de los imperios. La segunda parte del juicio es la glorificación de la figura humana. Con esto se está simbolizando el imperio, el honor y el reino que recibe el pueblo del Dios (v.14 y 27) o como se dice en el v.22: "llegó el tiempo en que los santos poseyeron el reino". La primera descripción de este reino es muy humana y política: el pueblo va a recibir el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos (v.27) y todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán (v.14). Pareciera que el pueblo de los santos ahora llega a ser un nuevo imperio. Pero esta visión demasiado humana, donde simplemente "la tortilla se da vuelta", es corregida en el mismo texto: "su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás" (v. 14b); "reino eterno es su reino" ("malkuteh malkut 'alam": v. 27). Lo que recibe el pueblo es por lo tanto el reino *de Dios*, no un reino humano.

*Resumiendo:* el sentido global del capítulo 7 sería el siguiente: el pueblo de Dios que ha estado dominado por los imperios, y ahora más concretamente por Antíoco IV Epifanes, va a recibir el Reino de Dios. Este cambio histórico radical va a ser obra del juicio de Dios, es decir, de la acción liberadora de Dios en la historia. Esta realidad del proceso histórico, el autor la representa en su conciencia (en sueño y visiones) como el fin de las bestias y el comienzo del poder de lo humano en la historia. El capítulo no nos dice cómo se realizará ese cambio, solo nos transmite la certeza del fin de los imperios y del triunfo del Pueblo de Dios. Los detalles de este capítulo los explicaremos utilizando el conjunto del libro de Daniel.

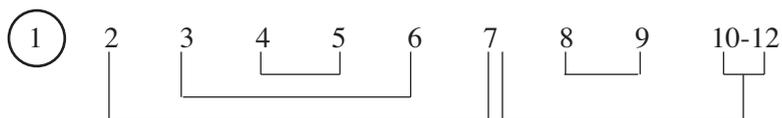
### 3. El capítulo 7 del libro de Daniel en el conjunto del libro

El capítulo 7 es, según el consenso de los exégetas, el corazón del libro de Daniel. El capítulo 7 retoma el capítulo 2, y los tres apocalipsis que tenemos en el capítulo 8,9 y 10-12, están contruidos sobre el capítulo 7. Los capítulos 2,7,8,9,10-12 son los cinco apocalipsis del libro de Daniel y solamente ellos llevan una fecha exacta: el año segundo de Nabucodonosor (2,1), el año primero Baltasar (7,1), el año tercero del reinado de Baltasar (8,1), el año primero de Darío (9,1) y el año tercero de Ciro (10,1). Posteriormente veremos el problema histórico de Daniel, pero ya esta datación histórica exacta le da a esos 5 apocalipsis un sentido histórico más concreto. El capítulo 2,7 y 10-12 tiene en común que hablan del fin del período de la opresión y del Reino de Dios y de la Resurrección que viene después del fin. Los capítulos 8 y 9 hablan del fin, y aluden a la restauración del santuario después del fin (8,14 y 9,24).

El resto de los capítulos: el primero hace de introducción al conjunto del libro y los capítulos 3 al 6 contienen narraciones no fechadas con exactitud, no son apocalipsis en sentido estricto, y cumplen otra función en el conjunto: los capítulos

3 y 6 se corresponden y cumplen la función del testimonio delante del tirano (son “acta de mártires”); los capítulos 4 y 5 también se corresponden y su función es la crítica al poder. Dejamos por el momento de lado las adiciones en griego posteriores: 3,24-90 y los capítulos 13 y 14.

Podríamos resumir lo dicho en el esquema siguiente:



Veamos ahora algunas correspondencias históricas en los 5 apocalipsis: 2,7,8,9,10-12:

a) *La historia pasada*: en el capítulo 2 se representan los imperios que han dominado al Pueblo de Israel como partes de una gigantesca estatua. Esta misma realidad histórica es representada en el capítulo 7 por grandes bestias. El capítulo 8 continúa con la imagen de las bestias. El capítulo 9 utiliza el símbolo de las semanas y el capítulo 11 (dentro del apocalipsis 10-12) habla ya sin símbolos, pero todavía en forma críptica.

2: <u>oro</u>	<u>plata</u>	<u>bronce</u>	<u>hierro</u>	<u>hierro/arcilla</u>
7: <u>león</u>	<u>oso</u>	<u>leopardo</u>	<u>bestia</u>	<u>10 cuernos</u>
			<u>terrible</u>	
<u>imperio</u>	<u>imperio</u>	<u>imperio</u>	<u>imperio</u>	<u>reyes</u>
<u>abilónico</u>	<u>medo</u>	<u>persa</u>	<u>helenista</u>	<u>helenistas</u>
8:	<u>un carnero</u>		<u>un macho</u>	<u>cuatro cuernos</u>
	<u>con dos cuernos</u>		<u>cabrío</u>	
	<u>reyes de medos</u>		<u>el rey de</u>	<u>4 reinos</u>
	<u>y persas</u>		<u>Grecia</u>	<u>helenistas</u>
9: <u>7 semanas</u>	<u>62 semanas</u>			
<u>imperio</u>	<u>imperios</u>			
<u>abilónico</u>	<u>medo</u>	<u>persa</u>	<u>helenista</u>	
11:		<u>4 reyes</u>	<u>un rey</u>	<u>reyes</u>
		<u>persas</u>	<u>(Alejandro)</u>	<u>helenistas</u>
		<u>(v. 2)</u>	<u>(v. 3)</u>	<u>(vv. 4-20)</u>

En la descripción de la historia pasada, en estos 5 apocalipsis, la atención cada vez se concentra más en el pasado próximo. En el capítulo 2 y 7 el esquema histórico está completo, pero ya en el capítulo 7 la cuarta bestia es la que concentra la

mayor atención. En el 8 ya no se habla del imperio babilónico y los imperios medo y persa son solo dos cuernos de una misma bestia. Del reino helenista se destaca en los capítulos 8 y 11 especialmente a Alejandro Magno y de los reyes helenistas posteriores se habla con cierto detalle solo en el capítulo 11.

b) *La historia presente*: la crisis. En el capítulo 2 no se dice nada especial sobre el tiempo presente (está globalmente incluido entre los reyes helenistas). En el capítulo 7 el presente estaría incluido, no en la primera redacción, sino en la segunda, donde, como ya dijimos, se agregan los vv. 8.11a.20b-22 y 24b-25. Es en estos versículos donde se habla de Antíoco IV Epifanes (175-164), especialmente del período de crisis (167-164). En el capítulo 8 se habla de este mismo presente en los vv. 9-12 y 23-25. En el capítulo 9 el presente es la última semana (la número setenta) vv. 26-27, después de las 69 semanas anteriores que se refieren al pasado. En el capítulo 11 el presente está descrito en forma extensa y detallada: vv. 21-45. Igual que en la historia pasada hay una concentración del interés sobre el pasado más próximo, también en la historia presente cada nuevo apocalipsis nos pinta un cuadro cada vez más claro y detallado de la crisis presente. El momento de crisis aparece así focalizando toda la historia.

Resumen de la presentación de Antíoco IV Epifanes:

7,8. 11a. 20b-22. 24b-25/8,9-12. 23-25/9,26-27/11,21-45

Sería muy interesante, pero escapa a los límites de este artículo, el hacer un análisis global y comparativo de todos estos versículos que se refieren al momento presente de la crisis y de la persecución, que es el tiempo de Antíoco IV Epifanes. Aquí la opresión del pueblo aparece en forma creciente y abarca todas las dimensiones de la realidad: la economía, política, militar, social, religiosa y teológica. Ya la simple lectura resulta impresionante.

c) *El fin de la crisis presente*: lo más importante en la literatura apocalíptica es el anuncio de lo que pone fin a la situación presente de sufrimiento y persecución. La escatología no es solo el anuncio del fin, sino el anuncio de *lo que pone fin* a una situación de crisis. Lo escatológico es lo que pone fin al sufrimiento.

En el *capítulo 7* es donde este fin aparece con mayor elaboración histórica y teológica. Se trata del juicio de Dios, donde se le quita el poder a las tres primeras bestias, y la cuarta bestia (imperio helenista) y el otro cuerno (Antíoco IV Epifanes) son destrozados, destruidos y aniquilados definitivamente: vv. 9-12.22.26. En 7,25 se nos dice que la persecución de Antíoco IV Epifanes va a durar “un tiempo y tiempos y medio tiempo”. Si pensamos que un tiempo es un año, tendríamos tres años y medio, que es la mitad de una semana de años. En 9,27 se nos dice que el tiempo de la persecución es de una semana, es la semana número 70, la última antes del fin. En 7,25 estamos también a mitad de la semana de años de sufrimiento, otro tanto y ya llega el deseado fin.

En el *capítulo 2* lo que pone fin a los imperios (representados por la estatua gigante) es una piedra que se desprende de la montaña sin intervención de mano alguna (v.34). Y más adelante: “el Dios del cielo...pulverizará y aniquilará a todos estos reinos...tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro” (vv. 44-45). Es claramente Dios el que pone fin a los imperios. Lo que puede discutirse es el significado de la piedra que se desprende de la montaña “sin interven-

ción de mano humana”. Lo más posible es que se refiera al pueblo de Dios que lucha contra Antíoco IV Epifanes, pueblo campesino en armas, conducido por los Macabeos. El pueblo está luchando y venciendo, no solo por sus propias fuerzas, sino por fuerza de Dios... Esto es lo que acentúan los dos libros de los Macabeos (“Al Cielo le da lo mismo salvar con muchos que con pocos; que en la guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del Cielo” 1 Mac 3,18-19). Es Dios, a través del pueblo en lucha, que pone fin a la persecución de Antíoco IV Epifanes. En esta interpretación, el símbolo de la piedra que se desprende de la montaña, correspondería a la figura humana que viene en las nubes del cielo (7,13) y en ambos casos es un símbolo del pueblo de los santos del altísimo, que es el pueblo fiel que lucha contra el opresor Antíoco.

En los apocalipsis de Daniel 8,9 y 10-12, aparece el mismo interés y ansiedad por el fin, pero las referencias son más sobrias y escuetas. En el capítulo 8: “Hijo de Hombre, entiende: la visión se refiere al tiempo del *fin* (ques)” (v. 17). “Luego dije: mira, voy a manifestarte lo que ocurrirá al fin de la ira, porque el *fin* (ques) está fijado” (v. 19). Para ese fin faltarían “2.300 tardes y mañanas” (v. 14), tiempo enigmático y voluntariamente impreciso, pero que da la misma idea de 7,25 y 9,27, de que estamos en la mitad de la última semana de años (tiempo de persecución), antes del fin. En 8,25 se habla explícitamente de este fin: “(Antíoco IV Epifanes) se alzaré contra el Príncipe de príncipes, pero –sin que mano alguna intervenga– será quebrantado” (se repite la idea de 2,34). En el capítulo 9 las referencias son más escuetas, pero significativas: “su fin (el de Antíoco será un cataclismo y, hasta el final, la guerra y los desastres decretados)” (v. 26c). Como dijimos, estamos (cuando el Templo es profanado) en la mitad de las últimas 70 semanas, con lo cual se da al momento del fin la máxima densidad histórica. Esta última semana dura “hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador” (v. 27). En el último de los Apocalipsis de Daniel, capítulos 10-12, aumenta dramáticamente la ansiedad por el fin. Se nota que el autor está escribiendo en medio del sufrimiento. Se nos dice que la persecución va a durar “hasta el tiempo del *fin* (ques), porque el tiempo fijado está aún por venir” (11,35. Cf. también v. 36). En el capítulo 11, del v. 40 al 45, se habla del tiempo del fin, que es el fin del tiempo de opresión de Antíoco IV Epifanes. La palabra *fin* (ques) hace una perfecta inclusión (vv. 40 y 45). En el capítulo 12 el fin aparece en los vv. 4.7.9 y 13. El más solemne es el v.7: “Y oí al hombre vestido de lino... jurar, levantando al cielo la mano derecha y la izquierda, por aquél que vive eternamente: Un tiempo, tiempos y medio tiempo, y todas estas cosas se cumplirán cuando termine el quebrantamiento de la fuerza del pueblo santo”.

En los cinco apocalipsis que hemos analizado, se habla del fin antes que éste llegue. El autor escribe en plena persecución y habla del fin como algo del futuro, que va a llegar pronto. Ese *fin* es la gran esperanza. Después viene el Reino. Veamos ahora ese *después del fin*.

d) *Lo que viene después del fin*: este tema está bien desarrollado en los tres apocalipsis de los capítulos 2,7 y 10-12. En los apocalipsis de los capítulos 8 y 9 apenas se alude al tema. En 2 y 7 lo que viene después del fin es explícitamente el *Reino de Dios*. En el apocalipsis de los capítulos 10-12 después del fin viene la *resurrección* de los santos y la glorificación de los maestros de justicia. En los capítulos 8 y 9 solo se visualiza la reivindicación del Templo, profanado por Antíoco IV Epifanes. Veamos el detalle.

En el *capítulo 7* el juicio de Dios tiene dos momentos: la destrucción de los imperios (simbolizados por las bestias) y la entrega del reino al pueblo de los santos del Altísimo (simbolizados por la figura humana). El Reino de Dios pone fin a los imperios y los sustituye (en el plano simbólico la figura humana sucede a las figuras de bestias). El texto más denso lo tenemos en el v. 27: “El reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán.” Casi igual que la visión en el v.14. En el v. 22 tenemos una expresión algo distinta: “y llegó el tiempo en que los santos poseyeron el reino”. El mismo reino había sido dado a Nabucodonosor (5,18-21), pero ahora al pueblo se le da un reino *eterno*, es decir que no termina en la historia, que no se destruye por la opresión o por el orgullo, como fue el caso de Nabucodonosor. En este rey el reino se hizo bestial, ahora el reino en poder del pueblo tiene rostro humano. El que recibe el Reino es *el pueblo de los santos del Altísimo*. Es un reino, un poder popular. Este pueblo es el que en ese momento se enfrentaba con Antíoco IV Epifanes. Es el pueblo fiel a la tradición y memoria histórica del Pueblo de Dios. Se trata de un reino *histórico*, pues se nos dice que todos los reinos de la tierra le servirán y le obedecerán.

En el *capítulo 2* el reino es simbolizado por una piedra que se desprende de la montaña sin intervención de mano humana, y que destruye a la estatua gigante que representa a los imperios, y que después de destruirla se transforma en un gran monte que llenó toda la tierra (vv. 34-35). Esa piedra que se transforma en montaña es el Reino de Dios (v. 44), reino que destruye a todos los imperios, que jamás será destruido y que no pasará a otro pueblo. La piedra que se desprende de la montaña, que destruye a la estatua opresora, representa al pueblo de los santos en los cuales se hace real y visible el Reino. Es el pueblo campesino, guiado por los macabeos, que lucha contra Antíoco IV Epifanes.

En el apocalipsis de los *capítulos 10-12* la presentación de lo que viene después del fin es distinta e insólita. Ya no se habla del Reino de Dios, sino de Resurrección, pero el sentido histórico y teológico es semejante. El texto clave está en el capítulo 12, vv. 1 al 3. En el *primer versículo* aparece dos veces la expresión “en aquel tiempo...”. Se refiere al tiempo escatológico: es decir, al tiempo del fin, cuando Dios pondrá fin a la situación de persecución de Antíoco IV. La escena sucede en el cielo y en la tierra. En el cielo (es decir, en la dimensión oculta e invisible de la historia, que se descubre por la fe), tenemos la intervención de Miguel, que es el ángel o príncipe defensor el pueblo. En la tierra (es decir, en la dimensión empírica o visible de la historia) se proclama la victoria del pueblo: “En aquel tiempo se salvará tu pueblo”. Es un grito de esperanza, que anima a un pueblo que realmente está amenazado de desaparecer. Cuando se habla de pueblo, no es ya el Israel étnico, sino el pueblo fiel, al interior de Israel, que lucha contra Antíoco; es el pueblo de los santos. Por eso el texto añade: “se salvará tu pueblo, todos los que se encuentran inscritos en el libro” (v.1).

EL v. 2 es muy discutido. Aquí nos guiaremos por la opinión de L.E. Hartman y L. Alonso Schökel. Dice el texto “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio y horror eterno”. El término “muchos” no se refiere a todo el pueblo judío, sino a todos los implicados en los sucesos históricos de ese momento: los santos que resisten a la persecución y los que han renegado de su fe y colaboran con Antíoco. Se plantea a

que esos muchos que ya han muerto, van ahora a despertar. Los santos despiertan para la vida eterna; los renegados para el oprobio-horror eterno. Los que resucitan realmente son únicamente los santos, pues es un despertar para la vida eterna. Los otros no resucitan, pues no despiertan para la vida, sino para el horror y el oprobio eterno. Alonso Schökel dice acertadamente: “El texto no opone vida eterna gloriosa/vida eterna ignominiosa, sino vida eterna/ignominia eterna”. Los impíos despiertan como cadáveres para sufrir horror y oprobio. Un texto paralelo dice: “verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí; su gusano no morirá, su fuego no se apagará y serán el horror de todo el mundo” (Is 66,24: el término “dera'on=horror, aparece en el TM solo aquí y en Dn 12,2). Dn 12,2 es el primer lugar que afirma sin ambigüedad la vida eterna corporal después de la muerte, por lo menos para los justos. En el mismo contexto histórico tenemos también los textos de 2 Mac 7,7-23/12,38-46/14,45-46. Un antecedente inmediato de nuestro texto lo tenemos en el apocalipsis de Isaías: Is 26,19: “revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo”.

En el v. 3 se destaca a un grupo especial entre los santos que resucitan corporalmente después de la muerte. Se trata de los maestros doctos o sabios (los “maskilin”, que también son descritos como “los que enseñaron a la multitud la justicia” (“masdike harabbim”, literalmente “los que hicieron justos a la multitud”). Bien podemos resumir ambas imágenes y llamarlos “maestros de justicia”. Los mismos aparecen en 11,33,35 y 12,10. No se trata ni de los macabeos, ni de los Hasidim (1 Mac 2,42/2. 13 y 2 Mac 14,6), ni de los santos en general, sino de algunos maestros, sabios o doctos que se van a unir a la lucha del pueblo contra Antíoco IV Epifanes, y que van a sufrir la persecución y el martirio. Hoy los llamaríamos “intelectuales orgánicos”, teólogos, dedicados a la enseñanza del pueblo. Posiblemente son los autores del libro de Daniel. De estos maestros de Justicia se dice que cuando resuciten, brillarán como el firmamento y como las estrellas por toda la eternidad. Sus cuerpos son así glorificados, y su gloria sigue iluminando la tierra.

En los apocalipsis de los *capítulos 8 y 9* la mención a lo que viene después del fin es muy escueta y concreta. En 8,14 se dice: “después (del fin) será reivindicado el santuario” y en 9,24b: “(están fijadas setenta semanas, después de las cuales llegará el fin) para instaurar justicia eterna, para realizar visión y profecía, para ungir el santo de los santos”. Lo último, como 8,14, se refiere a la restauración del templo, tal como se narra en 1 Mac 4,36-61. Esta preocupación por el templo no revela una preocupación de origen sacerdotal, sino que el templo aquí es símbolo de una restauración nacional, por lo cual todo el pueblo campesino, conducido por los macabeos, está luchando contra Antíoco.

Todo lo que se promete para después del fin, y que es lo que pone fin a una situación de crisis y persecución, se realiza de una forma histórica en la tierra, en el período inmediato después del fin. El Reino de Dios que va a poseer el pueblo de los santos del Altísimo (cap. 2 y 7), la salvación del pueblo y la resurrección de los mártires y santos, y de los maestros de justicia que brillarán como las estrellas (12,1-3), es algo tan real e histórico como la reivindicación del santuario (cap. 8 y 9). No se trata del fin de la historia, sino de lo que pone fin, al interior de la historia, a una situación de persecución, opresión y muerte. Esta es la esperanza histórica que anima al pueblo a seguir su lucha contra los imperios (las bestias), y especialmente contra Antíoco IV Epifanes. Simbólicamente es el tiempo cuando la pie-

dra desprendida de la montaña (el movimiento campesino-macabeo) se hace un monte inmenso; es el tiempo humano, del hijo del hombre (el pueblo de los santos del Altísimo), que recibe el Reino de Dios; es el tiempo de la resurrección de los mártires y héroes, cuando los maestros de justicia brillan como estrellas. Este tiempo es soñado como algo real al interior de la historia. Algo ciertamente *trascendente*, pues está *más allá de la muerte* y es realizado por el mismo Dios, pero trascendente *al interior de la historia* y no más allá o fuera de ella.

Los *capítulos 3 al 6* de Daniel, ya dijimos al comienzo, no son del género apocalíptico y cumplen otra función al interior del libro: animar directamente la lucha del pueblo de Dios contra Antíoco, tema de los cinco apocalipsis (2,7,8,9 y 10-12). Por eso es necesario decir algo sobre estos capítulos, aunque sea general y breve, para completar el cuadro general del libro de Daniel y especialmente contextualizar su eje que es el capítulo 7. El *capítulo 3 y 6* se corresponden y su género es el de “acta de mártires”; su centro es el testimonio contra la adoración idolátrica del poder (cap. 3) y contra la espiritualidad idolátrica del imperio (cap. 6). En ambos capítulos tenemos el relato de una práctica antiidolátrica contra el poder opresor. En el primer caso la prueba es el horno de fuego, en el segundo, el foso de los leones. En ambos casos son liberados por Dios. Ambos relatos terminan con la confesión del tirano que reconoce a Dios como liberador. Por otro lado, entre los capítulos 3 y 6 tenemos los *capítulos 4 y 5*, que también se corresponden, y su tema es la crítica profética del poder opresor. En el capítulo 4 el tirano se convierte, pero no así en el capítulo 5, lo que constituye el punto culminante de la primera sección del libro de Daniel (cap. 2 al 6), que va a provocar el desarrollo de los apocalipsis de los capítulos 7,8,9 y 10-12; el cap. 7 a su vez se construye a partir del cap. 2.

## 4. La historia detrás del texto de Daniel 1-12

### a) El marco histórico en el libro de Daniel

Creemos importante analizar primero la cronología y el marco histórico tal cual aparece en el libro de Daniel y después preguntarnos por la historia real tal cual fue. Los datos históricos en el libro son importantes, no por su valor real, porque casi siempre los datos son ficticios, sino por su valor teológico: nos muestra como el autor interpreta la historia.

Esta es la cronología del libro de Daniel:

1,1: Año tercero de *Yoyaquim*. *Nabucodonosor* invade Palestina y se lleva objetos del Templo.

1,21: Daniel en Babilonia hasta el primer año del rey Ciro.

(El capítulo primero, que tiene carácter indroductorio a todo el libro, nos da las fechas límites, según el autor, de la vida de Daniel: desde el fin de la monarquía y comienzo del exilio [año 604] hasta el año primero del rey Ciro, el persa [538], que permitió el retorno del exilio. Entonces este capítulo primero sitúa toda la actividad de Daniel en el período del exilio en Babilonia).

2,1: *Nabucodonosor*: el año segundo

3,1: *Nabucodonosor*: sin fecha (LXX: año 18)

4,1: *Nabucodonosor*: sin fecha (LXX: año 18)

- 5,1: *Baltasar*: sin fecha  
 5,30: *Baltasar* asesinado aquella noche  
 6,1: *Darío* el medo recibió el reino  
 6,29: Daniel floreció en el reinado de *Darío* y en el reinado de *Ciro* el Persa  
 7,1: El año primero de *Baltasar*, rey de Babilonia  
 8,1: El año tercero del reinado de *Baltasar*  
 9,1: El año primero de *Darío*, de la raza de los Medos...  
 10,1: El año tercero de *Ciro*, rey de Persia (LXX: año primero, cf. 1,21)

Síntesis esquemática:

- 1,1: Yoyaquim - Nabucodonosor ————— 1,21: *Ciro*  
 2 - 3 - 4: Nabucodonosor  
 5: *Baltasar*  
 6: *Darío* - *Ciro*  
 7 - 8: *Baltasar*  
 9: *Darío* - 10-12: *Ciro*

Daniel vive desde el tercer año de Yoyaquim (1,1) hasta el 1° (1,21) o el tercer año de *Ciro* (10,1), es decir, desde el fin del reino de Judá hasta el comienzo del reino de los persas (desde el año 604 hasta el año 538, ó 535 según se tome 1,21 ó 10,1 como referencia). En grueso, la actividad de Daniel, según el texto, coincide con el dominio sobre el pueblo de Judá de los babilonios y de los medos, que sería también según el texto, el período del exilio del pueblo de Dios. Para el efecto histórico hubiera bastado el esquema: *Yoyaquim* - *Nabucodonosor* - *Darío* - *Ciro*.

Pero el autor introduce a un personaje históricamente extraño: *Baltasar*. Este rey es presentado (falsamente) como hijo de Nabucodonosor, pero lo más importante es el contraste entre ambos: 5,18-23 retoma el cap. 4 y hace un fuerte contraste entre Nabucodonosor y *Baltasar*. Nabucodonosor es impío, pero se convierte y confiesa al Dios de Daniel como verdadero. *Baltasar* es impío y no se convierte. El contraste entre Nabucodonosor y *Baltasar*, entre el cap. 4 y 5 (retomado con fuerza al interior del cap. 5 en los vv. 18-23), es muy importante, pues de ese contraste nace el apocalipsis. Con Nabucodonosor hay esperanza de conversión al interior del sistema, con *Baltasar* ya no la hay: solo cabe la resistencia apocalíptica. *Darío* en el cap. 6 actúa como Nabucodonosor en el cap. 3. En ambos capítulos el testimonio de los mártires en el seno del imperio es productivo, tiene efectos positivos. En el cap. 5, en contraste con el cap. 4, pasamos del testimonio profético (que busca la conversión del opresor) a la resistencia apocalíptica: el opresor es considerado bestia, Dios lo va a destruir y después viene el Reino de Dios. El testimonio ahora no es de cara al rey para convertirlo, sino el testimonio ahora es de cara al pueblo, para que éste resista a la bestia, esperando el juicio de Dios que pondrá fin a la bestia y dará comienzo al Reino de Dios. Es por eso que el cap. 7 y 8 (comienzo de la parte apocalíptica del libro de Daniel, pre-anunciada ya en el cap. 2), están fechados en el reino de *Baltasar*. La datación de *Darío* en 9,1 y de *Ciro* en 10,1 es esquemática. La oposición entre Nabucodonosor y *Baltasar* también es esquemática, pero con fuerte intencionalidad teológica. Opone el cap. 4 al 5 y la sección 2 al 6 con la sección 7 al 12. En síntesis: la presentación histórica en el libro de Daniel es en general esquemática y además, como veremos, históricamente inexacta, pero tiene en sí un valor teológico que debe ser tomado en cuenta.

## b) La historia real detrás del texto

### (1) La historia pasada

Ya hemos visto que en las visiones apocalípticas de Daniel, la sucesión de los imperios es la siguiente: Babilonio - Medo - Persa - Helenístico.

Veamos cada uno de estos imperios en su realidad histórica (seguimos fundamentalmente a L. H. Hartman y L. Alonso Schökel).

- *Imperio babilónico (605-539)*; la sucesión de reyes es la siguiente:

Nabucodonosor: 605-562

Amel-Marduk (hijo del anterior): 562-560

Neriglisar: 560-556

Nabonid (usurpador): 556-539.

Baltasar: hijo de Nabonid, gobernó como regente (no como príncipe) en Babilonia en los años 549-539, mientras su padre dirigía el imperio desde la ciudad de Temá.

El imperio babilónico es conquistado por Ciro, rey de Persia, el año 539.

El libro de Daniel tiene dos errores históricos: pone a Baltasar como hijo de Nabucodonosor y el imperio medo como posterior al babilónico.

- *Imperio Medo (625-550)*; los reyes principales:

Cyaxares: 625-585

Astyages: 585-550

El año 550, Ciro, el persa, conquista el imperio medo: toma Ecbátana, la capital y toma preso al rey Astyages. Ciro llega a ser rey de Medos y Persas.

En términos generales, el imperio medo no es sucesor, sino coetáneo del imperio babilónico: los medos al norte y los babilonios al sur. En Is 13-17 (“He aquí que yo despierto contra ellos [babilonios] a los medos...”) / 21,2 y en Jer 51,11 (“Ha despertado Yahveh el espíritu de los reyes de Media, porque sobre Babilonia está su designio de destruirla...”) y en 51,28-29, los medos son mencionados como la amenaza contra los babilonios. Quizá esto refleja una tradición que pone los imperios en la sucesión que conoce Daniel: babilonios-medos-persas-helenistas. Como dijimos, Ciro conquistará Babilonia, como rey de medos y persas. En Dn 8,20 los dos cuernos del mismo carnero son los reyes de los medos y los persas. Daniel estaría recogiendo una visión de la historia vista desde Babilonia, o en general una visión no-occidental de la historia, que sería también la reflejada en los textos citados de Isaías y Jeremías (un resumen de la discusión en L.E. Hartman, pág 29ss). El rey Darío el Medo, de Dn 6,1.29 y 9,1 no existe realmente. Es una invención literaria del autor para mantener la sucesión de los cuatro imperios ya adoptada.

- *El Imperio Persa (539-331)*; los reyes principales:

Ciro (550-530). En 539 conquista Babilonia. En 538 emite su edicto permitiendo a los judíos desterrados volver a Judea (Esdras 1,1-4; 6,3-5). Ciro empleó la estrategia de la tolerancia y la de la reconstrucción religiosa de sus súbditos, pero mantuvo un fuerte dominio a través de la burocracia, el ejército y una eficiente red de comunicaciones. El Deutero-Isaías lo llama “ungido” (45,1), “pastor” (44,28), “defensor de la justicia” (41,2) y “amigo de Yahveh” (48,14), Sin embargo, en la tradición daniélica y apocalíptica es “bestia” (“como un leopardo...” Dn 7,6).

Cambises, hijo de Ciro (530-522): conquista Egipto.

Darío I (521-486); organiza el imperio. Entre 520-515 se construye con su apoyo el Templo de Jerusalén.

Jerjes I, Asuero (486-465) Cf. confusión en Dn 9,1.

Artajerjes I (465-423). Según hipótesis más probable, bajo su reinado tenemos la misión de Esdras (458) y la primera misión de Nehemías (445).

El último de los reyes persas es Darío III: 336-331.

- *Imperio Helenista (336-141):*

En el libro de Daniel es éste el imperio que acapara la mayor atención y el que es descrito como la peor bestia “terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte...” (7,7). Los datos históricos fundamentales, para reconstruir la historia detrás del texto son:

- *Alejandro Magno (356-323)* somete la Palestina desde el 332 al 323.

Muere a los 33 años en Babilonia. A su muerte los generales de Alejandro (los Diádocos) se dividieron el imperio y hay guerra entre ellos hasta el año 301. Del 301 hasta el 200 Palestina estará sometida a los Tolomeos de Egipto; desde el 200 hasta 141 a los Seléucidas de Antioquía, Siria.

- *Los Tolomeos:*

Tolomeo I, rey de Egipto (323-285), somete definitivamente la Palestina en el 301 (Dn 11,5). Sus descendientes, que dominarán la Palestina son:

Tolomeo II Filadelfo: 285-246 (mandó traducir la Biblia hebrea al griego: llamada la Septuaginta o Biblia de los Setenta: LXX).

Tolomeo II Evargetes: 246-221 (en Dn 11,6-9 la historia de este rey, de su padre, de Laodice y Berenice: cf. nota en Biblia de Jerusalén en II, 6).

Tolomeo IV Filopator: 221-203

Tolomeo V Epifanes: 203-181

- *Los Seléucidas:*

Seleuco I: 312-280; controla Babilonia, Irán y Siria, pero no logra dominar la Palestina (Dn 11,5).

Antíoco I: 280-261

Antíoco II Teo: 261-246 (Dn 11,6-9)

Seleuco II: 246-226

Seleuco III: 226-223

Antíoco III el Grande: 223-187 (Dn 11,10-19); el 200 conquista Palestina, que queda sometida a los Seléucidas.

Seleuco IV: 187-175 (Dn 11,20)

- *Antíoco IV Epifanes:*

175-164 (Dn 11,21-45). Con este rey llegamos a la historia presente, el momento de crisis, que está directamente detrás del texto y en el cual se escribió el libro de Daniel.

## (2) *Tiempo presente: la crisis*

### *Los hechos:*

Crisis económica de los Seléucidas (en 190 el romano Scipio Africanus derrotó a Antíoco III en Magnesia, Asia Menor, e impone fuertes tributos a los Seléucidas). Antíoco IV busca apoyo en las ciudades helenísticas y ofrece a los habitantes del imperio, que quieran vivir como griegos, la posibilidad de ser ciudadanos de Antioquía. La aristocracia de Jerusalén, sacerdotal y laica, en proceso de corrupción y asimilación a la cultura helenística dominante, acepta el ofrecimiento de Antíoco IV. El Sumo sacerdote Onías III es depuesto por su hermano Josué, que ahora se hace llamar con el nombre griego de Jasón, el cual compra el sumo-sacerdocio por 300 talentos y comienza la helenización de Jerusalén (1 Mac 1,11-15 y 2 Mac 4,7-16). “(Jasón) con el consentimiento del rey y con los poderes en su mano pronto cambió las costumbres de sus compatriotas conforme al estilo griego”; “era tal el auge del helenismo y el progreso de la moda extranjera a causa de la extrema perversidad de aquel Jasón, que tenía más de impío que de Sumo-sacerdote”; “sin apreciar en nada la honra patria, tenían por mejores las glorias helénicas” (2 Mac 4,10.13.15). A los tres años del gobierno de Jasón, Menelao, un helenizante radical, compra por más dinero el sumo-sacerdocio. Para conseguir dinero oprime al pueblo y roba vasos y tesoros del Templo. Jerusalén se transforma en ciudad griega, con su Gimnasio, su Efebía y la constitución de un cuerpo de ciudadanos. El año 169 el pueblo fiel a la memoria histórica de Israel se levanta contra la helenización. Antíoco, de regreso de una campaña contra Egipto, llega a Jerusalén y reprime duramente a los que se oponen a la helenización: “Tomándolo todo, partió para su tierra después de derramar mucha sangre y de hablar con gran insolencia” (1 Mac 1,24). Dos años después, en el 167, sigue la revuelta popular contra los helenizantes. Antíoco lo interpreta como una subversión contra el imperio y manda a su general Apolonio contra Jerusalén. Este hace una masacre en la ciudad, la saquea, la incendia y arrasa con sus casas; y lo peor: constituye una ciudadela, el Akra, junto al Templo, donde deja una guarnición pagana y desde donde dominan los helenizantes (1 Mac 1,29-40). Como la revolución se expande, el rey interpreta que la causa de la insurrección es la religión judía y en consecuencia publica un edicto prohibiéndola. La prohibición de la religión judía es parte de un proceso más global de dominación religiosa, cultural y política helenista, a la cual se somete la gran mayoría de la aristocracia judía. Todo culmina en diciembre del 167 cuando el rey profana el Templo poniendo sobre el altar de los holocaustos al “Abominación de la desolación” (altar de Baal Samen o Zeus Olímpico) (1 Mac 1,41-64). Matatías y sus hijos los macabeos, indican una confrontación generalizada contra Antíoco IV Epifanes y se desencadena una insurrección campesina en todo el país, quizás la más grande de toda la historia de Israel. En noviembre del 164 muere Antíoco (1 Mac 6 y 2 Mac 9) y en diciembre del mismo año se logra el triunfo con la purificación y dedicación del Templo (leer 1 Mac capítulos 2 al 4).

### *Interpretación de los hechos:*

Lo que el pueblo de Israel va a vivir, especialmente entre el 167-164, es quizás la crisis más profunda y peligrosa de toda su historia. El pueblo de Dios estuvo a punto de desaparecer para siempre. La helenización de Jerusalén, realizada por Antíoco IV con la complicidad de la aristocracia de Jerusalén, significaba una ame-

naza global para el pueblo: económica, política, cultural y religiosa. El pueblo dejaba de ser pueblo (ethnos), para convertirse en ciudad griega (polis). Hasta ahora el pueblo era la confederación de las tribus, unificadas por la Alianza, con una memoria, una conciencia y una identidad histórica, expresada en la tradición oral y escrita, donde se mantenía firme la fe en Yahveh. Cada miembro de una familia de Israel, por muy humilde que fuera, era sujeto en el pueblo, con acceso a la tierra, con capacidad política, protegido por las leyes, con identidad cultural y religiosa. Ahora solo los ciudadanos, que adquirirían la ciudadanía por dinero o influencia, eran sujetos en los terrenos económico, político, cultural y religioso. Ser ciudadanos era un privilegio para unos pocos, la masa campesina quedaba reducida a ser no-ciudadano y en consecuencia totalmente marginalizada de la tierra, de las leyes y de la nueva identidad ciudadana. La helenización, al convertir el Ethnos (pueblo) de Israel en Polis (ciudad) griega significó un peligro mortal para el pueblo de las tribus, peligro no solo cultural y religioso, sino también económico y político. El peligro era tanto mayor por la colaboración en este proyecto de helenización de la misma élite sacerdotal e intelectual de Israel. Por eso que la insurrección contra la helenización fue masiva y radical. Los Macabeos fueron solo la “vanguardia” de una insurrección donde va a participar la mayoría del pueblo campesino pobre, Al interior de ese pueblo destacan también los llamados “asideos” o “hasidim” (1 Mac 2,42; 7,13 y 2 Mac 14,6): “Israelitas valientes y entregados de corazón a la ley “. Configuran un grupo mas consciente y organizado, pero que representan la memoria histórica del conjunto del pueblo de Dios: el pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,27).

Es en este contexto histórico donde va a nacer y se va a escribir el libro de Daniel, especialmente los 5 apocalipsis. Posiblemente el cap. 2 sea el primero; luego el 7 en su primera redacción. En plena crisis se daría posiblemente la segunda redacción del cap. 7 y luego los apocalipsis del cap. 8,9 y 10-12. Los capítulos 3 al 6, si bien recogen material más antiguo, son también redactados durante la crisis. Cuanto más comprendemos el dramatismo histórico de la crisis del 167-164, tanto mejor comprenderemos el texto de Daniel 1 al 12.

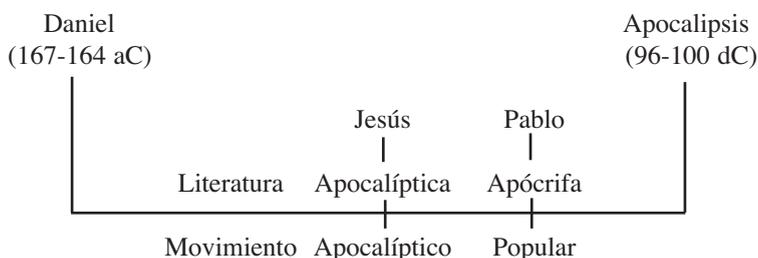
## 5. El libro de Daniel en la historia posterior

### a) En el período bíblico

El libro de Daniel va a tener una profunda repercusión, sobretodo en la memoria histórica del pueblo de Dios en su lucha constante con los imperios, en ese momento con el imperio helenístico y muy pronto con el imperio romano. El libro de Daniel va a generar un *movimiento apocalíptico popular*, del cual dan abundante testimonio los libros apócrifos apocalípticos: Libro de los Jubileos, especialmente el Apocalipsis en 23,16-32; el Libro de los sueños de Enoc (1 En 83-90) y la Asunción de Moisés (o Testamento de Moisés), posiblemente de la misma época: 175-164. Judit, alguna de la literatura de Qumran (especialmente Documento de Damasco, Regla de la Comunidad y Rollo de los Himnos), 1 Enoc 92-105 (especialmente el Apocalipsis de las Semanas: 93,1-10 + 91,11-17) y el Testamento de Leví, posiblemente del período de los Asmoneos: 164-63 aC. 1 Enoc 37-71 (Parábolas de Enoc) y Salmos de Salomón (apócrifo que no debe confundirse con el Salterio bíblico), posiblemente del período romano antes de las guerras judías: 63 aC

hasta 44 dC. Del período de las guerras judías: 44 al 135 dC: 2 Baruc (o Apocalipsis Baruc Siríaco), 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham y 3 Baruc (o Apocalipsis Baruc griego). Además de otras obras de tinte apocalíptico originarias de Egipto, como los Oráculos Sibilinos, libro tercero; las adiciones al libro de Ester, 2 Enoc, 3 Macabeos y otros. Hacia finales del siglo primero tenemos también nuestro apocalipsis canónico del NT, el apocalipsis de Juan que recibe un profundo influjo del libro de Daniel.

Podemos proponer el siguiente esquema: El libro de Daniel (167-164 aC) y el apocalipsis de Juan (96-100 dC) son los dos apocalipsis canónicos que emergen visiblemente y que configuran un horizonte. Entre estos dos puntos del horizonte se da un movimiento apocalíptico popular subterráneo, que se manifiesta en parte en toda la literatura apocalíptica apócrifa. Tendríamos la siguiente figura:



Este es el contexto histórico, espiritual y teológico, en el cual nacerán múltiples movimientos populares de carácter mesiánico y profético. Todos ellos nacerán de este “caldo de cultivo” apocalíptico popular, que es como la religiosidad campesina y popular” de la época. En este contexto nacerá también el movimiento de Jesús y la primera misión apostólica. Tanto Jesús como Pablo se mueven en ese contexto histórico y en ese ambiente teológico-espiritual. El Apocalipsis de Juan no es un libro aislado al fin del canon del NT, sino el punto culminante de un movimiento histórico espiritual, que partiendo de Daniel, se sumerge en la historia profunda del Pueblo de Dios. Todo el período puede ser interpretado a partir de ese horizonte más visible que es Daniel-Apocalipsis de Juan.

## b) En el presente de América Latina

Como en el tiempo de Daniel y en el movimiento apocalíptico posterior, también hoy vivimos el *enfrentamiento Imperio-Pueblo*. Este enfrentamiento no se da preferentemente en el terreno político-militar, sino en el terreno cultural, ético, espiritual y teológico. El poderío militar del imperio es tan grande, que los países del Tercer Mundo difícilmente pueden desafiarlo en ese terreno. El caso de Nicaragua es trágicamente aleccionador. El imperio declaró la guerra y el bloqueo económico a ese pequeño país, sometiéndolo a un proceso de desesperación violencia y miseria económica. Por eso los pueblos pobres evitan el enfrentamiento militar directo con el Imperio, y se enfrentan en aquellos campos de batalla donde los pueblos son fuertes y el imperio es débil. El libro de los Macabeos defiende aparentemente la lucha armada contra la bestia helenística, pero según el mismo libro la fuerza del Pueblo de los Santos no está en las armas, sino en su fuerza ética y espiritual (“...en la

guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del cielo...1 Mac 3,19). Todo el libro de Daniel insiste en ese enfrentamiento espiritual con la bestia. A veces se tiene la impresión de pacifismo y pasivismo, pero esto es falso, pues la alternativa no es lucha militar o lucha política, sino sometimiento a la bestia o enfrentamiento con ella, poniendo toda la confianza en la fuerza ética y espiritual del pueblo. Lo radical y lo que da la victoria es esta fuerza espiritual del pueblo.

Brevemente podemos describir el enfrentamiento actual del Pueblo de Dios con el imperio, en los terrenos cultural, ético, espiritual y teológico. No es enfrentamiento super-estructural, sino que son dimensiones profundas de una práctica de liberación. El enfrentamiento cultural, ético, espiritual y teológico con el Imperio se da al interior de los movimientos sociales y populares de base. Es un enfrentamiento radical y con características apocalípticas:

*En el campo cultural:* la cultura del imperio es el consumismo, el individualismo, el espiritualismo que desprecia el cuerpo y la naturaleza. El Pueblo se enfrenta al Imperio con su cultura popular, que es cultura-comunidad, cultura-cuerpo, cultura-naturaleza; la cultura campesina, las culturas indígenas y afro-americanas reviven para resistir la cultura del Imperio.

*En el campo ético:* la ética del Imperio es la máxima ganancia; su fuerza es la mentira y el orgullo; domina sometiendo a los pueblos a procesos de desesperanza, deterioro, violencia y confusión. El pueblo de Dios se enfrenta a la Bestia haciendo de la vida humana el máximo valor ético. Lo bueno y racional, no es lo que produce ganancia, sino lo que produce vida.

El pueblo resiste con la esperanza, con la verdad y con su integridad moral.

*En el campo espiritual:* aquí el enfrentamiento es entre los ídolos de la muerte y el Dios de la vida; entre la idolatría y blasfemia de la bestia y la fe viva del pueblo de Dios.

*En el campo teológico:* el enfrentamiento es entre Imperio y Reino de Dios. Los que están con el Imperio están contra el Reino; los que están con el Reino de Dios, están contra el Imperio. La Iglesia proclama la radical contradicción entre Imperio y Reino de Dios. El Reino es escatológico, porque pone fin al Imperio. El juicio de Dios en la historia pone fin a los imperios y entrega el poder de Dios al pueblo de los santos del Altísimo.

Hoy día las Comunidades Eclesiales de Base siguen viviendo ese contexto histórico y ese movimiento espiritual apocalíptico. Para muchos ese enfrentamiento puede aparecer como demasiado radical, utópico y simplista (casi maniqueo), pero debemos entender que la apocalíptica es ante todo una revelación del misterio de Dios, del plan de Dios, de la voluntad de Dios. Es una forma de conciencia, para transformar la realidad. Es la reconstrucción del cielo, para construir aquí y ahora el Reino de Dios. El libro de Daniel nos revela esta dinámica del Reino y nos ayuda a descubrirlo en nuestra historia actual.

## Bibliografía mínima

- L. Alonso Schökel: *Profetas*. Madrid (Cristiandad) 1987-2 ed. Tomo I y II.
- J.J. Collins: *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan (Eerdmans) 1984.
- : *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish. Matrix of Christianity*. New York (Crossroad) 1987.
- A Diez Macho: *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid (Cristiandad) 1984ss. Vol. I al V (falta la edición del Vol. VI).
- P.D. Hanson: *The Dawn of Apocalyptic, The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia (Fortress) 1983-2 ed.
- L.E. Hartman: *The Book of Daniel*. New York (Doubleday) 1978. The Anchor Bible N° 23.
- R.A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco (Harper end Row) 1987.
- : *Sociology and the Jesus Movement*. New York (Cross-road) 1989.
- R.A. Horsley and J.S. Hanson: *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*. Minneapolis (Winston) 1985.
- A. Locacque: *Daniel et son Temps Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au II siecle avant Jésus-Christ*. Geneve (Labor et Fides) 1983.
- G.W.E. Nickelsburg *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. An Historical and Literary Introduction*. Philadelphia (Fortress) 1987.
- Varios: *Apocalypses el Théologie de L'Espérance*. París (Cerf) 1977 Lectio Divina N° 95.

**Pablo Richard**

*Apartado 389  
2070 San José  
Costa Rica*

## PARA NO QUEDAR SIN ESPERANZA

### *La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza*

La opresión sabe que alcanza su mayor victoria cuando es capaz de despojar a su víctima aún de la esperanza. Pero el ser humano oprimido percibe que renunciar a la esperanza es renunciar a la vida. Por eso, cuando toda esperanza “razonable” desaparece del horizonte, busca mantener esta esperanza en la “irracionalidad política”. O mejor dicho, descrea de la racionalidad del poder y se dispone a “dar razón de la esperanza” (IP 3,15).

Cuando la comunidad cristiana surge en medio de un poder tan abarcante como lo fue el Imperio Romano del S.I, surge justamente como grito de esperanza. De una esperanza que es “escándalo” y “locura” (1 Co 1,21-25) porque no responde a las racionalidades del poder, sino a la experiencia de la cruz. Es una racionalidad incomprendible para los poderosos de este mundo (1 Co 2,8).

Frente al horizonte cerrado del poder imperial, hegemónico en todos los campos, la comunidad del crucificado aparece como una empresa ridícula, integrada por marginales, despojada de todo acceso a los lugares del “saber” y del “poder” oficial. Y sin embargo, no renuncia a la esperanza. El primer documento escrito de esta “razón de la esperanza” de la naciente comunidad cristiana es la más antigua de las cartas de Pablo: 1 Tesalonicenses. Inspirada por la apocalíptica judaica y por el trasfondo de algunos cultos populares de salvación en Macedonia<sup>1</sup>, y afirmada por la promesa del Crucificado que resucita, levanta su esperanza como espacio de vida frente a las fuerzas de la opresión y la muerte. Prefiere renunciar a la “razón” y no a la esperanza. Es en este contexto que debemos leer la “apocalíptica” de 1 Ts.

*Para que no estén tristes como los otros, que no tienen esperanza.* 1 Ts 4,13-18.

Efectivamente ¿qué esperanza de sobrevivir, de llegar a imponer su existencia e ideología en el contexto del Imperio Romano tiene este grupo humano —la naciente iglesia cristiana—? ¿qué sentido tienen esta fe, estas luchas, estos padecimientos y hasta la misma muerte para estos artesanos de Tesalónica y para sus hermanos de otras regiones, que no pasan de ser una minúscula fracción social perdida en la poderosa maquinaria del principado romano y frente a la sólida hegemonía de su clase fundamental? Probablemente con otras palabras, esta sería la incógnita

---

<sup>1</sup> R. Jewett muestra el trasfondo del culto popular a un “dios vengador de los pobres” —el Cabiro, o los Cabiros— en Tesalónica (*The Thessalonian Correspondence*, Fortress Press, Philadelphia, 1988).

que los conversos se plantearían frente a la experiencia de la persecución y la muerte, que comparten con sus hermanos en otras partes (1 Ts 2,14), y a la que Pablo trata de dar respuesta en este párrafo.

A partir del tema de “los que yacen” Pablo estructura un discurso que se proyecta como la más decisiva alusión al tiempo escatológico que registra su correspondencia, donde aparece más explícita toda la imaginería apocalíptica. Este es el más temprano apocalipsis cristiano y la más antigua expresión literaria de la concepción escatológica cristiana.

El texto se organiza según la siguiente estructura:

- a 4,13 enunciación del tema y comparación con “los otros”
- b 4,14 fundamento del “estar con Dios”
- c 4,15 promesas de la unidad de vivos y muertos en el señor
- x 4,16 descripción de la entrada triunfal del Kyrios
- c'4,17 a realización de la unidad de vivos y muertos
- b 4,17b realización del estar con el Señor
- a' valor exhortativo del tema y relación mutua.

1 Ts 4,13 se relaciona con 4,12 por su referencia al marco social externo. En 4,1-12 se presenta una opción excluyente, diferenciarse de y ante “los de fuera” para no tener necesidad de nadie. Es necesario diferenciarse porque los otros no tienen esperanza (4,13). La suerte de los que ahora duermen es la ocasión para manifestar esta diferencia en la cosmovisión. Por eso Pablo quiere evitar que sus hermanos tesalonicenses pasen por alto e ignoren las consecuencias de tan importante punto.

En la expresión del v. 13 hay varios elementos que resultan significativos a los fines de nuestro enfoque. ¿A qué se refiere el apóstol con “no entristecerse como los otros que no tienen esperanza”? hay dos posibles interpretaciones básicas. Una sería el hecho de concebir una “vida después de la muerte” que permitiera abrigar esperanzas inexistentes en el mundo pagano. Tal argumentación se enfrenta con el hecho de que en las religiones paganas y místicas hay, de distintas maneras, formas de concepción de la vida de ultratumba. El mundo griego conoció distintas formas de creencia en la inmortalidad. Es evidente que, como veremos por la naturaleza de la argumentación apocalíptica, la contradicción no es por una concepción filosófica o religiosa de la “vida del más allá”, sino frente a todo el orden vigente. Si la distancia se marcara en el plano de las creencias en la vida de ultratumba quedaría como una diferencia religiosa.

Pero no es el caso. Es evidente que Pablo no responde argumentando a favor de una supervivencia o resurrección de los muertos, sino que su tema es la presencia del Cristo resucitado, su visitación (*parousía*). *Los que no tienen esperanza son los que no ven sentido ni futuro para la historia, ni para los muertos ni para los vivos.* El escrito destaca justamente esta relación: hay esperanza porque hay unidad de vivos y muertos en la victoria final. El argumento de Pablo será acerca de la universalidad de la *parousía* (la venida gloriosa del Señor): los muertos resucitarán y los que están vivos conocerán la irrupción total del poder de Dios. No se trata únicamente de la bondad de Dios, que le da una sobrevida a sus escogidos. La esperanza existe en virtud de la instalación definitiva del señorío de Dios, en el cual Dios mismo recupera la vida y el testimonio de los que le fueron fieles. “Es significativo que Pablo, después de haber mencionado la expresión clave ‘aquellos que duermen’

no la haga seguir a una enseñanza sobre qué cosa será o no será (en general) de los muertos. Más bien apunta a los eventos finales de la *parousía* y solo en este contexto menciona una vez (casi por acaso) a la ‘resurrección’ de los muertos (4,16b). El ‘tema’ es y sigue siendo únicamente la *parousía*: ésta viene segura y rápidamente”<sup>2</sup>.

Los que no tienen esperanza son los que desconocen la realización de la *parousía*, los que carecen de una utopía, los que solo ven la circularidad (o a lo sumo la linealidad) de la historia y desconocen la posibilidad de la ruptura histórica, la dialéctica de lo inesperado. El tema de la resurrección, al menos en esta carta, es inseparable del tema de la realización escatológica en y al fin de la historia, de la venida del Señor<sup>3</sup>. Lo que distingue al creyente es que es capaz de una esperanza. Es decir, hay un “saber” distinto (la esperanza) que le permite superar la tristeza. Es este saber el que Pablo expondrá, y que luego servirá a los propios tesalonicenses en su mutua exhortación (4,18).

## La identidad: estar con Dios

Esta esperanza se transforma en una identidad. Así lo señala el v. 14: “pues ya que creemos...”. Este es el fundamento de una identidad: los creyentes. Identidad que ha sido destacada en otras expresiones anteriores en la carta (1,7; 2,10; 2,13) y que se completa en el “estar con Dios”. Este “estar con Dios” se verificará con la instalación definitiva del señorío de Cristo (v.17). Hay un “estar con Dios” que identifica, pues diferencia del estar enemistado con el Dios de los judíos (2,15), de el estar con dioses falsos (1,9) o no conocer al Dios (4,5) de los gentiles.

Conviene detenerse un poco en algunos puntos del v. 14, que pueden resultar importantes para nuestra argumentación. En primer lugar se puede destacar la expresión “Jesús murió y resucitó” (*Iesoûs apéthanen kai anéste*). Pablo estaría recurriendo aquí a una formulación credal previa<sup>4</sup>. La mención de Jesús tiene su importancia por que marca el dato decisivo de lo histórico: el que resucitó es el hombre Jesús, más allá de las atribuciones divinas (el Ungido, el Hijo de Dios) que luego se le reconocerán. Hay un ejemplo histórico del sufrimiento y la resurrección, y esta base es la que constituye a los creyentes.

La siguiente frase ha sido motivo de diversas interpretaciones nuestras traducciones suelen ignorar el matiz diferente de la frase final, que dice estrictamente “a través de Jesús (*dià tou Iesoû*). Aplicar esto “a los que duermen” solo tendría sentido si se tratara de mártires<sup>5</sup>. Pablo habla sin tanto rodeo de “los muertos en Cris-

<sup>2</sup> Marxsen, W.: *La prima lettera ai tessalonesi*, Claudiana, Torino, 1988, p. 82. (original alemán de 1979).

<sup>3</sup> Plevnik, J.: “The taking up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thess. 4: 13-18”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), pp. 274-284, al comentar todo el párrafo llega a la conclusión que la temática de 1 Ts 4, 13-18 no se plantea por la ausencia de una enseñanza acerca de la resurrección sino por la preocupación “acerca de los muertos” y su participación en los hechos de la *parousía* (p. 282).

<sup>4</sup> Best, E.: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. Black's New Testament Commentaries, A & C Black, London, 1977, p. 187.

<sup>5</sup> Schlier, H.: *El Apóstol y su Comunidad. I Tesalonicenses, texto y comentario*, Actualidad Bíblica 37, Ediciones Fax, Madrid, 1974 (original alemán de 1972) p. 92 examina y descarta esta posibilidad. Lo mismo hace Best, E.: op. cit., p. 188-189. Más adelante veremos que efectivamente puede haber mártires en la comunidad cristiana de Tesalónica (como admite Best), sin que ello nos obligue a decidir en ese sentido la interpretación de esta frase.

to” en 4,16; si estuviera pensando en los que murieron de muerte natural esta frase más llana, que él mismo utiliza, le alcanzaba<sup>6</sup>.

Sin embargo, si es cierto que el centro aquí es la *parousía*, tiene mayor sentido traducir “Dios conduce hacia él a través del Cristo”. Los que murieron pueden ser conducidos con Dios a través de Jesús, de su triunfo final, de su presencia victoriosa, de la instauración definitiva de su Señorío. En 5,9 una construcción similar es utilizada justamente para indicar que Jesús es el medio soteriológico en el juicio (la ira). Ello destaca el sentido de la resurrección de los creyentes muertos como evento futuro, constitutivo de la *parousía* victoriosa del *kyrios*, del señor cuya propia resurrección es camino y garantía de ésta.

## La promesa revolucionaria

El v. 15 comienza planteando una dificultad que ha entretenido muchas horas a los exégetas: la naturaleza de esa “palabra del Señor” a la que alude Pablo. Para nuestro tema es de destacar que, sea la solución que se adopte para este punto, lo que aparece claro es que Pablo confiere a la revelación de los acontecimientos que constituyen la *parousía* una dimensión y autoridad especial, subrayado que corresponden a la propia palabra del Señor. Que no quepa duda: lo que ellos dicen en torno de los tiempos finales no es su propio mensaje, es la misma revelación divina. Revelación que es hecha por aquel Señor que ha de protagonizarla. La estrategia para esta etapa final de la lucha no es la elaboración del grupo misionero, es parte del propio Evangelio de vida que Pablo ha compartido con los tesalonicenses, es parte de la gran estrategia divina.

La frase siguiente va a marcar que justamente este Evangelio, esta palabra, se refiere a la vida. No se trata de una esperanza para después de la muerte. Es una esperanza para “nosotros los que vivimos, los que permanecemos para la *parousía* del Señor”, que en este camino no iremos delante de aquellos otros que han muerto<sup>7</sup>. La preocupación por los muertos está signada por la pregunta acerca de cómo será su participación en la concreción de la *parousía*, de la victoria. Que no se pierdan ese instante único, el de la irrupción definitiva del Señor y la consolidación de su Reino. Cuando todo otro poder, todo otro gobierno, todo principado e imperio ceden ante la fuerza incontenible de la presencia divina. En ese instante definitorio deben estar presentes todos los que formaron parte del pueblo elegido y hasta dieron su vida como testigos. Es justamente una de las preguntas que se hace nuestro pueblo en medio de sus sufrimientos, de sus luchas, enfrentado con el dolor de la muerte cotidiana: la participación de los que han muerto, y especialmente si han muertos mártires, en la victoria, en la gloria del tiempo final<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Otros argumentos en contra de esta interpretación en Masson, C.: *Les Deux Epitres de Saint Paul aux Thessaloniens*. Delachaux et Niestlé, Neuchatel, pp. 55-56.

<sup>7</sup> Es notable cómo la preocupación se ha invertido. Nuevas liturgias suelen hablar de los muertos como “los que se nos han adelantado en el camino del Reino (y de la esperanza) que produjo “el retraso de la *parousía*”

<sup>8</sup> Ver en Schlier, H.: op. cit., pp. 94-95, ejemplos de esta preocupación en la apocalíptica judía. Ver también Plivnek, J. op. cit., pp. 281ss. El tema de la Resurrección de los mártires (que se en realidad el punto de arranque del tema de la Resurrección en la tradición judía) aparece ya en Dan 11 y 12, y en II Mac 7.

Esto nos lleva al tema del martirio. La pregunta por el destino de “los que durmieron” no depende de que haya habido martirios en Tesalónica, pero aparece más acuciante y significativa si los hubiera habido. La posibilidad de que esta comunidad contara ya con mártires ha sido considerada por más de un autor<sup>9</sup>. Sin hacer de esto el centro de la argumentación, creo sin embargo que la repetida alusión que Pablo hace a la tribulación en la que la comunidad ha recibido y vive la fe evangélica, el hecho de que esto debe esperarse, la acción destructora de Satanás, la exhortación continua a mantenerse en línea en la marcha hacia el Reino, sugieren que efectivamente el peso del enfrentamiento ha sido mucho y ha podido llegar incluso a cobrar su precio en vidas de los nuevos conversos. Si esto es así resulta asunto de extrema importancia establecer con el valor de la propia palabra del Señor (que padeció y resucitó) que estos testigos no quedarán sin su parte en el momento en que su testimonio se haya demostrado verdadero y valadero.

Con 17 a y v. 15 conforman el plano ideológico del texto. Es en estos dos textos donde aparece el lenguaje propio de la terminología política: *parousía*, y su complemento, la *apántesis*<sup>10</sup>. Es, sobre todo, una afirmación de la unidad y la vida en torno del regreso victorioso del *kyrios* de los cristianos. Se opone así a la ideología de los que producen la muerte y ejercen dominios destinados a desaparecer con el orden pasajero de este mundo. El poder temporal, el orden actual, han producido la muerte de Jesús y han separado, por lo tanto, al Señor de sus fieles. La *parousía* permitirá la reunión victoriosa de ambos, y anulará el efecto destructor de la muerte, de los poderes satánicos (nótese como ya en 2,18 la labor de Satanás había sido separar a Pablo de la comunidad y en 3,5 separar a los creyentes de la fe). Como el poder separador de la muerte se extingue en la *parousía* del Señor —porque él ya lo ha anulado con su Resurrección— los vivientes no precederán a los que durmieron en la celebración de esta victoria.

El uso de la misma expresión para los que “han de permanecer” destaca la mutua correspondencia de estos miembros del quiasmo. Es además fundamentalmente para comprender la estrategia de Pablo. La *parousía* ha de producirse en vida de Pablo. Pablo estará vivo en el tiempo final no como excepción de supervivencia<sup>11</sup>, sino con otros muchos hermanos. Este es un dato que nos permite descubrir cómo él concibe que se llegará al tiempo final y el lugar de los fieles en ese evento. El hecho de estar vivo y la proximidad de ese encuentro pleno con el Señor condicionan las acciones que han de desarrollarse, y la manera de ejecutarlas, en el lapso que media hasta ese momento. La estrategia del grupo misionero, y de toda la iglesia con él, parte del dato, para ellos cierto, de que el arribo del Señor victorioso

<sup>9</sup> Ya hemos mencionado a Best (op. cit., p. 188-189). Sin embargo quien más extensamente considera esta posibilidad, y no haciéndola depender solo del *dia tou Iesou* del vers. 14 es k. Donfried (“The Cults of Thessalonika and the Thessalonian Correspondence”, *New Testament Studies*, vol. 31, 1985, pp. 349-350). Me remito, pues a los argumentos de tipo histórico y lingüístico que él desarrolla.

<sup>10</sup> Sobre el lenguaje político en Pablo y especialmente en 1 Ts ver mi “Lenguaje Bíblico y lenguaje político”, *RIBLA*, N° 4, pp. 65-81.

<sup>11</sup> La idea de que a algunos elegidos Dios les otorgaría una extensión excepcional de vida para que llegaran “en le cuerpo” a la realización escatológica aparece posteriormente en el cristianismo del primer siglo (ver, p. ej., el final del Evangelio de San Juan). Evidentemente no es el caso en esta epístola, porque el uso del plural y la forma redaccional muestran más bien la idea de que el grueso de los cristianos recibirán la *parousía* en el tiempo de su vida terrena.

es inminente, y que ellos nada pueden hacer para adelantarlos, retrasarlos, o modificarlos. Ni ellos ni nadie. En el análisis de 5,1-11 esto está confirmado.

## La “toma del poder”

El v. 16 constituye el centro del quiasmo, es la descripción de la realización de la *parousía*. Los elementos que componen esta descripción están relacionados, sin duda, con el ambiente apocalíptico judío, sin ignorar que ello significa ciertas influencias helenísticas y que las figuras utilizadas tienen un trasfondo helenista. La descripción de algunos elementos de esta venida coinciden con el vocabulario y la práctica política griegos<sup>12</sup>. No olvidemos que la apocalíptica judía se forma bajo el dominio griego, y son los ejércitos y prácticas de los invasores helénicos el trasfondo contra el que se dibuja la expectativa de una liberación producida por la intervención histórica del poder de Dios, en distintas formas según tradiciones, modalidades, circunstancias en las que surgen las distintas tradiciones apocalípticas.

La imaginaria apocalíptica en sí es comparativamente pobre en este pasaje. Se reduce a señalar datos fenoménicos: la voz de mando, la participación del arcángel, la trompeta divina (que puede ser la traducción textual de un superlativo semítico: “la gran trompeta”), la aparición del Señor, la resurrección de los muertos. En el v. 17 aparecerán los temas del arrebatación en las nubes y el encuentro en el aire. Hay temas comunes con la descripción apocalíptica de Mt 24, aún cuando los elementos no se ordenen de la misma manera y el tema de la Resurrección falte en el relato mateano.

El conjunto de estas figuras muestran el arribo del Señor como el arribo de alguien ya triunfante. No hay descripción de batalla, ni cósmica ni terrena. Las señales de la violencia apocalíptica, a diferencia de los relatos sinópticos, están completamente ausentes. Cuando el Señor hace su *parousía* el combate está concluido. El Señor entra con voz de mando (*en keleúsmati*), como autoridad irrecurrible. Es el único Señor, acompañado por su arcángel, jefe de las legiones celestiales, que es el que transmite las órdenes. La presencia de la trompeta hace resonar todo el texto con aires marciales, con aires festivos, con el toque de atención que convoca a toda la creación a contemplar la entrada gloriosa del Señor. Los que han muerto en Cristo, los primeros, responden a ese llamado levantándose de sus tumbas.

Nos resistimos a una explicación de las figuras. El sentido de la imaginaria apocalíptica es, justamente, el de plantear una certidumbre que no procede de la racionalidad lógica, ni siquiera de la racionalidad política, sino que construye desde los arquetipos incorporados en el espacio simbólico colectivo de una cultura<sup>13</sup>. Es

<sup>12</sup> Ver nota 10.

<sup>13</sup> No estoy necesariamente refiriéndome a las teorías de una “inconsciente colectivo” en el sentido jungiano, y menos aún planteando la existencia de una estructura mítica congénita en el ser humano. El debate en torno de estos temas, con las diversas posiciones y matices que pueden representar K. Jung, Mircea Eliade, C. Levy Strauss y otros está lejos de estar saldado y no nos aventuramos en él. Mi intención es señalar que estas figuras pertenecen a una forma de expresión humana, mítico-poética, arraigada en diversos elementos culturales, que no son reducibles a la forma de la racionalidad filosófica. Ver en este sentido Schüssler Fiorenza, E.: “The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method”, en Hellholm, David (ed): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, J. B. C. Mohr, Tübingen, 1983, pp. 295-315, esp. pp. 304-305.

una racionalidad distinta, que se construirá desde la fe. En este sentido la expresión paulina de la fe cristiana es la de una fe “apocalíptica”<sup>14</sup>. Este dato es inescapable en la tarea de evaluar su estrategia, porque la estrategia se construye a partir de ciertas convicciones básicas en torno al desarrollo de las propias fuerzas, del accionar de las fuerzas antagónicas, del comportamiento de las fuerzas sociales y naturales, del acontecer futuro. En la “evaluación” paulina entra en la cuenta el accionar de Dios como dato cierto, fundamental, a partir del cual se organiza toda la estrategia.

Con la realización de la *parousía* se realiza la “toma del poder” por parte de Cristo: se establece la revolución esperada. Se completa el tiempo del sufrimiento y se instala definitivamente el Señorío de Dios y de su Cristo resucitado. Como el tiempo del testimonio a través de la tribulación ha llegado a su fin, los que han muerto en Cristo, es decir, los que yacen en virtud de ese testimonio, se levantan para participar del Reino.

Pero esta revolución anunciada y esperada (“no como los otros que no tienen esperanza”) no es producto del enfrentamiento de los cristianos con las fuerzas antagónicas, sean judías o gentiles, sino que se completa por la fuerza incontenible del Señor resucitado. La batalla (en la esfera terrena al menos, nada se dice en esta epístola de la batalla cósmica) es reemplazada por el testimonio. La contradicción se manifiesta, de parte de la comunidad que espera, a través de la confrontación; pero toma una actitud pasiva en el conflicto material. La realización del conflicto no es una tarea, puesto que éste ya está resuelto a favor del Señor Jesús, en contra de todos los demás señores. Aquí adquiere su centro toda la estrategia paulina: es la estrategia de una revolución victoriosa, cuyo resultado ya está definido, pero cuya concreción cercana aún debe aguardarse. En esa espera debe comenzar a vivirse la ética revolucionaria del Reino que se aproxima. Mantenerse unidos en esa espera, para concretar también la unidad con el Señor es otro dato estratégico, que configura parte de la ideología (utópica) con que se nutre la nueva simbólica. A partir de la descripción de esta *parousía*, de la instauración del Señorío de Cristo, la conducta que aparece como anticipo y ese testimonio son la forma de su realización.

En el plano de la realización entramos en el v. 17. La primera parte de este versículo corresponde al plano ideológico, e indica la realización de la unidad vital entre vivos y muertos con el Señor. Pero esta realización tiene aspectos particulares. Cuando la *parousía* se produzca las cosas que ahora son esperanzas serán realidades. La primera de esas realidades es que los vivientes junto con los que han resucitado serán tomados en las nubes para ir al encuentro del Señor. Las nubes como transporte son parte de la imaginaria apocalíptica, y no tienen, al menos en este relato, las connotaciones de ocultamiento que suelen dársele en los relatos teofánicos veterotestamentarios<sup>15</sup>.

El “ser arrebatados” marca el poder con que viene el Señor, poder capaz de romper con los condicionamientos de las fuerzas naturales. Poder capaz de convo-

<sup>14</sup> Schüssler Fiorenza, E.: op. cit., p. 303, en discusión con W. Schmithals en torno de la “centralidad” del apocalipticismo cristiano. Por supuesto, el ya clásico Käsemann, E.: “Los comienzos de la teología cristiana”, en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 191-216. Para el caso específico de Pablo esta argumentación está desarrollada con maestría por J. C. Beker: *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*. T. & T. Clarck, Edinburgh, 1989.

<sup>15</sup> Ver Best, E.: op. cit., pp. 198-199. Notar su argumentación a cerca del trasfondo, o al menos las resonancias helenistas del lenguaje que aquí usa Pablo.

car a los propios fieles para la realización de la *apántesis* que acompaña a toda *parousía*.

Nuevamente estamos en el lenguaje de la analogía política<sup>16</sup>. El encontrar al Señor en el aire quiere decir que los poderes del aire ya han sido vencidos, que el dominio del *kyrios* y los suyos se ejerce irrestrictamente sobre todo lo creado. Ese dominio se entenderá sobre los reinados terrenos, posibilitando que el nuevo *kyrios* ejerza un reinado eterno. Pero el reinado eterno de Dios se contrapone a la eternidad del reinado de Roma. El cortejo de los victoriosos, que va a recibir a su “comandante”, a su rey, ha salido a recibirlo, como exige el protocolo de una *parousía*, mediante una *apántesis*, tras lo cual se dirige a la ciudad súbdita para ejercer en ella su función real. Allí le acompañan los que resultan ser fieles a su señorío (v. 17b).

Así se concreta y realiza la propuesta de la identidad. Este “estar con el Señor” para vivos y muertos conforma el hecho soteriológico y completa la referencia del v. 14. Allí se verifica la identidad de estos fieles; solo que “están con el Señor” en el momento de su victoria porque han estado con el Señor en el momento de su lucha —han recibido su palabra en gran tribulación—. Dios los ha conducido hacia sí porque los ha reconocido a través de su participación en la realización de la *parousía*. No se trata de ninguna “unión mística” que disuelva la presencia de estos fieles en una espiritualidad inasible. Se trata de la viva y permanente existencia de estos testigos en el cortejo del Señor. Forman su corte permanente. Solo que han participado de la *anástasis* (insurrección-resurrección) que ha entronizado definitivamente al Cristo victorioso, y han de permanecer siempre como sus fieles dignatarios.

En esta seguridad encontrarán consuelo definitivo los creyentes de Tesalónica. En estas palabras, las palabras del *kyrios* que aseguran la realidad de esta revolución, de esta resurrección de la comunidad perseguida en Tesalónica, han de fortalecerse mutuamente. Este conocimiento les da la capacidad que les permite participar de esta realización final de la voluntad divina. La exhortación a dirigirse al Reino con la que Pablo le consolará brindará su testimonio (2,12) es ahora la posibilidad del mutuo aliento, del mutuo sostén en la esperanza. Es la certeza de que se realizará la revolución esperada.

## La estrategia contrahegemónica

En el cap. 5 de la carta se hacen presentes varios elementos que van a nutrir esta comprensión estratégica. En ese sentido vamos a destacar aquellos que efectivamente marcan el carácter confrontativo que tiene el escrito paulino de cara a la ideología del principado romano.

En esta dimensión la continuación del párrafo apocalíptico en 5,1-11 es uno de los componentes fundamentales. Este párrafo continúa la temática de 4,13-18 y aparece con una construcción que en muchos sentidos es paralela a éste<sup>17</sup>. Un análisis detallado del pasaje nos permitiría ver como se repiten ciertos motivos ya expuestos en otras partes de la carta, tomados ahora desde otra perspectiva y con otras imá-

<sup>16</sup> Ver Schlier, H. op. cit., p. 98. También Best, E.: op. cit., p. 199-200. Contra esta interpretación: Masson, C.: op. cit., p. 59. La interpretación de Masson, que en este punto sigue también a J. Dupont, tiende a desconocer la vigencia de la cultura helenista en la totalidad del judaísmo del siglo I.

<sup>17</sup> Ver Trimaile, M.: *La primera carta a los Tesalonicenses*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1982, p. 56.

genes. El lenguaje está nuevamente dominado por la imaginaria apocalíptica, y toma de ésta sus principales figuras<sup>18</sup>. Con todo la elección de los núcleos apocalípticos no es sin intención. En estos párrafos aparecen algunos de los que más fuertemente marcan el contraste contra la ideología dominante y más directa y claramente marcan la característica de la fe cristiana como una propuesta contrahegemónica.

## Un discurso de confrontación

En esta presentación me limitaré a marcar la estructura global del texto, y luego a comentar dentro de él aquellos elementos que más claramente apuntan a la confrontación con la ideología imperial. La estructura de 5,1-11 aparece como una estructura quiásmica. Propongo, pues, el siguiente ordenamiento:

- a 5,1 temática y afirmación gnómica
- b 5,2 afirmación formularia del día del Señor
- c 5,3 la ruina de los que dicen “paz y seguridad”
- d 5,4-5 los hijos de día y los hijos de la noche
- e 5,6 sobriedad y vigilancia de los creyentes
- e’ 5,7 adormilamiento y ebriedad de los “demás”
- d’ 8a ser del día y ser sobrio
- c’ 5,8b-9 la salvación de los creyentes
- b’ 5,10 afirmación credal del carácter redentor de Jesús
- a’ 5,11 función exhortiva del párrafo.

No nos detendremos demasiado en el primer eje (a-a’) ya que prácticamente repite el del texto precedente, apelando a una preterición o *hendiadys*<sup>19</sup>. Si la capacidad comunicada permitió la mutua exhortación a la esperanza en 4,13-18, en 5,1-11 el saber transmitido permitirá el mutuo sostén en la vigilia de esa espera. El agregado de “edificación” (5,11) mutua marca el sentido más permanente de esta tarea y destaca que a través de su ejercicio se produce un crecimiento, un desarrollo. El no saber los “tiempos y sazones” potencia la otra capacidad, la del mutuo sostén en la espera. Por otro lado esa capacidad permite la tarea de “edificación” personal, uno por uno, con lo que la comunidad está en condiciones de reemplazar similar actitud que antes desempeñó el apóstol (2,11).

También el eje (b-b’) refuerza al texto precedente. Asentado en un lenguaje formulario, asegura la identidad cristiana como un “estar con el Señor”. En 5,2 se anuncia como un conocimiento cierto la presencia del Señor, la realización del Día del Señor, si bien puede ignorarse el momento. El modo repentino de su realización es, sin embargo, un conocimiento que produce la capacidad de la espera, capacidad que resultará identificatoria. Vale la pena aquí, sin embargo, detenerse un poco más en la expresión “Día del Señor”, ya que modifica el lenguaje previo con el cual se hacía referencia a la *parousía*. La figura del “Día del Señor”, a diferencia del len-

<sup>18</sup> Todas las figuras utilizadas por Pablo en este párrafo pueden verse en formulaciones apocalípticas contemporáneas o anteriores, incluso en la propia tradición cristiana que ha quedado evidenciada en los Evangelios, y en algunos casos provienen de la tradición profética veterotestamentaria. Por las citaciones anteriores de cada una de ellas ver el comentario de E. Best, op. cit., *ad loca*.

<sup>19</sup> Trimaille, M.: op. cit., p. 65.

guaje de la *parousía* es bien conocida ya desde el Antiguo Testamento, y aparece en uno de los más antiguos escritos veterotestamentarios, Amós, como una expresión ya tradicional (Am 5,18). Esta modificación no es sin valor. El carácter salvífico que se anota en el párrafo anterior aparece complementado con el sentido de juicio y condenación que nutre la figura veterotestamentaria<sup>20</sup>. El anuncio de Dios vengador de 4,6 reaparece en esta formulación, ya sea por el enunciado del “Día del Señor”, ya sea por la mención a la ira divina en 5,9a, que es parte del mismo eje.

## El poder redentor de los débiles

En ese sentido el v. 9 nos ayuda a organizar y relacionar esta perícopa con la anterior. La identidad está provista pues nuestra salvación es “a través de Cristo Jesús” (idem 4,14). La acción crística de realización del día del Señor, que de esta manera queda asimilado con su *parousía*, es juicio y salvación. Las expresiones anteriores de la carta que señalaban que los paganos y perseguidores judíos estaban destinados a la *orgé* (ira) divina (1,10 y 2,16) se completa con el versículo que excluye a los fieles de tesalónica de esta suerte. La expresión formularia se extiende hasta el versículo 10, donde aparece la mención del valor de la muerte de Jesús. Aquel que nos procura “la ganancia de la salvación” es el mismo que ha muerto por nosotros. Esto pone una nota de diferenciación con las referencias habituales de la *sotería* que conocían los receptores de la carta, ya en el plano político, ya en el religioso. La salvación, para los griegos tanto como en el propio judaísmo<sup>21</sup>, se produce por el poder (sea de Dios, del héroe, aún del filósofo que demuestra la validez de su sistema para la vida)<sup>22</sup>. Finalmente el Emperador recibe el título de *sotér* no solo por sus hazañas militares y por las acciones de gobierno, sino también porque dispone del uso del poder, y aún se lo exalta como “pacificador del cosmos” por este mismo poder<sup>23</sup>. Lo novedoso, nuevamente, es que en este marco apocalíptico, marco de la victoria, el procedimiento por la cual Jesús consigue la salvación de la ira para los suyos es el de la muerte.

El padecimiento hasta la muerte adquiere así un sentido redentor. Este dato nos refuerza la idea de la posibilidad de martirios en la comunidad creyente de Tesalónica, dado que la alusión se refiere nuevamente a los que, ya despiertos, ya dormidos, esperan a una estar vivos con Cristo. La posibilidad de ser salvos de la ira que se abatirá sobre la humanidad en el “día del Señor” no proviene de quien ejerce el poder; se adquirió por la mediación de quien sufrió la muerte. La figura que aquí aparece es: todos son condenados a la ira por quien tiene el poder, Dios. Pero ese mismo Dios concede la salvación, por la muerte de Jesús, a los que se han hecho “hijos de la luz”. El poder condena; el padecimiento salva. Si bien 1 Ts no tiene desarrollada aún una teología de la Cruz que encontraremos en la posterior literatura paulina, ya encuentra en la muerte de Jesús, y a través de una formulación

<sup>20</sup> Ver Plivnek, J: “1 Thess. 5:1-11: its Autencity, Intention and Method”. *Biblica* 60 (1979), p. 71.

<sup>21</sup> La concepción predominante en el judaísmo es que la salvación proviene del poder de Dios, y cuando no hay repuesta es porque Dios retiene su poder como castigo por los pecados de su pueblo. La excepción que puede marcarse es la de los “Cantos del Siervo Sufriente” del Deutero-Isaías.

<sup>22</sup> Cf. significados en Foerster, W.; Fohrer, G.: “*sozo, Ktl.*”, TDNT, pp. 965-1024, esp. pp. 966-69.

<sup>23</sup> Ver Foerster, W.; Fohrer, G.: “*soso, Ktl.*”, TDNT, Vol. VII, pp. 1010-1011.

credal, una afirmación de la estrategia del no-poder como dato identificatorio. Sin embargo, en la medida en que 5,9-10 es referencia a la otra fórmula credal de 1,9-10, esta salvación es también una victoria, pero la victoria de la resurrección, que solo puede ser apropiada por los creyentes en el tiempo escatológico. “Confiriendo la aureola de la gloria no a la victoria de Jesús sobre sus enemigos, sobre sus perseguidores, sino a sus padecimientos y a su muerte ignominiosa, los primeros cristianos expresaron la esencia de su enseñanza. (...) Esto no es el reconocimiento de la capitulación en la confrontación con quienes detentan el poder sino al contrario es la victoria sobre ellos, es la glorificación de los valores diversos de aquellos de ‘este mundo, el reino del mal’”<sup>24</sup>. Esto es aún más relevante si, como parece, nos encontramos frente a una elaboración comunitaria con valor credal. Son elementos que nos indican la situación de no-poder y la estrategia de revolución de resistencia que caracteriza al cristianismo paulino en esta etapa. De esta manera, al identificarse con el que murió y salva, los cristianos se identifican ideológicamente, y nos permiten, de esta manera, acceder a ciertos datos de su identidad social y política.

## Ni tanta paz ni tanta seguridad

Pero los elementos más claros de esta confrontación se dan en el v. 3-5 y 8-9a (los ejes c-c' y d-d'). Aquí aparece por primera vez una referencia clara acerca de quienes son los que están destinados a la ira. Son aquellos que dicen “Paz y seguridad”. “Cuando ellos digan –y lo hacen repetida y convencidamente–: ‘Paz’ y ‘seguridad’ (o: ‘Paz y seguridad’), entonces repentinamente sobrevendrá la ruina contra ellos”. En la construcción debe tomarse en cuenta una estructura interna, que opone en el v. 3 la paz y seguridad (*eiréne kai esfáleia*), que son pretendidamente eternas, con la inmediatez de la ruina y la imposibilidad de la huida. A su vez se contrapone con los datos del v. 9a, que conforma la contraparte de este eje, donde se aclara que esta ruina es la *orgé* a la que están condenados en contraposición a la *sotería* que se consigue a través de Jesús, el Cristo.

¿Quiénes son los “demás” que actúan así? Pese a los intentos de identificar este dicho como algo impersonal<sup>25</sup>, como algún dicho no registrado de Jesús o una construcción paulina derivada de Jer 6,14 y otros textos veterotestamentos<sup>26</sup>, ninguna de estas explicaciones resulta sustentable frente a una identificación mucho más clara: el gobierno romano.

Debemos descartar el origen veterotestamentario de la expresión. El hebreo *salom* es un término completo en sí mismo que no necesita complemento alguno, y no encontramos en el Antiguo Testamento utilizando en conjunción con otros términos<sup>27</sup>. La situación de las comunidades judías no son ciertamente tales que les permi-

<sup>24</sup> Staerman, E. M.; Trofimova, M. K.: *La Schiavitù nella Italia Imperiale*, Editori Reuniti, Roma, 1975, p. 283 (el párrafo pertenece a la co-autora, M. K. Trofímov).  
<sup>25</sup> Schlier, H.: op. cit, pp. 101-102; Masson, C: op, cit, p. 67; Marxsen, W: op. cit., p. 87; Trimaille, M.: op. cit., p. 66; Pesch, R: *La scoperta della più antica lettera di Paolo*, Paideia, Brescia, 1987 (orig. alemán de 1984, p. 115)

<sup>26</sup> Best, E.: op. cit., pp. 207-208.

<sup>27</sup> La excepción aparece en Is 39, 8 y 2 Re 20, 19 (ambos relatos de un mismo episodio), donde resulta relacionada justamente con “seguridad” (*met*). La expresión podría señalar más bien a la naturale-

ten decir “paz y seguridad”<sup>28</sup>. El uso judaico de la palabra *eiréne* es atestiguado por la misma epístola, donde aparece en 1,2 y en 5,23. Tampoco es un uso propiamente griego. “El suplemento de *eiréne* a través de otro concepto es no griego”<sup>29</sup>. El uso de *pax* con algún complemento como “concordia”, “seguridad”, es propio de la propaganda romana<sup>30</sup>. “(...) los romanos han tenido la necesidad de darle a la comprensión jurídico-formal de *pax* un suplemento de fondo a través de un símbolo del habla o un otro concepto”<sup>31</sup>. La referencia a la combinación de los conceptos apunta en dirección a Roma, inequívocamente. Los “ellos” de los cuales los cristianos se distinguen en esta oportunidad no son los judíos, ni los cultos místéricos (la referencia a estos ocurre en 5,7), sino los que confían en la inmovilidad de su “Paz y seguridad”: el poder romano, o los ciudadanos privilegiados que se guarecen a su sombra.

Veremos que hay otras referencias en este mismo texto que parece apuntar conjuntamente a la confrontación con la ideología del poder romano: el uso de la oposición luz-tinieblas, y la figura de la armadura cristiana. Por cierto Paz y Seguridad, ya sean indicadas por separado o conjuntamente (*Pax Romana* y *Securitas* en monumentos, monedas, discursos, etc.<sup>32</sup>), es “el programa del tiempo del principado”<sup>33</sup>. Frente a ese programa el versículo paulino constituye “(...) una advertencia, que a través de la política de nuestro tiempo puede ser inmediatamente comprensible, pero que era precisamente una disputa contra la *pax et securitas* del principado romano, que puede también en nuestros días resonar como moderna”<sup>34</sup>. Pablo comprende que este reclamo del poder romano de ser el portador de la “paz y seguridad” parece como una negación del Señorío de Jesucristo: “debe considerarse que *securitas* es el correlato de *aeternitas*, que ambas tienen una pretensión religiosa, de la que toman su contenido de realización salvífica política”<sup>35</sup>.

za del pacto que establece Ezequías con Babilonia (Ver: Weinfeld, M.: “Covenant Terminology in the Ancient Near East and its Influence in the West” *Journal of the American Oriental Society* 93. 2 (1973), pp. 190-199). Cuando la LXX traduce este pasaje usa solo la palabra *eiréne* en 2 Re (seguramente porque ya entonces interpreta que esta expresión contiene la totalidad del concepto en juego) y traduce ‘*Met por Dikaiosyne*, modificando el sentido que podía tener su fuera inspiradora de 1 Ts 5,3. Pero en caso curioso parece reforzar nuestra argumentación, ya que se trata de la frase del rey Ezequías ante la palabra profética de Isafas que le anuncia la destrucción de su reino. Es la palabra presuntuosa de un poderoso, quien se siente demasiado seguro en su presente como para preocuparse del porvenir de sus súbditos.

<sup>28</sup> Ver Bammel, E.: “Jundenverfolgung und Naherwartung”, *Zeitscherifur Theologie un Kirche*, 56(1959), pp. 294-315; Guterman, S. I.: *Religious Toleration and Persecution in Ancient Roma*. Aiglon Press Limited, London, 1951.

<sup>29</sup> Bammel, E.: “Ein Beatrag sur paulinischen Staatsanchnung”, *Theologische Literaturzeitung* 11, (1960), col. 837.

<sup>30</sup> Wengst, K.: *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. SCM Press Ltd, London, 1987, pp. 19-25 et passim.

<sup>31</sup> Bammel, E.: “Ein Betrag. .”, col. 837.

<sup>32</sup> Wengst, K.: op. cit, pp. 19-20.

<sup>33</sup> Bammel, E.: “Ein Betrag. .”, col. 837.

<sup>34</sup> Enrhardt, A.: *Politische Metaphysik Von Solon Bis Agustin*, Band II (Die christliche Revolution), J. B. C. Mohr, Tübingen, 1959, p. 21. Las alusiones a la actualidad de este texto no son arbitrarias; Paz y Seguridad es el lema actual de la NATO (Organización del Tratado del Atlántico Norte), la fuerza militar combinada que ejerce el control imperialista en el Atlántico Norte y en cualquier otro lugar donde surjan políticas inconvenientes para los intereses de los países centrales capitalistas, como lo prueba su intervención en la “guerra de Malvinas” de 1982.

<sup>35</sup> Bammel, E.: “Ein Betrag...”, col. 837.

Esta pretensión de “escatología realizada”, de “edad de oro”, es un elemento ideológico, encubridor de la dominación y sometimiento a lo que los romanos condenan a pueblos conquistados y clases subalternas. Frente a esta realidad de un poder omnímodo no se dan las condiciones para la construcción de un poder político alternativo<sup>36</sup>. Entonces la escatología como realización futura, y en lo posible próxima, aparece como el factor capaz de dinamizar la esperanza de liberación, de actuar contraculturalmente. Según Pablo mientras más se afirme y repita esta romana pretensión de eternidad, más frágil se mostrará su poder en el Día del Señor. Viendo en la afirmación romana de Paz y Seguridad una expresión de la ideología estatal romana, Pablo percibe que “la Venida del Señor en juicio (*heméra kyríou*), que creía inminente, significaría la destrucción el Imperio Romano (...). Este mundo - no solamente el Imperio romano - va al encuentro de su fin; esta esperanza, este conocimiento es más fuerte que cualquier pretensión del poder romano”<sup>37</sup>. Surge la oposición entre una paz que es dicha como autoafirmación del poderoso, que solo encubre la ambición de hacer eterno su poder destructivo, y la Paz de Dios, destinada a preservar en integridad a los suyos hasta realización de la *parousía tou kyriou* (5,23). La posibilidad de establecer la paz solo puede ser obra del Dios de la Paz en su Venida, y la conjunción de la mención del Dios de la Paz y el anuncio de la *parousía* complementa la polémica señalada en 5,3<sup>38</sup>. La *Pax et Securitas* romana es falsa y pasajera, es hija de la noche, que se desvanecerá en el “día del Señor”, con la llegada y la manifestación gloriosa de los hijos de la luz.

## Una confrontación iluminada

La oposición día-noche, luz-tinieblas va a completar esta imagen. El día del Señor vendrá como ladrón en la noche, por lo repentino, y como dolores de parto, por lo intenso, de tal manera que quienes hoy dicen “paz y seguridad” no podrán escapar a la ruina. Pero en el versículo siguiente se invierte la figura, y se señala que “los hermanos” son de la luz, por lo que no han de ser sorprendidos por el día como el ladrón. No viene el caso forzar la metáfora. Se trata de dos usos distintos del símil del ladrón. En la primera se sigue el mismo uso que en Mt 24,42-44, Lc 12,39-40; 2 Pe 3,10, Ap 3,33 y 16,15. Debe tratarse de un tema propio de la escatología cristiana, y la variedad de tradiciones que la usa hace muy probable que se remonte su origen a Jesús, ya que no se encuentra en la apocalíptica pre-cristiana<sup>39</sup>. La utilización de la metáfora acá corresponde a otra idea: la del ladrón que se ha confiado tanto que no se da cuenta que la luz ha llegado, y es sorprendido *in fraganti*. Esta es la situación de los que han confundido la noche y el día, la paz de los ejércitos con la Paz de Dios. Confusión en la que no deben caer, en la que no deben ser

<sup>36</sup> “La enseñanza cristiana nace sobre el terreno del disgusto por las ideas que eran propagadas oficialmente y por la completa desconfianza en la posibilidad de encontrar, en el ambiente circundante, en la esfera de la vida socio-política, el camino para un cambio radical de las condiciones existentes: M. Trofímov en: op. cit., pp. 278-9.

<sup>37</sup> Lindermann: “Christliche Gemeinden und das Römische Reich”, en *Wort und Dienst*, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, Neue Folge 18 Band (1985), p. 116.

<sup>38</sup> Ehrhardt, A.: op. cit., p. 21.

<sup>39</sup> Best, e.: op. cit., p. 205.

sorprendidos los cristianos. Ellos no son de la noche, por el contrario, ellos viven la noche como se vive el día, en vigilia (5,6). Esta será como veremos, la realización de los que obran según la fe.

“Hablar del ‘día del Señor’ lo lleva (a Pablo) a hablar en los versos siguientes en la imaginaria contrastante del día y la noche, de luz y tinieblas.

Aquí las palabras ‘paz y seguridad’ —y por lo tanto aquello que significa, la *Pax Romana*— claramente están del lado de la noche y la oscuridad<sup>40</sup>. Los hermanos de Pablo son “hijos de la luz, hijos del día”, apelando ahora sí a figuras comunes en la apocalíptica judaica y también de otras religiones. “¿Debe acaso ser desechado que la comparación, corriente desde Augusto, del César con el sol pueda haber sido vista por los cristianos como “el poder de las Tinieblas?”<sup>41</sup>. La contraposición entre luz y tinieblas se personaliza en el ser “hijos de las tinieblas” o “hijos de la luz”. El ser “hijos de la luz” es una alusión a lo que los cristianos son y a la manera de conducirse propia de este nuevo ser. “(Este) status se expresa aquí en obvios términos escatológicos adecuados al contexto; ellos (los cristianos) pertenecen a una nueva edad (como lo demuestra el v. 6) y deben mostrar la conducta de ese tiempo”<sup>42</sup>.

Todo el que vive según las normas de “la noche” y se mueve en ese mundo de la oscuridad será sorprendido por el día del Señor. Quienes se distancian de la falsa “paz y seguridad”, comienzan ya a vivir el día, anticipan las conductas del día del Señor. Eso es lo que Pablo llamará “velar y ser sobrio” (v. 6). Es la realización anticipada del día del Señor en la propia vida. “sirviéndose de variadas imágenes y parejas de opuestos Pablo explica (vv. 4-8) que la decisión concerniente al futuro se toma en el presente. No en el sentido de que en el futuro se recibirá el premio por el comportamiento de hoy, sino porque en éste se anticipa el futuro. La así llamada escatología futura (aquella orientada a las representaciones futuras) es transportada a la escatología presente: la representación de la *parousía* inminente es integrada en el tipo de existencia que se conduce, porque ahora (justo en ese momento y siempre nuevamente) debe hacerse manifiesto en la conducta cuanto se espera del futuro (en la representación). En este sentido los cristianos viven en una permanente espera, sin orientarse, empero, hacia representaciones de tipo especulativo”<sup>43</sup>.

## La conducta que anticipa el Reino

De esta manera este “velar y estar sobrios” se instala en el centro del quiasmo como la realización, la práctica de la capacidad gnómica, de la identidad, de lo ideológico. Es la forma de la realización de la ideología contrahegemónica. Mantener la sobriedad frente a la embriaguez de quienes viven la ilusión de realidad que es este mundo pasajero, estos poderes pasajeros. La alusión en el v. 7 bien puede ser la alusión a la experiencia cotidiana, pero también un contraste con las religiones místicas (especialmente el misterio asiático, que tiene celebraciones nocturnas<sup>44</sup>)

<sup>40</sup> Wengst, K.: op. cit., p. 78.

<sup>41</sup> Ehrhardt, e!: op. cit., p. 21.

<sup>42</sup> Best, E.: op. cit., p. 210.

<sup>43</sup> Marxsen, W.: op. cit., pp. 87-88.

<sup>44</sup> Donfried, K.: op. cit., p. 337.

y el culto báquico, que tienen atestiguada una significativa presencia en Tesalónica. Ser hijos de la luz es excluirse es marginarse de los que practican las idolatrías hedonistas. Los hijos de la luz deben distanciarse en función de su fe escatológica. Esta distancia, ser sobrio, es activa: es requerida por la simultaneidad de presente y futuro en la vida vivida en la milicia cristiana (5,8b).

El tema de la confrontación de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas como un enfrentamiento militar aparece en los escritos de Qumrán, pero allí el armamento es directamente el armamento militar<sup>45</sup>. El contraste queda marcado en el eje c-c', donde "paz y seguridad", las armas ideológicas del Imperio se confrontan con amor, fe y esperanza, las armas ideológico-éticas de la *ekklesia* cristiana. Se pasa así a la figura de la armadura del creyente. La idea del armamento no es nueva, y ya aparece en el Antiguo Testamento, en Is 59,17 y también en Sab 5,17-20. Pero en toda esta tradición las metáforas sobre la armadura están referidas a la armadura de Dios<sup>46</sup>, mientras que aquí el que se protege con ella es el creyente. El hecho de la existencia de esta metáfora, que además es tan significativamente cambiada en este texto, no impide ver y aceptar la otra posible inspiración del apóstol: el contraste con el armamento del soldado romano, en el que se basa la "paz y seguridad" del Imperio.

Efectivamente, los hijos de las tinieblas, los que pregonan la "Paz y Seguridad" con sus arengas y estandartes, andan armados y armados aparecen proclamando la paz en sus monedas y monumentos. Su paz y su seguridad dependen del bronce tras el cual se escudan, del fierro que cargan en manos y cintura. A ellos deben resistirse los hijos del día. Han de estar también protegidos (al menos en 1 Ts la figura de la armadura cristiana carece de las armas ofensivas). Pero sus armas son las armas de la confrontación ética e ideológica, no del conflicto propiamente militar. Están armados de la fe, del amor y de la esperanza de la salvación. La armadura de Dios se la ha puesto el creyente. Es la forma en que manifiesta su condición de soldado del Señor que viene.

La mención de la triada de fe, amor y esperanza aparece dos veces en esta carta (la otra es 1,3)<sup>47</sup>. Son los atributos de los creyentes de Tesalónica por los cuales Pablo agradece a Dios. Es decir, que los cristianos de Tesalónica ya han experimentado del valor protector de estas armas en la construcción de su comunidad, y ahora deben percibir que, por eso mismo, reside en ellas la mejor forma de enfrentar a los hijos de las tinieblas. La ética de la vigilia y de la sobriedad se apoya sobre estos elementos constructores del testimonio comunitario, aptos para la confrontación con la ideología del dominio militar. Creo que K. Wengst es quien mejor expresa el conjunto de esta visión, por lo que lo cito extensamente:

<sup>45</sup> Ver Kuhn, K.: "panóplia", pp. 299-300, en Oepke, A.; Kuhn, K.: "*Hoplón, Kit'*", TDNT, Vol. V, pp. 292-315. Ver también Delcor, M.; García Martínez, F.: *Introducción a la Literatura Esencia de Qumrán*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 147-165, esp. pp. 156-158.

<sup>46</sup> Oepke, A.; Kuhn, K.: "*Hoplón, Kit'*", TDNT, Vol. V, pp. 296-298 señala estos elementos. En las descripciones extrabíblicas la armadura de los dioses solo conoce la comparación con los elementos de la naturaleza, no con los atributos éticos. Sin embargo es propio y exclusivo de Pablo el construir la metáfora de la armadura como las virtudes no ya de Dios sino del hombre creyente.

<sup>47</sup> El haber forzado tres términos en los dos elementos de la protección del soldado que Pablo menciona muestra que se trata de una fórmula anterior que Pablo utiliza aquí. Ver Oepke, A.; Kuhn, K.: "*Hoplón, Kit'*", TDNT, Vol. V, p. 310.

“Esta vigilia y sobriedad consiste en la ‘coraza de la fe y el amor y el casco de la esperanza de salvación’ (v. 8). Al hablar en relación a esto del ‘armarse’ del cristiano, Pablo desarrolla una contraimagen de la realidad que es descrita por el slogan de ‘paz y seguridad’, la *Pax Romana* que se ha ganado y se mantiene por el poder militar. El slogan ‘paz y seguridad’ deriva de la fe en el poder de Roma; surge de un abismo de odio y ansiedad como el presupuesto y al mismo tiempo la consecuencia de la fuerza: se basa en la promesa de Roma eterna como la infinita extensión de la historia de violencia y es así simplemente la expresión de profunda desesperanza. Enfrentada a ello, la sobriedad cristiana como fe, amor y esperanza no ha de verse en los cálculos del poder, en el así llamado análisis realista como una proyección de la situación existente. Más bien, al confiar en el Cristo crucificado renuncia a la violencia agresiva y hace a su amor específico en la demolición y la superación del odio y la ansiedad. Pero la sobriedad cristiana se demuestra en particular —y aquí es donde se pone el acento en 1 Ts 5,1-11— en una percepción de la realidad que la pone a prueba desde la perspectiva de la interrupción de la historia y la venida de Cristo. Quienes son sobrios en este sentido, los que no se embriagan con el poder, mantendrán abiertas las posibilidades y ya pondrán signos del nuevo mundo en medio del viejo. No por último, su esperanza en la interrupción del curso de la historia vivida como sufrimiento tomará forma en la interrupción de estos procesos negativos automáticos, que ya está teniendo lugar. Pablo expresa esto en 1 Ts 5,15 con la fórmula: ‘Mirad que nadie devuelva a otros mal por mal, antes bien, procurad siempre el bien mutuo y el de todos’<sup>48</sup>.

De esta manera quedan expresados los núcleos ideológicos de esta escatología “en realización” que expresa 2Ts. “En realización” pues en la medida en que la comunidad vive, en su conducta, en su vigilia, los elementos que anuncian el Reino, éste ya comienza a hacerse presente. Cuando se arma con los elementos que le permitirán su testimonio se confronta con los dioses falsos y con las políticas que prometen falsa paz y seguridad, con las modalidades de dominio y con las motivaciones del mundo circundante. En esa confrontación expresa la existencia de otro gobierno para sus vidas, de otro *kyrios*, de otro Reino y por lo tanto la vigencia de otra comprensión de la realidad. Se conforma, pues, como una opción alternativa, contrahegemónica.

## La confrontación y la creatividad simbólica

Esa opción tiene además una estrategia acorde a la naturaleza contra-hegemónica de su ideología. Su estrategia es decidida por su visión alternativa de lo que es el poder y de quien lo detenta, de la naturaleza y forma de las relaciones humanas, del valor de las conductas. Todo lo que, a su vez, denuncia su ubicación en el conjunto social: se conforma desde una experiencia del no-poder, del sometimiento, de la subalternización. Los que no pueden confiar en la declamada “paz y seguridad” romana porque han sido los sometidos por las luchas y sufren persecución. Los que han visto en la *porneía* la exhibición de la pasión del deseo de la que han sido objetos más que sujetos. Los que han experimentado el trabajo como un sufri-

<sup>48</sup> Wengst, K.: op. cit., pp. 87-88.

miento y no como un enriquecimiento, y han sido víctimas y no beneficiarios de la usura explotadora. Los que no han tenido descanso por las presiones de su trabajo cotidiano para ganarse el pan. Los que son capaces de llamarse hermanos en medio de una sociedad que vive ponderando las diferencias. Que no añora la violencia de la que solo ha cargado la parte del que la padece.

Las ideologías se conforman a partir de experiencias y prácticas, en medio de relaciones reales y concretas de producción material y de producción simbólica. También es éste un medio de revelación de lo divino. Leyendo la experiencia y práctica de Jesús<sup>49</sup> y su propia práctica y experiencia, Pablo, el grupo misionero y la comunidad de cristianos de Tesalónica elaboran una comprensión de la realidad diferenciada de la ideología dominante, dentro de las condiciones objetivas de posibilidades es de su tiempo y vista la correlación de fuerzas en la que opera. En esa construcción simbólica privilegian un medio eficaz de confrontación: la simbólica de la esperanza. Desde su situación de no poder son capaces, sin embargo, a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús, de visualizar la revolución esperada, la realización de un día de juicio que subvertirá la actual conformación social. Es cierto que su papel en la realización del conflicto es de resistencia, como corresponde a los que no tienen poder. Pero es activa en tanto conductas que anticipan el camino de esa realización. Por eso la simbólica de la esperanza se hace también práctica de una ética contrahegemónica.

## **El valor de la irracionalidad política como esperanza**

De esta manera el anuncio de la *parousía*, el mensaje apocalíptico que Pablo transmite en 1 Ts se hace en realidad esperanza de la destrucción de todo poder terreno. Esto es, básicamente, del poder romano. La esperanza es aquello que distingue a la comunidad cristiana. La significación política de esta alternativa es decisiva. Comentando la distinción entre el lenguaje de una escatología realizada y la apocalíptica señala E. Schussler Fiorenza: “por lo tanto ambas expresiones de la temprana fe apocalíptica cristiana tienen la misma función profética de fortalecimiento y exhortación”. Y agrega más adelante “proveen una visión alternativa de este mundo y sus fuerzas determinantes a fin de alentar estructuras comunitarias alternativas y de interpretar la experiencia de la realidad de la persecución y opresión de los cristianos que mina su fe-convicción en que Cristo es el Señor del mundo y creador del cosmos...” Más adelante reconoce que “mientras los más tempranos textos apocalípticos cristianos apelan a una visión e interpretación alternativa de la presente experiencia cristiana de opresión y persecución, los apocalipsis cristianos más tardíos apelan a la vida del más allá describiendo especialmente los castigos en vívidos colores”. Y concluye que este cambio significa un pasaje a una ética privada, a una visión ultramundana, dejando atrás una primera visión nutrida por “una visión

---

<sup>49</sup> Keightley, G.: “The Church’s Memory of Jesus: A Social Science Analysis of I Thess”, *Biblical Theological Bulletin*, Vol. XVIII, (1987), N° 4, pp. 149-156. La autora defiende, con el uso del análisis sociológico de la función social del tiempo y el espacio, el lugar de la memoria de Jesús como marco de identidad cristiana. “La memoria de Cristo provee una nueva identidad que los asimila a una nueva sociedad, que reemplaza las antiguas referencias y modifica la jerarquía de las relaciones propia de la sociedad gentil” (p. 155).

alternativa del mundo y del poder político (...) de un movimiento cristiano contracultura (...), de un ethos socio-político y religioso”. “Este deslizamiento funcional en la temprana literatura apocalíptica judía indica un cambio en la situación socio-política de la comunidad cristiana”<sup>50</sup>.

Estas caracterizaciones de Schussler Fiorenza acerca de la literatura apocalíptica cristiana en general valen para ayudarnos a ubicar a la apocalíptica de 1 Ts, justamente como una visión alternativa del mundo y del poder, como una conformación contracultural, como la expresión de una experiencia de fe vivida en medio de la opresión y persecución, a la que la imaginiería apocalíptica ayuda a nutrir en la esperanza. Son justamente quienes por carecer de cualquier poder deben esperar su poder, no desde la racionalidad política, desde la lógica del poder, sino desde la creativa y fortalecedora dimensión mítica de la esperanza. Es justamente esta experiencia del no-poder que sin embargo no admite ser experiencia de la no-esperanza la que dará realce a esta expectativa y lenguaje apocalípticos: “el milenarismo evolucionista es siempre la esperanza de las clases acomodadas y privilegiadas, que se imaginan a sí mismas demasiado racionales como para aceptar la idea de la súbita emergencia de lo absoluto en la historia (...) porque no sufren tanto como los desheredados de la brutalidad de la sociedad contemporánea, y por lo tanto no tienen una visión catastrófica de la historia contemporánea (...). La religión es siempre un refugio de la esperanza, que se construye en el borde de la desesperación. Los seres humanos están dispuestos a contemplar con complacencia los factores morales individuales y sociales, hasta que los observan desde la perspectiva de lo absoluto. Pero el mismo absolutismo que lo lleva a la desesperación rejuvenece su esperanza. En la imaginación del hombre sinceramente religioso de Dios que condena a la historia sin embargo redimirá a la historia”<sup>51</sup>.

Sin duda Pablo y sus hermanos de Tesalónica tenían una experiencia histórica vivida desde el no-poder, desde el borde de la desesperación, como tantos otros en su sociedad. Sin embargo no quiere el apóstol quedar en el ámbito de los que “no tienen esperanza”. La historia humana, y sus muertos en la fe con ella, ha de ser finalmente redimida por la súbita irrupción de lo absoluto. Para describir este fenómeno de la fe Pablo utiliza básicamente el lenguaje analógico político de la *parousía* y la imaginiería apocalíptica. Esto señala que tiene una percepción del valor y la pertinencia históricos de los acontecimientos futuros que se apresta a vivir. En esta irrupción, y sus consecuencias en todos los planos de la realidad, incluso y fundamentalmente el político —y de allí el valor de la construcción analógica en este plano— la que le da sentido a la historia y al testimonio de los creyentes en ella. Lejos de quitarle sentido al devenir humano, la *parousía* se transforma en la revolución esperada en la historia, en la subversión de todo esquema de poder y dominio. Es la postulación de la esperanza como racionalidad de la vida.

**Néstor O. Míguez**

*Camacú 252*

*1406 Buenos Aires*

*Argentina*

<sup>50</sup> Schüssler Fiorenza, E.: op. cit., p. 313.

<sup>51</sup> Niebhur, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, New York, 1932, p. 62.

# COMPROMISO Y PERSEVERANCIA

## *Estudio sobre Marcos 13*

### Introducción

Estamos frente a uno de los pasajes más difíciles del Nuevo Testamento. Además de difícil, muy importante, por lo que significa no solo para interpretar y fechar el texto de Marcos, sino además por la relación que Marcos tiene con los otros evangelios sinópticos y los otros documentos del Nuevo Testamento. Por esta misma importancia y por la dificultad que entraña, es que se ha escrito mucho sobre este capítulo. No debe extrañarnos, por lo tanto, la existencia de diferentes posiciones y las muchas discusiones que se han originado a su alrededor.

En este trabajo no pretendemos añadir nada nuevo a los ya abundantes y densos estudios históricos-críticos que se han hecho sobre este texto. Por lo tanto conviene aclarar que tomaremos en cuenta los estudios más importantes existentes sobre el análisis descriptivo del texto. Nuestro objetivo central es el de hacer una lectura del texto desde la experiencia de la situación de la Iglesia en nuestro continente. Para esto conviene tener presente las condiciones que rodean al texto de Marcos 13, y el contexto de la Iglesia de tradición hispano-lusitana. Es posible que haya algunas semejanzas que nos ayuden para establecer un diálogo entre ambas realidades.

De lo que se puede conocer en la situación de nuestro continente, abundan lecturas que no siempre son las más correctas y edificantes. Por ejemplo, la lectura milenarista empieza por entender el texto como una directa predicción del futuro, que puede ser aplicada literalmente a los acontecimientos presentes. Se pretende con esto llevar a los lectores a una rápida (y muchas veces oportunista) conversión a la fe cristiana, en un intento desesperado por “salvarse” del juicio inminente. Esta lectura, hecha y aplicada a la situación de pueblos oprimidos en todo sentido (social, político, cultural, económicamente), no consigue sino alejar a los cristianos y a comunidades enteras de los problemas contingentes y refugiarse rápidamente en un futuro celestial. Este escape al futuro de gloria y paz, sin pasar por el penúltimo tiempo, hace caso omiso del discipulado cristiano en el presente, el compromiso con la situación socio-política y la solidaridad con los pueblos oprimidos de este tiempo.

Tampoco nos es posible aceptar la otra lectura que está en el extremo diametralmente opuesto al anterior. Nos referimos a la lectura política inmediatista y radical. Pudiera ser que algo de esta lectura haya estado en la primera redacción del texto, en la apocalíptica judía que quiso ver en la destrucción del Templo la inmi-

nencia de la parusía. Tal vez algunos desearon ansiosamente que los acontecimientos se apresurasen para “obligar” a Yahvé a intervenir en forma inmediata y violenta para poner fin a la historia, rescatar a su pueblo e instaurar definitivamente el “Reinado de Dios”. También existe en la actualidad movimientos que hacen una lectura similar de los acontecimientos sociales y políticos de nuestro tiempo y abrigan una expectativa semejante que orienta sus acciones.

No creemos que el texto de Marcos 13, en su actual redacción, se preste para estas interpretaciones extremas. No obstante estamos convencidos de que el texto encierra un profundo mensaje de mucho significado para los cristianos de todo el mundo, pero en particular en este caso, para los cristianos que nos toca vivir en la actual coyuntura de nuestro continente.

Nuestros pueblos están, muchas veces, en trance de mucho pesimismo y negativos frentes a los signos de los tiempos. La lectura del evangelio, como nos parece que está en esta perícopa, es un llamado a la esperanza, a la vigilancia y al compromiso. Es tiempo de perseverar, de luchar y de proyectarse al futuro, hacia el mundo nuevo que Dios en su palabra ofrece a aquellos que forman parte de su pueblo fiel que espera en sus promesas.

## Contexto

El capítulo trece se ubica en el contexto inmediato de los acontecimientos relatados a partir de la entrada mesiánica de Jesús a Jerusalén. Es decir, toda la sección empieza en el capítulo 11 (entrada mesiánica) y concluye en el capítulo 13. A continuación se da paso al relato de la pasión y resurrección del Señor.

De este modo se puede decir que el capítulo 13 constituye una especie de testamento del Señor. Se trata de un mensaje dirigido no ya solo a la comunidad de los discípulos sino, como veremos más adelante, orientado a todos los creyentes. Este mensaje, que abarca todo el capítulo 13, constituye una unidad redaccional y de composición. Sobre la base de un apocalipsis judío que a su vez se construye con pequeñas predicciones apocalípticas judías, se elabora este mensaje. Constituye uno de los dos grandes discursos de Jesús en el evangelio de Marcos. El primer gran discurso (también unidad redaccional) está en el capítulo 4. Allí Jesús es un rabino que enseña a su comunidad acerca de los misterios del Reino de los Cielos. El capítulo 13 constituye el segundo gran discurso de Jesús en el evangelio de Marcos, que como ya veremos, es totalmente distinto al anterior, aunque en concordancia con la comprensión que el redactor tiene, en todo el texto de Marcos, de lo que es el evangelio de Jesús el Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre (Mc 1,1; 8,29; 15,39).

## El texto

Se trata de una obra de redacción cristiana compuesta en base a diversas fuentes. A la redacción de Marcos, subyace un material de estilo literario apocalíptico judío que tenía una orientación de parusía próxima. Posiblemente este material judío apocalíptico fragmentario ya haya tenido una posterior redacción judía con aquella

orientación de proximidad de la parusía. Su horizonte inmediato sería la amenaza de la guerra judía-romana y el peligro que se cernía sobre Judea y Jerusalén.<sup>1</sup>

La redacción cristiana utiliza este material incluyendo el contexto de parusía inmediata, pero desvincula la llegada de ésta con la destrucción del Templo, para colocar en su lugar, en el centro, la parusía del Hijo del Hombre y la conducta que la comunidad debe adoptar frente a este acontecimiento.

Hay varias posibilidades acerca del propósito de este documento. Para algunos se trata de adoctrinar a la comunidad acerca del final (parusía) que sin negar su existencia, no obstante no lo considera inmediato, aún cuando mantiene los elementos apocalípticos.<sup>2</sup> En esta misma posición, en algunas pocas variantes está Marxsen.<sup>3</sup>

Otros exégetas, sobre la base de lo anterior y dando por sentado este aporte de la exégesis europea, aportan una lectura más militante. Por ejemplo, Carlos Bravo habla del enfrentamiento de Jesús y su movimiento, con el centro de poder que es Jerusalén. Jesús viene a corregir cuatro aspectos: la concepción mesiánico-davídica, la práctica de los escribas, la valorización de la riqueza como acceso a Dios y la centralidad del Templo para la vida del pueblo.<sup>4</sup> Por otro lado Juan Mateos dice que el texto, si bien es cierto es escatológico, en la redacción de Marcos ha dejado de ser apocalíptico y constituye “una síntesis del mensaje del evangelio de Marcos bajo el tema vigilancia y compromiso”.<sup>5</sup>

Sobre la base de estos aportes, más otros que serán mencionados en cada caso, haremos un análisis exegético y el correspondiente comentario de lo que a nuestro juicio constituye un aporte a la lectura de la temática en la situación de nuestro continente.

## Composición

El texto del capítulo 13, para los efectos de nuestro estudio, lo podemos dividir en dos grandes unidades. La primera parte corresponde a la redacción cristiana que ha colocado una primera escena en la cual aparece Jesús y sus discípulos en diálogo. El contenido de esta conversación ofrece la motivación para el discurso que viene a continuación, en la segunda parte.

### Primera Parte:

#### *1-4 Escena de apertura*

#### 1-2 El Templo

#### 3-4 La Parusía

<sup>1</sup> Gnilka, J. “El Evangelio según San Marcos”, Mc 8, 27-16, 20, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1986. p. 246.

<sup>2</sup> Gnilka, op. cit. 247.

<sup>3</sup> Marxsen, W. “El Evangelista Marcos”. Ed. Sígueme. Salamanca 1981. p. 197.

<sup>4</sup> Bravo, G., Carlos “Jesús, hombre en conflicto”. Editorial Sal Terrae, Santander, España. 1968. p. 211.

<sup>5</sup> Mateos, Juan “Marcos 13”. El grupo cristiano en la Historia. Ed. Cristiandad. Madrid 1987. p. 448ss.

## Segunda Parte

### 5-37 *Discurso de Jesús (Estructura)*

- |        |  |
|--------|--|
|        | 5b-8; advertencia contra los engañadores                               |
| A      | 9-13; Exhortación a la Perseverancia<br>¿14-23; La gran tribulación?   |
| Centro | 24-27; La parusía del Hijo del Hombre<br>28-32; ¿Cuándo será el final? |
| A'     | 33-36; Llamado a la Perseverancia<br>¿37 Conclusión?                   |

## Primera Parte

### *Escena de Apertura vv. 1-4*

- v.1 Al salir del Templo, le dice uno de sus discípulos: “Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.”
- v.2 Jesús le dijo: “¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida.”
- v.3 Estando luego sentado en el Monte de los Olivos, frente al Templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés:
- v.4 “Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse.”

Esta primera parte del texto constituye, en la obra del redactor, una escena de apertura. Se puede notar con claridad que se trata de una escena en dos actos, cuya unidad es discutida. La mayoría de los exégetas están de acuerdo en ver aquí dos unidades independientes que han sido reunidas por el redactor bajo un mismo tema.<sup>6</sup> En los vv. 1-2 el tema es la destrucción del Templo. El comentario de los discípulos ofrece la oportunidad para que Jesús haga la afirmación radical sobre la destrucción del Templo. En los vv. 3-4 cambia el escenario y el auditorio es personificado en cuatro discípulos. En esta oportunidad los discípulos hacen una pregunta que analizada en detalle parece no corresponder al diálogo 1-2. Las expresiones *pôte tauta éstai*, *hotan mele* y *sunteleiszai* en su formulación dicen algo más que una simple pregunta con respecto al Templo. En realidad estamos frente a dos escenas independientes ya en la fuente del material de que dispuso el redactor. En la primera pregunta es claro que el tema está referido a la destrucción del Templo. La segunda va más allá de preguntar por la destrucción del Templo. A partir de la destrucción del Templo se pregunta por la parusía y su inminencia.

De este modo tenemos ya en la escena de apertura lo que será el telón de fondo teológico sobre el cual se argumenta a los lectores. Se relaciona historia con escatología. En el primer caso (el Templo) es parte de la historia. En el segundo caso se nos proyecta a la escatología. Ya en la formulación de las preguntas que darán motivo al discurso se propone la escatologización de la historia, pero sin que ésto signifique caer muy rápidamente en el cumplimiento de expectativas apocalípticas.

<sup>6</sup> Gnilkja, op. cit. 212ss; Bultmann, R. “History of the Synoptic Tradition” Harper and Row Ed. 1976. Marxsen, op. cit. 160; Mateos J. op. cit. 126.

Esta escena introductoria nos remite además al trasfondo de la situación vital de la comunidad cristiana receptora del texto: el conflicto entre la comunidad cristiana y las instituciones judías. Sobre este antagonismo se inscribe la expectativa de los discípulos que refleja de alguna manera la expectativa normal del judaísmo nacionalista de orientación apocalíptica. Estos sectores esperaban la parusía próxima del Mesías y con ello la expulsión de los romanos y instauración del estado judío como expresión primaria de la inminencia del reinado de Yahvé.

El discurso que se nos entrega a continuación pretende corregir esta expectativa, sin destruir la confianza en la soberanía de Dios ni aminorar las esperanzas en el triunfo final de su justicia. La destrucción del Templo no es el punto final y detonante que marque la llegada de la parusía para transformar la historia de manera radical. Al Templo, cuya destrucción se prevé inminente, le sucede la nueva comunidad, el remanente fiel como el lugar en el cual residirá el Mesías. En cierto modo esto guarda semejanza con el evangelio de Juan. Allí en el episodio de la purificación del Templo (Juan 2,13-22) se sostiene que el Templo de Jerusalén será reemplazado por el cuerpo de Mesías como nuevo centro de culto y adoración. Aquí en Marcos, el nuevo Templo es la comunidad confesante que persevera en la fe, y por esta fidelidad hace presente el espíritu del Mesías en su medio. Lo que constituye en el texto un “despegue” histórico, la cuestión del Templo, el redactor Marcos lo transforma en un discurso de proyección escatológica dirigido a la comunidad confesante. No se rehuye la historia sino que se la escatologiza. Lo que en la pregunta primera aparece como dato histórico, en la pregunta segunda se transforma en una inquietud escatológica. La respuesta de Jesús en el discurso va a trascender la historia para colocar en su centro la venida del Hijo del Hombre y luego la actitud ética de la comunidad frente a esa situación. La pregunta, tal como está formulada en el v. 4 sugiere (o espera) una respuesta que vaya más allá que la destrucción del Templo. La expresión *panta* no se refiere solo al Templo, tampoco *sunteleiszai*. En esta escena se nos introduce a un mundo más amplio de posibilidades que la sola expectativa por la destrucción del Templo.

Por la manera en que están formuladas las preguntas tiene referencia retrospectiva (la destrucción del Templo) y otra referencia en perspectiva, la comunidad en éxodo hacia la parusía.<sup>7</sup>

Conviene anticipar, que las respuestas en el discurso aparecerán en orden diametralmente inverso a la manera en que fueron planteadas las preguntas: “cuando” (4a) y “cual será la señal” (4b). En el discurso se hablará primero de las señales (4b) para luego referirse al “cuando” (4a). De este modo se busca enfatizar lo fundamental en el contenido de la exhortación a la comunidad: lo importante no es cuándo será el fin, sino cuáles son las señales de este advenimiento y cómo hay que portarse en ese proceso hasta el final. Ambos elementos se articulan en torno al tema central del discurso: la parusía del Hijo del Hombre.

## Segunda Parte

### *El discurso de Jesús vv. 5-37*

En el v. 5a. el redactor nos introduce al discurso con las palabras: “Jesús comenzó a decirles”. El discurso lo podemos dividir en dos grandes partes.

<sup>7</sup> Marxsen, op. cit. 163

La primera parte comprende los vv. 5b. hasta 23. El lexema de sentido que estructura la exhortación a la comunidad es *blépete* (5a, 9a, 23a). A su vez toda esta unidad se puede analizar a partir de las tres perícopas que la componen. A saber: 5b-8 el comienzo de los sufrimientos y la advertencia contra los engañadores; el llamado a perseverar hasta el fin en 9-13 y, finalmente, los vv. 14-23 con la descripción de la gran tribulación.

Veamos algunos detalles de esta unidad.

### ***Advertencia contra los engañadores vv. 5b-8***

v.5b “Mirad que no os engañe nadie.

v.6 Vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo: ‘Yo soy’, y engañarán a muchos.

v.7 Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis; porque eso es necesario que suceda, pero todavía no es el fin.

v.8 Pues se levantará nación contra nación y reino contra reino. Habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambre; esto será el comienzo de los dolores de alumbramiento.”

El discurso comienza con una exhortación parenética dirigida a la comunidad con el propósito de alentarles frente a ciertos peligros. Esta exhortación está construida sobre la base de un material proveniente de la apocalíptica judía, en el cual se han insertado ciertas adiciones cristianas por la mano del redactor, con el propósito de modificar la escatología inmediateista que había en el material que sirvió de base al texto cristiano. En este sentido deben considerarse 5a, 6, 7b, 8c, como adiciones cristianas. Los vv. 7 y 8 son logias de la apocalíptica judía.

La descripción de calamidades que caracterizan el fin han sido agrupadas en dos lugares. El primero lo tenemos aquí en 7 y 8 (“cuando oigáis”), y luego aparece en vv. 14-20 (“cuando veáis”). El tema central es el llamado a no dejarse engañar por las señales que son: la aparición de falsos mesías o profetas, los rumores de guerra y las catástrofes naturales y sus consecuencias.

Existen variadas interpretaciones con respecto a estas señales, que los exégetas buscan identificar con los acontecimientos históricos de la época. En cuanto a los “engañadores”, la referencia puede ser muy amplia, pues es bien sabido que falsos profetas, maestros y cristos hubieron muchos que se levantaron en los siglos I aC y I dC. Este fenómeno socio-religioso y político es, por lo demás, característico de los tiempos de confusión y expectativa que se producen en período de grandes crisis sociales. Los factores políticos, sociales y religiosos se entrecruzan y generan concepciones ideológicas que despiertan, en muchos casos, el interés y la adhesión de las masas populares que buscan en cada ocasión la oportunidad para liberarse. Es bien sabido que mucho de esto ocurrió en el s.I, bajo la dominación de los romanos y en muchos casos con la complacencia de grupos judíos de los sectores dominantes en la sociedad judía.

Algo similar ocurre con las calamidades descritas en 7a y 8ab. Siempre es posible relacionar ciertos hechos históricos con los de los textos. Guerras de todo tipo hubieron en los siglos inmediatamente anterior a la era cristiana y en el primer siglo de la era cristiana. Terremotos sacudieron Pompeya en 63 aC y Asia Menor en 61 dC. Períodos de hambruna también fueron frecuentes, aunque algunos más destacados que otros, por ejemplo bajo Claudio (cf. Hch 11,28). Por lo demás estas

guerras y catástrofes aparecen a menudo incorporadas al estilo literario de la literatura profética como señales precursoras del fin (p.e. Is 8,21; 13,8.13; 19,2; 26,17; Mi 4,9-10; Os 13,13; Jer 6,24; 13,21; Ez 5,12). Mucho de este material va a ser usado posteriormente en la literatura apocalíptica. Por esta razón no parece que sea posible utilizar estos datos para referirlos solamente a los sucesos de los años 66-70 dC, época de la guerra judío-romana.

Sin embargo el sentido que encierra la totalidad del discurso permite suponer que la situación de expectativa próxima, en la comunidad cristiana, tiene referencia a esa fecha.

Lo que importa destacar, entonces, es la relectura cristiana del texto, para su significado en el discurso de Jesús a la comunidad. Este sentido está dado en 7b y 8bc. La comunidad no debe dejarse engañar por ciertas señales. La ruina del Templo no inaugura la era mesiánica, más bien se inicia un nuevo período caracterizado por duras pruebas.

### ***Exhortación a la Perseverancia vv. 9-13***

- v.9 “Pero vosotros mirad por vosotros mismos; os entregarán a los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mí, para que deis testimonio ante ellos.
- v.10 Y es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones.
- v.11 Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar, sino hablad lo que se os comunique en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis sino el Espíritu Santo.
- v.12 Y entregará a la muerte hermano a hermano y padre a hijo; se levantarán hijos contra padres y los matarán.
- v.13 Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre; pero el que persevera hasta el fin, ése se salvará.”

La segunda perícopa de la primera parte del discurso gira en torno a las tribulaciones que afligirán a la comunidad, a raíz de las calamidades que fueron anticipadas en la perícopa anterior. El lexema *paradídomi* (9,11,12) predomina en el texto y se refiere a las aflicciones de la comunidad como tema central. La respuesta a esta situación es la perseverancia (*húpomeínas* 13b) hasta el fin (*télos*). Este es el único camino para arribar a la salvación (*sozéstai*).

Al igual que en el perícopa anterior tenemos aquí un material propio del tiempo de persecución, proveniente de la apocalíptica judía. Sobre la base de este material deben destacarse las adiciones y reelaboraciones cristianas que son 9a y 10,11,13. Esta redacción cristiana se ubica en un tiempo en que si bien todavía no se ha producido la ruptura definitiva de la comunidad cristiana con la sinagoga, es un hecho inminente. A la separación y posterior ruptura le sigue la diáspora de las comunidades cristianas y de aquí la interpolación del v.10. La proclamación del evangelio “a todas las naciones” fue la fundamentación teológica-misionera para explicar la diáspora. De este modo logró asociarse la persecución con la dispersión misionera y el llamado al discipulado. La corrección a la expectativa apocalíptica próxima debe leerse en v.10 y 13. El *telos* se ha modificado. En el documento judío *telos* significaba probablemente la muerte, ahora en Marcos el *telos* se ha desplazado. Antes de él se ha colocado la actividad misionera (v.10) como elemento que

emana de la voluntad divina. (Nótese el uso de *dei*). En todo caso el *telos* sigue en el futuro. El texto no pierde su sentido escatológico, pero sí se lo ha despojado de su connotación apocalíptica inmediateista. El único camino al *telos*, donde está la salvación definitiva, es el camino del discipulado consecuente. Se destacan dos elementos más en la perícopa como temas colaterales: la denuncia del poder opresor por vía del martirio y la centralidad pneumatológica del testimonio. El opresor es puesto en tela de juicio (v. 9c *eís martírion autoís*) en la medida que la comunidad es perseguida y torturada. Por otro lado se nos dice también que el Espíritu Santo (en lugar de Dios) es quien vendrá en auxilio de los testigos. Es probable, como sostiene Marxsen, que esta mención venga de la fuente de Marcos, ya que en este evangelio el Espíritu Santo no juega ningún papel especial.<sup>8</sup> En todo caso en nuestro texto se entiende que el Espíritu Santo forma parte de la experiencia misionera en tiempos de persecución.

### ***La gran tribulación vv. 14-23***

- v.14 “Pero cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe (el que lea, que lo entienda), entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes;
- v.15 el que esté en el terrado, no baje ni entre a recoger algo de su casa,
- v.16 y el que esté por el campo, no regrese en busca de su manto.
- v.17 ¡Ay de las que estén encintas y criando en aquellos días!
- v.18 Orad para que no suceda en invierno.
- v.19 Porque aquellos días habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación, que hizo Dios, hasta el presente, ni la volverá a hacer.
- v.20 Y si el Señor no hubiese abreviado aquellos días, no se salvaría nadie, pero en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días.
- v.21 Entonces, si alguno os dice: ‘Mira, el Cristo aquí’, ‘Míralo allí’, no lo creáis.
- v.22 Pues surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos.
- v.23 Vosotros, pues, estad sobre aviso; mirad que os lo he predicho todo.”

Esta perícopa es la tercera unidad de la primera parte del discurso de Jesús. Esta exhortación a la comunidad ha sido construida sobre la base de un apocalipsis propio del tiempo de persecución. Se pueden percibir con cierta claridad dos momentos muy definidos. El primero abarca los vv. 14 al 20 y el segundo los vv. 21-23. En la primera parte, se mira hacia el futuro para anunciar la gran devastación que se avecina. Se recomienda la huida (14-16) y se explican las razones (17-20). A continuación, en la segunda parte (vv. 21-23), se denuncian las falsas señales frente a las cuales los cristianos no deben dejarse engañar. Es un llamado a la inutilidad de la resistencia ya que lo más conveniente, en ese momento, resulta ser la retirada estratégica.

Si leemos toda la perícopa de 14-23 en relación a la pregunta inicial (vv. 1-4) es fácil darse cuenta de que esta parte del discurso no corresponde a la pregunta

<sup>8</sup> Marxsen, op. cit. 168

exactamente. La pregunta, literalmente entendida, se refería a la inminente destrucción del Templo. Pero la respuesta, en este caso, no habla de destrucción sino que se refiere (vv. 14ss.), más bien, a la profanación del Templo y a las aflicciones que vendrán en un tiempo de crisis, históricamente no definida. El tema de la “abominación de la desolación” constituye de por sí un tema muy tratado por los exégetas bíblicos. Sobre el particular se puede consultar la abundante literatura que existe.<sup>9</sup>

Nos limitamos aquí a los datos fundamentales. La expresión que tenemos en el v.14 (abominación de la desolación) es una traducción libre del hebreo *hassiqqûs me somem* y está tomada del libro de Daniel en la versión LXX (Dn 9,27; 11,31; 12,11.) En Daniel se refería a la estatua del Zeus Olímpico que Antíoco Epifanes IV. hizo instalar sobre el altar de los sacrificios en el Templo de Jerusalén en el año 167 aC. La historia de este episodio, y el acto de purificación realizado en el Templo, después del triunfo de la revuelta Macabea, se encuentra relatada en el libro de los Macabeos. (1 Mac 1,54ss; 4,36ss y 6,1ss). Sobre la base de este episodio se construye Marcos vv. 14ss. Las diversas interpretaciones con referencia a los sucesos de los años 66-70 dC en Jerusalén en el período romano, se apoyan en la relectura del texto de Daniel en Marcos 13,14. La propuesta de lectura es que aquí en Marcos se anuncia la reedición de acontecimientos similares a los de la época de los seléucidas. En todo caso bajo los romanos en 70 no hubo, exactamente, profanación al estilo de Daniel sino invasión e incendio. El intento de Calígula en 40 dC tampoco llegó a consumarse, aunque siempre perduró en la memoria del pueblo la preocupación de que algo semejante pudiera repetirse. Esta memoria hizo que este tema perdurara y se inscribiera en la literatura apocalíptica como señal precursora de los tiempos finales. En este sentido entendemos su uso aquí en Marcos. La preocupación de la comunidad cristiana —y tal vez la expectativa— era que con la destrucción del Templo se inaugurara —entre otras señales— la parusía. La exhortación, que continúa en los vv. 15 a 20, corresponde a material propio de un tiempo de persecución. Destaca en esto la tribulación (*zlipsis*) en v. 19 y la misericordia del Señor en v. 20. La huida no es recomendada como posibilidad de salvación, sino como anuncio de nuevas y mayores aflicciones. No obstante, el Señor —(v.20 *kurios*) que aquí se refiere a Yahvé— como señal de su dominio total sobre su creación, actúa para favorecer a sus elegidos.

En la segunda parte de la perícopa (vv. 21-22) se vuelve sobre el tema de los engañadores que ya estaba en v.6. Para algunos exégetas estos versículos constituyen un duplicado de los vv. 5-8.<sup>10</sup> Más bien parece que la reiteración del redactor, sobre el tema, ahora con nuevos elementos, forma parte del estilo rabínico de enseñanza por repetición. Lo que destaca en este final es *blépete* (v. 23). Estamos frente al tercer *blépete* del discurso. Y éste constituye el cierre de toda la exhortación que empezó en v. 14 con el suceso que abre la exhortación (v.14 *otan*): la abominación de la desolación. Frente a este suceso hay dos instancias. Frente al *otan* de v.14

<sup>9</sup> De la abundante literatura que se ha producido sobre el tema recomendamos el texto de G. R. Beasley-Murray “A Commentary on Mark thirteen”. London 1957. Este autor ofrece una amplia información sobre la historia de la interpretación de este versículo. Se puede consultar, también, para una visión más actualizada de la investigación, las opiniones de los diferentes autores citados en este trabajo y las referencias bibliográficas que ofrecen.

<sup>10</sup> Taylor, op. cit. 622.

se responde con dos exhortaciones que comienza con *tóte* en 14a y luego en 21a. La conclusión de esta exhortación termina en 23 con el tercer *blépete* del discurso. Es una advertencia, habrán muchas señales más pero se trata solamente del comienzo de nuevas aflicciones, a raíz de la persecución que recae sobre la comunidad. Frente a esta situación solo cabe la perseverancia y fidelidad en el discipulado. Conviene estar preparados ya que el camino del discipulado cristiano es difícil (v.23).

## Síntesis

### • Discurso de Jesús, la advertencia y la parte A. 1ª Parte

La primera parte del discurso tiene tres secciones, como hemos visto; 5b-8; 9-13 y 14-23.

El material básico proviene de la apocalíptica judía, sobre cuya base un redactor cristiano ha elaborado este discurso. El tema central del discurso es una exhortación dirigida a la comunidad cristiana con el propósito de modificar la expectativa de una parusía inmediata. La argumentación parte de la afirmación de que Dios es el Señor de la historia y en sus manos está determinar el *telos* que la comunidad espera. Este fin último no está tan cerca, como sería la expectativa de la comunidad. Por el contrario, hay señales que hablan del comienzo de una situación de crisis profunda que afectará a la comunidad, pero todavía no es el fin, aún deben acontecer otros hechos no menos violentos que los que ya han padecido. Esta época de nuevas crisis se caracteriza por la presencia de falsos mesías, que con igualmente falsas señales, tratarán de engañar a los creyentes. Habrá, también, una persecución más violenta todavía sobre la comunidad. Se anuncia la persecución y el martirio; fuertes contradicciones internas afligirán a la comunidad; el miedo, la denuncia, la entrega producirán rupturas en la familia y en la comunidad.

Estas aflicciones darán la ocasión para el testimonio de los creyentes. Este testimonio no será tanto para atraer nuevos conversos a la fe, sino para poner al desnudo la violencia y la injusticia del poder opresor. De aquí que la perseverancia sea una virtud de tanta importancia. Por ella se mantiene vigente la comunidad, y el éxodo misionero ofrecerá la oportunidad para la renovación del discipulado. No deben afligirse por saber cuando será el fin, ya que esto está solamente en Dios, Señor de la Historia. La soberanía de Dios se reivindica, pese a la presencia del poder opresor e idólatra, en el tiempo presente.

### Discurso de Jesús, el centro y la parte A'. 2ª Parte

El centro y la parte A', del discurso apocalíptico consta de tres secciones: 24-27, la parusía del Hijo del Hombre; 28-32, la pregunta sobre el fin; 33-37, el llamado a la perseverancia. (Ver esquema del inicio)

#### *La parusía del Hijo del Hombre vv. 24-27*

- v.24 “Más por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor,
- v.25 las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas.

- v.26 Y entonces verán venir al Hijo del Hombre, entre nubes con gran poder y gloria;
- v.27 entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.”

Estamos nuevamente frente a un material de estilo narrativo proveniente de la apocalíptica judía, sobre el cual se ha incorporado el tema cristiano de la parusía del Hijo del Hombre. La estructura de la perícopa es simple. Los vv. 24-25 son material apocalíptico que describen las señales cosmológicas que caracterizan la irrupción del fin. Los vv. 26-27 son la inserción cristiana que constituye el tema central de toda la sección.

En medio de las aflicciones de la comunidad, descritas abundantemente en la primera parte del discurso, se yergue ahora el momento de la consolación. Aquí se dicen dos cosas importantes: la primera, es que la revelación final de la soberanía de Dios comienza con la parusía del Hijo del Hombre y, la segunda, que su primera acción será la reunión de sus elegidos. La parusía del Hijo del Hombre está tomada de Dn 7,13 y releída desde la óptica de la comunidad cristiana. En Daniel el Hijo del Hombre se dirige hacia el Anciano y se le entrega imperio, honor y reino, todos los pueblos, naciones y lenguas le sirven. En Marcos, el Hijo del Hombre pone su atención en el rescate de la comunidad de los fieles. Son muchas las interpretaciones que se han hecho acerca de la identidad de este Hijo del Hombre.<sup>11</sup> No obstante, en la redacción de Marcos es evidente que se refiere a Jesús en cuando Mesías, que después de su pasión, muerte y resurrección, vendrá para establecer el juicio de Dios cuyo objetivo fundamental es reivindicar la memoria de los santos fieles que perseveraron hasta el fin. Alrededor del tema central de la parusía hay otros temas, por ejemplo: la tribulación que aflige a la comunidad, las señales cósmicas precursoras del fin, pero todo está en función de la parusía. Lo no dicho expresamente: el texto anuncia la caída de los poderes opresores que se oponen al poder de

<sup>11</sup> Mateos op. cit. (477-513) tiene un excelente Excursus sobre el tema. Su posición se resume así: la expresión del Hijo del Hombre alcanza tres significados. (a) El hombre en su plenitud, la cima de la condición humana. (b) Referido a la posesión del Espíritu de Dios, designa primariamente a Jesús, pero además se extiende a sus seguidores, en cuanto por medio de Jesús han recibido el Espíritu de Dios que los hace “hijos de Dios” y por el seguimiento a Jesús caminan hacia la plenitud humana. (c) La expresión designa a la nueva humanidad dotada del Espíritu de Dios cuyo prototipo y fundador es Jesús. Este autor cita, además, abundante bibliografía y opiniones de diversos autores. Entre los no mencionados, conviene añadir otras opiniones. Gnllka (232ss) opina que para Marcos y sus lectores se trata de Jesús, lo mismo que para el documento base de origen judeocristiano y estrechamente unido a la apocalíptica judía. Para Taylor y otros el texto habla de un “ser sobrehumano investido con autoridad divina” (625). Marxsen aparece más interesado en probar que Galilea es el lugar de la parusía en Marcos. La referencia del v. 26 es solo el marco escénico construido sobre la base de Dn 7,13. En general sigue a Lohmeyer en la cristología. Galilea sostiene la cristología del Hijo del Hombre; la de Jerusalén es la cristología del “Hijo de David”. Marcos estaría más cerca de la tradición de Galilea. Concluye Marxsen que Galilea es “el centro en que confluyen cielo y tierra” (179). Para Carlos Bravo, la expresión se refiere a Jesús en cuanto Hijo de Dios y la finalidad última de su venida es salvífica. Aplicada a Jesús, la expresión se llena de contenido fundamentalmente por la práctica de Jesús que se levanta como alternativa a las ideas mesiánicas del sistema y propone la inversión del poder. El Hijo del Hombre, es decir Jesús, se pone al servicio de la causa del pueblo, enfrentar al Centro (de poder) y está dispuesto a llegar hasta la muerte, confía en la resurrección para concluir su obra liberadora reuniendo a los elegidos dispersos por la tierra (213).

Dios afligiendo a la comunidad. La parusía del Hijo del Hombre, tiene un marcado acento justiciero y salvífico; el poder opresor es derrotado, cuando irrumpe el Hijo del Hombre. Esto significa la liberación final y definitiva de la comunidad como parte de la nueva creación que surge del juicio divino.

**¿Cuándo será el fin? vv. 28-32. Vigilancia escatológica**

- v.28 “De la higuera aprended esta parábola: cuando ya sus ramas están tier-  
nas y brotan las hojas, caéis en cuenta de que el verano está cerca.  
v.29 Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, caed en cuenta  
que Él está cerca, a las puertas.  
v.30 Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda.  
v.31 El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.  
v.32 Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni  
el Hijo, sino solo el Padre.”

La estructura de esta perícopa pone de manifiesto los elementos que la componen. En primer lugar esta parábola sobre la higuera (28-29); seguida de dos sentencias proféticas sobre la transitoriedad de la generación y el carácter permanente del anuncio evangélico (30-31); por último, un logion sobre la ignorancia de aquella generación acerca del momento preciso de la parusía (32).

El material básico proviene de la apocalíptica judía y la parábola, en particular, refleja una tradición palestinese. Al llegar a esta parte del largo discurso, se percibe que -tal como se había notado al comienzo - el discurso no constituye exactamente una respuesta a la pregunta inmediata sobre el templo, tal como fue planteada en los vv. 1-4. Más bien la respuesta proyecta la comunidad, más allá de la historia inmediata para llevarla a la dimensión escatológica. Véase, por ejemplo, que *hotan* en 28b y 29b al igual que *tauta*, se refiere, más bien, a todo el discurso tal como está plateado en 4b (*póte tauta estai kai tí tò semeionhotan méle tauta sun-teleiszai pánta*).

La parábola (28-29) habla a través del símbolo que ofrece (el verano, la higuera) del gozo mesiánico que viene después del juicio. Este tiempo mesiánico representa lo nuevo que viene con la parusía del Hijo del Hombre; al mismo tiempo, y por consecuencia, la caducidad del antiguo orden representado por las instituciones judías y el poder político imperial romano.

A continuación tres sentencias apodícticas contienen la respuesta a la inquietud de la comunidad. Todo lo histórico es pasajero: la generación presente no podrá eludir la tribulación (30); toda la creación es transitoria (31a) y frente a lo transitorio, solo permanecen las palabras del Señor (*oi de lógoi mou ou mè pareleúontai*) (31b). Conclusión, el día de Yahvé solo lo conoce Dios, en cuyas manos está el señorío de la historia (32). Tenemos lo viejo que pasa (esta generación, la tribulación que es inevitable, la totalidad de la creación, es decir, todo lo sujeto a la soberanía de Dios) y frente a esto, lo nuevo que viene y permanece para siempre: las palabras del Señor. El término *logoi* desde luego no es el discurso sino la suma de su presencia, sus palabras y sus acciones en cuanto irrupción del Reino de Dios entre los hombres.

En conclusión, se enfatiza la soberanía de Dios el Padre<sup>12</sup> y por esto mismo, la seguridad de que el día de la justicia y la reivindicación de los mártires es una certidumbre cuya realización descansa en las manos de Dios. En el tiempo intermedio el advenimiento de nuevas y mayores tribulaciones es inevitable. Solo queda estar alerta y perseverar.

### **Llamado a la Perseverancia vv. 33-37**

- v.33 “Estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento.  
 v.34 A igual que un hombre que sale de viaje: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al portero que vele;  
 v.35 velad, por tanto, ya que no sabéis cuando regresará el dueño de la casa, si al atardecer, o a medianoche, o al cantar del gallo, o de madrugada.  
 v.36 No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos.  
 v.37 Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!

Aquí tenemos una exhortación parenética sobre el tema de la vigilancia. Para ilustrar la exhortación se ha incorporado una parábola proveniente de la tradición sinóptica (vv. 34-36), material que ya ha sido reelaborado en la tradición de Marcos y que constituye una variante de Lucas 12,36.13.

El tema de la vigilancia se destaca fácilmente por la recurrencia de lexemas tales como: “estad atentos” (*blépete*); “vigilad” (*agripneite*) (v.33); “velad” (*gregoreite*) (v.35); “¡Velad!” (*gregoreite*) (v.37). El llamado a la vigilancia que transcurre durante todo el discurso, concluye aquí con el último *blépete* de v.37. Los anteriores están en 5b; 9a y 23.

La razón de la vigilancia descansa en la convicción de que es imposible conocer al *kairos* (v. 33b). Se corrige cualquiera posibilidad de que existiese en la comunidad una expectativa de la parusía repentina del Señor. Esto se ilustra con la parábola de los vv. 34-46. En esta parábola el núcleo de sentido es el regreso imprevisto del viajero, lo que obliga a los siervos a mantener una vigilancia permanente.

---

<sup>12</sup> Sobre este punto Taylor comparte la opinión difundida de que “Jesús, a causa de la encarnación, aceptó los límites cognoscitivos que son inseparables de una verdadera humanidad” (613). Gnlika (242) no lo considera un problema cristológico y que, según él, para Marcos lo importante es afianzar en los creyentes de que Dios sigue siendo el Señor de la Historia y ordena las cosas también en su fase final. Para Bravo el asunto es sencillo. La ignorancia del Hijo se explica porque Jesús no responde a la pregunta sobre el “cuándo” porque la desconoce (214). Mateos opina que la exclusión del Hijo, complementa la expresado en el Salmo 110,1. Dios el Padre es el protagonista y derrota a sus enemigos. Esta derrota es reivindicación no solo de los discípulos, sino de Jesús mismo, por cuya causa han sido éstos perseguidos. Reivindicar al Hijo en la persona de los que lo han seguido es cometido del Padre (410). J. Alonso Díaz, S. I. (BAC 207a. Madrid 1973) aporta una explicación a partir del origen semítico del verbo conocer. No se trata de un conocer especulativo sino de disponer y tomar la iniciativa de ese día. Por otro lado, las decisiones referentes al Reino de Dios aparecen en los evangelios, reservadas al Padre (cf. Mt 20,21ss; 11,25ss; Lc 12,32; Jn 6,44; 17,6ss) (457).

Para E. J. Mally, S. I. (Com. Bid. San Jerónimo, vol. III. Madrid 1972), “la cristología de Marcos no es la de Calcedonia.

Jesús es solo Hijo, no es el Padre” (139). Es evidente que el texto refleja la evolución de una cristología primitiva que el redactor ha recogido de una fuente judeocristiana palestinese de orientación apocalíptica. A nivel de la estructura manifiesta, el núcleo de sentido está en el conocer/desconocer del cuándo de la parusía, la cuestión cristológica fue desplazada a un segundo plano y, por lo tanto, no reelabora por el redactor.

El v.37 que cierra esta perícopa, y también todo el discurso, es de particular importancia porque se refiere no solo al tema de esta perícopa sino porque, además, evidencia que el sentido del discurso no está limitado al acontecimiento histórico inmediato (la destrucción del Templo), sino que tiene una dimensión escatológica. La exhortación en su totalidad se refiere a la parusía y la consumación de la historia, todo lo cual descansa en la soberanía de Dios solamente. La conclusión en v.37 es un llamado a la vigilancia y está dirigida a todos (“pásin”). Esto va más allá de lo que se dice en vv. 1-4. Primero se trataba de “sus discípulos” (*ton mazeton autou*); luego en v.3 se habla de cuatro discípulos (Pedro, Santiago, Juan y Andrés). Pero ahora el “todos” va más allá de ese auditorio; se trata de una exhortación a toda la comunidad.

### **Síntesis de 24 a 37. Segunda parte del discurso**

El punto central de esta segunda parte del discurso es la parusía del Hijo del Hombre. La redacción cristiana se ha hecho a partir de este tema, sobre la base del material apocalíptico judío que hablaba de la llegada inminente del Mesías y la consumación escatológica. La corrección apocalíptica opera aquí en el sentido de que la venida del Hijo del Hombre será, sin duda, preanunciada por una serie de señales, incluyendo las tribulaciones que afligirán a la comunidad, pero ninguna de ellas es síntoma de la proximidad del fin. Con el uso de un material de parábolas (la higuera v.28; el viajero y su regreso imprevisto v.34-36) se explica a la comunidad que la parusía solo está en la voluntad soberana de Dios. Finalmente, la ética de la comunidad está orientada por la vigilancia frente a lo imprevisto del acontecimiento final.

Nuevamente tenemos aquí, como en la primera parte del discurso, el tema central de la soberanía de Dios sobre la historia. Esta soberanía se manifiesta aquí con la irrupción del Hijo del Hombre que viene a reunir a la comunidad de los fieles mártires que perseveraron en la fe.

### **Discurso y Sentido**

Después de estudiar el texto en sus aspectos históricos-críticos es necesario volver a él para examinarlo como una totalidad. Nos referimos a la necesidad de analizar el texto en lo que se suele llamar su estructura manifiesta. Es aquí donde el texto nos ofrece la totalidad de su sentido en lo que conviene a nuestra lectura para hoy.

El texto es una “textura”, un entretejido de conceptos, valores, ideas, tradiciones que se incorporan. Todo esto ha sido empleado para elaborar un discurso y transmitir un mensaje. Todos los elementos constituyentes del texto han sido colocados de tal manera en él, que relacionados entre sí siguen un movimiento en cuyo transcurso se genera un sentido significativo. Por eso es que conviene ahora, examinar la constitución, la estructura de todo el texto y seguir su discurso para descubrir algunas claves de lectura que nos sean útiles.

Ya hemos dicho que el capítulo 13 tiene dos partes. Lo central es el discurso (5b-37). No obstante la primera parte (1-5a) importa mucho en cuanto allí se presentan las preguntas motivadoras del discurso, preguntas a las cuales, se supone, el texto debía responder.

El discurso parece tener su centro en el v.26:

“*Kaì tóte opsontai tòn uiòn tou ‘anzrópou erxómenon, ‘en nefelais meta du-námeos poles kaì dóxes*”.

Esta afirmación central debe leerse con la pregunta en v.4:

“*eipon emin, pote tauta estai kai ti to semeion otan mele tauta sunteleiszai panta*”.

Todo el discurso está en función de responder a las expectativas presupuesta en la pregunta (v.4). El discurso del texto va señalando una serie de *no-señales* para llegar al punto culminante de la *señal*. De este modo queda en evidencia que el tema central es la afirmación de la soberanía de Dios sobre su creación, la humanidad y la historia. La única señal verdadera que orienta el quehacer de la comunidad en el transcurrir del tiempo escatológico hasta su consumación, es la revelación del Mesías de Dios, que viene para establecer su reinado y ejercer su juicio.

Esta afirmación central se sostiene sobre varios elementos presentes en el discurso. En el discurso del texto se comienza con una relación de no señales presentes a través de algunos actuantes como son: los engañadores, (6,21,22); la “abominación de la desolación” (14); las instituciones judías (9); los poderes temporales (9,11). Las no señales terminan cuando se coloca la verdadera señal en 26; la parusía del Hijo del Hombre; y su primera consecuencia inmediata en 27: la reunión de la comunidad de los elegidos. De ahí en adelante, el discurso en su segunda parte, se orienta a exhortar a la comunidad como es que Dios ejerce su soberanía hasta la consumación escatológica. El *telos* está cerca, pero no es el fin todavía, por lo tanto es necesario predicar el evangelio (10), perseverar<sup>13</sup> y estar preparados para la parusía que será repentina (33).

Sobre este asunto del fin se puede seguir en el discurso, el lexema *telos*. Aparece al comienzo del discurso (7b): todavía no es el “*telos*”. Luego en 13b: el que resiste hasta el *telos* ese se salvará. La referencia al fin concluye en 33a en donde ya no se habla de *telos* sino “no sabéis cuando (*póte* cf. con 4a) será el *kairos*”. En estos elementos se ve con claridad cual es la corrección escatológica. La comunidad no puede conocer el cuándo del fin (*telos*), solo debe esperar el tiempo oportuno (*kairos*) que solo está en la voluntad y conocimiento de Dios.

Otro tema importante en el discurso es el llamado a estar alerta y perseverar. En algún sentido se puede articular el discurso en cuatro partes que descansan sobre cuatro pilares, bajo el lexema: *blépete*. Tenemos así:

- v.5b *blépete*. Alertar contra los engañadores.
- v.9 *blépete*. Alertar y alentar frente a las tribulaciones a causa de la persecución “religiosa”.
- v.23 *blépete*. Concluye la sección 14-22. Alerta frente a la tribulación a causa de la persecución política por parte de los sectores dominantes.
- v.33 *blépete*. Concluye con énfasis la exhortación.
- v.33 *blépete*, *agrikpneite* (no se sabe cuando será el *kairós*)
- v.35 *gregoreite* (no se sabe cuando vendrá el *kurios*)
- v.37 *gregoreite*. Alerta a toda la comunidad.

<sup>13</sup> Cf. Bultmann op. cit. 119. Gnlika entiende que la tradición textual sinóptica ha llegado a Marcos de forma entrecortada (243).

La violencia con que se expresa el poder opresor lleva a la comunidad a creer que se vive efectivamente en los tiempos finales. La comunidad se refugia en su confianza en la soberanía de Dios y espera ansiosamente su irrupción final y definitiva. El discurso del texto, tanto en su afirmación central como en los elementos laterales que sostienen esta argumentación central, corrige esta expectativa. Se mantiene inalterable la confianza en la soberanía de Dios, pero las señales no anuncian el fin, sino el advenimiento de nuevas aflicciones (7b, 8b, 14-19, 24). Todavía hay un tiempo intermedio en que el evangelio debe ser anunciado (10); por lo tanto, es necesario perseverar (13b). Las aflicciones del tiempo presente sobre la comunidad se mencionan en dos niveles, aún cuando la diferencia sea relativa. Nos referimos al nivel político-ideológico y religioso-ideológico. El primero, alcanza su punto culminante en el v.14 “la abominación de la desolación”, con toda su sobrecarga de significación histórica es el fiel reflejo de la violencia brutal del sistema dominante, además de referencias a guerras entre reyes y naciones 7,8,9c. Toda esta situación subyuga al pueblo y aflige a la comunidad. El segundo nivel, religioso-ideológico, está explícitamente referido en la pregunta de los vv. 1-5a: El Templo, y también la sinagoga (1-4a), es el símbolo de todo un sistema religioso a través del cual se oprime al pueblo. Esta situación creada por la confluencia de ambos sistemas opresores (el político y el religioso) generan una crisis social total; una situación de anomía, que posibilita la irrupción de falsos mesías, profetas y cristos (6,21,22) y produce desgarramientos al interior de la misma comunidad, por la denuncia y el soplónaje que constituyen formas de colaboración con el sistema para tratar de salvar la propia vida (12,13).

## Hermenéutica

El análisis del discurso del texto, ya nos presenta los temas fundamentales que posibilitan una lectura dialogada entre la comunidad de Marcos y las comunidades cristianas de nuestro tiempo. No se trata de forzar los textos para hacerlos concordar en su sentido con las situaciones modernas. La exégesis debidamente ubicado en su contexto histórico original, ya sea en el tiempo de Jesús, en la época de la comunidad de Marcos y el paso por el redactor, nos ayuda a no caer en extrapolaciones que desembocan en la ideologización de los textos. Con estas explicaciones, como salvedad, nos limitamos a mencionar lo que nos parecen temas que se destacan en el texto para nuestra propia lectura.

En la situación planteada en el texto que analizamos, interactúan varios actores sociales, a saber: el sistema dominante, que emerge a dos niveles: político social y religioso. El primero representa al sistema imperial romano; el segundo, a las instituciones judías, el Templo y luego la sinagoga. Por otro lado están los representantes de los movimientos religiosos alternativos, a saber, los pseudo profetas y falsos cristos. Aparece también, y en oposición a los actores anteriores, la comunidad cristiana primitiva, receptora del mensaje del texto. En el centro de esta situación destaca el hijo del hombre como el verdadero Mesías de Dios, que viene a establecer el Reino y administrar la justicia divina.

*En el nivel político económico* destaca el tema de la crisis producida por la violencia que el sistema dominante ejerce sobre el pueblo. Véase el asunto de la “abominación de la desolación” en v.14. La política del Imperio Romano significó,

para los pueblos sometidos, una situación de violencia política y económica que vulneró su soberanía. Estos pueblos sufrían la afrenta de no tener libertad para organizarse libremente como nación, de acuerdo a su historia, cultura y religión. Vivían obligados a pagar tributos de tal magnitud que sus economías hacían imposible la vida digna de sus habitantes, a causa de la permanente deuda que mantenían con el Imperio. Esta situación de dominación no solo se hacía sentir sobre los pueblos, sino también sobre la gran población flotante que circulaba por todo el Imperio. Los efectos de la imposición de un sistema de dominación político-económico constituyen referentes indirectos en el texto de Marcos 13.

*En el nivel social*, interactúan diversos sectores sociales en conflicto. Por un lado la clase dominante, representada en la casa Imperial del César en Roma; por otro, la aristocracia sacerdotal que ostentaba el poder religioso cuya expresión visible era el Templo de Jerusalén. La sinagoga local aparece como el lugar específico desde el cual se perseguía a la comunidad cristiana considerada disidente a la ideología religiosa del sistema dominante. En el nivel social también conviene tener en cuenta el papel de la comunidad cristiana. Se trata de un sector amenazado desde diversos ángulos por los otros sectores sociales. Su concepción mesiánica, centrada en Jesús de Nazaret como Mesías, significa una amenaza a la vigencia del sistema religioso dominante. De ahí la persecución y el conflicto.

*En el nivel ideológico* se puede percibir que el modo de producción religiosa del sistema se encuentra amenazado por la emergencia de esta comunidad mesiánica. La comunidad cristiana que descansa en su fidelidad al señorío del Mesías, está amenazada ideológicamente. Por un lado la ideología del sistema político romano; por otro lado, está la amenaza del sistema religioso judío con su proyecto de restauración nacionalista davídica. La tercera amenaza a la comunidad, la constituye la irrupción de los movimientos religiosos alternativos, tan propios de las épocas de crisis: grupos mesiánicos, revolucionarios radicales, líderes carismáticos; a cuyo alrededor organizan movimientos que pretenden ser soluciones a la crisis. Como si esto no fuera suficiente, a las amenazas externas se añade el desgarramiento interno de la comunidad. El texto se refiere a situaciones de ruptura al interior, que llevan a la fractura de la comunidad.

Frente a toda esta situación, el texto nos ofrece su respuesta a la crisis planteada. A pesar de la presencia de agudos conflictos, el fin todavía no ha llegado. Existe un tiempo intermedio en el cual el evangelio debe ser anunciado a la humanidad. Esto debe acontecer hasta la parusía del Señor, momento que nadie conoce. Tampoco debe ser preocupación obsesiva de la comunidad el momento de la parusía, porque eso depende solamente del Señor. La comunidad es llamada a perseverar en la fe y en la práctica de la fidelidad a Jesucristo, como expresión siempre renovada de su discipulado.

Los poderes de este mundo, ya han sido declarados en bancarota. La comunidad debe confiar en el Señorío absoluto del Señor, soportar la tribulación que es transitoria y vivir, como discípulos obedientes, en la práctica del testimonio evangélico.

**Dagoberto Ramírez F.**

*Casilla 13596. C.T.E.*

*Santiago de Chile*

## LAS PERSECUCIONES: EL CONFLICTO DE ALGUNOS CRISTIANOS CON EL IMPERIO

Nuestra experiencia latinoamericana nos indica que el martirio, el testimonio cristiano hasta padecer la muerte para sellar ese testimonio, es el resultado de una represión selectiva contra solamente algunos cristianos. Fray Antonio de Valdivieso, el primer obispo de Nicaragua, fue apuñalado en su catedral en León Viejo en 1550 por su defensa evangélica de los indios. Monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, fue asesinado de bala en 1980 en la capilla de un hospital por condenar la represión que ejercía el ejército de su país contra los campesinos y obreros. El fenómeno es conocido. La represión y muerte de testigos cristianos no es, aseguran los asesinos, por cristiano sino por “comunista”, “político”, “metiche”, etc.

La sospecha que mueve al presente ensayo es que, reconociendo diferencias, lo mismo puede haber sido cierto, en la gran persecución de la Iglesia, que culminó con el emperador Diocleciano (285-305 dC) y terminó con la declaración de Constantino, donde adhirieron sus tropas al emblema de la cruz y la batalla del puente, Milvio (312).

Durante el principio de Domiciano (81-96), Clemente, obispo de Roma, escribió su carta a los cristianos de Corinto con una gran preocupación típicamente romana por el orden y la tranquilidad. Todo indica que vive en paz en la capital del mundo, lo cual le hace alarmarse por la revuelta interna de algunos cristianos contra sus “legítimos” pastores. Es en esta misma época que Juan tuvo su visión, mientras se encontraba exiliado en la isla de Patmos en la provincia de Asia. Juan llama a las iglesias de Asia a resistir las asechanzas de Satanás y ser fieles para lograr su premio (Ap 2 y 3). Se indigna por la suerte de los que fueron degollados por causa de la palabra (Ap 6,9-11). Y califica al imperio como una bestia con diez cuernos y siete cabezas que tiraniza a los santos, y también como la Gran Ramera que se sienta sobre siete colinas (Ap 13 y 17, respectivamente). Clemente convive tranquilamente con el Imperio; Juan y los suyos son exiliados y degollados. ¿Por qué?

Durante el principado de Marco Aurelio (161-180) se dio en Dacia (hoy Rumania) una maravillosa victoria de las legiones sobre los bárbaros de la zona. El obispo cristiano de Hierápolis en Frigia, Apolinar, escribió una apología en la que atribuía la lluvia, que dio la victoria a los romanos, a los oraciones de los soldados cristianos de la legión Fulminata de Capadocia (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, V.5.4 (en adelante se citará como H.E.). Apolinar escribió una apología (una defensa) de

los cristianos para Marco Aurelio, a quien reconoce como un rey justo. Muy cerca de Hierápolis, en este mismo tiempo, floreció en la aldea de Pepuza un movimiento profético encabezado por laicos, Montano, Prisca, Maximila, y otras. Estas profetizas buscan fortalecer a los cristianos para enfrentar la muerte a mano de las autoridades. Pensaban que un cristiano fiel no moriría en esos tiempos de muerte natural. El movimiento, condenado por la iglesia “oficial” como montanismo, se extendió por el imperio, llegando a contar entre sus seguidores al famoso abogado y escritor Tertuliano de Cartago en África, unos veinticinco años más tarde.

¿Cómo fue posible que en un mismo tiempo y un mismo lugar surgieran cristianos con vivencias tan contrarias de la paz imperial?

## 1. Persecuciones que no interesan a nuestro tema

Las persecuciones romanas contra los cristianos llevaron a miles de cristianos (los cálculos varían entre diez mil y doscientos mil) a las torturas y muerte durante trescientos años. Sin embargo, es preciso distinguir cambios importantes en la naturaleza de estas persecuciones. En tiempos de Tiberio (14-37) vivieron Jesús y sus seguidores en la provincia de Judea, no siendo ellos aún “cristianos” sino judíos. El imperio, apenas estaba conformándose como tal. Fue aparentemente solo durante el reinado de Trajano (98-117) que el imperio se dio por enterado de la existencia de cristianos como tales. Trajano y sus sucesores Adriano (117-138), Antonino Pío (138-161), Marco Aurelio (161-180) y Cómodo (177-192) gobernaron durante el período de mayor gloria, cuando la paz romana fue una realidad alabada por casi todos. La burocracia administrativa en las provincias estaba bien consolidada y tenía instrucciones de poner especial cuidado para con los cristianos, aunque no debía conducir a una confrontación frontal. Ya en el siglo III de nuestra era, los emperadores eran militares que no eran romanos ni escogidos por el Senado, las guerras fronterizas se multiplicaron y el imperio entró en crisis. Para esta época, la Iglesia cristiana era una fuerza bien organizada y el imperio entró en un choque frontal, reflejo de su debilidad. Las persecuciones durante los reinados de Decio (249-251) y de Diocleciano (285-305) fueron las más sangrientas de todas. Es pues preciso distinguir etapas.

Entre las tres etapas que hemos señalado, para nuestro propósito interesa especialmente la segunda. El imperio era fuerte y tenía capacidad administrativa y legal para hacer las distinciones necesarias. Los cristianos por su parte estaban enfrascados en pugnas internas y externas que permitieron convivir a muchas corrientes diferentes. Si es que las persecuciones fueron selectivas, como sospechamos, fueron un factor para suprimir entre los cristianos a los elementos más radicales y favorecer la victoria de las tendencias conservadoras de los obispos de las grandes ciudades, especialmente Roma, Corinto y Alejandría (Las sedes de las urbes más periféricas, Antioquía, Cesarea, Edesa, y Jerusalén, fueron más rebeldes, expresado esto en las tendencias que Roma y las iglesias dominantes calificaron de heréticas).

En primer lugar y de gran importancia es dejar de lado las confrontaciones masivas entre Iglesia e imperio que se dieron en el siglo III. Eusebio dedica largas extensiones del libro Octavo de su Historia Eclesiástica a la persecución de Diocleciano, asunto que él mismo vivió cuando fue joven. Nos informa que salió un escrito imperial ordenando que todos los obispos en todo el imperio fueran arrojados en

prisión (H.E. VIII.6.8). Luego vino la orden de liberar a quienes hicieran sacrificios y mutilar con torturas a quienes se negaran (VIII.6.10). La lista de obispos que murieron incluye, entre muchos más, algunos de Mauritania, Egipto, Arabia, Capadocia, Antioquía, Ponto, Emesa, muchos de ellos mencionados por el historiador y obispo de Cesarea (H.E. VIII.9-13).

Aquí Eusebio nos narra el choque de dos inmensas organizaciones, la imperial y la eclesial. Con la aceptación por Constantino de la bandera de la cruz para su ejército, el imperio concede que solamente puede sobrevivir asumiendo como ideología la religión cristiana, y como un apoyo político la institución episcopal. Esta lucha ofrece el prisma con el cual Eusebio lee todas las persecuciones (el imperio contra “nosotros” hasta que el imperio se rinde bajo la conducción de Constantino). El “nosotros” que es el blanco de las persecuciones y que Eusebio proyecta sobre los siglos I y II es una vasta institución conducida por obispos que luchan con los herejes internamente y el imperio externamente hasta terminar venciendo a los dos. Este prisma diluye las realidades de épocas anteriores.

También dejemos de lado para nuestros propósitos la persecución que hizo Nerón contra los cristianos en Roma en el año 64. Después de un incendio que destruyó gran parte de la ciudad, Nerón acusó a los cristianos, los clavó a cruces y les pegó fuego para iluminar la noche (el testigo es nada menos que el historiador pagano Tácito, en sus Anales XV. 44.2-8). Es probable que fuera ésta la ocasión de los martirios de Pedro (crucificado) y Pablo (decapitado) mencionados por Clemente (5.4) y Eusebio (H.E. III.1). No fue un acto de defensa del Estado sino que los cristianos fueron víctimas desafortunadas de la necesidad del emperador de buscar un chivo expiatorio.

Con todo, para que pudiera funcionar la maniobra del emperador loco ésta dependía de un clima popular de sospecha hacia estos nuevos emigrantes del oriente. Desde los tiempos de la república se había visto con sospecha las olas de religiones orientales que llegaban a Roma de Egipto, de Persia, de Palestina y de otros lugares. El Senado expresaba el sentir de la clase de los patricios al defender la religión cívica de Roma con sus doce dioses tradicionales, pero los plebeyos fueron siempre un campo abonado para la implantación de religiones orientales que el Senado despreciaba como “supersticiones”.

El fondo, pues, para esta persecución de cristianos fue la sospecha romana contra supersticiones nuevas, y el hecho de que su misma novedad podía hacer que fuese creída la acusación aún entre plebeyos, por desconocimiento más que por otra causa. Aunque Tácito no creyó que fueran incendiarios los cristianos, aceptó su pena como válida por considerarlos culpables del crimen de “odio a la raza humana”. Crimen que merecía en su opinión un castigo severo y ejemplar. Por más que pueda servir este triste episodio para esclarecer el fondo que hizo posible al Estado perseguir sistemáticamente a los cristianos posteriormente, esta victimización cristiana resulta accidental y no útil para entender los motivos que llevaron a ulteriores persecuciones.

## 2. Algunos casos ejemplares

Aquí tomaremos de entre los muchísimos casos conocidos de cristianos que perdieron la vida a manos del gobierno imperial, algunos que parecen ejemplificar los motivos de Estado que llevaron a seleccionar algunas víctimas ejemplares.

El primer caso de Jesús de Nazaret que, aunque no fue cristiano, su lugar simbólico como redentor de ellos dio a su muerte una gran importancia, tanto para el Estado como para los mismos cristianos. Jesús fue condenado a la cruz por Poncio Pilato, procurador de Judea por el largo período entre 26 y 36. Era un hombre inflexible, obstinado y cruel, habiendo sido nombrado por Tiberio a instancias del asesor anti-judío Sejanus, y teniendo que ser removido en el 36 cuando se excedió matando en bloque a un profeta y sus seguidores en el monte Garizim (Grand, *The Sword and the Cross*, págs. 46-48). El título en la cruz que daba la causa de su condena decía “el Rey de los judíos”. Esto confirma la sospecha de la causa de su ejecución, y es que el procurador lo consideraba sedicioso. Generalmente los historiadores modernos consideran fidedigna la mención de esta causa, desconfiando de los relatos que hacen los cuatro evangelistas sobre los juicios del reo, tanto en el sanedrín como ante el mismo procurador.

Es importante para el asunto que nos interesa que tan temprano, en el imperio, un procurador provincial viera como conveniente ejecutar a Jesús por sedicioso, y que luego sea considerado el redentor de los cristianos. El movimiento nace bajo la sombra de la sedición, aunque los alcances tanto de la presunta sedición como de la ejecución fueron puramente locales, de la provincia que Pilato administraba para el emperador.

También es importante tratar de establecer las bases para la acusación, ya que seguramente subsistieron entre quienes decían ser seguidores de Jesús. Marcos afirma, Mateo y Lucas repiten, que durante la fiesta de la Pascua (posiblemente del año 28) Jesús encabezó una demostración mesiánica y declaró con palabras y con hechos simbólicos la ilegitimidad del Templo de Jerusalén a los ojos del Dios de Israel. Anunció proféticamente su destrucción como parte de la venida del Reino de Dios. Aunque los testigos no informan de ataques a los romanos en Palestina (excepto solapadamente v. gr. la “legión” de demonios expulsada del endemoniado de Gerasa). Judea vivía bajo una dominación romana donde el Templo cumplía una función de control político y extracción de tributo. Un cuestionamiento de la legitimidad del Templo era también un cuestionamiento del orden romano en Palestina. Podemos entender perfectamente que Pilato haya reaccionado como lo hizo.

En vista de estos sucesos cobra bastante interés el informe de Lucas sobre la división entre “hebreos” y “helenistas” entre los seguidores de Jesús (Hch 6 y 7). Esteban, un representante de los helenistas pronunció una defensa en la que atacaba el Templo como “hecho con manos” sin el permiso de Dios. Fue asesinado a pedradas por la multitud y en consecuencia, los helenistas (judíos de Chipre, Cirenáica y otros lugares que habían creído en Jesús como Mesías) tuvieron que salir de la ciudad, mientras los “apóstoles” (los Doce) se quedaron sin problemas (Hch 8,2). Es decir, muy temprano los seguidores de Jesús se dividieron entre aquellos que no temían seguir su línea sediciosa y otros que hicieron las paces con las autoridades.

No tenemos más informe que la visión del Apocalipsis acerca de Juan el teólogo y los choques entre las iglesias de Asia y las autoridades provinciales en el reinado de Domiciano. Este refleja una confrontación teológica de fondo. Estos cristianos asiáticos ven en Roma un bestia que mata despiadadamente sin ninguna concesión a la justicia. Lo único que resta a personas honestas es aguantar paciente hasta que la paciencia de Dios se haya agotado y lance a los impíos al lago de fuego preparado para ellos. La imagen del imperio como ramera sugiere que el

fondo de la tiranía está en el lucro de su comercio con las naciones. Es un documento francamente subversivo de un grupo que vive como extraño en un lugar hostil a raíz de la presencia del imperio en Asia. No es revolucionario solamente porque no pide acciones de resistencia, sino porque busca una resistencia pasiva que no acepte “señal de la bestia” y se preserve puro para “las bodas del cordero”.

Eusebio (H.E. III.20.8 y 23.1-2) citando a Ireneo y a Policarpo, cree que se trata de Juan el discípulo amado que, según él, luego de su exilio en Patmos se retiró a Éfeso. Esto supone que Juan vivió una vida muy larga. El estilo de la visión no es el mismo que el del cuarto evangelio, siendo imposible que un mismo autor haya escrito ambos. Si damos crédito a Policarpo de que Juan de Éfeso fue el discípulo, que en ese caso habría vivido una muy larga vida, no sería posible asignar a Juan el cuarto evangelio. Es tentador pensar que un discípulo directo de Jesús haya sido el sedicioso de Asia. No lo sabemos, pero en todo caso hubo una corriente contestataria del imperio entre los cristianos de Asia a finales del primer siglo. Ésta sufrió persecuciones cuando las autoridades imperiales apenas comenzaban a enterarse de la existencia de un movimiento mundial de iglesias cristianas.

Por otro lado cabe preguntar si la acción contra estos cristianos fue local o si procedió del emperador. Dominicano fue considerado un tirano por Tácito y los otros historiadores vinculados al Senado. Llegó en su vanidad hasta el extremo de exigir los títulos de “Señor y Dios”. Es pues posible que Juan haya sido exiliado de Roma a Patmos. Sin embargo, las cartas a las siete iglesias de Asia y Frigia (Ap 2 y 3) sugieren más bien que era un líder de las comunidades del área. Es posible que, como sucedió más tarde en el Ponto de Plinio en tiempos de Trajano, el administrador de la provincia haya exigido votos al emperador como Señor y Dios y que así un procurador celoso haya sido visto más o menos correctamente como representante de un emperador blasfemo. El número 666 parece ser una alusión a Domiciano. Pero es evidente que la hostilidad al imperio de parte de Juan es mucho más básica que un cuestionamiento de las prerrogativas que exigía el emperador. No veía en la bestia o la ramera a un emperador demente o ególatra sino a toda una institución imperial pecaminosa.

El siguiente caso que examinaremos es el de Simeón, obispo de Jerusalén y mártir durante el reinado de Trajano (98-117). Eusebio cita como su informante a Hegesipo (H.E. III.32). La acusación formulada por sus acusadores ante el cónsul Ático fue que Simeón era descendiente de David y además cristiano. En el ambiente caldeado de Judea, como entre las dos guerras, la acusación tenía suficiente importancia como para conducir a una ejecución muy similar en su causa a la de Jesús. No sabemos si, como sugiere Hegesipo, fue solamente la obra de un hereje malintencionado o si persistía entre los cristianos de Judea un cuestionamiento a la autoridad romana. Nada indica que el caso tuviera repercusiones más allá de la provincia, ni es evidente que la acusación de ser cristiano supusiese ya la existencia de un decreto anticristiano del Senado o un decreto del emperador.

Para Eusebio los mártires ejemplares de este siglo fueron Ignacio de Antioquía (bajo Trajano, cerca de 117) y Policarpo de Esmirna (bajo Antonino Pío, cerca de 156); ambos eran obispos de sus respectivas iglesias, en buena comunión con Roma y sin ninguna sospecha de herejía. Ignacio era, según Eusebio, sucesor de Pedro en la sede de Antioquía y Policarpo discípulo de Juan el discípulo del Señor.

De Ignacio se conservan siete cartas genuinas procedentes todas de Asia Menor durante su trayecto, cuando iba preso hacia Roma para ser lanzado allí a las bestias. No se conoce la acusación, pero el hecho de que se le mande a Roma para una ejecución ejemplar sugiere que es un asunto mayor de estado. Posiblemente el Senado ya había emitido el decreto que sería la base legal de las persecuciones durante este siglo y al cual se alude en la correspondencia entre Plinio el Menor, procurador de Bitinia y Ponto, y el emperador Trajano su amigo. Ignacio en todo caso hace caso omiso a los motivos. Está rebosante de gozo de poder seguir a su Señor en el martirio. Esto añade aún más valor al que ya tiene para Eusebio, Ignacio como mártir ejemplar.

De Policarpo se posee un relato redactado por la iglesia de Esmirna para edificación de los cristianos de otras partes. Y las cartas de Ignacio se consideran parte de la literatura conocida como los “padres apostólicos”. Todo supone que la mera comprobación de ser el acusado cristiano fue suficiente para aplicarle la pena de muerte. Como vimos en el caso de Ignacio, esto no era nuevo, pero su implementación fue esporádica y no sistemática por los gobernadores de la provincia. Fue un joven quien delató, bajo tortura, al anciano obispo. La ciudad estaba agitada y el juicio se realizó en público en un estadio. Ya que nunca negó ser cristiano, el procurador le ofreció la vida si juraba por la fortuna del César y decía “abajo los ateos” (es decir, los cristianos, que no reconocían a los dioses cívicos). Al comprobarse que era un cristiano empedernido la muchedumbre exaltada juntó leña para quemarlo vivo. Es un mártir también ejemplar para Eusebio ya que no se le pudo comprobar ni se encontró ningún elemento subversivo más que ser un leal cristiano.

Pero el mayor número de mártires por estas regiones vino desde “el entusiasmo frigio” (H.E. V.16). (En el lugar citado de la historia de Eusebio se cuestiona si los frigios tienen verdaderamente mártires, pero es evidente que por razones polémicas la fuente anónima del historiador no quiere admitir que sus muertos por el testimonio, sean auténticos mártires por el mero hecho de ser “ortodoxos”). Aquí no fueron las pasiones de multitudes enardecidas o el celo de ambiciosos procuradores la causa de los martirios. Aquí las profetisas incitaban a los cristianos al martirio, primero el testimonio de sus vidas intachables y luego el testimonio de una muerte valiente. Nada indica que se ocuparan de ser vistos como buenos ciudadanos.

### **3. Oficialización de la persecución de los cristianos y las reacciones de los apologistas cristianos**

Alrededor del año 112 Trajano mandó a Bitinia y Ponto a Plinio el Menor. Allí Plinio se topó por vez primera con los cristianos y escribe a Trajano para saber cómo ha de tratarlos. Informa sobre su práctica y pide consejo (Plinio *Epístolas* X.96). Cuando se le presenta alguno acusado de ser cristiano, si niega la acusación y ofrece incienso y vino a la imagen del César le permite retirarse libremente. Si se obstina en su locura y rehusa hacer el sacrificio, aún bajo amenaza, lo manda a ejecutar, excepto a los ciudadanos romanos los manda a Roma para enjuiciarlos allí. Confiesa al emperador, sin embargo, que no ha descubierto nada criminal en la conducta de los cristianos, aunque mucho de superstición.

En su respuesta (Plinio *Epístolas* X.97) Trajano confirma que el procedimiento de su gobernador es el correcto. Ser cristiano es suficiente motivo para la pena

de muerte. Pero no hay que buscarlos. Simplemente, si se le causa a una persona de ser cristiano y el examen demuestra que es verdad, se le ha de aplicar la pena. Esto resulta una evidencia muy importante de que al principio del segundo siglo el imperio había reconocido la existencia de los cristianos como un peligro potencial y había implementado la medida legal para afrontarlo. No sabemos si el instrumento legal fue un decreto senatorial o un rescripto imperial. En todo caso, ser cristiano era desde el tiempo de Trajano ilegal en todo el imperio. Sin embargo, el consejo de no buscar a los cristianos permite suponer que ya Roma sabía que el peligro no venía de todos ellos y que era mejor dejar que los que eran peligrosos se manifestaran solos o fueran delatados.

Hubo algunos cristianos que se sentían básicamente a gusto en el imperio y se resistían a creer que los emperadores y demás autoridades conocieran a los cristianos que condenaban. Algunos de ellos escribieron durante este siglo cumbre de la paz romana apologías dirigidas a los emperadores en defensa de los cristianos. Fue durante el principio de Marco Aurelio que Melitón obispo de Sardes le dirigió una petición elocuente pidiendo la derogación del edicto contra los cristianos (se preservan fragmentos en H.E. IV.26 y referencias en la *Apología* de Tertuliano). Dice, “porque informantes sin vergüenza y amantes de la propiedad ajena se aprovechan de estos decretos para despojarnos abiertamente, asediando día y noche a quienes ningún mal han hecho” (H.E. IV.26.5). Recuerda el bienestar que goza el imperio desde que existen cristianos que oran por su paz (equivocadamente piensa que esto fue desde Augusto). “Los únicos emperadores que jamás fueron persuadidos por hombres maliciosos a culminar nuestra enseñanza fueron Nerón y Domiciano, y por ellos surgió la mentira y la costumbre nefasta de acusar falsamente a los cristianos” (H.E. IV.26.9). Melitón confía en Marco Aurelio, el emperador filósofo, por ser su opinión “más filantrópica y filosófica” que la de quienes fueron antes de él.

Es decir, Melitón observa que el decreto de ilegalidad contra la fe cristiana abre la puerta a una corrupción social de delatores codiciosos que aprovechan la situación para crear el desorden social que les será de beneficio personal. Seguramente escribe con conocimientos de causa.

El más famoso de los apologistas cristianos de este período fue Justino, un renombrado profesor que ejercía la filosofía (cristiana) en Roma. Existen razones para situar su *Apología* entre 155 y 156 (ver Grant, *Greek Apologists*, págs. 53-53; las “dos” apologías de Justino son probablemente partes de una misma obra). Se dirige al emperador Antonino Pío y muy probablemente la ocasión que evocó este escrito dirigido a él sería la ejecución en Asia del obispo Policarpo, lo cual ocurrió en febrero de 156 (ver Johannes Quasten, *Patrología*, Madrid, BAC, 1961, tomo I, pág. 83). Busca Justino mostrar al emperador que la forma de vida de los cristianos está no solamente exenta de criminalidad, sino que es ejemplar. Aman a sus enemigos, creen en el juicio eterno para pecadores, se abstienen de inmoralidades sexuales y si se casan no es por lujuria sino para preservar la especie. En fin no hay justificación para denunciarlos, ni son justos los decretos en su contra.

Justino, quien creía en la justicia del sistema social romano, fue decapitado en el año 165 junto con seis compañeros cristianos en la misma ciudad de Roma siendo emperador Marco Aurelio y prefecto Junio Rústico (Quasten, *o.c.*, 191). No fue víctima del celo de un oscuro burócrata en la periferia del imperio, sino de un aparato legal armado con pleno conocimiento para defender al imperio de un movimiento que

se consideraba peligroso. El recurso al conocido carácter filosófico (estoico) de Marco Aurelio por Melitón y otros erraba en su blanco. Antes que filósofo Marco Aurelio era emperador, y, el caso contra el cristianismo era un asunto de seguridad de estado, que no admitía una discusión basada en la inmortalidad de las víctimas.

En el año 177, siendo todavía emperador Marco Aurelio, las iglesias cristianas de todo el orbe fueron conmovidas por la cruel persecución de los cristianos de Lión y de Viena, ciudades principales de Galia. La iglesia del lugar escribió un recuento del heroísmo de estos "atletas" de la fe que supieron someter sus cuerpos a la suprema disciplina bajo las torturas del procurador, escrito que se preserva en H.E. v.1.1-2.8. Murieron: el anciano obispo Potino, jóvenes de ambos sexos y personas de toda condición social. El método que se siguió indica cómo el imperio percibía el problema. Primero, se buscó informantes que acusaran a personas que eran cristianas. Algunas veces se trataba de criadas que admitían que sus patronos eran cristianos bajo los efectos de la tortura. Luego se buscó a personas muy respetadas entre los cristianos para obligarlos a renegar y así desmoralizar y desintegrar al movimiento. Así se intentó inútilmente con Potino, que a la sazón tenía noventa años. El objeto de las torturas, que se aplicaban con especial interés a los más viejos y a los (y las) más jóvenes era llevar a las víctimas a renegar de su fe. En este caso se lograba el objetivo de debilitar al movimiento mucho más que cuando resistían valerosamente hasta la muerte.

Los esfuerzos de apologistas como Apolinar de Hierápolis, Justino de Samaria y de Roma, Melitón de Sardes y Atenágoras de Atenas durante la época de los emperadores antoninos se basaron en el falso supuesto de que la persecución de cristianos era una aberración de un sistema administrativo y judicial que reflejaba la justicia. Estos escritos, dirigidos a Antonino Pío, Marco Aurelio y Cómodo no surtieron ningún efecto. El imperio estaba fuerte pero veía con preocupación el crecimiento de este movimiento que le era en algunos aspectos incompatible. Era una política del estado desarticularlo, tomando dos blancos: aquellos que como los frigios que siguieron a Montano eran abiertamente hostiles al imperio y algunas cabezas visibles cuyas muertes (buscando mejor, renegaciones, si fuera posible) fueran ejemplares (casos de Policarpo, Justino y Potino).

Hubo otro tipo de apología cristiana muy distinta a la que hasta ahora hemos visto. Es la que reniega del imperio y sus valores a nombre de una vía más excelente. Aquí situamos a Taciano y especialmente a Tertuliano. Ellos hablan por el sector de los cristianos que eran hostil al imperio, sector cuya existencia Eusebio desconocía o consideraba presente solamente entre herejes.

Taciano decía con orgullo ser bárbaro de raza asiria, lo cual no es una nomenclatura muy precisa sino que servía para expresar su desprecio por lo romano y lo griego. Llegó como filósofo a Roma y allí se convirtió a la filosofía cristiana a los pies de Justino. Probablemente poco después del martirio de su maestro se despidió de Roma y de la cultura occidental con un bombazo literario, su Discurso contra los griegos. En él mostró todas las porquerías de la llamada cultura griega y fundamenta el estar contra los griegos, por ser bárbaro y cristiano. Fue condenado luego por hereje por una iglesia que se habrá sentido muy incómoda ante esta "defensa" anti-helénica del cristianismo. Pero su interés genuino por lo eclesial se demuestra por la amplia aceptación en las iglesias sirias de su Diatessarón, una armonía de los evangelios que por varios siglos desplazó a los cuatro evangelios. La gran aceptación de Taciano en el Oriente sugiere que allí el cristianismo era hostil al imperio,

como lo era buena parte de la población de esas regiones. Desde el punto de vista de la iglesia de Roma y sus aliados éste era un cristianismo insignificante por periférico y además herético.

Pero sin duda el más grande de los apologistas anti-romano fue el laico africano Tertuliano. En su magnífica obra llena de toda la argucia de su profesión, su *apología*, Tertuliano desnuda la hipocresía de un sistema legal que no persigue a los cristianos pero que condena a quienes son delatados, que acepta sin cuestionarlo la confesión y somete a tortura para obligar a la mentira (que no se es cristiano), que reconoce la virtud de un hombre o una mujer pero le condena a morir por el mero nombre de ser cristiano. Sus muchos escritos reflejan una profunda insatisfacción con la sociedad romana, su ejército, sus espectáculos, su moral y sus hábitos familiares. Es perfectamente comprensible que este gran escritor haya abandonado la iglesia oficial por el montanismo “frigio” y seguramente los obispos vieron su partida con alivio.

#### 4. ¿Qué se jugaba en las persecuciones del siglo segundo?

Hemos tratado de leer las persecuciones del siglo segundo desde la sospecha de que la lucha de la iglesia por establecer una ortodoxia bajo la conducción de los grandes obispados era, entre otras cosas, una definición ante el imperio. La iglesia ortodoxa quería ser una iglesia leal cuya manera de ser desvirtuaría como injusta su persecución. Pero las autoridades, que eran muy inteligentes y fuertes en esta época, veían la presencia en la tradición cristiana de elementos incompatibles, justamente algunas de las cosas que expresó con fuerza el escritor pagano Celso en su *Discurso verídico* contra los cristianos. La iglesia ortodoxa buscaba tomar distancia de estos elementos, pero las autoridades bien sabían, como lo sabía Celso, que estaban en el corazón de la tradición cristiana. Fueron justamente los esfuerzos de los obispos ortodoxos los que fueron forzando a los defensores de estos elementos evangélicos a un rincón periférico y luego a la expulsión como herejes.

La salida de la iglesia oficial de un brillante moralista cristiano y defensor de los cristianos como lo fue Tertuliano es sintomática de una división interna en el movimiento desde el momento que salió de Palestina y penetró en la sociedad grecorromana. Había elementos centrales del camino de Jesús que no se podían incorporar a la sociedad sin obligarla a transformarse. Pero siempre hubo cristianos que preferían adaptar más bien su testimonio para que cupiera dentro de las normas reconocidas por la sociedad. Veamos tres áreas donde la memoria de Jesús resultaba subversiva para la sociedad romana:<sup>1</sup> la política, incluyendo lo militar,<sup>2</sup> la familia, y el área relacionada con la propiedad.

<sup>1</sup> A pesar de nuestra dependencia enorme de la historia escrita por Eusebio, cuando queremos conocer el tema de las persecuciones es posible hacer una lectura crítica gracias al método del historiador de citar directamente las fuentes que consultó, obras escritas por cristianos que vivieron en las épocas anteriores. Entre nosotros en América Latina quien ha hecho un buen comienzo en el trabajo de desideologizar esta historia de la época patrística es Eduardo Hoornaert, en *La Memoria del Pueblo Cristiano*, Madrid, Ed. Paulinas, 1986 (en la colección *Teología y Liberación*).

<sup>2</sup> Esta dinámica religiosa se discute con citas de fuentes de la época en Robert M. Grant, *The Sword and the Cross*, New York, Macmillan, 1955. Grant es un gran conocedor de la política y la literatura romana, además de la cristiana, pero su conservantismo en cuestiones políticas y religiosas le dificulta entender el alcance de las tensiones entre los cristianos.

### a. La política

Nada es más seguro para los investigadores del Nuevo Testamento hoy que el hecho de ser el anuncio del Reino de Dios el centro de la predicación de Jesús. Jesús aquí se conecta con una vieja doctrina político-religiosa israelita que en nombre del señorío de Yavé negaba cualquier lealtad a soberanos humanos. Fue esta doctrina política, claramente expresaba en la fábula de Jotam (Jue 9,7-15), la que sirvió de base teórica a Israel tribal. Judas el galileo la había concretizado en un movimiento político con ocasión del censo de Cireneo en el año 6 dC (Josefo Ant. XVIII.5). A diferencia de su paisano, Jesús, aunque compartía substancialmente la “filosofía” de Judas, no buscó confrontar a las autoridades del imperio sino establecer con algunos seguidores una práctica cotidiana acorde con una sociedad donde no hubiera gobernantes humanos.

Aún aquellos cristianos ortodoxos que llegaron a sentirse a gusto en la sociedad grecorromana preservaron su objeción a rendir el homenaje formal que los emperadores exigían de sus súbditos. De tal modo que el gobernador de Esmirna puede usar como regla para medir la lealtad del anciano Policarpo su falta de disposición a hacer un juramento por la fortuna del emperador. Y Policarpo era un cristiano conservador que pensaba ser buen ciudadano de Esmirna. Igual observación se puede hacer respecto a las pruebas que hacía Plinio en Bitinia con aquellos a quienes se acusaban de ser cristianos. Y con los juicios que se les hicieron a Potino y los demás cristianos de Lión durante su gran prueba.

Pero siempre hubo al lado de estos cristianos que quisieron ser ciudadanos leales y que lo eran hasta que se les pedía un juramento que violaba su conciencia, otros que veían en el imperio el principal obstáculo para que se realizara el ansiado Reino de Dios. Juan de Éfeso, los entusiastas frigios, Ireneo, Taciano y Tertuliano representan a este cristianismo radical, y esta lista es evidencia suficiente de la seriedad de esta corriente cristiana. Estos se sienten peregrinos en una tierra extraña, y aguardan con ansiedad su liberación. Guardar la fe exigía no contaminarse con el mundo, mundo encargado en las estructuras del imperio.

La resistencia de los cristianos a jurar su lealtad debilitaba el orden público. Ante ésto el imperio respondió con represión. Ante los radicales como Juan y los frigios, el problema era obvio. Los ortodoxos buscaban desvincularse de ellos declarándolos herejes (=falsos o pretendidos cristianos). Pero aún los cristianos “eclesiales” de las urbes céntricas como Roma y Alejandría no podían conciliar su lealtad al “Señor” Jesucristo con juramentos por la fortuna del emperador. A pesar de la simpatía que habrán sentido los burócratas del imperio hacia los cristianos eclesiales tuvieron suficientes motivos para querer para el movimiento en su conjunto.

### b. La familia

Los estudiosos de la vida de Jesús creen en su mayoría que son auténticos algunos de los dichos que se le atribuyen cuestionando el orden familiar. “El que ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí” (Mt 10,37). “Quien cum-

pla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mc 3,35). “Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nueva con su suegra” (Mt 10,35). La familia era una de las bases sagradas del imperio romano. El derecho romano daba una enorme autoridad al padre de familia, hasta el grado de permitirle matar sin sanciones a sus hijos. La tradición evangélica no pudo dejar de sonar anti-social en tal ambiente.

La práctica de las comunidades cristianas eran también subversiva para la cohesión familiar en algunos aspectos. En particular si era permitido que mujeres sin marido y sin padre jugaran un papel autónomo y con dignidad en las comunidades. Pablo escribe a los corintios recomendando que los jóvenes, varones y mujeres, no se casen si tienen suficiente continencia para ello (1 Cor 7 *passim*). Y si una mujer es expulsada de su hogar por su marido incrédulo la comunidad debe recibirla en un lugar digno (ibídem). Así se cumplía una consigna de las iglesias primitivas, “ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28).

Esta libertad frente a las normas dominantes para las familias acarrió a los cristianos críticas y llevó a que algunos buscaran acomodarse a las normas convencionales. Así encontramos ya en el Nuevo Testamento, en los escritos pseudopaulinos, listas convencionales de obligaciones familiares (v.gr. Ef 5,25-6,9). Y en el nombre de Pablo se escribieron las cartas a Timoteo que se imaginan las iglesias como “familiares de Dios” con el mismo orden jerárquico de una buena familia aristocrática de Roma (1 Tm 3). El autor pone restricciones en torno al papel de las viudas en las iglesias (1 Tm 5) y advierte contra la práctica de hacer proselitismo introduciéndose en las casas para tratar con mujeres “cargadas de pecados y agitadas por toda clase de pasiones” (2 Tm 3,6).

El cristianismo “eclesiástico” buscó ordenar la vida de las iglesias para que no fueran blanco de acusaciones de que disolvían las familias. Ya Ignacio de Antioquía defiende el episcopado monárquico que permitirá depurar desde arriba aquellos elementos que dan “mala fama” a las comunidades. Las luchas contra el “entusiasmo frigio” tuvieron parte de su pasión en la hostilidad que provocó el papel determinante de las mujeres en ese movimiento cristiano. Pronto las iglesias “ortodoxas” lideradas por la de Roma se convirtieron en bastiones del conservantismo, pero la memoria de Jesús sirvió siempre como un factor desestabilizador, y los casos “heréticos” eran tan frecuentes que seguramente las autoridades dudaban de los cristianos como desestabilizadores de la estructura familiar.

### c. La propiedad

El Estado romano existía para defender la propiedad. La ciudad estaba compuesta durante la república de terratenientes que se agrupaban para la defensa de sus intereses. Las leyes velaban por la defensa de la propiedad. Nada era más sagrado para Roma.

Aquí también la memoria de Jesús era subversiva. La historia del rico que se fue triste cuando Jesús le pidió que vendiera sus bienes, los diera a los pobres y le siguiera (Mc 10.17-22) era inquietante para quienes aspiraban a ser tenidos por bueno ciudadanos. Y más el dicho anexo, “más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de Dios” (Mc 10,25). Parábolas como “el

hacendado bueno” (Mt 20,15) y “el mayordomo infiel” (Lc 16,1-8) ponen en contradicción los valores de la vida con la defensa de la propiedad.

Un área donde entraron en conflicto los cristianos con los valores de propiedad fue su trato igualitario con los esclavos. No hubo, según parece, ningún movimiento cristiano encaminado a abolir la esclavitud, pero al interior de las iglesias se buscaba la plena igualdad (Gal 3,28; 1 Cor 7,20-23). En el derecho romano los esclavos eran propiedad y esta práctica era sospechosa.

Así pues, los defensores del cristianismo como Justino y Atenágoras tenían razón al señalar que los cristianos no eran ladrones ni codiciosos de la propiedad ajena. Sin embargo, desde el punto de vista del estado, más peligroso es el que cuestiona el derecho de propiedad que quien se apropia de lo ajeno sabiendo que comete un delito.

Nuevamente en esta área, aunque la iglesia en su rama ortodoxa buscó asegurar su lealtad a las normas convencionales de la sociedad, había elementos constitutivos de las iglesias que solamente se expresaban abiertamente en sectores radicales (y heréticos) que insistentemente ponían en duda las pretensiones ortodoxas.

Con esta “relectura” de las persecuciones del siglo segundo hemos abierto por lo menos un cuestionamiento de la lectura tradicional desde Eusebio. Hubo con seguridad mártires, comenzando por el mismo Jesús, que lo fueron por sostener posiciones subversivas del orden social de Roma. Hubo otros que lo fueron por representar una institución naciente que no podía desembarazarse de los valores subversivos de la tradición evangélica. Antes que el imperio llegara a legislar las diferencias, entró en la crisis prolongada del siglo tercero que lo llevó a tomar medidas de desesperación que reflejaron confusión y debilidad. Esta confusión y esta debilidad no fueron parte de las persecuciones del siglo anterior. La falta de precisión en los blancos de la persecución durante esta época se debió a que, aún la iglesia ortodoxa, no pudo librarse de elementos incompatibles con el imperio, que eran constitutivos de su tradición. Entonces las persecuciones atacaron a los cristianos realmente subversivos y también a otros que en el fondo no lo eran, como Policarpo y Justino, pero que no podían negar elementos de su fe que eran incompatibles con las exigencias de lealtad imperial.

**Jorge Pixley**

*Apartado 2555*

*Managua, Nicaragua*

*jppixley@nicarao.org.ni*

*Tel.: (505 2) 66.0417*

*Fax: (505 2) 22.6860*

## **LA ÉTICA APOCALÍPTICA: ¿ESPERAR O ACTUAR?**

*Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua*

En los últimos años el interés por la apocalíptica se ha desarrollado en Nicaragua como un tema favorito de las iglesias. Este fenómeno no es realmente causa de gran sorpresa. Como en toda América Latina, las iglesias pentecostales han crecido rápidamente en Nicaragua. Es conocido que en la fe pentecostal las expectativas apocalípticas juegan un papel importante. En sus iglesias está por ejemplo muy presente el ideal que estamos viviendo en la última parte de la historia. La así llamada segunda venida de Jesucristo es esperada muy pronto. Junto con el crecimiento de los grupos pentecostales, creció también el interés por la apocalíptica.

Llama la atención sin embargo, que en Nicaragua se ha despertado una curiosidad en relación al fin del mundo que va mucho más allá de los pentecostales. Parece que en este momento para muchos nicaragüenses la esperanza de una próxima venida de Jesucristo está muy viva. Para dar un ejemplo: hace algunas semanas una iglesia Bautista, en Managua, decidió dedicar un día de estudio a un tema teológico. Estudiar el libro de Apocalipsis fue rápidamente escogido como tema. Pero después de terminar el taller sobre el Apocalipsis de Juan quedaron tantas preguntas, que la comunidad quería continuar con un curso más extenso sobre este tema.

No se puede dar una explicación fácil para este desarrollo en las iglesias evangélicas en Nicaragua. Es un fenómeno tanto sociológico como teológico bastante complicado. Lo que se puede decir cuidadosamente es que la curiosidad por los libros apocalípticos en la Biblia parece surgir en momentos en que los creyentes se sienten rendidos por una situación de crisis. Puede ser una crisis económica, política y/o espiritual. Es muy claro que en todos los campos la situación para la mayoría de los nicaragüenses es cada vez más y más insegura. ¿Cuál va a ser la política del nuevo gobierno de Violeta Chamorro? ¿cómo se va desarrollar la economía? ¿vendrá ayuda del extranjero? ¿Qué hay que pensar de todas la campaña evangelísticas que están invadiendo el país? ¿el problema de la contra, realmente se va a solucionar? preguntas en abundancia, pero no hay nadie que tenga una respuesta.

Superficialmente parece que la solución para esta situación de crisis e incertidumbre es sencilla: la visión pentecostal ofrece un mensaje de consuelo para los creyentes en crisis. Dios, el Señor de la historia, ha decidido poner un fin a este mundo. No sabemos cuando llegará el momento del fin, pero Dios sí, ya lo ha determinado. Como creyentes no podemos influir en esta decisión divina. Entonces lo

único que podemos hacer es aceptar estas decisiones en una actitud de resignación y obediencia.

La presuposición de este tipo de apocalíptica es la idea que Dios es un Dios omnipotente, todopoderoso y que el ser humano es muy pequeño y limitado en sus acciones. Como seres humanos tenemos que esperar las decisiones que ya fueron tomadas con respecto al mundo. Sin duda esta visión de una historia ya determinada por Dios significa para muchos creyentes una consolación. La seguridad que Dios está tomando las decisiones les puede dar la fuerza para aceptar todas las dificultades de la vida. Pero quedamos con la pregunta: ¿esta visión tan difundida en las iglesias evangélicas, es realmente la visión de la apocalíptica bíblica? ¿se supone tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento realmente que el hombre debe tomar una actitud de esperar pasivamente, de retirarse de la sociedad y gemir por la llegada de esta otra realidad?

La apocalíptica en la Biblia es un tipo de literatura bastante amplia. No lo podemos investigar completamente. Por eso queremos concentrarnos en un libro del Antiguo Testamento que es pequeño y no tan conocido, el libro de Joel.<sup>1</sup>

El enfoque del estudio de Joel será la pregunta clave: ¿qué tipo de ética apocalíptica espera el profeta de sus lectores?<sup>2</sup> ¿Joel estimula a los israelitas a esperar pasivamente? ¿Si no, cuál es la actitud que el creyente debe tomar frente a “las últimas cosas”?

Joel es un libro de la Biblia que no es muy conocido. Por eso proponemos empezar con un bosquejo del mensaje de este profeta, y después abordar la pregunta guía de este estudio.

## Joel y su mensaje

No sabemos mucho sobre Joel y la situación en que profetizaba. El único dato personal que tenemos de Joel es que él era hijo de Petuel (Joel 1,1). Pero este nombre no nos da mucho asidero para concluir algo con seguridad. Tampoco se

<sup>1</sup> El concepto “apocalíptica” es bastante difícil de definir. Von Rad dice con respecto a la problemática de la definición: “Cuando se emplea el concepto de apocalíptica, hay que ser conscientes del hecho de que hasta ahora no se ha conseguido definirlo de modo satisfactorio...” (G. Von Rad, Teología del Antiguo Testamento, vol. II, Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2. edición, p. 382).

Pero eso es muy complicado saber si un texto bíblico se debe considerar como apocalíptico o no. En los últimos decenios hay más inclinación hacia la definición de Joel como literatura apocalíptica. Wolff, un biblista alemán, defiende una opinión un poco más matizada. Según Wolff es cierto que Joel contiene un mensaje apocalíptico.

Pero este mensaje está muy influido por la profecía. (Wolff, H. W., Dodekapropheten, Joel und Amos, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, p. 16). En este punto de vista está confirmado por el hecho que muchos biblistas piensan que en general hay una frontera muy floja entre profecía y apocalíptica. Es muy difícil saber dónde empieza la literatura apocalíptica. (véase por ejemplo: Kl. Koch. Ratlos vor der Apokalypstik, Eine Streitschrift über eine vemachalassigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und dice schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gutersloh 1970. p. 47-51, W. H. Schmidt e. a. Altes Testament, Grundkurs Theologie Band 1, Urban Taschenbucher, Band 421, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. p. 68).

<sup>2</sup> Definimos la ética apocalíptica como: “la conducta que los creyentes deben tomar frente a la expectativa que este mundo terminará”.

menciona casi nada sobre la época de la actuación de Joel. Sin embargo el contenido del libro puede ofrecer algunos puntos de referencia. El texto en Joel 3,1-3 da la impresión que el desastre del reino de Judá y la destrucción de Jerusalén son hechos que pasaron hace mucho tiempo. Además es significativo que en el libro de Joel se da por evidente y descontado la existencia del templo (p.e. 1,9,14,16; 2,17; 3,18). De todo esto se podía concluir que Joel vivió muchos años después de la reconstrucción del templo. En base a estos argumentos el biblista alemán H.W. Wolff fecha el libro en la primera mitad del siglo 4 aC, lo que significa que Joel pertenece a la baja apocalíptica.<sup>3</sup>

El mensaje de Joel es breve, pero fuerte. Concepto clave del libro es el “día de Jehová”, el momento en que Dios juzgará a Israel. Este día va a ser lleno de temor: “el sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes que venga el día grande y espantoso de Jehová” (Joel 2,31)<sup>4</sup>. El día de Jehová está anticipado por una catástrofe que ya ha ocurrido.<sup>5</sup>

En el capítulo 1 del libro de Joel se describe una situación horrorosa: una plaga de langostas comió todas las plantas en Israel. Este acontecimiento es una advertencia: el día de Jehová está cerca.

Una segunda catástrofe, todavía por llegar, se anuncia en el capítulo 2, Jehová, encabezando un ejército grande y poderoso, asaltarán la ciudad de Jerusalén (2,2-11). La lucha será tan fuerte que “...temblará la tierra, se estremecerán los cielos: el sol y la luna se oscurecerán, y las estrellas retraerán su resplandor” (2,10). Pero, existe la posibilidad de una salvación. En la montaña de Sión habrá un refugio para todos los que clamen a Dios” (...) Jehová será la esperanza de su pueblo, y la fortaleza de los hijos de Israel”. (Joel 4,16b).

## Israel en duelo

Hasta aquí algunos rasgos principales del mensaje de Joel. La pregunta clave de los próximos párrafos es: ¿qué es lo más importante para Joel: una actitud pasiva con palabras claves como esperar y resignar? ¿o hace el profeta uso de verbos más activos?

Proponemos seguir el método siguiente: investigar los verbos que el profeta Joel utiliza en los dos primeros capítulos para incitar a sus oyentes a un cierto tipo de comportamiento.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cf. Wolff, H. W., Dodekapropheten, Joel und Amos, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, p. 4.

<sup>4</sup> Usamos la antigua versión de Reina/Valera, revisión 1960.

<sup>5</sup> Es un punto de mucha discusión. Algunos biblistas opinan que las catástrofes en Joel 1 y 2 son catástrofes del futuro.

Otros piensan que lo desastres ya son hechos pasados, Wolff elige un camino intermedio: la plaga de langostas en Joel 1 es para el profeta un hecho histórico. La catástrofe de Joel 2 sería algo del futuro, (véase Wolff, H. W., Dodekapropheten Joel und Amos, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, p. 13-14). Esta última solución domina en la literatura sobre el Antiguo Testamento de los últimos años. Véase por los diferentes argumentos y posiciones por ejemplo Sellin, E... Fohrer, G. Einleitung in das Alte Testament, Quelle-Meyer, Heidelberg 1965 (10. ed.), p. 468-469.

<sup>6</sup> En el pasado se ha sugerido que el libro de Joel consta en realidad de dos partes diferentes. Los capítulos 1 y 2, en que las acciones humanas están en el centro de la atención, deberían considerarse como

En el primer capítulo de Joel se encuentran varios verbos con los cuales Joel quiere incitar a sus oyentes a lo siguiente:

- vs. 2: oíd y escuchad (shm; ‘zn)
- vs. 3: cantaréis (sfr)
- vs. 5: despertad, llorad y gemid (qyts; bkh; yll)
- vs. 8: llorad (bl)
- vs. 9: están de duelo (‘bl)
- vs. 11: gemid (y ll)
- vs. 13: ceñíos, lamentad y gemid (jgr; sfd; yll)
- vs. 14: proclamad ayuno, convocad a asamblea, congregad a los ancianos (qdshtsom; qr’ atsarah; ‘sf z(e)kenim)
- vs. 19: clamaré a Jehová (zaq ‘el Yehovah)

La mayoría de estos verbos vienen del contexto de los ritos fúnebres judíos.<sup>7</sup>

En el pueblo de Israel existían varios ritos para expresar los sentimientos de luto. Se rasgan sus vestidos, ponen arena sobre su cabeza, se ayuna algunos días, etc. Estos ritos ofrecieron la oportunidad para expresar su dolor y al mismo tiempo mostrar su respeto por el difunto. En otras palabras, duelo y gemir era una manera de aceptar la situación. La muerte de la persona ya es un hecho que no se puede cambiar, tampoco por los ritos. Pero es cierto que los ritos fúnebres pudieran ayudar a los parientes a aceptar la nueva situación.

A primera vista esto parece conforme con la actitud que Joel está recomendando a sus lectores: aceptación de un hecho consumado, tarde o temprano, el día de Jehová llegará. Parece que lo único que pueden hacer los creyentes es, prepararse para este acontecimiento aguardando y gimiendo. Esto señalaría una ética apocalíptica pasiva que nos hace recordar la actitud de muchos pentecostales nicaragüenses.

Sin embargo, pensamos que el problema es más complejo. Los verbos de luto de Joel 1 no pueden así no más relacionarse con una actitud pasiva, una actitud de resignación, de aceptación de un hecho consumado. En 2 Sam 12,22, por ejemplo, podemos leer también que David ayunaba y lloraba (los verbos tsum y bkh;), porque su hijo estaba gravemente enfermo. Pero una vez muerto, David termina con la actitud de duelo. Entonces quiere decir, que David estaba ayunando y llorando todo el tiempo en que todavía tenía esperanza en la recuperación de su hijo. Cuando no había ninguna esperanza más, no continúa con esta actitud. Estar de luto en este caso es algo activo, porque David trataba de cambiar el destino de su hijo. Este contenido activo de los verbos de luto no solamente se encuentra en los libros históricos del Antiguo Testamento, Baumann escribe sobre el verbo ‘bl(estar de duelo) lo siguiente:

*“Con frecuencia se destaca tanto la lamentación, que la esperanza queda en penumbra (por ejemplo Jr 4,28; 14,2; Lm 1,4; 2,8; Jl 1,9s); pero en muchos pasajes se ha-*

---

literatura profética. Los dos últimos capítulos, Joel 3 y 4, donde se habla sobre todo del día de Jehová, tendrían un carácter más bien apocalíptico y serán de una fecha posterior a los primeros capítulos. Esta división parece un poco artificial y hoy día casi ningún biblista apoya esta separación del libro en dos partes. Véase por ejemplo Alonso Schökel/Sicre Díaz que escriben: “Pensamos, pues, que el libro de Joel es fundamentalmente unitario: el tinte apocalíptico no le viene de añadidos posteriores.” (Alonso Schökel, L. Sicre Díaz, J. L., Profetas, Comentario, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, p. 924).  
<sup>7</sup> Cf. De Vaux, R., Instituciones del Antiguo Testamento, Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, Vol. 63, Editorial Herder, Barcelona 1985 (3. ed.), p. 98.

*ce visible la secreta esperanza de que el cumplimiento de las prácticas luctuosas originará un cambio ('bl')".<sup>8</sup>*

En otras palabras, estar de duelo no solamente se puede interpretar como una actitud pasiva. La investigación arriba, muestra que hay fundamento para concluir que “estar de duelo”, puede incluir la esperanza, que por esta actitud cambiará la decisión de Dios.

## Lamentación popular

Estudiando el primer capítulo de Joel, llama la atención que los verbos forman un cierto patrón. No es por casualidad que encontramos estos verbos aquí juntos, sino que éstos forman una unidad sólida. Verbos como *dkh* (gemir), ‘*bl* (estar de duelo), y *ll* (gemir), *spd* (lamentar) y *puT* (clamar [*z'q*]) vienen muchas veces juntos en los mismos versículos. Con respecto a este fenómeno, H.W. Wolff ha lanzado la teoría que en Joel 1,5-14 se trata de una “lamentación popular” (*Volksklage*).<sup>9</sup>

En tiempos de crisis se solía juntar (una parte) del pueblo de Israel para clamar a Dios por su ayuda. Wolff sugiere que en el caso de Joel 1 la situación de crisis causada por la plaga de langosta, habría podido terminar en una de estas lamentaciones populares. Según el biblista alemán, una lamentación popular fue práctica común en el tiempo de Israel antiguo.<sup>10</sup>

En base a una comparación entre varios textos veterotestamentarios Wolff llega a la conclusión que por lo menos 11 textos del Antiguo Testamento pertenecen al género de lamentación popular. Los versículos en Joel 1 los considera como “La mejor equilibrada elaboración de un llamamiento a una lamentación popular”.<sup>11</sup>

En su artículo, Wolff se ocupa sobre todo de la pregunta sobre los criterios del género de lamentación popular. ¿Cómo es posible reconocer y determinar este género literario en el Antiguo Testamento? Desgraciadamente no elabora mucho sobre la significación teológica de la lamentación popular. El biblista Baumann, que apoya en un artículo sobre el verbo (y 11) (gemir) la teoría de Wolff de corazón, subraya que el objetivo de una lamentación popular es: “(...) hacer un último intento colectivo para pedir la ayuda de Dios y realizar un cambio favorable.”<sup>12</sup>

Ni Wolff, ni Baumann explican muy claramente cómo la lamentación popular puede influir o cambiar la decisión divina, con respecto a la historia (catástrofes, día de Jehová). Sin embargo, combinando la tesis sobre una lamentación popular en Joel 1 y el estudio de los verbos en el mismo capítulo, nos indica con bastante evi-

<sup>8</sup> Botterweck, G. J. Tinggren, H. (ed.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978. p. 49.

Hay indicaciones que también el verbo hebreo para ayunar, tiene un carácter activo. El verbo “*tsum*” no solamente se encuentra en contextos de luto, confesión de culpa o penitencia. Es también una prueba de humildad en la esperanza que la ira de Dios cederá cf. Fabry, H. J., Ringgren, H. (ed.), *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, W. Kohlhammer, Stuttgart 1989, p. 960.

<sup>9</sup> Wolff, H. W., *Der Aufruf zur Volksklage*, ZAW 76, 1964, p. 48-56.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 50.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>12</sup> Cf. Fabry, H. J. Ringgren, H. (ed.), *Theologisches Worterbuch zum Altes Testament*, Vol. III, W. Kohlhammer Stuttgart 1982, p. 642.

dencia que Joel no defiende un concepto determinista de Dios y de la historia. Más bien encontramos en el primer capítulo de Joel creyentes que están conscientes de la situación crítica, temen el castigo de Dios, pero hasta el momento no han perdido la esperanza de poder hacerle cambiar de idea.

## El arrepentimiento de Dios

El segundo capítulo de Joel tiene muchas semejanzas con el primer capítulo. Joel llama de nuevo a sus interlocutores a un proceso de luto, usando en gran parte los mismos verbos:

vs. 12: ayunar, llorar, clamar (tsum; bkh; sfd)

vs. 15: ayunar (qdhs tsam)

vs. 17: llorar (bkh)

Es significativo que en los versículos 15 y 16 Joel llama al pueblo a organizar una reunión solemne. Esta reunión tiene muchos puntos de analogía con la lamentación popular en Joel 1,5-14.

Un verbo que hasta el momento no encontramos, es “tocar el trombón” (mq sopr). En Joel 2,1 y 15 el profeta exhorta a sus oyentes a dar una señal de alarma con este instrumento para advertir a todo el mundo de la catástrofe inminente.

Para nuestra pregunta sobre una ética apocalíptica lo más interesante es el verbo convertir, que aparece en los versículos 12-14:

“Por eso pues, ahora dice Jehová, convertíos a mí con todo vuestro corazón, con ayuno y lloro y lamento.

Rasgad vuestro corazón, y no vuestros vestidos, y convertíos a Jehová vuestro Dios: porque misericordioso es y clemente, tardo para la ira y grande misericordia, y que se duele del castigo, ¿Quién sabe si volverá y se arrepentirá y dejará bendición tras de él, esto es, ofrenda y liberación para Jehová vuestro Dios?” Joel 2,12-14.

El verbo hebreo que encontramos dos veces en estos versículos es sub. La primera vez sub se refiere a los creyentes, la segunda vez a JHWH mismo. Cuando los hombres se conviertan, una conversión divina no es imposible. Estos versículos nos hacen pensar en el libro de Jonás.<sup>13</sup>

Llama la atención que en ambos casos los hombres han pecado y por eso, provocado la ira de Dios. Pero en los dos casos una conversión de los hombres puede hacer cambiar la actitud de Dios de ira a misericordia. Joel se refiere tanto en el versículo 13 como en el versículo 14 a la posibilidad de un cambio en las decisiones de Dios.<sup>14</sup>

La condición indispensable para un cambio tal es, según Joel, un cambio completo y activo del ser humano.

Concluyendo se puede constatar que Joel 1 y 2 no ofrecen mucha materia para una ética apocalíptica pasiva. El profeta convoca a los creyentes al luto, penitencia y conversión Siguiendo la línea del estudio de los verbos en el capítulo 1 y so-

<sup>13</sup> Cf. Wolff, H. W., Dodekapheton, Joel und Amos, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, p. 58.

<sup>14</sup> La frase “...la posibilidad de un cambio de las decisiones de Dios” está formulada conscientemente de una manera cuidadosa. los creyentes no pueden predecir las decisiones de Dios, ni mucho menos arrancar el arrepentimiento de Dios.

bre todo los versículos 12 a 14 del segundo capítulo, se puede concluir que Joel toma en cuenta la posibilidad de un cambio en la decisión de Dios. Existe la posibilidad que Dios se arrepienta de su decisión ya tomada (en este caso, las catástrofes del día de Jehová).

## ¿Brazos cruzados?

Entonces ¿cuáles son los resultados de este pequeño estudio de los primeros dos capítulos del libro de Joel? En primer lugar podemos concluir que estos capítulos del Antiguo Testamento nos comunican una ética apocalíptica en términos activos. Sería muy interesante y oportuno investigar si se debe considerar a Joel como una excepción con respecto a este asunto, o si también en otros libros apocalípticos se puede encontrar un llamamiento a una actitud activa y consciente frente a “las últimas cosas”.<sup>15</sup>

Hay algunos biblistas con opiniones muy pronunciadas sobre esta pregunta. Koch por ejemplo escribe que “(...) es lamentable que muchas veces se considere como centro de la apocalíptica un determinismo definido de una manera muy vaga.”<sup>16</sup>

Zimmerli, también un biblista alemán, dice, concluyendo su investigación del libro de Daniel: “¿Existe para el creyente que confía en Dios, en el corto tiempo que queda (...) otra posibilidad que esperar con los brazos cruzados? El creyente apocalíptico tiene su respuesta. Sabe que el anhelo esperado (...) es la característica del comportamiento humano en la fe. Pero este anhelo, esta esperanza no quiere decir un esperar ciego, un pasatiempo sin sentido...Más bien este esperar implica tener los ojos puestos en Dios, que nos promete el futuro, y al mismo tiempo buscar el pequeño espacio para tomar sus propias decisiones de la vida (...)”.<sup>17</sup>

Reflexionando, no es de sorprender que Joel y quizás también las demás partes apocalípticas del Antiguo Testamento den expresión a una ética activa. Uno de los conceptos más importantes en el Antiguo Testamento es el “pacto”, que describe la relación entre Dios y su pueblo Israel. Este pacto ha sufrido durante los siglos muchas heridas. Los profetas, por ejemplo, repetidas veces criticaban y advertían al pueblo. Muchas veces anunciaban el castigo de Dios. En este sentido el pacto entre Dios e Israel es una historia de caer y levantar, una cadena de situaciones de crisis y salvación. En el libro de Joel podemos experimentar algo de esta larga historia de

<sup>15</sup> Nos limitamos en este artículo al Antiguo Testamento. Nos parece claro que una investigación de la ética apocalíptica del Nuevo Testamento es muy importante. Un estudio detallado por ejemplo del Apocalipsis de Juan puede revelar allí también elementos de una ética más activa de lo que tradicionalmente se ha pensado. Véase por ejemplo Schrage, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987, p. 395-417, sobre todo p. 404-405.

<sup>16</sup> Kl. Koch, *Ratlos vor der Apokalyphtik, Eine Streitschrift über eine vemachelassigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gutersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gutersloh 1970, p. 45.

<sup>17</sup> Cf. Zimmerli, W., *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Kleine Vandnhoeck-Reihe 272 s.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, p. 161.

Esta cita de Zimmerli hace claro que en próximos estudios de la ética apocalíptica del Antiguo Testamento será importante definir muy claramente lo que es una ética activa o pasiva. ¿Existe por ejemplo algo como “esperar activamente”?

infidelidad humana y castigo divino. Sin embargo, sería el fin de la relación de pacto cuando Dios decide de antemano sobre el “día de Jehová”. No se puede hablar realmente de una relación de pacto cuando es una decisión unilateral fijar la fecha del “día de Jehová” (con todas sus catástrofes) sin tomar en cuenta para nada el comportamiento de Israel, sin dar ningún espacio para que el pueblo se convierta e influya sobre esta decisión. Una relación en que un partido - Dios - determina todo y el otro partido - el pueblo - solamente puede esperar y obedecer las decisiones divinas, difícilmente se puede llamar pacto.

Hay un segundo punto de aprendizaje en el libro de Joel. Pensamos que a partir de este profeta podemos interpretar una corrección de una ética apocalíptica que está muy difundida en Nicaragua y probablemente también en otros países latinoamericanos. Superficialmente se puede decir que Joel y muchos pentecostales tienen algo en común: ambos defienden la necesidad de convertirse. Hay sin embargo por lo menos una diferencia importante: generalmente los pentecostales entienden por conversión un proceso individual. Convertirse es un acto dirigido hacia la salvación personal y espiritual. En el libro de Joel la conversión, la vuelta en otra dirección, tiene como objetivo influir en Dios, tiene la esperanza que Dios pueda cambiar sus planes para Israel y el mundo. Para Joel también es una presuposición indiscutible que Jahvé es el Señor de la historia, pero esto no implica que nuestras acciones no pueden influir en sus decisiones. O en otras palabras: según el mensaje de Joel, depende en parte de nosotros como creyentes que el mundo tenga que enfrentar, o no, más catástrofes.

Tal vez sea muy optimista pensar que la mayoría de los pentecostales nicaragüenses se dejan influir por la ética apocalíptica más activa que defiende Joel. Sin embargo creemos que para muchos puede ser un consuelo el mensaje que Dios nos da el espacio y la oportunidad para participar en el juego de las fuerzas de la historia. Después de las elecciones y la derrota del Frente Sandinista muchos nicaragüenses se sienten frustrados y consideran la posibilidad para construir su historia como muy cerradas y limitadas. Pero ceder todo espacio para acciones humanas en la historia y solamente esperar a la Segunda Venida de Cristo, haría a los nicaragüenses aún más pobres de lo que en muchos sentidos ya son.

**Juan Snoek**

*Apartado 2555*

*Managua*

*Nicaragua*

# DIOS, EL PROCESO REVOLUCIONARIO Y LAS ELECCIONES DEL 25 DE FEBRERO DE 1990

## Introducción

El 19 de julio de 1979 triunfó el Frente Sandinista de Liberación Nacional, derrocando a la dictadura somocista que había mantenido sojuzgado al pueblo por 45 años. Ese triunfo se llevó a cabo con la participación masiva de todos los cristianos, quienes lo interpretaron como un nuevo éxodo que debía conducir a la liberación de nuestro pueblo.

En una reunión de cristianos llevaba a cabo en 1980, Jon Sobrino hacía una reflexión teológica tratando de explicitar a Dios para que iluminara ese proceso revolucionario y para ver lo que este proceso decía de Dios (Cf. Jon Sobrino, *Apuntes para un teología nicaragüense*, 1980, pp. 105ss).

El 25 de febrero de 1990 se llevaron a cabo elecciones en Nicaragua que dieron como resultado un triunfo sorpresivo e inesperado a la Unión Nacional Opositora, a pensar de lo pronosticado por las encuestas y pronósticos.

El momento histórico tan sorpresivo como desconcertante en que el FSLN que había ganado el poder por las armas, lo pierde por el voto de la mayoría del pueblo, y necesita ahora explicitar a Dios para iluminar este momento. En efecto, la derrota electoral del FSLN, además de tener un significado traumático no solo para los nicaragüenses, sino para cuantos habían cifrado sus esperanzas en la Revolución, asumiendo este proyecto como la alternativa viable para los pueblos pequeños aplastados por la explotación imperialista. He aquí el punto. ¿Cómo iluminar un proceso que todos hemos reconocido como mediación del Reino, en que el Imperialismo vence y amenaza con revertir los logros alcanzados en beneficio de los más pobres? ¿Es qué Dios se ha ausentado de nuestra historia hecha con lucha con sangre y el sudor de nuestro pueblo? Y, en todo caso ¿Por qué habría de ausentarse? ¿Se puede percibir un pecado del pueblo o de su vanguardia? ¿O se trata simplemente de un viraje en el camino para prepararse mejor a la entrada de la Tierra Prometida, una coyuntura donde hay una aparente victoria del enemigo pero que a la larga se resuelve en acumulación de fuerzas y en una definición más concreta de lo que es una revolución en beneficio de los empobrecidos? La derrota electoral del

FSLN, si bien desconcertante, encuentra su explicación en el asedio con que se vio extenuada esta pobre Nicaragua por el país más poderoso del mundo. La Revolución ofreció dignidad por muchos años, pero el pueblo quiso paz y pan. Hay en el así llamado “Apocalipsis de Isaías” un texto muy significativo contenido en el cap. 26,16-19. Frente a la constatación del fracaso histórico que la nación israelita había experimentado durante el exilio babilonio, el autor del cap. 26 nos ofrece la descripción de ese supremo esfuerzo surgido del fracaso total, para volver a abrirse hacia la perspectiva de la vida.

Así como Israel experimenta el paso de Dios en su historia, así también experimentaba su ausencia y su castigo. Así –me parece– una atenta reflexión sobre presencia/ausencia de Dios en la historia, nos ofrecerá una clave de lectura para entender desde la fe este importante momento histórico que estamos atravesando.

## **La revolución explícita a Dios**

Diez años de revolución demostraron suficientemente que en Nicaragua se está dando una revolución y no simples reformas. Se ha tocado y cambiado el fondo de las cosas, el fondo de la realidad, el fondo de la historia. Y como para un cristiano la historia es mediación de Dios, si el cambio es radical (es decir, que va a la raíz), se debe escuchar la nueva palabra de Dios a través de una nueva palabra, volver a hacer la pregunta a Dios. Se trata de no creer rutinariamente sobre Dios, sino de rehacer nuestra fe en Dios. Y éste parece ser el gran desafío: rehacer nuestra fe en Dios, que parece ausentarse de nuestra historia. Tocar con mano el misterio del *Deus Absconditus*.

Porque Dios, aunque es un Dios presente y cercano en sus mediaciones históricas, no se identifica con ninguna, ni se devela del todo, pues ningún ojo puede verlo. Hay una distancia que no precisamente es vacío que separa, sino espacio lleno de apelación, dirigida al hombre para sacarlo de sí mismo.

Is 45,15 expresa el fracaso como un escondimiento de Dios en la historia: “Es verdad: tú eres el Dios escondido”. Probablemente se alude a la actitud de Dios durante el exilio, cuando parecía esconder su presencia salvífica. Pero se trata de una ausencia pasajera que cederá el paso misteriosamente a la futura maravillosa Redención.

No podemos, por tanto, dejar de hacernos la pregunta: ¿Qué está diciendo Dios en la actual situación nicaragüense? Porque Dios, en su designio eterno quiso ser conjuntamente compañero de la historia de los hombres, desde la creación y la alianza y sobre todo desde la encarnación y la ascensión de la historia por su espíritu. Por eso Dios puede principiar nuevas realidades históricas, para que la historia dé más de sí, allí precisamente donde aparece la tentación de estancamiento. Dios atrae a la historia hacia lo mejor de sus posibilidades, atrayéndola hacia sí mismo.

## **Dios, el defensor de la vida**

En Nicaragua se dio una revolución en una sociedad viciada a todos los niveles infraestructurales. Un cambio estructural debía comenzar un tipo de sociedad donde la vida de los pobres no estuviera amenazada, porque amenazadas estaban las fuentes primarias de la vida. Una revolución en favor de los pobres, entiendo los po-

bres los campesinos sin tierra, los obreros sin trabajo, los niños sin salud, los habitantes de tugurios sin hogar.

Esa vida no es un hecho fatal, sino el subproducto de estructuras que producen esa pobreza. Pobreza es entonces la vida aniquilada lentamente por estructuras represivas. Ante esa realidad, Dios aparece como el defensor de la vida. Dios es parcial a favor de los pobres y esa parcialidad no es pura arbitrariedad de su voluntad, sino que esencial a la misma realidad de Dios. Al afirmar entonces la predilección de Dios por los pobres estamos afirmando en forma histórica que Dios es Dios de la vida. Dios es el que sale en defensa de los que menos tienen vida. En nombre de Dios no se puede pactar con la muerte del pobre, ni se puede dulcificar ésta en nombre de la plenitud de la vida cristiana o de la futura escatológica. No puede haber fe en Dios sin la profunda convicción de la supremacía de la vida de los pobres. Sin esa vida, vana es la creación de Dios.

Hace 58 años el general Augusto C. Sandino, desde su campamento “El Chipote”, había dirigido el siguiente mensaje al capitán G.D. Hattfield, comandante de los marines yanquis que desde el campamento interventor emplazado en Ocotital exigía la rendición del “General de hombres libres”. “Recibí su comunicación ayer y estoy entendido de ella. No me rendiré y aquí los espero. Yo quiero patria libre o morir. No les tengo miedo: cuento con el ardor del patriotismo de los que me acompañan”.

Según cálculos oficiales el embargo comercial impuesto en el 85 trajo al país pérdidas de 1.092 millones de dólares, cifras superiores a todo lo que Nicaragua puede ganar por la venta de sus productos en el exterior durante un trienio. Fríos e indicativos números de una política de destrucción, chantaje y hambre. La pérdidas en el embargo comercial y el boicot económico arbitrariamente impuesto hace un lustro, marcan cínicamente un pedazo de la historia contemporánea de este país centroamericano. Una especie de oscura noche en el marco de 7 años de vacas flacas.

Aparece en esta política claramente el pecado que es en su esencia ofender a Dios, no por quebranto de alguna ley arbitraria, sino por el aniquilamiento de la vida de los hombres, mediación de la realidad de Dios.

## **El Dios de la historia**

Podemos preguntarnos: ¿Se perdió la presencia de Dios en nuestra historia? ¿No queda ya ninguna esperanza para los pueblos que ansían la liberación de los oprimidos? Debemos responder que esta historia aún no ha terminado y que no ha terminado por ello la historia considerada teológicamente, es decir, la historia como mediación de Dios. En la Biblia aprendemos cómo se revela Dios en la historia. Ni los varios cientos de años de historia del Antiguo Testamento, ni los tres años de vida pública de Jesús agotan las modalidades o posibilidades de la historia. Como bien lo pusiera en evidencia el Concilio Vaticano II, Dios continúa manifestándose en los signos de los tiempos.

La pregunta fundamental para la iglesia es si se cree en Dios como un Dios de la historia. Esto quiere decir que Dios sigue pronunciando su palabra nueva. Negar esto sería la negación formal del Dios de la Historia. No estar a la escucha de esta nueva palabra sería el pecado fundamental contra el Dios de la historia.

Pareciera que la Iglesia se contentara con la doctrina y no sintiera la necesidad de volverse a la historia actual para saber de Dios y para saber lo que Dios di-

ce y quiere de la historia. Cuando existe esa actitud de fondo, entonces procesos nuevos y revolucionarios, no parece que tengan que aportar nada a la fe de Dios, y –a la inversa– esa fe no parece que tenga nada específico que decir sobre esos procesos nuevos. Poner límites a la palabra de Dios (ya se sabe todo lo que hay que saber) ha sido fatal para la Iglesia y para su eficiencia histórica sobre el mundo. Como cristianos creemos que Dios se dio a sí mismo totalmente y en principio en Jesús de Nazareth. Pero como bien dice el Documento de Puebla: “La Iglesia debería convertirse en el lugar donde aprenden a vivir la fe experimentándola encarnada en otros. De modo más urgente, debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino” (Puebla, n.274).

La conclusión teórica y práctica de estas reflexiones es la necesidad de encarnación para aceptar a Dios como Dios de la historia. Encarnación significa que la historia concreta llega a ser el lugar de escucha de la palabra de Dios, y que fuera de ese lugar no se podrá escuchar la palabra del Dios de la historia.

Es un hecho real que Nicaragua ha pasado por diversas situaciones históricas: colonialismo, capitalismo dependiente, intervenciones norteamericanas, guerras intestinas, dictadura somocista, guerra de liberación de 1979. En estas situaciones la Iglesia no supo qué hacer con lo nuevo que acontecía. Es verdad que en su Carta Pastoral del 17 de noviembre de 1979 los Obispos llegaron a hablar de una sociedad de corte socialista. Pero no hubo consecuencias prácticas en el orden pastoral y poco a poco la Iglesia misma fue dejando la carta en el olvido.

Tampoco debemos idealizar ningún tipo de sociedad porque en toda sociedad el pecado es posible y real. Pero si la Iglesia no escucha la palabra de Dios en la Revolución, no tendrá capacidad para orientar, para potenciar lo nuevo que vaya surgiendo, de humanizar conflictos.

Desde la encarnación hay que decir más bien lo contrario. No le toca al hombre elegir el lugar desde el cual debe oír la palabra de Dios, sino dejar humildemente que Dios hable dondequiera que El quiera, también a través de los conflictos y de los logros de una revolución anticapitalista. Ahora bien, miles de cristianos nicaragüenses, centroamericanos y latinoamericanos, aprendieron a percibir la palabra de Dios en el proceso de liberación del 19 de julio de 1979. Miles de muertos, miles de lisiados y miles que colaboraron activamente en la insurrección popular aprendieron a leer la historia en clave pascual, sintiendo el paso del Dios que nos libraba de la dictadura somocista para llevarnos a la reconstrucción de una tierra nueva. La tarea de la reconstrucción de la nueva sociedad se convirtió así en la tarea común de todos. Por eso se entregaron a la alfabetización, a las jornadas de salud, a las organizaciones populares, a la defensa del proceso revolucionario con las armas en la mano, a la lucha diplomática.

El sueño de Sandino y de Carlos Fonseca se convertía así en motivo inspirador de la ardua tarea cotidiana. Y los cristianos empezaron a pensar en la confluencia de su fe con la ideología revolucionaria.

Pero la fiesta pascual duró algunos años. El camino del desierto se fue presentando cada vez más tenebroso y oscuro. Bloqueo económico y guerra de baja intensidad fueron suficientes para que la mayoría de nuestro pueblo votara con el estómago en contra de su propio corazón.

En el Éxodo y en el Libro de los Números se narra idénticamente la misma necesidad del pueblo hambriento y sediento, que sucumbe a la tentación de adorar al becerro de oro y que quiere decididamente regresar a las cebollas de Egipto. Pero Dios condujo a su pueblo con el milagro. Aquí en Nicaragua no hubo tal milagro, sino que el pueblo fue probado duramente hasta flaquear y votar por una alternativa que le ofrecía paz, la ausencia del Servicio Militar Patriótico y el mejoramiento de la situación económica.

## **El silencio de Dios**

Muchos experimentan el fracaso de las elecciones como un gran silencio de Dios que no escucha el clamor de los oprimidos. El silencio de Dios es un rasgo de su trascendencia. Es un silencio purificador de su imagen y definidor del hombre, sin antenas suficientes para captar su misterio.

Sin embargo, el hombre interroga. Busca a Dios. Solo que su búsqueda se queda en un grito de confusa desesperanza, en una secuencia de preguntas sin respuestas. La muerte parece estar ganando la partida de la vida, y el hombre se debate con la infelicidad, en soledad. La razón tangible de esta angustia que estalla en oración son los males incontables que, en algunos o en muchos momentos y en mayor o menor medida, afligen a todos los hombres, ya sea individualmente ya en comunidad. Una expresión acuñada hace siglos tipifica esos males en la tríada “peste, hambre y guerra”. Pero ahí están representados los males naturales y los sociales, los que afligen el cuerpo y los que atormentan el espíritu, el hambre de pan y el anhelo de sentido, la injusticia que oprime y la duda que atormenta.

El mal vivido así se revela como pecado y denuncia al hombre de su culpabilidad en aportar más mal al que existe ya en el mundo. Y, por otro lado, se torna problema teológico. Cuando el hombre descubre cómo lo necesita, Dios se esconde detrás del mal, tal vez dejándolo triunfar, tal vez arrollado por él, tal vez cómplice de él. En todo caso, el mal dominador confirma su ausencia, mientras de su presencia salvadora no se insinúan signos.

A raíz de la catástrofe que acabó con su independencia nacional, el año 586, el pueblo de la Biblia dejó constancia de que aunque Dios en el momento esté escondido tras los males que matan, no se ve a quién apelar sino a El.

Los profetas habían preparado con antelación a ese pueblo para leer la catástrofe que se veía ya venir, en clave honda. Y así, en ese momento, se siente verdaderamente acorralado por la muerte. Y se trata de la muerte en la más completa y grave de sus aceptaciones: la pérdida total.

## **La historia se detiene pero continúa**

¿Qué nos está diciendo la palabra de Dios en este momento tan sorprendente como inesperado de nuestra historia? Que fallaron los cálculos, que las encuestas no reflejaron la dura realidad de nuestro pueblo, que el pecado mismo estuvo presente en los dirigentes, en los cuadros intermedios, en el pueblo. No tuvimos como cristianos la necesaria sensibilidad para captar que a un pueblo desgarrado por la muerte de sus hijos y por el hambre no podía exigírsele sacrificios heroicos. Y quién sa-

be si el mismo pecado no estuvo disfrazado de triunfalismo, prepotencia, propaganda sensacionalista, manifestaciones masivas.

Dios nos dice que cuando no hay total fidelidad a su palabra, la historia puede detenerse. Pero también Dios nos está diciendo que no hemos nacido para el fracaso y que la promesa sigue. Ha quedado un *resto*: 40% de sandinistas que deberán dar la batalla organizada en estos próximos años, identificándose más con las necesidades del pueblo, adquiriendo más conciencia y sensibilidad revolucionaria. Quién sabe si en estos años a Nicaragua no le corresponda la tarea de hacer la revolución de la “democracia”. Porque lo nuevo consiste precisamente en el hecho de que una revolución como la nicaragüense, contraria a todas las revoluciones del pasado, no cifró su porvenir en el Partido Único, sino que abrió el camino a las diferentes opciones pluralistas para saber perder con dignidad y entregar el gobierno en forma pacífica y democrática. Por primera vez los nicaragüenses estamos aprendiendo a comprender lo que es realmente una sociedad democrática.

## El voto del pueblo por la Paz

Por cuanto duro e inaceptable nos parezca, esta pérdida de las elecciones son en el fondo un voto del pueblo por la paz. El pueblo sabía que si el Frente ganaba, continuaría una guerra sin fin y la situación económica llegaría al colapso final. Por eso no se puede ni se debe interpretar este momento como un abandono de Dios en su designio salvífico. Recordemos el Salmo 76: “¿Es que el Señor nos rechaza para siempre? ¿Se ha agotado su misericordia o se ha terminado su promesa?” Aunque debemos admitir que hay momentos en que el Señor esconde su rostro (Cf. Sal 43 y 59), que a veces “retrae su mano izquierda y tiene su derecha escondida en el pecho (Sal 73; Sal 88,39-35), ni pensar que Dios haya desechado a su pueblo (Cf. Rom 11,1), que hayan caído para no levantarse (Cf. Rom 11,11).

La iluminación bíblica más bien nos invita a ver en este momento histórico un gran juicio en el que Dios sentencia a sus culpables. De su pueblo se salva un resto disperso. A través de una purificación, se multiplica de nuevo y es reunido definitivamente en su tierra.

A lo largo de todo el período postexílico el esquema dominante es el día de Yahvéh, tema de capital importancia en toda la literatura profética posterior. De este tiempo procede el llamado “apocalipsis de Isaías” (caps. 24 al 27). Aquí el día de Yahvéh sobreviene con todo el poder destructor de un nuevo diluvio, destruyendo a los malvados; habiendo sido arrojados los enemigos de Yahvéh, celestiales y terrenos, sobreviene su exaltación y la fiesta de su coronación; la muerte es abolida, los muertos justos resucitan y el enemigo, el monstruo Leviatán, es aniquilado.

El esperado “esjaton” es concebido como un poderoso escarmiento de Yahvéh:

“Señor, en el peligro acudimos a ti,  
cuando apretaba la fuerza con tu escarmiento.  
Como la preñada cuando llega el parto  
se retuerce y grita angustiada,  
así éramos en tu presencia, Señor:  
concebimos, nos retorcimos,  
dimos a luz...viento;

no trajimos salvación al país,  
no le nacieron habitantes al mundo”. (Is 26,16-18)

Ese esperado “esjaton”, aunque todavía considerado dentro de la historia, ya no es concebido como una continuación, ni siquiera como una mejora radical del orden existente, como se pensaba en el antiguo Israel, sino más bien como una intervención divina catastrófica que daría comienzo a un orden nuevo y diferente. Aunque se consideraba este nuevo orden como un retorno a todas las glorias del pasado, reales o imaginarias, no era, sin embargo, una mera recreación del pasado, sino más bien una edad nueva, que aparecía después del juicio, como la consumación del proyecto de Dios en la historia.

Así la escatología judía comenzó a expresarse a sí misma bajo una forma nueva, conocida como apocalipsis, y con ella entró en una nueva frase.

Esta apocalíptica representaba una legítima, aunque extraña expresión de su fe en Dios, soberano Señor de la historia. No puede negarse que desembocó en una especulación en una especulación extravagante e inútil, y que dio origen a toda suerte de vanas e imposibles esperanzas. Pero sostenía la esperanza cuando todo parecía perdido en el escenario actual, afirmando que Dios gobierna, y gobernará en el día del juicio final de la historia.

En forma dramática se expresa que todo el esfuerzo histórico se reduce nada más que a engendrar viento.

Pero solo por un momento. De Israel se espera la conversión y convertirse no es solamente “ir hacia” sino “retornar”, “rehacer el camino”.

Al final, la promesa del Señor sigue adelante, cifrándose en la esperanza de la Resurrección.

“¡Vivirán tus muertos,  
tus cadáveres se alzarán,  
despertarán jubilosos  
los que habitan en el polvo!  
porque tu rocío es rocío de luz,  
y la tierra de las sombras parirá”. (Is 26,19)

El momento histórico se comprende como un camino nuevo misterioso, de espera. Es el camino descrito en Is 26 como un gran momento de esfuerzo supremo y de fracaso total, pero que la final se abre brecha en el horizonte de la historia como un derrotero nuevo de esperanza.

Así desde la historia de la salvación, la derrota electoral se lee como un camino nuevo de esperanza. Es un camino difícil de aparente fracaso que servirá para entender el escarmiento de Dios. Purificado el pueblo por el amargo sabor de la derrota, podrá arremeter con nueva fuerza el despertar jubiloso de una nueva tierra que parirá de nuevo.

**Uriel Molina**  
*Apartado 3205*  
*Managua*  
*Nicaragua*