

El pueblo mesiánico en el conflicto

Lucas 21,5-19 (20-28)

El texto de Lucas, así como sus paralelos en Marcos 13 y en Mateo 24 aluden indudablemente al gran levantamiento de la nación judía contra el imperio romano, durante los años 66-70 de nuestra era. Como es sabido, se discute hasta qué punto los textos mencionados suponen ya como pasados los acontecimientos de la guerra, o si son anteriores a la misma. No es algo demasiado relevante para lo que vamos a exponer aquí. Hablamos de guerra, pero también fue una revolución (*akatastasia*, v. 9), en la que los aristócratas que comenzaron liderándola fueron sobrepasados por el movimiento popular, encabezado por dirigentes como Menahem, Eleazar ben Simón, Juan de Giscala o Simón bar Giora, ejecutado en Roma en la celebración del triunfo romano. Señal de este carácter popular y revolucionario de la guerra fue la quema de los archivos del templo que registraban las deudas, y también, por desgracia siempre repetida, las luchas internas entre las distintas facciones rebeldes.

Ciertamente, la guerra revolucionaria significó una terrible catástrofe para el pueblo judío. El texto de Lucas alude a esta catástrofe ya desde el primer momento, en el que la gente contempla la hermosura de las piedras y las ofrendas votivas del templo (v. 5). En griego, las “ofrendas votivas” son *anathémata*, anatemas, pues aluden a algo que es consagrado, pero también que es destruido en determinados sacrificios. El templo aparece adornado de anatemas. Un lúgubre presagio de todo lo que se anuncia después de modo más detallado: no sólo la destrucción del templo, sino también las guerras, Jerusalén rodeada de ejércitos, y después hollada por los gentiles, y la dispersión de la población hacia la esclavitud.

La ruina del pueblo es descrita por Lucas como un engaño (v. 8), de manera semejante a Flavio Josefo, uno de los aristócratas sobrepasados por el movimiento revolucionario, quien finalmente terminaría por pasarse a los romanos. Para Josefo, todos los líderes revolucionarios de la época, ya fueran “profetas de signos” o aspirantes a reyes mesiánicos, fueron unos fanáticos que engañaron al pueblo y lo condujeron a la ruina. También Lucas nos proporciona en el libro de los Hechos de los apóstoles algunos nombres de los dirigentes fallidos antes de la revolución del 66-70: Judas de Galilea, en tiempo del censo, Theudas, hacia el año 44, y “el egipcio” en tiempos del procurador Félix (Hch 5,36-37; 21,38). Josefo menciona a otros líderes de masas, todos ellos fracasados y normalmente destruidos por las autoridades junto con sus seguidores. Josefo parecería estar de acuerdo con la posición del gran sabio judío Hillel, recogida en el Talmud, según la cual no hay por qué esperar al Mesías, porque este ya vino en tiempos del rey Ezequías (cf. *Sanedrín* 99a). Ése fue el rey mesiánico y no hay que esperar a otro. El nuevo Testamento obviamente no renuncia al mesianismo judío, sino que lo entiende de manera diferente. Para Lucas, la solución no está en

entender el judaísmo sin mesianismo, sino en determinar quién es el verdadero Mesías.

Algo semejante sucedió en el judaísmo. De hecho, el fracaso continuado de los falsos profetas y de los falsos Mesías determinó decisivamente la historia del judaísmo a partir del siglo II de nuestra era. En muchas corrientes del judaísmo se prohibió de manera expresa la especulación sobre cuál habría de ser la fecha para la venida del Mesías. El filósofo judío Walter Benjamin puso de relieve el significado que esto ha tenido para la comprensión judía del tiempo: cualquier instante, cualquier segundo, es importante, porque es una puerta por la que el Mesías puede entrar en la historia. Más radicalmente, Emmanuel Levinas ha sostenido que lo esencial del Mesías judío no es que venga, sino que no venga. Precisamente porque no ha venido, porque no está presente, sino *ausente*, hay una permanente distancia crítica respecto a todas las realidades históricas, con su pretensión de absoluto. Desde el punto de vista judío, ninguna de ellas es mesiánica. El verdadero Mesías, para Levinas, está dentro de uno mismo, cuando uno llega a ser uno mismo en la preocupación por el otro.

Ciertamente la posición cristiana puede compartir estos énfasis de la filosofía judía. Para el cristiano todo instante es importante, porque tampoco nosotros sabemos ni podemos saber el día ni la hora (Mt 25,13). También la idea de una segunda venida de Jesús mantiene la expectativa en la venida del Mesías, y la distancia crítica respecto a cualquier realidad histórica, con su tendencia permanente a endiosarse. El mesianismo cristiano es crítica de todos los mesianismos paganos, constantemente reapareciendo en la historia en la forma de líderes políticos ungidos o de naciones escogidas. Igualmente, el cristianismo puede decir que la preocupación por el otro no sólo no es sólo presencia de lo mesiánico en uno mismo, sino también, según Mateo, preocupación estricta por el Mesías (Mt 25,31ss). La perspectiva cristiana añade una cosa más, y es que ya hay un modelo del que va a venir. Lo decisivo es que el Mesías que ha de venir es que ha de ser el mismo que el que ya vino. En la perspectiva cristiana, la ausencia (*ap-ousía* antes de la *parousía*) del Mesías no es una ausencia indeterminada, sino concretamente modelada por el que ya vino y ha de venir. Y esa modelación determina el tiempo presente de una manera cualitativa. Es lo que vemos en el texto de Lucas.

1) En primer lugar la distancia crítica con la que se consideran los distintos procesos históricos. El texto habla del levantamiento de nación contra nación y de reino contra reino como si el cristiano ya no perteneciera a esas naciones ni a esos reinos. Se los ve desde fuera. Aunque se conserva la distinción entre las naciones y el pueblo de Israel (*ethne y láos*, vv. 10 y 23), los creyentes no son simplemente idénticos con "este pueblo", sino un grupo especial y característico. Su misión no es combatir las luchas de liberación nacional de los judíos contra el imperio de Roma. Esto los diferencia ya decisivamente del sionismo humanista que defiende Levinas, quien con todos los matices que se quiera

renuncia a la tesis tradicional judía de que sólo el Mesías puede fundar el estado de Israel.

A veces se han comparado estas palabras de Jesús sobre la insurrección judía con la posición de Jeremías cuando insta al rey Sedequías a rendirse ante los babilonios (Jer 38). Sin embargo, las palabras de Jesús no instan a la rendición, sino más bien a la huida (v. 21). Jesús no pretende salvar la ciudad, sino que la considera destinada inevitablemente a la destrucción. Y ni Jesús ni los cristianos aparecen como consejeros de alguno de los grupos en conflicto, ya sean los revolucionarios de turno o el imperio de turno. A diferencia de Jeremías, Jesús y los cristianos aparecen radicalmente desprovistos de toda ascendencia sobre los tronos, y de toda posibilidad de recurrir a la lucha armada. La huida no es simplemente algo negativo: es la renuncia decisiva a identificar la propia suerte como grupo creyente con la posesión de un territorio o de un estado. La huida es la conciencia de la que la existencia auténtica del pueblo de Dios no es la de tener ciudadanía permanente en este mundo. No en ser hijos de una Jerusalén dominada por unos o por otros, sino ser hijos de la Jerusalén libre, la que desciende de arriba, y que tiene una existencia nómada en el mundo.

2) En segundo lugar, este extrañamiento va unido a una persecución generalizada por parte de todos: sinagogas, reyes, gobernadores (v. 12). No se distingue entre reyes buenos y malos, entre gobernadores buenos y malos, entre judíos buenos y malos. Todos se definen en contra de la actitud cristiana. El imperio y los revolucionarios considerarán a los judíos como extraños a su causa, y como potenciales enemigos. A eso se une el rechazo de los padres, de los hermanos, de los parientes, de los amigos (v. 16). Sin embargo, los cristianos no entienden la persecución en una historia de buenos y malos, donde el hecho de ser perseguido simplemente confirma el juicio o el prejuicio negativo sobre los perseguidores. Al contrario, la persecución se convierte en una oportunidad para el testimonio. Ni en la persecución ni en la huida el cristiano considera al otro como alguien definitivamente perdido, al que no tiene sentido dirigir la palabra. El testimonio cambia la responsabilidad *ante* las autoridades en una responsabilidad *por* las autoridades ante la autoridad suprema de Dios. La posición cristiana es la de la responsabilidad por todos, incluso por los perseguidores. En realidad, la responsabilidad por todos, en la medida en que incluye la imposibilidad de destruir (física o moralmente) a aquél al que hemos de testificar, incluye el no sometimiento a ningún poder destructor, y por tanto su potencial persecución.

3) En el caso del testimonio, el texto recomienda no preparar la defensa. La razón es que Jesús mismo dará "boca" (palabras) y sabiduría para hablar a los perseguidores (v. 15). Es interesante observar que mientras Mateo y Marcos hablan de una asistencia por el Espíritu, Lucas, el teólogo del Espíritu Santo,

habla de una asistencia directa por Jesús. De alguna manera, Lucas está subrayando cómo los cristianos en su actitud de distancia frente a las guerras de los reinos de este mundo, en el hecho de ser perseguidos, y en la respuesta a la persecución sin claudicar por la responsabilidad hacia los perseguidores, se parecen en realidad enormemente a Jesús. Esta parecido a Jesús también se alude literariamente en una aparente contradicción del texto: por un lado se dice que los perseguidores matarán a algunos de los cristianos (v. 16), pero por otra parte se dice que ni un cabello de la cabeza perecerá, sino que con la resistencia paciente (*hypomoné*) se salvarán las almas (vv. 18-19). De alguna manera se insinúa ya aquí la también la asociación con la muerte y con la resurrección de Jesús. La presencia de los cristianos en medio de los conflictos de la historia es una ocasión para que los cristianos no sólo testifiquen de palabra, con la boca, sino también con su propia vida, asemejándose a Jesús hasta en la muerte.

Esta asociación entre Jesús y el pueblo mesiánico explica lo que de algún modo es la conclusión natural del texto: la sacudida de las potencias de los cielos y la manifestación del Hijo del Hombre. Ya en el libro de Daniel el “pueblo de los santos del altísimo” asume la misma misión histórica que el Hijo de Hombre (Dn 7,13-14.27). A veces se dice que en los textos apocalípticos se sobreponen profecías a corto plazo (como las referidas a la guerra de insurrección judía) y las profecías referidas al final de los tiempos. Esto no es exactamente así. La perspectiva neotestamentaria, a mi modo de ver, consiste en que el final de los tiempos ya se ha iniciado con el ministerio y la pascua de Jesús. La sacudida de las potencias del cielo (v. 26) no es algo para el final de la historia, sino algo para la historia humana. Curiosamente, las naciones siguen deseando hoy día representarse a sí mismas como potencias del cielo, y para eso recurren a soles, lunas y estrellas. Basta con ver las banderas de los países y regiones del mundo, o las insignias de las policías o de los ejércitos. Como en el texto bíblico, también hoy hablamos de “grandes potencias”. Estas potencias tiemblan allí donde se aparece gente que se comporta como Jesús. Decían algunos generales alemanes después de la guerra mundial que lo que más los descolocaba era la resistencia pacífica, porque no estaban entrenados para responder a ellos, y que agradecían la presencia de guerrillas, porque así podían combatir a todos, violentos y pacíficos a la vez. La práctica de Jesús no sólo descolocó a los poderosos de su tiempo, sino que lo sigue haciendo en el presente, allí donde su Espíritu nos capacita para actuar como él actuó.

Con esto podemos entender mejor algún rasgo esencial del mesianismo cristiano. No sólo se trata de que, al no saber el día ni la hora, cada instante tenga una densidad extraordinaria, porque puede ser la puerta de entrada del Mesías. Tampoco se trata solamente de una distancia crítica respecto a cualquier pretensión mesiánica de los poderes de este mundo. Hay algo más. Y es que, como el Mesías ya ha venido, cualquier instante del presente puede ser vivido mesiánicamente. Ya es posible vivir, en medio de lobos, actuando como si el lobo y el cordero pudieran pacer juntos, y como si los leones pudieran comer paja, y como si la serpiente hubiera sido ya derrotada.

Porque realmente ha sido ya derrotada. Es posible, en medio de las aspiraciones de poder de los poderes de este mundo, optar por vivir no haciendo mal ni dañando en todo el monte santo (Is 65,25). Ya es posible vivir mesiánicamente en medio del mundo. Podemos vivir no sólo confesando que otro mundo es posible, sino comportándonos según la ética del nuevo mundo. Jesús no renuncia a la revolución, pero la entiende de un modo más real y originario: no como violencia ni subversión de poder político, sino como liberación para vivir ya en el reino. En este sentido, el Mesías no es un mero ausente, sino un insurgente que ya se hace presente en la historia, desestabilizándola con la novedad radical de unas comunidades creadas y recreadas a su imagen. Podemos vivir con la cabeza erguida, pues ya se ha iniciado nuestra redención (v. 28).

A.G.