



EL APOCALIPSIS
Comentario
exegético-espiritual

Enzo Bianchi

EDICIONES
SIGUEME

El Apocalipsis de Juan, último libro de la Biblia, no es un texto de fácil lectura; antes bien, se trata de alimento sólido para creyentes adultos. «Apocalipsis» significa quitar el velo, revelar, dar a conocer aquello que a los ojos humanos resulta desconocido e impenetrable, no tanto porque se refiera a un futuro inaccesible, sino más bien porque pertenece a la profundidad, al misterio mismo de la creación querida por Dios y a la historia guiada por él.

Esta obra quiere ser una lectura espiritual que ayude a la comprensión del texto en orden a la oración y a la contemplación. Partiendo de los avances de la exégesis bíblica, el autor se adentra en el espíritu que anima el texto con vistas a favorecer una comprensión más profunda del mensaje del Apocalipsis.

Enzo Bianchi (1943), fundador y prior de la comunidad monástica de Bose (Italia), es especialista en Sagrada Escritura y autor de numerosos libros de exégesis y espiritualidad.

PVP. 17,00 €

ISBN: 978-84-301-1703-1





Enzo Bianchi

Nació en Castel Boglione (Monferrato, Italia) en 1943. Tras sus estudios de Economía y Comercio en la Universidad de Turín, se retira a Bose en 1965 y funda en 1968 junto con otros compañeros la comunidad monástica de Bose.

Especialista en Sagrada Escritura, es miembro de la Académie Internationale des Sciences Religieuses (Bruselas), del International Council of Christians and Jews (Londres), de la redacción de la revista teológica internacional Concilium y de la revista bíblica Parola, Spirito e Vita, así como asiduo colaborador en diversos diarios y revistas italianos y franceses (La Stampa, Avvenire, Famiglia Cristiana, Panorama, La Vie, La Croix).

Entre sus numerosas publicaciones de exégesis y espiritualidad podemos mencionar, en español, *Palabras de la vida interior*; *Para mí vivir es Cristo: comentario a la Carta a los filipenses*; *Otra forma de vivir: paradojas de la vida monástica* y *A los presbíteros*.

NUEVA ALIANZA

211

ENZO BIANCHI

EL APOCALIPSIS

Comentario exegético-espiritual

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2009

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Luis Rubio Morán sobre el original italiano
L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale.

- © 1988, 1990, 2000 Edizioni Qiqajon
Comunità di Bose - 13887 Magnano (BI)
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2009
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1703-1
Depósito legal: S. 53-2009
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2009

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	7
INTRODUCCIÓN	11
1. La literatura apocalíptica	11
2. Fuentes bíblicas de la apocalíptica	18
3. Interpretaciones del Apocalipsis de Juan	29
4. Autor, fecha y lugar de composición del Apocalipsis	32
5. Visión de conjunto del Apocalipsis de Juan	34
6. Estructura	38
7. Principio y fin de la Biblia	45
1. REVELACIÓN DE JESÚS, EL MESÍAS (Ap 1)	53
1. Prólogo (Ap 1, 1-3)	53
2. El que es, el que era y el que está a punto de llegar, los siete espíritus, Jesucristo (Ap 1, 4-8)	56
3. En la isla de Patmos, en el día del Señor, en el Espíritu (Ap 1, 9-20)	61
2. EL SEPTENARIO DE LAS IGLESIAS (Ap 2-3)	67
1. Éfeso (Ap 2, 1-7)	70
2. Esmirna (Ap 2, 8-11)	72
3. Pérgamo (Ap 2, 12-17)	75
4. Tiatira (Ap 2, 18-29)	79
5. Sardes (Ap 3, 1-6)	83
6. Filadelfia (Ap 3, 7-13)	86
7. Laodicea (Ap 3, 14-22)	88
3. LITURGIA CREACIONAL (Ap 4)	93
4. EL CORDERO PASCUAL, CRITERIO HERMENÉUTICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO (Ap 5)	101
Apéndice. Ap 4-5: Una única liturgia	108

5. LOS SIETE SELLOS (Ap 6-7)	115
1. Los seis primeros sellos (Ap 6, 1-17)	115
2. Los ciento cuarenta y cuatro mil (Ap 7, 1-8)	125
3. La muchedumbre inmensa (Ap 7, 9-17)	127
6. LAS SIETE TROMPETAS (Ap 8-9)	133
1. El séptimo sello (Ap 8, 1-5)	133
2. Las seis primeras trompetas (Ap 8, 6-9, 21)	139
7. EL EVANGELIO (Ap 10)	149
8. LA PROCLAMACIÓN DEL EVANGELIO: LA IGLESIA (Ap 11) ...	153
1. La medición del santuario de Dios (Ap 11, 1-2)	153
2. Los dos testigos (Ap 11, 3-14)	156
3. La séptima trompeta. Liturgia de acción de gracias (Ap 11, 15-19)	164
9. LA ENCARNACIÓN (Ap 12)	167
10. LAS SIETE VISIONES (Ap 13, 1-15, 4)	179
1. Las dos bestias (Ap 13)	179
2. Los redimidos de la tierra (Ap 14, 1-5)	190
3. Anuncio y preparación del juicio (Ap 14, 6-15, 4)	192
11. LAS SIETE COPAS (Ap 15, 5-16, 21)	201
12. LA CAÍDA DE BABILONIA (Ap 17, 1-19, 8)	211
13. LAS SIETE VISIONES (Ap 19, 9-22, 21)	223
1. Las seis primeras visiones (Ap 19, 11-20, 15)	223
2. La séptima visión (Ap 21, 1-22, 21)	239
<i>Bibliografía</i>	253

PREFACIO

El Apocalipsis no es un texto de fácil lectura; antes bien, se trata de alimento sólido para creyentes adultos y no para lactantes.

El autor, después de muchas dudas, permite que estos apuntes sobre el Apocalipsis sean ofrecidos *ad manuscripti instar*. Quienes asistieron a alguno de sus cursos encontrarán, en comparación con las exposiciones orales, precisiones técnicas más abundantes y algunos esquemas con el deseo de ayudar a una mejor comprensión de los temas y perspectivas teológicas, mientras que se han reducido las notas de actualización. Esto último, sin duda, no resultará del agrado de todos; no obstante, dado que en ellas se aludía a situaciones concretas pero contingentes, no podían ser ofrecidas a oyentes diversos y tiempos variados, como sucede cuando se ponen por escrito.

Esta lectura del Apocalipsis quiere ser una *lectura espiritual* que ayude a la comprensión del texto en orden a la oración y a la contemplación: una serie de notas para penetrar con mayor profundidad en el espíritu que anima el texto y no un exhaustivo comentario exegético. Por este mismo motivo las notas y referencias bibliográficas se han limitado a lo esencial.

El autor recomienda a quienes utilicen estos apuntes que lean antes varias veces los textos bíblicos y que utilicen estas notas comprobando sus afirmaciones y las citas, también para una recepción crítica de estas páginas. La intención que le ha guiado ha sido la de favorecer una comprensión creyente más profunda del mensaje del Apocalipsis, aun cuando está firmemente convencido de que la Palabra tiene por sí misma una eficacia propia y de que habla por sí misma a quienes la escuchan, aunque se trate de personas sencillas, pero dóciles de corazón.

A cuantos han sido constantes en seguir los cursos, el más profundo agradecimiento de parte del autor, quien se ha sentido estimulado con frecuencia por la confrontación con sus puntos de vista. Junto con ellos y con cuantos esperan el retorno del Señor y luchan con todas sus fuerzas para que esta esperanza no disminuya en la iglesia de Dios, el autor dice: ¡*Marana tha!* ¡Ven pronto, Señor Jesús!

INTRODUCCIÓN

1. LA LITERATURA APOCALÍPTICA

El término «apocalipsis» (*apokálypsis*) deriva del verbo griego *apokályptein*, que significa «quitar el velo». Apocalipsis, por consiguiente, quiere decir desvelar, retirar el velo, dar a conocer aquello que a los ojos humanos resulta desconocido e impenetrable, no tanto porque se refiera a un futuro inaccesible, sino más bien porque pertenece a la profundidad, al misterio mismo de la creación querida por Dios y a la historia guiada por él. Por consiguiente, apocalipsis no significa desvelar o predecir cosas o sucesos futuros desconocidos para el hombre, sino más bien *re-velación*.

En el griego de los LXX el sustantivo *apokálypsis* aparece muy pocas veces: 1 Sm 20, 30; Eclo 11, 27; 22, 22; 41, 26¹. En Eclo 22, 22; 41, 26 se refiere a la divulgación de secretos humanos, y en Eclo 11, 27 a la manifestación del actuar humano en el momento de la muerte: «Cuando el hombre llega a su fin se ven sus acciones». En 1 Sm 20, 30, se usa de manera extraña y sorprendente: cuando Saúl acusa a Jonatán de tomar partido por David en contra suya insinuando relaciones no transparentes entre los dos amigos, le dice que esto es «para vergüenza tuya y de la madre que te dio a luz» (literalmente: de la *desnudez* [hebreo: *'erwá*] de la madre). Los LXX traducen *'erwá* con *apokálypsis*: «para vergüenza del

1. En la versión latina de Jerónimo (Vulgata), que sigue una numeración diferente, los tres lugares de Eclesiástico se encuentran en 11, 29; 22, 27; 42, 1. Como términos correspondientes de *apokálypsis* aparecen allí *denudatio* (11, 29) y *revelatio* (22, 27; 42, 1).

‘apocalipsis’ de su madre», atribuyendo a este término el significado de «quitar, levantar el velo, descubrir, desnudar».

Solo a partir del 70 d.C., después de la destrucción de Jerusalén, entre el final del siglo I y el comienzo del II d.C., la palabra «apocalipsis» empieza a usarse en referencia a un género literario para indicar un escrito, un libro. Este proceso arranca probablemente de la obra de Juan, que se abre con este término: «Apocalipsis de Jesucristo...» (Ap 1, 1), pues de hecho ninguno de los otros textos denominados «Apocalipsis» lleva este título.

Al definir la apocalíptica como *literatura* hay que ser muy prudentes y limitarse a aplicarla a un fenómeno literario preciso y circunscrito que tuvo su origen en el ambiente histórico-espiritual del judaísmo tardío y que se extiende desde el siglo II a.C. (*Libro de Daniel*) hasta finales del I d.C. (*Apocalipsis sirio de Baruc*). En sentido más amplio, el término «apocalíptica» designa también una corriente de pensamiento y un fenómeno espiritual que se caracteriza por una teología propia y por una concepción específica del mundo. Por eso la dificultad que encontramos al definir la apocalíptica no se debe a la escasez de temas, sino más bien a su extrema riqueza y complejidad.

El centro donde se origina el movimiento apocalíptico se sitúa en la Palestina judía, pero su influjo resultó igualmente notable en la diáspora, registrándose tendencias y literaturas apocalípticas en el mundo y ambiente no judío, como el pérsico-zaratustriano o el helenístico-gnóstico.

En la apocalíptica se presentan verdades no fácilmente accesibles, no detectables mediante una reflexión racional sobre la realidad, sino *verdades reveladas* al hombre a través de la mediación de seres pertenecientes al otro mundo, al mundo divino. Así el pensamiento apocalíptico se hace portador de un *novum*, de una novedad respecto a la tradición que, no obstante, es coherente con la fe judía auténtica, es decir, con la tradición veterotestamentaria. En la época en que Filón de Alejandría interpretaba alegóricamente el Antiguo Testamento, los maestros de la apocalíptica ponían sus escritos bajo la autoridad de un eminente personaje de la historia de la salvación. Así, Henoc, Moisés, Daniel, Esdras,

Baruc y otras figuras notables del pasado de Israel fueron declarados autores de estos escritos². Este procedimiento de *pseudonimia* servía a fines bien precisos: dar autoridad al texto y, sobre todo, anticipar su datación.

Por consiguiente, los lectores consideraban estos libros como escondidos por mucho tiempo, sellados, pero ahora abiertos y leídos porque habían llegado los tiempos del cumplimiento de lo que en ellos se había predicho. Gracias a la datación anticipada podía encontrar lugar en estos escritos una serie de profecías que en realidad habían sido compuestas después de haber tenido lugar los sucesos (*vaticinia ex eventu*). Esto provocaba la admiración de los destinatarios y los inducía a confiar en todo lo escrito, desde el momento en que algunas de las predicciones se habían verificado realmente. Se hablaba del pasado y del presente en futuro, y la inminente venida del Señor se colocaba en el tiempo inmediato al actual. La conclusión del lector, por lo tanto, era: «Si lo escrito se ha cumplido hasta ahora, debe creerse también en la in-

2. De Henoc, descendiente de Adán, más aún, el «séptimo después de Adán» (cf. Jds 14; Gn 5, 18), la Escritura dice que «fue fiel a Dios» (Gn 5, 22.24) y fue arrebatado junto a Dios (Gn 5, 24; Heb 11, 5) convirtiéndose así en un «ejemplo... perpetuo [literalmente, para todas las generaciones]» (Eclo 44, 16). Como se le suponía viviendo en el mundo celeste junto a Dios se le atribuyeron muchas revelaciones (por ejemplo, el *Libro etíope de Henoc*). Moisés fue el guía político y el organizador del pueblo de Israel, el que lo condujo en el éxodo de Egipto; fue el profeta más grande surgido nunca en Israel (cf. Dt 34, 10) y cuya tumba no se encontró nunca (cf. Dt 34, 6; Jds 9). Bajo su autoridad se colocó el texto apocalíptico conocido como *Ascensión de Moisés*, en el que Moisés, antes de morir, entrega a Josué un escrito que contiene enseñanzas sobre el fin de los tiempos. Daniel, figura mítica del justo y del sabio de los tiempos antiguos, es mencionado en la Escritura en los dos pasajes de Ez 14, 14-20; 28, 3. A él le fue atribuida la paternidad del Daniel canónico, pero el texto en realidad se remonta a mediados del siglo II a.C. Esdras fue el organizador de la comunidad judía después del exilio y a él se le atribuyen, entre otros, el *Cuarto libro de Esdras*, la obra judía no bíblica más difundida y utilizada en los ambientes cristianos primitivos. La atribución de la obra a él se explica por la analogía de la situación del autor, que en su libro, compuesto en los últimos decenios del siglo I a.C., refleja el desánimo judío ante la destrucción del templo por parte de los romanos en el 70 d.C., con la situación del escriba Esdras, que realizó su misión después de la destrucción del templo de Jerusalén por parte de los babilonios en el 587 a.C. Análogamente el *Apocalipsis sirio de Baruc*, compuesto por la misma época -entre el 75 y el final del siglo I a.C.- fue atribuido al escriba Baruc, el secretario de Jeremías, testigo de la ruina de Jerusalén y del templo en el 587 a.C.

minencia del día del Señor; nos encontramos en el fin de los tiempos, debemos estar vigilantes, combatir, resistir, confesar la fe incluso en la persecución».

El uso de este artificio literario nos ayuda con frecuencia a datar estos textos con relativa pero suficiente precisión. Así, un libro apocalíptico que contenga predicciones, por ejemplo, sobre Nerón, difícilmente habrá podido ser escrito antes del gobierno mismo de Nerón. En el libro de Daniel —único escrito apocalíptico admitido en el canon hebreo, pero colocado no dentro de la colección de los profetas (*nebi'im*), sino en la de los escritos (*ketubim*)— se profetiza la aparición de un rey abominable (cf. Dn 11, 21ss) que derramaría su cólera sobre los judíos llegando incluso a levantar un altar idolátrico, la abominación de la desolación (cf. Dn 9, 27; 11, 31; 12, 11; 2 Mac 6, 2), en el templo de Jerusalén. No es difícil identificar en él a Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.), el soberano helenístico de la dinastía de los seléucidas que en el 167 estableció el culto de Zeus Olímpico en el templo persiguiendo a los judíos observantes, los fieles a la ley mosaica. El autor, pues, conoce muy bien los sucesos acontecidos alrededor del 167, está al tanto de la revolución macabea y sabe que en el año 165 el ídolo fue abatido y el templo consagrado de nuevo. Habla también de la muerte de Antíoco, pero de una manera diferente de como ocurrió, y la describe en el ámbito de una profecía muy genérica, no fundada ciertamente sobre la lectura o sobre el recuerdo de un hecho sucedido. Por este motivo, la composición del apocalipsis de Daniel puede ser datada hacia el comienzo del año 164, antes de la muerte del perseguidor, que ocurrió o al final del 164 o en el 163 a.C.

Sin embargo, si los *vaticinia ex eventu* facilitan la datación de los escritos apocalípticos, es claro que el autor apocalíptico no trata de hacer una exposición de la historia pasada mediante tales *vaticinia*. No pretende hacer historia del pasado, sino acreditar sus visiones referentes al futuro: apocalipsis es revelación de cosas inmediatamente futuras, o mejor, ya emergentes en el hoy, en el presente. Para el apocalíptico, el suceso futuro y el pasado están estrechamente vinculados entre sí no tanto de forma cronoló-

gica, cuanto teológica, y la *historia aparece como un conjunto que se puede captar en su totalidad*. El interés del apocalíptico no se dirige al cosmos, que era, en cambio, el centro de interés del mundo griego de aquel tiempo, sino a la historia en su globalidad, la cual, gracias al apocalíptico, puede ser captada como un todo unitario. En efecto, *el apocalíptico sabe hacia dónde va la historia, cuál es su cumplimiento*. De hecho, la lectura del pasado solo es necesaria en relación al futuro que viene. La tesis fundamental de la apocalíptica es que Dios tiene un plan preciso que se cumple en la historia desde la creación hasta el día de Yahvé; en esta visión, el apocalíptico interpreta el pasado como paso necesario para el futuro que viene, para el final de los tiempos ya determinado. Si el mundo griego, fundándose en la experiencia de la alternancia de las estaciones, percibe el tiempo y la historia como un repetirse cíclico, el mundo bíblico-judío presenta en cambio una concepción lineal del tiempo y la historia, que se hallan así colocados entre un comienzo fijado por Dios y un final que será igualmente determinado por él.

Si para el griego cada cosa tiene su lugar fijo en el cosmos, para el apocalíptico judío cada cosa tiene su tiempo determinado en la historia: lo que posee un interés central y predominante en la apocalíptica es la historia, no el espacio, aun cuando a veces no parezca ser así. Las partes dedicadas a los signos del zodiaco en la bóveda celeste, las secciones en que se trata de revelaciones de secretos astronómicos y cosmológicos y que aparecen en la literatura apocalíptica (cf. *Baruc sir* 49; *Henoc et* 41; etc.) le interesan al autor apocalíptico no por sí mismas, sino en su relación con las revelaciones históricas. Los datos astronómicos están en función de la historia, testifican la credibilidad del cuadro histórico, indican el desarrollo de la historia en tiempos sucesivos. El apocalíptico se orienta de manera radical hacia la historia: los hechos y procesos cósmicos le interesan solo por lo que significan en orden a juzgar el curso de la historia³. En el centro de la revelación apocalíptica

3. De igual modo la amplia sección astronómica del *Libro etiópico de Henoc* (2, 1-5, 3), que podría hacer pensar en un interés cosmológico peculiar, se halla inserta en la descripción del obrar histórico de Dios (*Hen et* 1, 1-9; 5, 4ss).

no está el espacio celeste, sino el tiempo de la historia terrena. Y como aquella ofrece una visión total y global de la historia, no piensa en la historia de un solo pueblo, sino en la de todos los pueblos, *de toda la humanidad*: la apocalíptica piensa en términos de historia universal. En el interior de ésta, Israel conserva el lugar de pueblo elegido, permanece como el pueblo de las alianzas y de las bendiciones, si bien el horizonte contemplado por la apocalíptica es el mundo entero, la humanidad toda, para la que se afirma constantemente la realidad de dos *eones*: al *eón* presente le seguirá, mediante una ruptura, el *eón* futuro. «El Altísimo no ha creado un solo eón, sino dos» (4 *Esd* 7, 50; cf. 8, 1); esta afirmación es capital en el pensamiento apocalíptico y se sobreentiende en toda la literatura apocalíptica. El eón actual es el de los dolores, el mal, la injusticia, la impiedad, el pecado (cf. *Hen esl* 66, 6; 4 *Esd* 4, 27; 7, 12); el eón futuro es el de la alegría, la vida para siempre, la felicidad, el mundo de la comunión con Dios (cf. *Hen et* 51, 4ss; 4 *Esd* 7, 13). El cielo antiguo y la tierra antigua desaparecerán y habrá unos cielos nuevos y una tierra nueva, se instaurará un mundo nuevo donde desaparecerá el pecado y la enfermedad, el dolor y la muerte, la impiedad y la caducidad. Este acontecimiento aparece en la apocalíptica como el triunfo de la batalla conducida por Dios contra «el dios de este eón» (2 *Cor* 4, 4).

Toda la apocalíptica se halla en efecto atravesada por la afirmación de una lucha cósmica que marca la historia y que no es combatida por los hombres, sino que se da entre Dios y Satanás, entre Dios y Belial. En esta lucha Dios sale vencedor: el Señor derrota y somete para siempre a la potencia satánica y crea un mundo nuevo para los justos. Después de que Satanás ha sido abatido resucitan los justos junto con los malvados: los unos para la vida en los nuevos cielos y la nueva tierra, los otros para el juicio que los condena a la segunda muerte sin retorno.

Durante tal *crisis* el hombre no puede hacer nada más que soportar la catástrofe, perseverar en la tribulación y esperar la instauración del nuevo eón que Dios realizará. Pero esta actitud no es meramente negativa y pasiva, porque la espera, los sufrimientos y el martirio del creyente constituyen una fuerza histórica que mue-

ve a Dios a tener piedad y le empuja a acelerar el final por amor a los elegidos (cf. *Bar sir* 20, 1; *Mc* 13, 20). Dios, en efecto, no dejará de escuchar el grito que los elegidos de la tierra levantan a él día y noche y no los hará esperar mucho (cf. *Lc* 18, 7).

El mensaje de la apocalíptica, a diferencia del profético que de ordinario se expresa por la palabra, se presenta con frecuencia bajo la forma de *visiones*: los autores son siempre protagonistas de visiones extáticas, de subidas al cielo y de sueños, son arrebatados en visiones nocturnas y trasladados a otros lugares.

Con particular frecuencia aparecen aquellos seres celestiales, mediadores de la revelación entre Dios y el hombre, que son los *ángeles*, ya presentes en el Antiguo Testamento como mensajeros (*mal'ak* - *ángeles* - ángel) de la voluntad divina.

Además, en la apocalíptica se usa abundantemente el *símbolo*, y dentro de la simbología ocupan un lugar particular las cifras (cf. por ejemplo el número 666 de *Ap* 13, 18); el valor simbólico de éstas se funda en la correspondencia numérica de las letras del alfabeto hebreo, en el cual el número de una palabra viene dado por la suma del valor numérico de cada una de sus letras. Este número puede ser interpretado mediante la *gematría*, técnica de interpretación judía de las Escrituras que se basa en las correspondencias numéricas. *El símbolo permite expresar lo inexpresable* en cuanto es portador de una polivalencia de significados y de interpretaciones cuyo conocimiento puede ser transmitido sólo a los iniciados mediante una verdadera y propia *traditio* de maestro a discípulo.

Es oportuno concluir este elemental esbozo del sistema apocalíptico y esta presentación sumaria del género literario «apocalipsis»⁴ con la lista de los principales libros apócrifos.

4. Es enormemente difícil dar una definición precisa del género literario «apocalipsis». La investigación de varios exegetas que han trabajado ampliamente sobre este tema en los últimos años ha llegado a esta definición: «*Apocalipsis* es un género de literatura de revelación con una estructura narrativa en la que una revelación es entregada, mediante un ser ultraterreno, a un destinatario humano, desvelando una realidad trascendente que es o bien temporal, en cuanto considera la salvación escatológica, o bien espacial, en cuanto se refiere también a otro mundo, sobrenatural. El *apocalipsis* se orienta a interpretar el presente y los acontecimientos terrenos a la luz del mundo sobrenatural y del futuro, y a influir, recurriendo a la autoridad divina, o bien en la comprensión o bien en el comporta-

Apocalipsis apócrifos intertestamentarios

Damos aquí una lista de algunos de los más importantes escritos apocalípticos compuestos entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C., que no fueron recogidos en el canon del Antiguo Testamento (apócrifos). Algunos son textos de tono completamente apocalíptico, otros contienen simplemente partes o secciones claramente apocalípticas, pero todos son útiles para una más adecuada comprensión del Nuevo Testamento y en particular del Apocalipsis de Juan.

TÍTULO	FECHA ⁵
<i>Libro etiope de Henoc (Hen et)</i>	siglo II-I a.C.
<i>Libro eslavo de Henoc (Hen esl)</i>	siglo I d.C. (¿primera mitad?)
<i>Ascensión de Moisés (AscMos)</i>	siglo I d.C. (entre el 3 y el 30)
<i>Apocalipsis siriaco de Baruc (Bar sir)</i>	finales del siglo I d.C. (entre el 75 y el 100)
<i>Cuarto libro de Esdras (4 Esd)</i>	finales del s. I d.C. (pasado el 70)
<i>Oráculos sibilinos (OrSib)</i>	siglo II a.C.-I d.C.
<i>Libro de los Jubileos (Jub)</i>	finales del siglo II a.C.
<i>Testamentos de los 12 Patriarcas (TestXIIPat)</i>	siglo II a.C.- II d.C.

2. FUENTES BÍBLICAS DE LA APOCALÍPTICA

a) *Apocalíptica y profecía*

Resulta difícil y delicado buscar las fuentes bíblicas de la apocalíptica. Ésta vive de un mundo de imágenes, visiones y símbolos que se encuentran en el Antiguo Testamento, pero este dato –sin

miento de los destinatarios»; A. Y. Collins, «Introduction», en *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*: Semeia 36 (1986) 1-11.

5. Varias de estas obras contienen materiales compuestos mucho antes de su redacción final (por ejemplo, las partes más antiguas de los *Oráculos sibilinos* se remontan al siglo II a.C.) y algunas de ellas han conocido retoques y manipulaciones ulteriores y más tardías, con frecuencia de manos cristianas (por ejemplo, los *Testamentos de los Doce Patriarcas*; el estrato más antiguo data del 130-63 a.C., con añadidos que se remontan a los siglos I y II d.C.; *Henoc eslavo* parece haber recibido la forma actual en la iglesia oriental hacia el siglo VII d.C.).

duda verdadero— no es suficiente para afirmar la continuidad de su mensaje con el del Antiguo Testamento: la simple copia literaria de imágenes y conceptos no prueba la dependencia teológica o espiritual. El problema no consiste únicamente en precisar de qué se alimenta el lenguaje apocalíptico, sino también en determinar si existe continuidad con la Ley, los Profetas y los Escritos, si existe una herencia de la revelación veterotestamentaria. Me parece que la ausencia de esta investigación es precisamente la que está en el origen de esa nota de sospecha con relación a los Apocalipsis que estuvo presente en la Reforma y se puede encontrar aún en parte de la teología centroeuropea de este siglo.

En el Nuevo Testamento el término *apokálypsis* aparece dieciocho veces⁶ y siempre en el sentido técnico de «revelación», el mismo que tiene en el título del Apocalipsis joánico: «Revelación de Jesucristo» (Ap 1, 1). Sin embargo, en Ap 1, 3 tal *apokálypsis* es definida como *propheteía*, designación que aparece varias veces, formando una inclusión, en el último capítulo del Apocalipsis: Ap 22, 7.10.18.19. Juan mismo se define a sí mismo como «siervo» (*doúlos*: Ap 1, 1), término con el que se designa habitualmente a los profetas (cf. Am 3, 7; Jr 7, 25; Zac 1, 6; etc.), y en Ap 22, 9 aparece como «compañero de servicio» (*syndoulos*) de los profetas, siervo de Dios junto con ellos y como ellos.

La relación entre *apocalíptica* y *profecía* que encontramos atestiguada aquí no es ficticia ni exclusivamente joánica. De hecho, la apocalíptica constituye una parte de la herencia profética. El profetismo veterotestamentario, que prácticamente desaparece en el siglo V a.C., dejó como principales herederos la *corriente sapiencial*, expresada literariamente por los *Ketubim* (Escritos), que realizan una relectura y meditación de la *Torá* (Ley), y la *corriente apocalíptica*, fundamentalmente radicada en la tradición profética contenida en los *Nebi'im* (Profetas)⁷. La diferencia en-

6. Lc 2, 32; Rom 2, 5; 8, 19; 16, 25; 1 Cor 1, 7; 14, 6.26; 2 Cor 12, 1.7; Gal 1, 12; 2, 2; Ef 1, 17; 3, 3; 2 Tes 1, 7; 1 Pe 1, 7.13; 4, 13; Ap 1, 1.

7. La Biblia hebrea se subdivide en tres partes fundamentales: *Torá* («Ley», que corresponde al Pentateuco), *Nebi'im* («Profetas», subdivididos en Profetas anteriores: Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes, y Profetas posteriores: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc,

tre estas dos corrientes no reside tanto en su naturaleza cuanto en la diversa situación en que emerge la misma palabra de Dios. Ningún elemento sustancial de la profecía queda olvidado, aun cuando a estos variados elementos se les dé dentro de la apocalíptica un peso diverso. Las visiones prevalecen sobre la palabra, sobre el oráculo que caracteriza a la profecía; la escatología prevalece sobre la predicación social, el futuro predomina sobre el presente. Sin embargo, estas diferencias no se deben tomar de modo esquemático y rígido. También el carácter exclusivamente literario de la apocalíptica, que la distingue de la profecía clásica —la cual se expresa sobre todo de forma oral, por medio de la predicación—, hunde sus raíces en la profecía tardía, que desde sus orígenes presenta cada vez más un carácter literario.

Se dice habitualmente que el profeta es un hombre que interviene en el presente de la historia en nombre de Dios; que es alguien que habla en nombre de Dios y cuya misión es hacer vivir en plenitud a sus hermanos en el tiempo presente mostrándoles la voluntad de Dios y comprometiéndolos con ella. Por lo mismo se afirma que el profeta domina la historia, que en la profecía el hombre es agente de los acontecimientos, tiene deberes y exigencias que realizar; sin embargo, con frecuencia se olvida que el profeta es fundamentalmente un «hombre de la tradición» y que toda la profecía consiste en una especie de lectura del pasado. Así, de ordinario el profeta comienza recordando: «Israelitas, mirad lo que Dios ha hecho por vosotros», y solo después hace un análisis de la situación social, política y religiosa del momento para, al final, pronunciar el oráculo, en el que habla en nombre de Dios exhortando, consolando, amonestando, anunciando la acción salvífica o el castigo de Dios. Se dice también que el profeta mira poco al futuro y mucho al presente y que es un hombre de escuchas y no de visiones. Es verdad, sí, que el profeta no hace adivinaciones. Sin embargo, no mira sólo al hoy: su profecía, en la medida en que en el presente no encuentra su cumplimiento, se convierte de hecho

Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías) y *Ketubim* (los «Escritos», que comprenden esencialmente libros sapienciales e históricos: Salmos, Proverbios, Job, Cantar, Rut, Lamentaciones, Qohelet, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, 1-2 Crónicas).

en profecía escatológica. Realiza, sí, un llamamiento a actuar en el hoy, pero sabe mirar más allá. Cuando por ejemplo Isaías predice que nacerá un niño (cf. Is 7, 14), acaso lo hace orientado y empujado por el inminente nacimiento del hijo del rey Ezequías, pero al delinear sus rasgos esboza una figura mesiánica escatológica (cf. Is 9, 5-6). Por eso la opinión de que la profecía se refiere sólo al presente queda muy devaluada. En consecuencia, se somete a revisión también la afirmación de que la apocalíptica es algo que no tiene relación alguna con los sucesos históricos y políticos, al no ser más que una brutal enumeración de catástrofes previstas para el fin de los tiempos; el apocalíptico sería un pesimista sobre el momento presente, capaz de mirar sólo al más allá, un espectador sin posibilidad de intervenir en el conflicto cósmico entre el bien y el mal, un visionario que no domina la historia, sino que habla de un futuro fuera de ella.

En realidad, profecía y apocalíptica pueden ser vistas como dos revelaciones que se entrecruzan. Toda profecía se halla recorrida transversalmente por la apocalíptica y toda apocalíptica hunde sus raíces en el interior de la profecía. El apocalipsis no es, por tanto, una obra apolítica o consoladora o en la que solo es posible encontrar previsiones del futuro. Como la profecía, nos habla de Dios, pero mientras que ésta nos cuenta la relación de Dios con un momento preciso de la historia, con los personajes, con un pueblo concreto, el apocalipsis muestra la relación de Dios con la creación en su totalidad y con la historia universal.

La apocalíptica está profundamente enraizada en la tradición veterotestamentaria y en particular en la profética, aun cuando casi nunca sea citado explícitamente el Antiguo Testamento. Una excepción es Dn 9, 2, donde se hace una referencia explícita a la profecía de Jeremías (cf. 25, 11-12; 29, 10), que anuncia los 70 años del destierro babilónico, cifra que es interpretada por Daniel como referida a 70 semanas de años⁸. En realidad, sin el Antiguo Testamento, sin la concepción del Dios que actúa en la historia, del

8. La situación cambia en el Apocalipsis de Juan, en el que se multiplican las citas directas de textos del Antiguo Testamento.

Dios Señor de la historia, sin la visión del hombre histórico que vive en un tiempo y un lugar determinados y que depende del devenir histórico, sin el mundo de las imágenes y de los símbolos veterotestamentarios, la apocalíptica sería otra cosa.

Sobre el problema de los orígenes de la apocalíptica, Gerhard von Rad⁹ afirma que esta corriente hunde sus raíces en la corriente sapiencial del Antiguo Testamento y en la piedad judía, que los autores apocalípticos son «sabios» o «escribas», y que los intereses cosmológicos que se pueden encontrar en la apocalíptica están ya presentes en la sabiduría que, por su propia naturaleza, se ocupa de estas investigaciones. Sin embargo, su opinión aparece muy poco consistente y en general hoy es rechazada por los exegetas.

Estoy convencido, con la mayor parte de los exegetas, que la apocalíptica es fruto del filón profético veterotestamentario, pero no por el motivo banal de la presencia de señales, símbolos e imágenes, que se encuentran también en el resto del Antiguo Testamento, sino por una razón más profunda ligada a la persona misma del profeta. A todo lo que ya se ha dicho en esta Introducción sobre la figura del profeta hay que añadir que el *nabi'* (profeta), el hombre de la palabra, aparece dentro del Antiguo Testamento también como un *ro'é* (vidente: 1 Sm 9, 9.18.19; Is 30, 10) y como un *hozé* (contemplativo: 2 Sm 24, 11; 2 Re 17, 13; Is 30, 10; Am 7, 12). Más aún, los términos *dabar* (palabra) y *hazon* (visión) son intercambiables, hasta el punto de que nos podemos encontrar con frases como la de «ver la palabra» («palabra [*dabar*] que vio [*hazah*] Isaías»: Is 2, 1), o también «oír la visión» (cf. Is 1, 1-2), y encontrar el paralelismo de «visión» y «palabra profética» (cf. Os 12, 11). Las visiones proféticas son siempre penetraciones en un mundo inaccesible al hombre: el mundo celestial, el mundo de Dios y de su corte angélica. Piénsese en la visión de la corte celestial de Miqueas ben Yimlá (cf. 1 Re 22, 19) y en la visión que marca el origen de la vocación profética de Isaías (cf. Is 6).

En la narración de su propia vocación Isaías afirma haber tenido una visión: «Visión que tuvo Isaías» (Is 6, 1). No se trata de

9. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca 1969, 381-408.

entrar en un mundo fantástico e imaginario, fuera de la historia —el profeta, en efecto, subraya con fuerza que esto ocurrió «en el año de la muerte del rey Ozías» (Is 6, 1), es decir, sitúa su propia experiencia en un mundo histórico preciso—, sino de acceder a un mundo trascendente del que se puede hacer experiencia en la historia. En la visión de Is 6 el *trono* es el arca de Dios que se encontraba en el Santo de los Santos, el *Dios Rey* recuerda la realeza davídica, el *humo* estuvo presente en la manifestación del Sinaí y en los sacrificios del templo, la *liturgia de los serafines* recuerda la del templo de Jerusalén. En esta visión, por tanto, hay un mosaico de elementos tradicionales que, mientras que de ordinario están separados y diferenciados en el tiempo y en el espacio, aquí se hallan reunidos en un solo momento.

Ya a partir de la visión inaugural de la profecía de Ezequiel (Ez 1), esta concatenación de elementos en una visión se hace cada vez más fuerte hasta convertirse en central en la apocalíptica. Ezequiel tiene una experiencia real del mundo de Dios, aparece envuelto por la fuerza y la potencia del Dios tres veces santo, el totalmente Otro, y lo describe con una imagen en la que confluyen elementos elegidos no al azar ni por motivos exclusivamente literarios: todos ellos han sido reunidos y comprimidos en un solo instante gracias a la operación de fe cumplida por el profeta bajo la fuerza de la experiencia habida. Todo acontece en el ámbito de la *emuná*, de la fe. Así, la fe no es sustituida por la imaginación, ni la experiencia de Dios por fantasmas o elucubraciones. La visión, por tanto, tiene un sentido preciso y se trata siempre de un sentido de fe: cuando Jeremías dice haber tenido la visión de una rama de almendro —y en hebreo la palabra que designa el almendro (*shaqad*) significa también «aquel que vigila» (*shoqued*)— testimonio en la fe la propia experiencia de Dios como «aquel que vela por su palabra para cumplirla» (Jr 1, 11-12). En la base de la experiencia del profeta lo mismo que en la del apocalíptico, en la base de las visiones proféticas como en las del apocalíptico, está la *fé*. Los profetas y los apocalípticos son contemplativos porque son hombres de fe. La visión no es solo apertura a la trascendencia de Dios, sino participación en la *dynamis* de Dios, en su fuerza; por eso de-

semboca siempre en una *escucha* y en una *misión* que desarrollar, un mandato que obedecer, un camino que recorrer. ¡La visión no tiene su fin en sí misma! La experiencia profética y la apocalíptica se distinguen de la experiencia mística. Tanto para el profeta como para el apocalíptico escuchar y ver a Dios significa entrar en una historia dirigida por el Señor, guiada por su plan y orientada hacia un fin preciso. Todo conocimiento de Dios se hace en la historia y a través de la historia y está orientado al porvenir: esto es un dato esencial de la comprensión bíblica¹⁰.

b) *La aparición de la apocalíptica en el Antiguo Testamento*

Dentro de la corriente profética emerge poco a poco la corriente apocalíptica. Después de la conquista de Canaán, la época de los Jueces y el comienzo de la monarquía, Israel, que lleva ya mucho tiempo en la tierra prometida, conoce un periodo de paz y prosperidad. Esta situación se ve turbada durante el tiempo de Isaías (siglo VIII a.C.), cuando comienza a afirmarse en el escenario político del medio oriente el poder de Asiria, que expandiéndose hacia occidente amenaza a Israel. En una visión profética Isaías describe el avance amenazador de Asiria (cf. 10, 28-34), y proclama la decisión tomada por el Señor frente al invasor: el Señor destruirá Asiria; ésta llegará, pero tendrá que irse y se hará desaparecer su yugo (cf. 14, 24-27). El Señor promete por boca de su profeta que Israel saldrá ileso, que Jerusalén no caerá (cf. 31, 4-5), antes bien, «a espada no humana perecerá Asiria» (31, 8). En esta profecía aparecen ya algunos de los temas de fondo de la apo-

10. Tan cierto es esto que, para varios teólogos y exegetas actuales, la revelación se sitúa no al principio sino al final de la historia. Es lo que afirma con convicción W. Pannenberg en su *Offenbarung als Geschichte (La revelación como historia)*. Esta tesis, junto con la de J. Moltmann en *Teología de la esperanza*, constituye un serio llamamiento a los exegetas del Apocalipsis. La reflexión sobre la apocalíptica (relegada a veces al ámbito de lo herético, y en realidad nunca tomada en serio por teologías como la de la Palabra de K. Barth y la de la existencia de R. Bultmann) encuentra hoy un renovado interés y es sentida como urgente: E. Käsemann llega a afirmar que «la apocalíptica es la madre de toda teología cristiana» («Los comienzos de la teología cristiana», en *Id., Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 193-216).

calíptica: instauración del reino de Dios y victoria de Dios sobre las potencias paganas.

En el 587 a.C. Jerusalén es destruida y la profecía de Isaías queda así desmentida. Jerusalén cayó y no se manifestó en absoluto como una roca indestructible (cf. Sal 46). El lugar en el que estaba el altar, el fuego de Dios que en caso de necesidad debía convertirse en un fuego que devorara a los enemigos (cf. Is 31, 9), se convierte, en cambio, en un horno para los propios judíos. Pero la palabra de Dios permanece como profecía por encima de la historia y constituye una realidad dinámica que cambia la historia. Guiado por esta certeza un discípulo de Isaías releo la profecía y la confirma proyectándola en un futuro en que se realizará. Isaías había visto en el templo la gloria del Señor (Is 6); ahora este discípulo suyo, el Déutero-Isaías, afirma: «Se revelará la gloria del Señor y la verán juntos todos los hombres; lo ha dicho la boca del Señor» (40, 5). La palabra no puede ser desmentida, permanece eternamente (cf. 40, 8); el profeta expresa esta certeza formulando una nueva interpretación de las antiguas profecías y utilizando las categorías de la oposición entre lo antiguo y lo nuevo, lo primero y lo último (cf. 42, 9; 48, 3.6; etc.). Y las cosas nuevas que suceden son la realización, inaudita y extraordinaria, de las antiguas profecías. Aquello que para el Proto-Isaías era simplemente salvación de los enemigos, para el Déutero-Isaías, después de que los enemigos han destruido Jerusalén y han deportado a sus habitantes, se llama rescate, redención (verbo *ga'al*: cf. 43, 1; 44, 22-23; 48, 20; 52, 9) y el nombre de Dios es ahora «Redentor» (*go'el*: 41, 14; 43, 14; 44, 6.24; 48, 17, etc.). La vuelta del destierro anunciada por el Déutero-Isaías se realiza, pero en medio de innumerables dificultades, y se caracteriza por una enorme desilusión: está bien lejos de constituir un retorno con los esplendores de la época davídico-salomónica, el apogeo del reino de Israel.

Entonces otro profeta, un discípulo anónimo del Déutero-Isaías, recogiendo la herencia de los dos profetas anteriores anuncia que el restablecimiento acontecerá pero mediante una ruptura con el mundo presente. El Déutero-Isaías (Is 40-55) había esperado que Israel renacería con el nuevo éxodo y el retorno a la tierra; el Ter-

cer Isaías (Is 56–66) concibe el tiempo presente dominado irremediablemente por el mal, pero entrevé un tiempo futuro caracterizado por la intervención directa de Yahvé como guerrero: «El Señor lo ha visto, está enojado / porque ya no existe justicia. / Contempla lleno de asombro / que nadie quiere intervenir. / Por eso ha comenzado a actuar su poder / y ha entrado en acción su fuerza salvadora» (59, 16s). El juicio es inminente: Yahvé va a destruir a los enemigos y a salvar a Israel. Entonces será el reino, serán los «cielos nuevos y la tierra nueva» (65, 17; 66, 22). La obra de estos discípulos en relación con la profecía precedente no constituye un simple esfuerzo corrector; convencidos de que la palabra de Dios no puede fallar, pretendían ayudar a entender la historia de Dios en su desarrollo difícil aparentemente desmentido, pero siempre pronto a abrirse a esperanzas aún mayores: «Vendré a congregar a pueblos y naciones; vendrán y contemplarán mi gloria» (66, 18). El Tercer Isaías mantiene la esperanza de ver el juicio en el que Dios libertará verdaderamente a Israel. Él habla con claridad de las cosas primeras y últimas, viejas y nuevas, y es él quien introduce la categoría de los «nuevos cielos y la nueva tierra» (65, 17-23). Nos encontramos ya en la visión del mundo paradisiaco en el que los elegidos «no se cansarán en vano / ni engendrarán hijos para la ruina / porque serán una raza bendita del Señor» (65, 23).

Podríamos decir que Isaías, leído globalmente, presenta esta estructura, extraña pero muy sugerente: el Proto-Isaías sería el Antiguo Testamento; el Déutero-Isaías, el Nuevo; y el Tercer Isaías, el Apocalipsis, la descripción de lo que acontecerá fuera de todo límite humano y de cualquier acción del hombre. Isaías presenta ya la misma estructura de la historia de la salvación, la estructura del «ya pero todavía no»: profecía, cumplimiento, realización plena en el tiempo final escatológico. Es la profecía del Mesías, la realización en el Siervo y la visión de la nueva asamblea, la iglesia celestial. El Proto-Isaías (Is 1–39) contiene una sección (Is 24–27), conocida comúnmente como el «gran apocalipsis de Isaías»¹¹, que

11. Se distingue así del conocido como «pequeño apocalipsis de Isaías» (Is 34–35). Como en Is 24–27 falta el estilo literario y formal característico del género apocalíptico, muchos consideran más exacto definirla como «sección escatoló-

constituye en realidad una relectura de toda la historia, realizada cerca de tres siglos después del Isaías del VIII a.C. mediante una profecía *post eventum*¹². Expresa las esperanzas de quien quiere una comunidad ideal y desde la fe la ve ya instaurada por la intervención de Yahvé. Entonces el Señor «destruirá la muerte para siempre» (25, 8), «revivirán tus muertos / los cadáveres se levantarán / se despertarán jubilosos / los habitantes del polvo, / pues rocío de luz es tu rocío, / y los muertos resurgirán de la tierra [literalmente, 'la tierra dará a luz sombras']» (26, 19). Yahvé aparece como el guerrero que alcanza la victoria definitiva, la victoria sobre el último enemigo, la muerte (cf. 1 Cor 15, 26).

Después del retorno del exilio, hacia el 520 a.C., aparecen dos profetas, Zacarías y Ageo, que comienzan a predicar exhortando al pueblo a reunirse en torno a Zorobabel, personaje de la estirpe de David, para reconstruir el templo. Zacarías ve que los dos acontecimientos esenciales, reconstrucción del templo y advenimiento del Mesías, están a punto de realizarse y piensa que el cielo y la tierra nuevos se hallan próximos. Así encontramos en el Proto-Zacarías¹³ siete visiones que constituyen un apocalipsis completo para anunciar la llegada del nuevo eón. Zacarías es un contemplativo, y ve y describe la acción de Dios a través de un repertorio de gestos, símbolos e imágenes que se repetirá en la literatura apocalíptica: caballeros y cuernos, obreros y capataces que toman medidas, vestidos del sumo sacerdote, un germen, candelabros, olivos... Con Zacarías se da ya la apertura a la apocalíptica, y no

gica». Sin embargo, la visión de la instauración de un mundo nuevo caracterizado por la desaparición del pecado, la enfermedad, el dolor y la muerte (25, 6-8) - personificada en la «ciudad del caos» (24, 10), «fortaleza de los soberbios» (25, 2), «ciudad excelsa» (26, 5), «fortaleza» (27, 10), que el Señor destruye y que se opone a Jerusalén, la cual será convertida por el Señor en ciudad fuerte, lugar de salvación (26, 1), polo de la reunión escatológica de los gentiles (25, 6-8) - hace de estos capítulos uno de los eslabones más significativos del paso de la escatología profética histórica a la visión apocalíptica de la historia y del futuro.

12. El texto de Is 24-27 se centra en la destrucción de Babilonia causada por Jerjes en el 485 a.C.: el suceso histórico contemplado por la profecía se carga de un significado escatológico-apocalíptico y se convierte en signo del juicio de Dios que pondrá fin al dominio del mal y de la muerte en la historia. No es casualidad que estos capítulos sean utilizados en el Apocalipsis de Juan (Ap 17; 18; 21).

13. Corresponde a Zac 1-8, datable con precisión entre el 520 y el 518 a.C.

sabemos aún si se trata tan sólo de profecía o si es ya apocalíptica. Se puede decir, por tanto, que el Proto-Zacarías es el punto intermedio entre profecía y apocalipsis, porque por una parte contempla cosas ya presentes en la historia y, por otra, las ve a través de un simbolismo que las remite a los límites de la historia, hacia un final escatológico, hacia el final de la propia historia. Profecía y apocalíptica aparecen entrecruzándose entre sí como en ningún otro caso. Así, por ejemplo, hay una neta oposición entre Jerusalén, lugar de la *shalom*, de la paz y de la alegría, y Babilonia, vista como lugar del mal y de la muerte, aun cuando en aquel momento ya había caído bajo el poder de los persas. Babilonia se ha convertido en símbolo, en categoría, y representa cualquier poder que se enfrenta a Dios. En Zac 3 encontramos también, por primera vez en la Biblia, el tema del conflicto de Satanás que se opone a Dios, un tema que será dominante en toda la apocalíptica.

Del Proto-Zacarías se llega a Daniel. Israel ha perdido la independencia nacional; el templo ha sido reconstruido, pero Israel está en manos de las grandes potencias y es víctima de su juego; ya no hay profetas; la historia se ha cerrado. Dios parece callar. La destrucción de Israel es un dato consumado: la única esperanza que queda es que una piedra se desprenda de la montaña sin intervención de mano humana (cf. Dn 2, 34) y haga pedazos la estatua de oro, bronce, hierro y barro, símbolo de los cuatro grandes reinos (Babilonia, Media, Persia y el de Antíoco Epífanes) que se habían sucedido en el dominio sobre Israel. La única esperanza que queda es la intervención de Dios. Daniel, el primer libro totalmente apocalíptico, el único admitido en el canon del Antiguo Testamento, ya no es una profecía; de hecho, en el canon hebreo está catalogado entre los escritos y no entre los profetas.

El apocalipsis, entendido profundamente, no es ya una visión anticipada del porvenir —en realidad nada hay del futuro en él—, sino el intento por llevar a una comprensión plena de toda la historia y ofrecer una visión interna de ella. En el apocalipsis todo está ya cumplido, todo está ya escrito, realizado: podríamos decir que nos ofrece el registro de la historia hecho por Dios. Las «cosas últimas» sobre las que nos interrogamos son comprendidas en el sentido

bonhoefferiano del término, no simplemente como cosas que sucederán al final, sino como algo ya presente en el momento actual.

El apocalipsis revela la profundidad permanente de la historia, busca un discernimiento de la eternidad ya en el tiempo en que vivimos, atestigua la acción del final ya en el presente, exige el descubrimiento del nuevo eón ya desde ahora.

No nos pide ser espectadores pasivos, sino que contiene una fuerte apelación a la esperanza revelando el *télos*, el cumplimiento al que tiende la historia. En línea con la más estricta tradición veterotestamentaria, parte del final para proyectar luz sobre el presente. Nosotros pensamos que el día comienza con la mañana y termina al ponerse el sol, mientras que para el hebreo el día va desde una puesta del sol hasta la siguiente: la luz que viene después aclara la que ya hubo antes. Hay una larga noche en la que las cosas existen, pero solo pueden ser vistas y desveladas cuando vuelve la luz. Esto corresponde también a nuestra propia experiencia: nacemos en un mundo que ya existe y antes de nuestra venida a la luz las cosas ya existían. Análogamente, lo que se hará manifiesto al final de los tiempos es una realidad ya presente y operante. El Apocalipsis es el libro de la inminencia, de la urgencia: se coloca entre el ya y el todavía no, entre lo semejante y lo totalmente diferente, entre lo contingente y lo absoluto.

3. INTERPRETACIONES DEL APOCALIPSIS DE JUAN

La literatura apocalíptica fue abundante, pero no encontró mucho favor por parte de la sinagoga ni de la iglesia. Solo Daniel y el Apocalipsis de Juan entraron a formar parte del canon. Sin embargo, esta literatura ha tenido una gran influencia especialmente en ambientes particulares y diversos, muchas veces sectarios y heréticos. Los apocalipsis judíos muestran indicios de relecturas cristianas y muchas versiones atestiguan que los cristianos no solo los leían, sino que con frecuencia los adaptaban a su sensibilidad y su fe. En algunos ambientes cristianos se redactaban nuevos apocalipsis atribuyéndolos a Pablo, a Tomás, a Pedro, a la Madre

de Dios¹⁴. La iglesia los ha excluido todos del canon de las Escrituras, e incluso el Apocalipsis de Juan encontró dificultades para ser aceptado como texto canónico por parte de la iglesia oriental hasta la segunda mitad del siglo IV¹⁵.

En la tradición cristiana las lecturas que se han hecho del Apocalipsis de Juan son sustancialmente de tres tipos:

- a) espiritual-cristológica,
- b) histórico-cronológica,
- c) histórico-crítica.

a) *Interpretación espiritual-cristológica*

Esta lectura es propia de los santos Padres, sobre todo occidentales. No disponemos de muchos comentarios patrísticos al Apocalipsis, pero sí de abundantes referencias a él. Para los Padres, el Apocalipsis no ofrece una sucesión de acontecimientos, sino que muestra el sentido de la historia, la historia de la salvación de la humanidad, la aventura de la iglesia, la victoria de Cristo el Señor.

No se proponen identificaciones precisas de cada versículo —lo cual es muy importante y significativo— ni se pretende interpretar las fechas, sino que se mira el camino de la iglesia hacia la consumación de la historia. La hostilidad padecida por Cristo hasta la

14. Aporto una lista incompleta de estos «apocalipsis» como prueba del alcance de este fenómeno y su extensión en el tiempo: *Ascensión de Isaías* (100-150 d.C.); *Apocalipsis de Pedro* (alrededor del 135); *Apocalipsis de Pablo* (antes del 250); *Apocalipsis de Tomás* (siglo IV); *Revelación de Esteban* (V); *I Apocalipsis de Juan*, apócrifo (V-VI); *II Apocalipsis de Juan*, apócrifo (VI-VII); *Apocalipsis de la Virgen*, griego (IX); *Apocalipsis de la Virgen*, etiope (XV-XVI). Las fechas indicadas para cada obra están tomadas de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento III. Lettere e Apocalissi*, Casale Monferrato 1969, 174.

15. Dionisio, obispo de Alejandría (hacia el 250), negó la paternidad apostólica del Apocalipsis, lo que constituyó un obstáculo para su rápida aceptación como libro bíblico por parte de la iglesia griega. Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.* 3, 25, 2-4) se muestra dudoso sobre si considerarlo auténtico o espurio; no aparece en la lista de los libros bíblicos de Cirilo de Jerusalén (hacia el 350), ni en la de Gregorio Nacianceno (329-390), ni en varias otras, todas orientales; tampoco fue aceptado por la iglesia de Siria. Atanasio de Alejandría, en la *Carta Pascual* del 367 (Carta 39), incluye el Apocalipsis entre los libros canónicos y, bajo su influencia y autoridad, va consiguiendo lentamente en Oriente cierta unanimidad.

muerte en la cruz es la que ahora padece la iglesia, pero así como el crucificado ha salido vencedor en la aurora de la Pascua, así llevará a la victoria a los creyentes, a los mártires, a la iglesia militante perseguida entre las naciones. Lo que el Apocalipsis profetiza es, por tanto, verdadero para toda iglesia en todo tiempo.

Esta interpretación, ciertamente corroborada por la exégesis histórico-crítica, aparece como la lectura auténtica y seria del Apocalipsis, absolutamente obligatoria, y es la que por derecho y por deber se ha de realizar en la iglesia.

b) *Interpretación histórico-cronológica*

Esta interpretación ve en el Apocalipsis el anuncio profético de sucesos mundiales históricos, si bien formulado de un modo críptico, oculto. Se trata de un lenguaje cifrado que es posible comprender y hacer inteligible mediante el estudio de los secretos, a través de una verdadera y propia iniciación. El Apocalipsis aparece así como un libro para iniciados, para unos pocos elegidos, aquellos que mediante un nuevo profeta acceden al secreto.

Mientras que en la interpretación espiritual-cristológica la explicación de la Palabra se realiza *in ecclesia*, aquí se atestigua la necesidad de una nueva investidura profética, como si fuera una nueva revelación. Esta es la interpretación más difundida, la que predomina sobre todo desde el año 1000 hasta nuestros días, y la que ha dado origen a las más absurdas fantasías y estupideces.

Joaquín de Fiore († 1202) divide la historia, precisamente a partir de la lectura del Apocalipsis, según un esquema trinitario, en tres periodos. A la primera edad, la del Padre, sigue la segunda, la del Hijo, que esperaba la irrupción de la edad del Espíritu Santo como tiempo último, como edad de la renovación total prevista para el 1260 y de la cual él era el profeta. En 1260 no sucedió nada; los «espirituales», que se habían rehecho a partir de sus profecías asumiendo también posiciones extremas en los conflictos de la iglesia y del imperio, llegando a identificar en san Francisco al profeta portador del Espíritu y en Federico II al Mesías, el rey de paz escatológico y después el Anticristo, caen en una profunda crisis.

Juan Hus († 1415) y los taboritas, el grupo radical de sus seguidores, esperaron para el año 1420 la ascensión al cielo de los elegidos. Restos de este tipo de lectura quedan en los prerreformadores y en los reformadores: Lutero veía en las dos bestias de Ap 13 al papado y a su aliado, el imperio, apareciendo el papa como el Anticristo. Inspirados también por este tipo de lectura del Apocalipsis están el pensamiento social-revolucionario de Thomas Munzer (muerto en 1525), el fanatismo comunista de Bernd Rottmann y la actividad de «profeta del fin» de Melchor Hoffmann. La secta de los adventistas de William Miller esperaba el retorno de Cristo para la instauración del reino milenar en 1843-1844. El movimiento de los Testigos de Jehová fue iniciado por Carlos Tazze Russell, según el cual Cristo habría vuelto escondido ya en 1874 y en 1914 comenzaría su dominio sobre el reino milenar.

Se trata de un tipo de lectura que ha vuelto a tener fortuna al final del segundo milenio: hace unas décadas se propuso una interpretación de las siete iglesias del Apocalipsis (Ap 1-3) como siete edades de la iglesia de los gentiles; nos encontraríamos ahora en el último estadio, correspondiente a la iglesia de Laodicea y estaríamos ya a punto de ser vomitados por la boca del Señor.

c) *Interpretación histórico-crítica*

Es la interpretación que trata de acercarse al ambiente en que nació el Apocalipsis y de individuar las situaciones y los acontecimientos a que se refiere. Se trata de una interpretación esencial pero en cierto sentido preliminar, y queda incompleta sin la visión global dada por la interpretación espiritual-cristológica.

4. AUTOR, FECHA Y LUGAR DE COMPOSICIÓN DEL APOCALIPSIS

El autor se llama Juan, como él mismo informa claramente en Ap 1, 1. Nada indica que éste sea el discípulo de Jesús, aunque la tradición con frecuencia ha visto en él al apóstol amado, el hijo del Zebedeo, el autor del cuarto evangelio y de tres cartas.

La posición actual de los exegetas no es unívoca. Algunos subrayan las diferencias de lenguaje entre evangelio, cartas y apocalipsis; se trataría de dos Juan diversos, como atestigua también ya Papias, que habla de la existencia en Éfeso de dos personas con el nombre de Juan, uno el evangelista y otro un presbítero¹⁶; otros ven la constante semejanza entre los escritos en el contenido, el modo de hablar y los símbolos que vuelven una y otra vez, y por ello atribuyen todos estos escritos al mismo Juan de Zebedeo.

Creo que en realidad estamos frente a un material muy elaborado en el interior de una escuela, por lo que podemos hablar de paternidad joánica y mantener así la atribución a Juan, en el sentido de que con certeza Juan habría presidido el crecimiento de esta teología, la misma que encontramos en la predicación del evangelio y en las interpelaciones de las cartas. Ciertamente no podemos decir, y tal vez nunca podremos hacerlo de modo seguro y definitivo, si el Apocalipsis fue escrito de su puño y letra.

Algunas tesis, basándose en el hecho de que existen duplicados dentro del Apocalipsis, afirman que el texto actual es la recomposición de dos apocalipsis independientes¹⁷. Henri Stierlin ha querido distinguir en él cinco documentos: un primer escrito, brevísimo (Ap 11, 3-13), referido a los dos testimonios de Pedro y de Pablo y que se remontaría a los años 68-69 d.C., inmediatamente después de su martirio acaecido en Roma; un segundo documento (llamado «I Apocalipsis» por Stierlin) redactado en Asia Menor y datable alrededor del 70 d.C.; un tercer texto todavía más amplio («II Apocalipsis»), que se remontaría al 79 d.C.; un cuarto, más extenso aún («III Apocalipsis»), que ha de situarse en los años 88-96 d.C.; y finalmente una última parte («cartas a las siete iglesias»), obra del editor que recogió y sistematizó el material apocalíptico en la forma canónica actual, que comprende esencialmente

16. La noticia de Papias se conserva en un fragmento de su obra perdida *Exposición de los dichos del Señor*, contenido en *Hist. Eccl.* de Eusebio de Cesarea (3, 39, 3-4). En el mismo texto Eusebio da la noticia de la existencia en Éfeso del sepulcro de dos Juan (cf. *Hist. Eccl.* 3, 39, 6; 7, 25, 16).

17. Cf. E. M. Boismard, *L'Apocalypse ou les Apocalypses de S. Jean*: *Revue Biblique* 56 (1949) 507-541; véase la introducción al Apocalipsis, del mismo Boismard, en la Biblia de Jerusalén.

Ap 1, 4-3, 22 y que se remonta a los comienzos del siglo II, bajo Trajano (98-117) o bajo Adriano (117-139)¹⁸.

Creo –y en esto está de acuerdo la mayoría de los exegetas– que el Apocalipsis pertenece al ambiente mediooriental que corresponde a la zona de las siete iglesias en los alrededores de Éfeso; por tanto, de ambiente joánico, de escuela joánica, de paternidad joánica. A lo largo del siglo II el Apocalipsis es atribuido al apóstol Juan: así lo hacen Justino (*Diálogo con Trifón* 81, 4) e Ireneo de Lyon, que usa a menudo la expresión «Juan, discípulo del Señor, en el Apocalipsis...» (*Adv. Haer.* 4, 30, 4; 5, 26, 1; etc.). Ireneo testimonia también que fue escrito por los años 95-96: «El Apocalipsis no es conocido desde hace mucho tiempo, sino casi en nuestra generación, al final del reinado de Domiciano» (*Adv. Haer.* 5, 30, 3); este reinado comprende el periodo entre los años 81-96 d.C.

El texto del Apocalipsis no ofrece indicaciones que permitan su datación: atestigua sólo que en aquel momento la espera de Cristo empieza ya a vivirse con menos intensidad y la iglesia comienza a entrar en la tibieza. Esta situación permite pensar también, además de en el final del siglo I, como afirma la tradición, en los años 65-70, en la época de la persecución de Nerón, fecha propuesta por Robinson en su cronología¹⁹.

5. VISIÓN DE CONJUNTO DEL APOCALIPSIS DE JUAN

El Apocalipsis de Juan se clasifica dentro de la apocalíptica judía, pero se distingue de ella netamente ya en la misma estructura apocalíptica: el centro de su mensaje no es una simple revelación de hacia dónde camina el mundo, sino que es Jesucristo, el misterio de la encarnación.

18. Cf. H. Stierlin, *La vérité sur l'Apocalypse*, Paris 1972.

19. Robinson sitúa la redacción del Apocalipsis entre los años 68 y 70 d.C.; por lo tanto reflejaría el clima suscitado entre los cristianos por la persecución de Nerón (54-68 d.C.). Esta fecha podría también justificar el hecho de que mientras en la visión de Ap 21, 22 no existe ya templo alguno, en Ap 11, 12 aparece el templo como no destruido aún (lo que sucederá en el otoño del 70). Cf. J. A. Robinson, *Relating the New Testament*, London 1976, 221-253.336-358.

Juan, ya desde el principio, dice: «Revelación de Jesucristo», dando a entender así la distancia entre este Apocalipsis y los demás. Esta revelación se refiere a Jesús; la verdadera revelación, el verdadero apocalipsis, es el acontecimiento de la encarnación.

El Apocalipsis de Juan afirma también una ruptura en la historia, una oposición entre cosas de antes y cosas últimas, entre lo viejo y lo nuevo, entre eón presente y eón futuro, pero *esta ruptura está ya anticipada en el acontecimiento de Jesús*.

Hay una *anticipación*: el día del Señor, esperado como inminente y que en la apocalíptica representaba el acontecimiento último, aparece aquí como desdoblado. Por una parte, el día de la muerte y de la resurrección del Señor, que ya se ha realizado, y por otra el día del juicio, cuando el Señor volverá. Pero para Juan estos dos días están, como siempre, estrechamente unidos, pues para él el juicio acontece ya en la pasión y muerte de Jesús.

Cristo viene, está viniendo para la iglesia, pero lo importante es que ya ha venido y esta venida suya condiciona todo aquello que todavía tendrá que suceder.

Mientras que en la apocalíptica domina la inminencia del día de Yahvé, en el Apocalipsis lo que predomina es este día de la muerte y resurrección; no se trata de un suceso futuro, sino de un acontecimiento que ya ha tenido lugar en la historia que domina el hoy y el día de Yahvé. Este último no será más que la manifestación en la gloria de cuanto ya ha sucedido en la humillación, en Jesús de Nazaret muerto y resucitado.

La iglesia, por tanto, se encuentra entre estos dos acontecimientos; se sitúa en el tiempo que va desde la resurrección a la parusía, del «ya» al «todavía no», pero el «todavía no» está garantizado por cuanto «ya» ha sucedido.

Esta es una gran novedad en relación con la apocalíptica, y creo que constituye el motivo por el que el Apocalipsis de Juan ha sido recibido en el canon mientras que no lo fueron los otros apocalipsis, como por ejemplo el de Pedro, cuyo centro lo constituye todavía la inminencia del día de Yahvé.

Para Juan lo importante es la muerte y la resurrección: el Apocalipsis es el apocalipsis *de Jesús el Cristo, de Jesús de Nazaret*

ahora ya Mesías, ahora ya Hijo de Dios. El último día, el día de su retorno, tiene peso y fundamento en cuanto ya ha sucedido; la historia vivida por Jesús en la carne condiciona el día de Yahvé. Lo que permite desvelar el sentido de la historia no son los acontecimientos futuros, sino la encarnación, momento privilegiado de la acción de Dios en el mundo. Juan dice cómo actúa Dios en la historia explicando cómo ha actuado en el momento fundamental: la encarnación de Jesucristo. A esto se debe el que en el Apocalipsis de Juan falten dos elementos que, por el contrario, se repiten una y otra vez en el género literario apocalíptico: la *pseudonimia* y la *antedatación*. Juan no se vincula a ningún personaje del pasado, sino que simplemente pone su nombre: lo que a él le da autoridad es el haber sido testigo de la muerte y la resurrección del Señor (cf. Jn 19, 35; 1 Jn 1, 2; etc.).

Al preguntarnos *cómo leer* el Apocalipsis, encontramos precisamente ya en este primer versículo —«revelación de Jesucristo»— un criterio fundamental. El Apocalipsis es revelación de Jesucristo: habla de él no en términos dogmáticos o de teología sistemática, sino con una concreción de tipo bíblico, mediante una relectura de su aventura dentro del gran cuadro de la historia. Juan sabe que el fin es inminente —inminente en el sentido de que vivimos ya los últimos tiempos—, sabe que la irrupción de las cosas últimas es ya una realidad, pero para él estas cosas últimas son la Pascua, el acontecimiento definitivo puesto por Dios en el mundo.

En el Apocalipsis existe una progresión, pero no de orden cronológico: es un progreso en la comprensión del misterio de Jesús y, mediante este misterio, del sentido de toda la historia. Por esto no tiene sentido cualquier lectura de tipo histórico-cronológico.

También encontramos en el Apocalipsis una especie de *variaciones sobre el mismo tema*, el continuo retorno de ciertos elementos, lo cual, según algunos exegetas, prueba que el texto es el resultado de resumir y reunir varios apocalipsis. Creo que, en realidad, tal repetición contiene en sí una dinámica precisa y responde a una profundización cada vez mayor en el misterio de Cristo.

Otro dato importante que se percibe inmediatamente al leer el apocalipsis es el desarrollo repetido de *liturgias*.

La liturgia –y esto vale tanto para el judaísmo como para la iglesia, aun cuando hoy en Occidente apenas conseguimos entenderlo– es una acción puntual en la que se hace una doxología de toda la historia de la salvación: es la celebración del todo en el fragmento. En la celebración litúrgica ponemos ante nosotros, ante Dios y ante su plan de salvación, todos los sucesos, desde el principio hasta el final; hacemos una *anámnesis* de toda la historia. Para la mentalidad hebrea la liturgia es la irrupción de la eternidad en el tiempo; todo el mundo de Dios halla en el momento presente una doxología completa. Es particularmente significativo lo que sucede en la liturgia eucarística: hacemos memoria de la creación, de la redención, de la muerte, resurrección, ascensión y vida junto al Padre de Cristo; es decir, de toda la vida del Hijo en el seno de la Trinidad, de su venida a la tierra y de su retorno al Padre.

En el Apocalipsis tenemos una serie de liturgias, colocadas en un *crescendo* que alcanza su culmen en Ap 22 con una celebración eucarística final, síntesis de toda la historia de la salvación.

El Apocalipsis se convierte, pues, en *la descripción de la relación entre este mundo, esta humanidad y Dios mediante el acontecimiento de Cristo*. No hay en él oposición entre un presente malo y un futuro bueno, como en la apocalíptica tradicional, sino que es la manifestación de la victoria actual de Cristo.

Esta victoria hunde sus raíces en la historia de la que el apóstol es testigo y constituye el acontecimiento, ya cumplido, gracias al cual la espera del eón futuro no es utopía, sino esperanza. El Apocalipsis celebra la obra actual de Dios, es revelación de Jesucristo en la historia, ya ahora, es revelación de su victoria y de su señorío: el nombre de Jesús es el nombre mismo de Dios. En Ap 1, 8 dice el Señor Dios: «Yo soy el Alfa y la Omega», y en Ap 22, 13 es Cristo el que dice: «Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el Principio y el Fin»²⁰.

20. Para refutar a cuantos afirman que el Apocalipsis es un libro de catástrofes, conviene saber que menos de una tercera parte de los más de cuatrocientos versículos del texto describen desastres, los cuales, en realidad, son *metáforas usadas para dar a comprender la «crisis» y el juicio de Dios*. El Apocalipsis, pues, no es un libro de calamidades, aunque ciertamente es un libro de juicio, *juicio que se expresa mediante la categoría apocalíptica de la calamidad*.

6. ESTRUCTURA

La dificultad que ofrece el Apocalipsis no radica tanto en la comprensión de sus abundantes símbolos –fácilmente interpretables gracias a los numerosos pasajes bíblicos paralelos y al conocimiento del mundo veterotestamentario– cuanto, sobre todo, en la percepción de la estructura.

El Apocalipsis quiere, por un lado, proporcionarnos una visión estática de la historia (atención: no la visión de una historia estática), la idea de conjunto de toda la historia, y por otro lado quiere colocarnos frente a un dinamismo provocado por el final de la historia dentro de la propia historia, un dinamismo representado por el irrumpir del acontecimiento final.

Para comprender esta intuición joánica es preciso hacer una subdivisión del libro y estudiar la estructura.

Los exegetas concuerdan únicamente en un punto, a saber: en la existencia de un principio ordenador de todo el Apocalipsis, que es el principio *septenario*, fácilmente identificable gracias a la frecuente utilización del número siete: siete cartas, siete sellos, siete trompetas, siete copas... Pero más allá de esto ya no se ponen de acuerdo acerca de la sucesión de los septenarios.

En realidad no siempre es evidente tal subdivisión, porque los septenarios se suceden encadenándose unos con otros; a veces el último elemento de un septenario se deja en suspenso o está representado en el inicio del septenario siguiente. Desde mi punto de vista, esto constituye un dato muy importante, un elemento de orden teológico que indica claramente por qué y cómo no es posible determinar la correspondencia entre la concatenación de los septenarios y la secuencia cronológica de sucesos en el tiempo. Cada septenario presenta normalmente un esquema de este tipo:



Tenemos, por consiguiente:

- una visión inicial,
- un cuerpo que contiene un mensaje,
- un cántico conclusivo elevado a Dios.

Algunas veces, sin embargo, existen más visiones en las que se intercalan breves mensajes con una doxología final. En todo caso, los septenarios son siempre armónicos

Por lo que se refiere a la *estructura*, desde mi punto de vista el Apocalipsis presenta una estructura en quiasmo, que gráficamente podría ser representada mediante una elipse (cf. el esquema de la p. 41). Esta misma configuración no resulta extraña; de hecho, podemos encontrarla también tanto en el evangelio de Juan como en sus cartas. A continuación intentaremos describirla a grandes rasgos, con el objetivo de descubrir aquello que para Juan constituye el centro del Apocalipsis, lo cual mostrará a su vez lo infundado de la interpretación histórico-cronológica y cómo dicha interpretación supone una distorsión de la lectura y del significado de este libro.

Encontramos una sucesión de *siete septenarios*. Juan comienza con la descripción de la iglesia en la tierra (siete cartas: primer septenario), a la que corresponde la descripción final de la humanidad redimida, la nueva Jerusalén (siete visiones: último septenario). Los exegetas normalmente no advierten este septenario de las visiones, pero no es en absoluto casualidad que tengamos aquí en siete ocasiones la expresión «después vi»: «después vi el cielo abierto» (19, 11); «después vi un ángel» (19, 17); «después vi la bestia y los reyes de la tierra» (19, 19); «después vi un ángel» (20, 1); «después vi algunos tronos» (20, 4); «después vi un gran trono blanco» (20, 11); «después vi un nuevo cielo y una nueva tierra» (21, 1)²¹.

21. Frente a la identificación de este septenario de visiones se objeta habitualmente que la expresión «después vi» (*kai eïdon*), presente en la sección Ap 19, 11-22, 5, aparece también en 20, 12; 21, 2; por tanto, no serían siete las visiones, sino nueve. Sin embargo, lo que en estos dos pasajes ve Juan —los muertos de pie ante el trono (20, 12) y la nueva Jerusalén que desciende del cielo (21, 2)— no es más que una visión interna incluida ya en las visiones que anteceden:

Con el septenario de los sellos (segundo septenario), nos encontramos frente al problema de la relación entre la creación y el creador: esta relación es la historia. En el septenario correspondiente (siete copas: sexto septenario) esa relación no es ya la historia sino el juicio (estamos en la línea ascendente de la parábola y ya veremos lo que esto significa).

En el tercer y quinto septenarios asistimos al drama de la creación que, por una parte, es drama debido a la decisión de Dios de encarnarse en la historia y mezclarse con la humanidad (siete trompetas) y, por otra, drama por el juicio inminente (siete visiones con mensajes intercalados). El septenario de las trompetas, que en cierto sentido se extiende hasta Ap 12, 18, incluye tres elementos que constituyen el cuarto septenario, aunque en realidad no tiene la misma estructura, y constituye el centro de todo el Apocalipsis: la presentación del evangelio, el testimonio de la iglesia, el acontecimiento de Cristo.

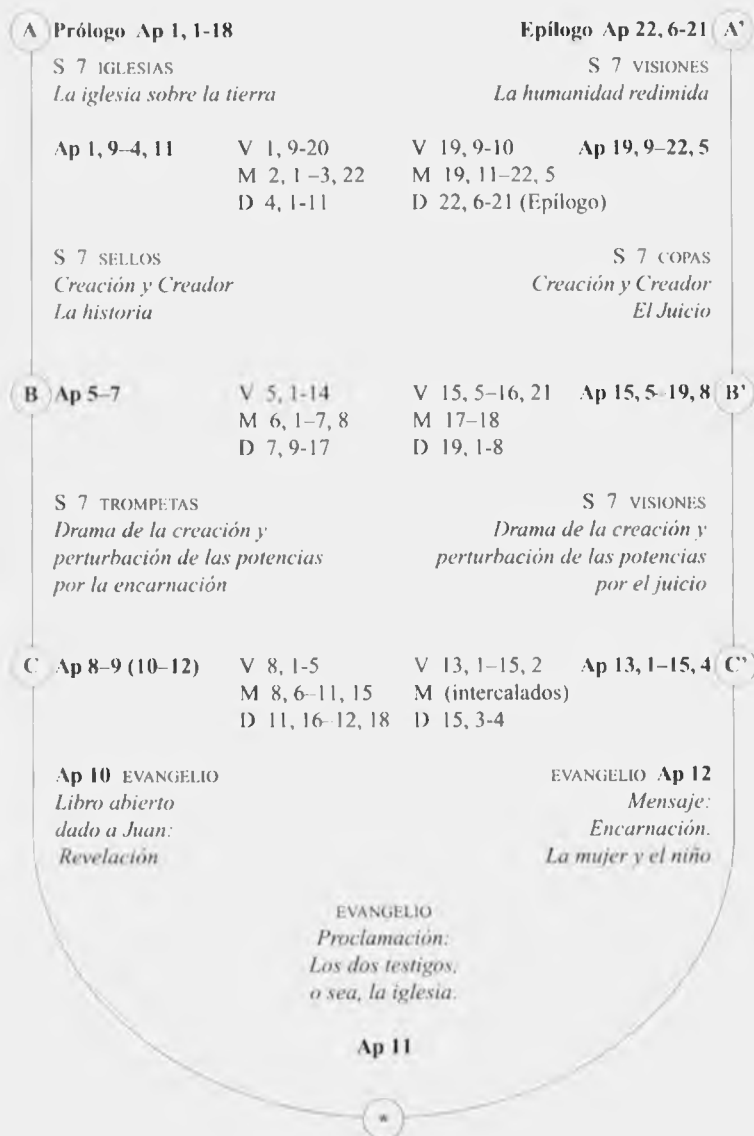
Repasando el esquema a partir de este centro, nos encontramos con que, mientras la iglesia permanece sobre la tierra, la relación entre creación y Creador es la historia, y al mismo tiempo la creación se ve sacudida por el drama de la encarnación, la cual está a punto de llegar a su cumplimiento. *La encarnación se encuentra en el centro del Apocalipsis* y se contempla en tres momentos vistos en términos escatológicos:

- el del anuncio del evangelio, que explicará la historia;
- el del testimonio del evangelio en Pedro y en Pablo;
- el del contenido del evangelio, a saber, encarnación, muerte y resurrección de Jesús.

Después de la muerte y la resurrección de Jesús, el drama de la creación se convierte en drama debido al juicio inminente que finalmente se cumple. Y he aquí la visión conclusiva: toda la humanidad es asumida en Dios.

por un lado, en la del gran trono y Aquel que en él estaba sentado (20, 11), y por otro, la del nuevo cielo y la nueva tierra (21, 1). Por lo tanto no se deben entender como visiones diferentes, sino como especificaciones de una única y más amplia visión.

ESTRUCTURA DEL APOCALIPSIS



S= Septenario; V= Visión; M= Mensaje; D= Doxología.

ESTRUCTURA DEL APOCALIPSIS

- Ap 1 **Visión:** Cristo Resucitado, sumo sacerdote, está presente en medio de la iglesia, representada en el candelabro de siete brazos.
- Ap 2-3 **Mensaje: Las siete cartas a las siete iglesias**
La iglesia en la tierra: mensaje del Señor a sus iglesias.
- Ap 4 **Doxología:** Puerta abierta en el cielo.
Liturgia: memoria de la creación
SANCTUS (¡bendito el que viene en el nombre del Señor!)
Memoria de la redención
- Ap 5 **Visión:** Apertura del rollo del Antiguo Testamento que explica la historia.
- Ap 6, 1-7, 8 **Mensaje: Los siete sellos**
La historia vista desde la tierra:
Los componentes de la historia: PALABRA DE DIOS
poder político
poder económico
muerte
La historia vista desde el cielo:
Mártires
ORACIÓN para que Dios intervenga
Paciencia de Dios mientras se hace la separación entre elegidos y malvados.
- Ap 7, 9-17 **Doxología:** Adoración de Dios al final de la historia: no tendrán más hambre ni sed.
El CORDERO será su pastor
DIOS enjugará las lágrimas de los ojos.
- Ap 8, 1-5 **Visión:** Séptimo sello:
Silencio y DIOS INTERVIENE EN LA HISTORIA
- Ap 8, 6-9, 21 **Mensaje: Las siete trompetas**
Drama de la creación y perturbación de las potencias por la encarnación:

En la tierra: fuego
 sangre
 ajenjo/aguas de Mará
 el sol se oscurece/tinieblas
 langostas
 caballos

- Ap 10 *Visión de Cristo en la gloria*
 tiene el EVANGELIO en la mano y se lo da al apóstol:
 a comer = escuchar
 a anunciar = profetizar.
- Ap 11, 1-14 *La iglesia recibe el EVANGELIO:*
 Los dos testigos lo anuncian en Roma hasta el martirio, pero resucitan para vivir junto a Dios.
- Ap 11, 15 **Mensaje:** la séptima trompeta:
La revelación concluye con la plenitud de los tiempos.
- Ap 11, 16-18 Liturgia de acción de gracias
- Ap 11, 19 Se abre el santuario y aparece el ARCA de la alianza.
- Ap 12, 1-9 **Aparece el MENSAJE DEL EVANGELIO:**
 La MUJER, Israel, la hija de Sión, María, da a luz al NIÑO: el Mesías, JESUCRISTO, MUERTO Y RESUCITADO ES SUBIDO AL CIELO.
- Ap 12, 10-12 **Doxología:** Canto de la victoria de Cristo, el Cordero inmolado, sobre Satanás el dragón: todo el cielo exulta.
- Ap 12, 13-38 **Apéndice sobre el tiempo de los paganos:**
 La mujer Israel es protegida en la diáspora contra las naciones por un tiempo limitado. El dragón, o sea, Satanás, desencadena la guerra contra la iglesia.
- Ap 13, 1-15, 4 **Las siete visiones**
El drama de la creación y la perturbación de las potencias por el juicio.
- Ap 13, 1-10 **Visiones y mensaje intercalados**
 Vi una bestia: poder totalitario.
- Ap 13, 11-13 Vi otra bestia: ideologías políticas/poder económico.
- ▼ Ap 13, 14-18 Antiliturgia del antagonista del Cordero: la BESTIA.

- Ap 14, 1-5 Liturgia del CORDERO por parte de sus 144.000 compañeros no idólatras.
- Ap 14, 6-13 Proclamación del EVANGELIO ETERNO y anuncio del JUICIO: BABILONIA HA CAÍDO.
- Ap 14, 14-20 EL HIJO DEL HOMBRE se prepara para ejercer el juicio: los pecados de los hombres son pisados [en el lagar] y Jesús también con ellos.
En la muerte en cruz se ha realizado el juicio.
- Ap 15, 1-4 **Doxología:** La liturgia celestial con el CÁNTICO DE MOISÉS y del CORDERO
- Ap 15, 5-16, 21 **Visión: Las siete copas.** *Las siete copas son arrojadas sobre la tierra:*
Se cumple el JUICIO anunciado en el septenario anterior.
- Ap 17-18 **Mensaje:** BABILONIA ES JUZGADA Y CAE PARA SIEMPRE.
- Ap 19, 1-8 **Doxología:** en el cielo una multitud inmensa canta la liturgia por el juicio cumplido, con el salmo 115 cantado también por la humanidad pagana.
- Ap 19, 9-10 **Visión:** El ángel proclama «bienaventurados» a los invitados a las BODAS CON EL CORDERO.
- Ap 19, 11-22, 5 **Mensaje: Las siete visiones**
Del juicio a la JERUSALÉN CELESTIAL.
Palabra de Dios: el Verbo
Ángel en el sol
La bestia ha terminado
Ángel con la llave del abismo
Los tronos
El gran trono blanco
NUEVOS CIELOS Y NUEVA TIERRA
En la Jerusalén celestial no existe ya el templo porque Dios y el Cordero son el Templo.
- Ap 22, 6-21 **Doxología:** ¡VEN, SEÑOR JESÚS!
Epílogo eucarístico.

7. PRINCIPIO Y FIN DE LA BIBLIA

Resulta significativo y relevante que el Apocalipsis sea el último libro del Nuevo Testamento y, por tanto, el que concluye la Biblia. La concepción del tiempo en ella es lineal: antes y después existe el no-tiempo, y la aventura de la historia de la salvación es vista de la siguiente manera:

Gn 1-11: historia de los orígenes, en la que podemos distinguir dos partes:

Gn 1-3: historia referida a Adán;

Gn 4-11: historia referida a la humanidad entera.

La humanidad ha alcanzado los confines del mundo, ha sido dispersada y ha poblado toda la tierra (Gn 10).

Interviene en este momento la revelación de Dios, que habla a Abrahán (Gn 12, 1-3), comenzando la economía de la historia de la salvación desde Abrahán hasta Jesús. Es la historia de Israel, el Antiguo Testamento. Con el acontecimiento de Jesús, el Mesías, se da un verdadero y auténtico cambio de la historia de la salvación, encontrándonos con la historia de la iglesia, que se coloca entre la venida de Jesús, el Nuevo Testamento, y un punto final. Pero ¿cuál es ese punto final, ese punto que nos lleva hacia el final? Aquí se sitúa el Apocalipsis, el cual nos ofrece una historia del final, paralela en cierto sentido a la de Gn 1-11, y que se refiere a la reconstrucción de la humanidad (Ap 1-20) y al nuevo Adán, la entera humanidad redimida (Ap 21-22).

Lo que en el Génesis se dice de Adán halla su correspondencia no en Cristo, ni en la iglesia, sino en los acontecimientos finales de la humanidad, en el Adán redimido de los últimos tiempos. Podríamos decir que el final de la historia no es Cristo: con Cristo comienzan los tiempos últimos, porque Dios se ha revelado en Él de modo definitivo, pero solo en el *Christus totus*, en el nuevo Adán, en la humanidad entera redimida, hallará su consumación la historia.

Después de Cristo la creación continúa gimiendo, sufriendo, experimentando la muerte, el mal y el pecado, pero con la resu-

rección las energías del Resucitado, mezcladas ya con la carne de la humanidad, son energías eficaces, energías que están moviéndose hacia una nueva creación, hacia el nuevo Adán. Esta contraposición entre Adán y el nuevo Adán la encontramos también en las cartas de san Pablo que hablan de Cristo como el nuevo Adán (cf. Rom 5, 12ss; 1 Cor 15, 21-22). Ciertamente en la pasión, muerte y resurrección Jesús se ha convertido en el segundo Adán, pero solo al final de los tiempos se manifestará plenamente en nosotros, cuando aparezca como «el que viene». El dolor, el pecado y la muerte, cuya entrada en el mundo se describe en Gn 1-11, son eliminadas para siempre en la realidad final de la humanidad redimida.

Gn 1-11 es la historia del crecimiento de la maldición: existe un primer pecado, la desobediencia de Adán y Eva, y como consecuencia la maldición de Dios a la serpiente y la maldición de la tierra que el hombre deberá ahora labrar con fatiga, mientras que la mujer parirá con dolor (Gn 3). A este primer pecado sigue otro mayor: Caín mata a Abel y es maldecido a causa de la sangre derramada (Gn 4). El pecado aumenta y el mundo, la humanidad, pretende apoderarse del mundo divino: los hijos de los hombres intentan emparejarse con los ángeles, quieren apoderarse del espíritu divino, entrar en el mundo de Dios mediante la sexualidad (Gn 6, 1-4). La corrupción es enorme y Dios interviene con una maldición mayor aún: el diluvio (Gn 6, 5-7, 24). Noé es salvado y la tierra se repuebla nuevamente (Gn 8-9); pero Cam, hijo de Noé, comete de nuevo otro pecado y es maldecido (Gn 9, 18-29). Finalmente, la historia de Babel señala el aumento enorme del pecado, la maldición y la dispersión (Gn 11).

Gn 1-11 no pretende ser una historia cronológica de los sucesos iniciales; en realidad, se trata de un texto que podría ser considerado como apocalíptico. Lo que se pregunta es: ¿por qué la condición humana se halla envuelta en fatiga y dolor? ¿Por qué existe la lucha entre el varón y la mujer? ¿Por qué al relacionarse con Dios se puede entrar por caminos equivocados, llegar hasta la idolatría? ¿Por qué existe la lucha de clases dentro de la comunidad civil, entre pastores y agricultores, y entre las naciones?

A estas preguntas que todos los hombres se plantean sobre el porqué del mal dentro de sí y en el mundo, Gn 1-11 responde mediante mitos. Más que ofrecer las causas, los motivos de por qué las cosas son así, describe cómo el hombre, a medida que crece, descubre cómo y en qué medida el mal, experimentado primero a nivel personal, es también un mal en relación con la tierra, con la mujer, con el mismo Dios, entre las clases, entre las naciones. El diluvio, que constituye el culmen de la maldición, indica que Dios puede aniquilar lo que ha creado; así como ha habido un comienzo, Dios también puede poner un final.

Pero junto a la narración del crecimiento del pecado y de la maldición se halla una serie de textos (las genealogías, *toledot*: Gn 5; 10) en los cuales se busca reconstruir la historia: «Adán tenía ciento treinta años cuando engendró a su imagen y semejanza un hijo...» (5, 3). En estos textos, de origen sacerdotal, se percibe que, a pesar de la maldición, el hombre crece, es decir, que la misión encomendada por Dios al principio --«creced, multiplicaos y llenad la tierra» (1, 28)-- no ha desaparecido. La humanidad se expande, puebla la tierra, se multiplica hasta llegar a Abrahán. Adán engendra un hijo a su imagen y semejanza (5, 3): nada se ha perdido de la imagen y semejanza que Dios había concedido a Adán.

En estas genealogías vemos que la edad de los hombres disminuye: de los novecientos treinta años de la vida de Adán (5, 5), pasando por la mengua del tiempo de vida atestiguada en Gn 11, 20-26, llegamos a los «setenta u ochenta años» de los más robustos (Sal 90, 10) que suele durar nuestra vida. Para el redactor sacerdotal, pues, la maldición crece, pero crece también la especie, hay un crecimiento de la bendición natural a través de la fecundidad; el hombre, sin embargo, experimenta en sí el castigo en el acortamiento de la vida, en el sufrir antes la muerte.

Después Dios llama a Abrahán para hacer de él su pueblo. Desde ese momento la bendición actúa de nuevo sobre un hombre: «Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y haré famoso tu nombre, que será una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan. Por ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12, 2-3).

Dios se revela, comienza a perdonar. Su intervención detiene el crecimiento de la maldición y da comienzo a la economía de la bendición. Desde ese momento la bendición queda como la gran promesa que, a través de la Ley y los Profetas, recorre todo el Antiguo Testamento hasta llegar a Cristo, el cual es la Bendición en la que todas las razas de la tierra son bendecidas (cf. Gal 3, 13-14). La espera hebrea del Mesías es precisamente la espera de que la bendición de Dios sea total, plena. Ha habido una especie de concentración de la bendición en Israel, después en Jesús y ahora, desde Cristo, hay una ampliación a toda la humanidad.

En el Apocalipsis encontramos lo equivalente a la narración del Génesis: está la iglesia y desde ella comienza un proceso de ampliación mediante la cual se llegará a la humanidad redimida, a la humanidad nueva que es la nueva Jerusalén.

Se parte de la realidad presente, de una situación de persecución, de presión por parte del mundo, de falta de cumplimiento por parte de la misma comunidad cristiana en la que actúan todavía el mal y el pecado: el Señor, en efecto, se ha revelado ya y ha llevado a cumplimiento su obra, pero no en gloria y poder.

En Ap 1-3, Juan, como Abrahán, es llamado a ser testigo de esta realidad de la iglesia; en cambio, al final del libro la protagonista es la humanidad toda, no sometida ya a los límites fijados en la historia de los orígenes: la muerte, la fatiga, el dolor y el llanto.

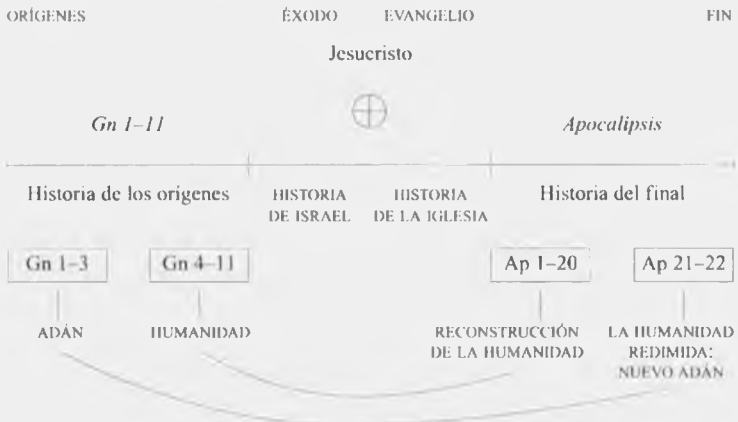
Si al comienzo del Génesis la relación entre Dios y Adán (los humanos, la humanidad) es de comunión, esta misma relación la encontramos al final del Apocalipsis entre Dios y la humanidad redimida; si al principio existió la separación con la expulsión del paraíso, el pecado y la muerte, al final encontramos la entrada en la ciudad santa de Jerusalén en la que ya no está el templo, sino simplemente un trono y el Cordero, la majestad de Dios y la revelación de Dios como misericordia. La desobediencia del hombre ha sido totalmente cancelada.

Al final del Apocalipsis (Ap 21-22) se pasa de la historia particular de la iglesia (Ap 1-3) a la historia de toda la humanidad.

En Gn 3 el que interviene y juzga es Dios; por esto también en el Apocalipsis el juicio es llevado a cabo por Dios.

Los sucesos del Apocalipsis, como los de Gn 1-11, no pueden ser leídos en el nivel cronológico: son sucesos metahistóricos, pertenecientes a un nivel más alto que el de la realidad histórica.

En ambos casos se usa un lenguaje mítico, es decir, un lenguaje que comporta signos universales y no solo los que remiten a Israel, aun cuando se halle filtrado por su experiencia de fe y subordinado a ella. Israel había partido del éxodo, de su vocación fundamental, para construir la narración de la creación. Juan parte del acontecimiento de la muerte y resurrección del Señor, el nuevo éxodo, como criterio que orienta los sucesos del final. Sucesos de los orígenes y del final se ponen en correspondencia no solo en el nivel del lenguaje, sino sobre todo en el *revelador-teológico*: a los comienzos corresponde el final en el que Dios y el hombre se ven colocados de nuevo frente a frente. Juan sabe que hay un «al principio» y que hay un «al final»; sabe además que su experiencia de Cristo acontece en el hoy, en la iglesia, en la que aquello que será al final está ya dado como promesa. Comparando Gn 1-3, Ap 2-3 (las cartas a las siete iglesias) y Ap 21-22 aparece evidente la comprensión que Juan tiene de la historia y su intención. En sustancia, Juan rehace la historia de los orígenes como promesa de la cual la iglesia da ya hoy una garantía, promesa que en Cristo ha sido ya realizada y que al final se cumplirá de modo pleno y definitivo para toda la humanidad.



AL PRINCIPIO
Gn 1-3

El Señor Dios hizo germinar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y buenos para comer, entre ellos el árbol de la vida (2, 9).

Un río salía del Edén para regar el jardín, después se dividía y formaba cuatro brazos (2, 10).

No comas del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque si comes de él morirás (2, 17). Maldita sea la tierra por tu culpa... eres polvo y al polvo volverás (3, 17-19).

El Señor Dios llamó a «Adán» (hombre) (3, 9).

Hagamos al hombre... y domine sobre los peces del mar, las aves de cielo, los ganados, las bestias salvajes y los reptiles de la tierra (1, 26).

El Señor Dios lo expulsó del huerto de Edén para que trabajase la tierra de la que había sido sacado (3, 23).

Se les abrieron los ojos, se dieron cuenta de que estaban desnudos, entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores (3, 7). El Señor Dios hizo para Adán y su mujer unas túnicas de piel y los vistió (3, 21).

El Señor Dios lo expulsó del huerto del Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado (3, 23).

Expulsó al hombre y, en la parte oriental del huerto del Edén, puso a los querubines y la espada de fuego para guardar el camino del árbol de la vida (3, 24).

EN CRISTO-
EN LA IGLESIA
Ap 2-3

Al ángel de la iglesia de *Éfeso* (2, 1). Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios (2, 7).

Al ángel de la iglesia de *Esmirna* (2, 8): Sé fiel hasta la muerte y yo te daré la corona de la vida... El vencedor no será alcanzado por la segunda muerte (2, 10-11).

Al ángel de la iglesia de *Pérgamo* (2, 12). Al vencedor le daré... una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que solo conoce el que lo recibe (2, 17).

Al ángel de la iglesia de *Tiatira* (2, 18): Al vencedor, al que me sea fiel hasta el fin le daré poder sobre las naciones —el poder que recibí de mi Padre— para que pueda gobernarlas con cetro de hierro y quebrarlas como vasijas de barro (2, 26-28).

Al ángel de la iglesia de *Sardes* (3, 1): el vencedor vestirá de blanco y no borraré su nombre del libro de la vida (3, 5).

Al ángel de la iglesia de *Filadelfia* (3, 7): al vencedor lo constituiré en columna del templo de Dios... Grabaré el nombre de mi Dios sobre él y grabaré también, junto a mi nombre nuevo, el nombre de la ciudad de mi Dios (3, 12).

Al ángel de la iglesia de *Laodicea* (3, 14): Al vencedor lo sentaré en mi trono, junto a mí, lo mismo que yo también he vencido y estoy sentado junto a mi Padre, en su mismo trono (3, 21).

AL FINAL
Ap 21-22

En medio de la plaza de la ciudad se halla un árbol de la vida. Las hojas del árbol sirven para curar a las naciones (22, 2).

Al que tiene sed daré gratis agua de la fuente de la vida (21, 6).

Me mostró después un río de agua viva, transparente como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero (22, 1).

[Dios] enjugará las lágrimas de sus ojos, y no habrá ya muerte ni luto ni llanto ni dolor (21, 4). Ya no habrá nada maldito (22, 3).

Sus servidores... contemplarán su rostro y llevarán su nombre escrito en la frente (22, 3-4).

El Señor Dios alumbrará a sus moradores, que reinarán por los siglos de los siglos (22, 5).

Contemplarán su rostro... el Señor Dios alumbrará a sus moradores (22, 4-5). La luz del Señor será su vestido.

Será la ciudad del trono de Dios y del Cordero, en la que sus servidores le rendirán culto, contemplarán su rostro y llevarán su Nombre escrito en la frente (22, 3-4).

No vi templo alguno en la ciudad, pues el Señor Dios todopoderoso y el Cordero son su Templo (21, 22).

Esta es la Tienda de campaña [morada] que Dios ha montado entre los hombres. Habitará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos [será el Dios-con-ellos] (21, 3).

LAS SIETE IGLESIAS A LAS QUE SE DIRIGE EL APOCALIPSIS



REVELACIÓN DE JESÚS EL MESÍAS (Ap 1)

1. PRÓLOGO (Ap 1, 1-3)

El Apocalipsis es la revelación de Jesucristo. Así lo afirma de forma neta y clara el título del libro joánico para indicar el tema y el contenido (Ap 1, 1). El Apocalipsis no es nada más que la manifestación de Jesucristo en la historia.

Si en el Antiguo Testamento el apocalipsis es la revelación de Dios, de su voluntad, de su plan de salvación, aquí el término tiene un acento cristológico e indica la revelación que Dios ha dado y que ha concedido a Jesucristo para que haga patente a sus siervos, a la comunidad escatológica, lo que debe suceder en breve. Es una revelación procedente de Dios que debe llegar al hombre a través de la mediación de Jesucristo. En el cuarto evangelio Jesús aparece como aquel que tiene la misión de explicar al Padre (cf. Jn 1, 18); aquí revela las cosas que, por necesidad divina, es preciso que sucedan en breve. Ciertamente Juan forja esta frase a partir de Dn 2, 28 según los LXX: «Pero hay un Dios en el cielo que revela (*apocalýpton*) los secretos y que ha querido dar a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá (*hà dei genésthai*: Ap 1, 1) al fin de los días»; sin embargo, y utilizando de nuevo las expresiones de Ap 1, 1-3, en Ap 22, 6-7 muestra que las cosas que deben suceder en breve, el contenido de la revelación, es el propio Cristo. Dice Ap 22, 6-7: «El Señor Dios que inspiró a los profetas (literalmente, los espíritus de los profetas) ha enviado a su ángel para mostrar a sus servidores lo que ha de ocurrir en breve. Mira que estoy a punto de llegar. Dichoso el que preste aten-

ción a las palabras proféticas de este libro». La encarnación, acontecimiento que ocupa el centro del Apocalipsis, la primera venida en la carne del Hijo de Dios, es el arra de la segunda y definitiva venida en la gloria. El reino de Dios anunciado por Jesús e inaugurado en su persona debe instaurarse aún plenamente y lo será al retorno del Hijo del hombre.

El contenido de esta revelación es Cristo mismo, el Cristo en la historia de los hombres, y por tanto Jesús se revela conforme al plan de Dios. Con todo, en la historia son necesarias otras mediaciones y por esto hoy, en los tiempos últimos que no son todavía los tiempos de la Jerusalén celeste, esta revelación acontece por medio de un ángel y tiene como destinatario, aunque también como mediador, a Juan. La revelación que se refiere a Jesucristo, a su persona, a su obra en la historia, necesita un apóstol, un profeta, un siervo de Dios.

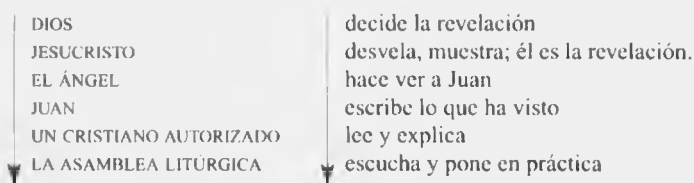
En el Antiguo Testamento se afirma muchas veces que el Señor no hace nada «sin revelárselo a sus siervos los profetas» (Am 3, 7; cf. también Dn 2, 28). Por lo tanto, «lo que está a punto suceder» (Ap 1, 1), eso que está ocupando ya su espacio en el presente e irrumpe aquí y ahora, los sucesos que Dios se apresura a cumplir, deben ser comunicados a un profeta. Juan se presenta entonces como aquel que ha recibido la revelación por medio de un ángel, el cual le ha mostrado las visiones y lo ha introducido en el mundo de Dios, en la contemplación del acontecimiento de Jesucristo, cumplimiento de todo el plan salvífico divino.

Juan es un *siervo*, título dado a los profetas: él mismo es llamado profeta (cf. Ap 22, 9) y se atribuye una autoridad semejante a la de los profetas. ¿Acaso no posee el espíritu de profecía para testimoniar a Jesucristo (cf. 19, 10)? Él, en efecto, dio testimonio (*emartyresen*) de la palabra de Dios y de la *martyría* (testimonio) de Jesucristo (Ap 1, 2). Estos dos términos se encuentran de modo literal, o con alguna variación, varias veces (cf. 1, 9; 6, 9; 12, 17; 20, 4) e indican la particular importancia que Juan otorga al testimonio. También en el cuarto evangelio encontramos esta insistencia: el Bautista da testimonio de la luz (Jn 1, 7-8); el apóstol es el testigo de la palabra hecha carne, de la gloria del

Unigénito del Padre (1, 14), de su muerte en cruz (19, 35), de su resurrección (20, 8; 21, 24). Juan Bautista aparecía como el testigo (1, 15.19.32.34), el profeta definitivo de toda la economía veterotestamentaria (cf. Mt 11, 9.13), y Juan se presenta aquí recorriendo el mismo itinerario de la economía neotestamentaria. Hay una gran semejanza entre los dos Juan, aun cuando su contexto es diferente: la función del Precursor que anunciaba a Jesús como Cordero de Dios (Jn 1, 29.36) halla su cumplimiento en el apóstol a partir de aquel único acontecimiento que ha experimentado personalmente. Precisamente a partir de lo que «hemos oído, visto, contemplado, palpado de la Palabra de la vida» (1 Jn 1, 1) él se convierte en profeta y a la vez contemplador de una revelación, no nueva, sino más profunda. Él da testimonio de la palabra de Dios, como los profetas, pero también, y sobre todo, del testimonio de Jesucristo que en la cruz se ha manifestado como el testigo fiel. Juan escribe, por tanto, aquello que ha visto en virtud de la profecía y del testimonio.

Bienaventurado es, por tanto, el lector (en singular), bienaventurados los que escuchan (plural). Dado que el libro contiene la palabra de Dios, debe ser leído en la asamblea litúrgica, en la iglesia, y debe ser escuchado y puesto en práctica por los siervos del Señor, por aquellos a quienes se destina la revelación. Juan, con plena autoridad, proclama una bienaventuranza para el lector y para quienes escuchan su profecía: solo Jesús había osado hacer una afirmación tan fuerte declarando bienaventurados a cuantos escuchan su palabra y la ponen en práctica (cf. Lc 11, 18; Jn 13, 17). Así, el libro aparece no solo como un anuncio, sino también como una interpelación urgente para que los cristianos lean, escuchen, observen (Ap 1, 3). El Apocalipsis puede ser juicio o salvación porque, en cuanto revelación, viene de Dios; en cuanto profecía, es su palabra para el hoy; y, en cuanto testimonio, es memoria, testimonio de la muerte y resurrección de Jesucristo, desvelamiento de toda la historia.

El tiempo se acerca, se ha reducido, el suceso está en acto y Dios revela el sentido de la historia, de la humanidad, de la creación, en un itinerario descendente:



La revelación parte de Dios y llega a la humanidad, y Juan atestigua la acción de Dios en el mundo, una acción que nosotros captamos ciertamente no atendiendo a lo que ha de acontecer a medida que la historia avanza, sino releendo la historia a partir del acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo.

La proximidad del tiempo, la urgencia que encontramos en este prólogo y que encontraremos en el epílogo no es tal porque el final esté cercano, sino porque el final de las cosas ya está determinado en la muerte-resurrección de Cristo, que ha llevado a cumplimiento la creación juzgando al mundo con la cruz.

El tiempo se ha acabado para nosotros los cristianos (cf. 1 Cor 7, 29), para nosotros que estamos colocados frente al acontecimiento central, culmen de toda la historia de la salvación. No hay tiempo que perder: la salvación que nos es dada en el hoy, *hic et nunc*, no puede ser dejada para más tarde ni sufrir dilación. La revelación ha de ser cumplida en breve.

2. EL QUE ES, EL QUE ERA Y EL QUE ESTÁ A PUNTO DE LLEGAR, LOS SIETE ESPÍRITUS, JESUCRISTO (Ap 1, 4-8)

Juan dirige su profecía a las siete iglesias de Asia deseándoles gracia y paz (*cháris kai eiréne*, que equivalen a la *hesed we-shalom* del saludo hebreo), como era habitual en la escritura de una carta y como lo atestiguan los encabezamientos de las cartas paulinas: Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gal 1, 3; etc.

El Apocalipsis se presenta así, en cuanto a la forma, como una carta, y a este saludo inicial corresponderá el del final («Que la gracia de Jesús, el Señor, esté con todos»: Ap 22, 21), como asimismo sucede en las cartas de Pablo: 1 Cor 16, 23; 2 Cor 13, 13;

Gal 6, 18, etc. Juan invoca sobre las iglesias destinatarias de su mensaje «gracia y paz», dones que pueden proceder solo de Dios, aludido aquí con una perífrasis, una fórmula trinitaria. Este saludo trinitario es dirigido a siete iglesias situadas en la región costera occidental del Asia Menor: se trata sólo de algunas de las comunidades que se encuentran en las cercanías de Éfeso. El Nuevo Testamento y las cartas de Ignacio de Antioquía atestiguan la existencia de otras iglesias en la misma región: Mileto, Tróade, Colosas, Hierápolis, Trallas, Magnesia (cf. Col 1, 2; 4, 13; Hch 20, 5.17), pero Juan se dirige a siete de ellas para expresar el destino universal de su mensaje. Ya aquí encontramos el simbolismo numérico hebreo, en el que la cifra «siete» indica perfección, totalidad y plenitud, porque representa la suma del número que indica la tierra (4) y el número que indica el ciclo (3): $4 + 3 = 7$. La tierra ha sido simbolizada siempre por un cuadrado, y el cielo, visto en el interior de un círculo y, por lo mismo, determinado por tres puntos, se halla representado por el número 3.

Las siete iglesias indican por consiguiente la totalidad de la iglesia, aquella iglesia que no existe sino en la manifestación de iglesias locales, por cuanto toda iglesia local contiene la plenitud en sí misma, es católica. Decir «siete iglesias» significa, por una parte, la diversidad y, por otra, la totalidad y la plenitud que se encuentra en cada una. El saludo a la totalidad de la iglesia es trinitario: la gracia y la paz proceden en primer lugar de «aquel que es, que era y que está para llegar [viene]» (no de «aquel que es, que era y que será», sino «que viene», *erchómenos*). A nadie se le escapa que esta fórmula recupera y, de manera significativa, reelabora aquella fórmula judía presente en el Targum que interpretaba el nombre de Dios entregado a Moisés —«Yo soy el que soy» (*ehye asher ehye*: Ex 3, 14)— en los términos: «Yo soy el que es, el que era y el que será» (*Targum Pseudo-Jonathan* a Dt 32, 29). Juan quiere decir, por tanto, que de Dios, del Padre, vienen gracia y paz.

Pero gracia y paz vienen también «de los siete espíritus que están delante de su trono» (Ap 1, 4), por tanto, de la totalidad del Espíritu de santidad, aquel Espíritu que en Is 11, 2-3 LXX es el Es-

piritu del Señor, indicado mediante siete especificaciones, que debe reposar sobre el Mesías descendiente de David.

Y finalmente gracia y paz vienen de Jesucristo (Ap 1, 5a), el *Testigo (mártir) fidedigno* que sufrió la muerte violenta en la cruz, *el primero en resucitar de entre los muertos*¹, es decir, el resucitado y el que subió al cielo, el *soberano de los reyes de la tierra* al haber sido glorificado por el Padre, que ha puesto todo bajo sus pies reduciendo a la nada todo principado, potestad y poder (cf. 1 Cor 15, 24-27). Estos tres títulos recogen las expresiones formuladas en Sal 88 (89) 28-38 LXX² referentes a David, el Mesías, pero cumplidas en Jesucristo y «cristianizadas» por Juan. Después de la triple aclamación dirigida a Cristo, Juan pasa a cantar la doxología constituida por la triple celebración de la obra de Cristo: «Al que nos ama (presente) y nos liberó (pasado) de nuestros pecados con su propia sangre, al que nos ha constituido (pasado) en reino y nos ha hecho (pasado) sacerdotes (no un 'reino de sacerdotes', como se traduce con frecuencia) para Dios, su Padre, a él la gloria y el poder para siempre (literalmente, por los siglos de los siglos). Amén» (Ap 1, 5b-6). La doxología, como se ve, está dirigida «al que nos ama» (*tô agapônti*), es decir, al Hijo que nos ha amado liberándonos de nuestros pecados por medio de su muerte, de su sangre, haciéndose él mismo «víctima por nuestros pecados» (1 Jn 2, 2; 4, 10; cf. 1 Jn 1, 7.9). Y Juan subraya que si el amor de Cristo se ha manifestado en el pasado en el acontecimiento único e irreplicable de la encarnación hasta la muerte en cruz –acto en el que Cristo ha muerto «por cada uno de los hermanos» (1 Cor 8, 11), «por mí» (Gal 2, 20)–, este amor se extien-

1. Expresión que emplea Pablo (Col 1, 18) para indicar el primer nacido de entre los muertos, el primero que volvió a la vida desde el reino de la muerte.

2. Nótese la correspondencia entre las expresiones del salmo y las del Apocalipsis:

Sal 88 (89) LXX	Ap 1, 5
v. 28 a <i>protótokos</i> primogénito	<i>ho protótokos ton nekrôn</i> el primogénito de entre los muertos
v. 28b <i>hypsêlôs para tois basileusin tês ghês</i> excelso sobre los reyes de la tierra	<i>ho árchon tôn basiléôn tês ghês</i> el príncipe de los reyes de la tierra
v. 38b <i>ho mártys pistôs</i> el testigo fidedigno	<i>ho mártys ho pistôs</i> el testigo fidedigno.

de en el presente, de modo que Cristo nos ama y continúa amándonos en el hoy de nuestra historia y en la de toda la humanidad.

A él por tanto «es» la gloria y el poder para siempre; no «sea», sino «es» la gloria, porque la posee en propiedad como «peso» (*kabod* o *dóxa*) de Dios en la historia.

Y este Hijo llamado «amante», el que ama a la humanidad, la ha amado hasta el punto de descender en medio de ella haciéndose carne y padeciendo la muerte en cruz. Este es su amor por nosotros, cuyo fruto ha sido habernos constituido en reyes y sacerdotes, realizando así plenamente la gran promesa hecha por Dios al pueblo elegido liberado de Egipto: «Seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa» (Ex 19, 6). Entonces la sangre del cordero pascual era proféticamente la señal de esta liberación, mas ahora la sangre de Cristo señala el cumplimiento: el hombre está asociado para siempre a la realeza y al sacerdocio de Cristo. Todos en la iglesia, como nuevo pueblo de Dios, somos reyes, porque somos ciudadanos del Reino, porque estamos llamados a mostrar la realeza de Dios sobre lo creado, a cumplir el mandato confiado a Adán, y somos sacerdotes por haber sido investidos de la mediación entre Dios y los paganos, de la reconciliación entre Dios y la humanidad. En el Nuevo Testamento el sacerdocio aparece como prerrogativa de todos los cristianos, de cada uno de ellos.

Pero ¿cuál es el destino, el *télos*, la finalidad de esta obra que Cristo realiza? ¡*Para Dios, su Padre* (Ap 1, 6)! Todo es por medio de Cristo, con Cristo y en Cristo, pero todo se dirige a Dios, y la obra de Cristo consiste precisamente en llevar a cabo este retorno del hombre. En el apocalipsis paulino de 1 Cor 15, 22ss, el apóstol escribe:

Por su unión con Cristo todos retornarán a la vida. Pero cada uno en su puesto: como primer fruto, Cristo; luego, el día de su gloriosa manifestación, los que pertenezcan a Cristo. Después tendrá lugar el fin, cuando, destruido todo principado, toda potestad y todo poder, Cristo entregue el reino a Dios Padre... Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces, el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 22-28).

Después del Amén enfático que concluye la doxología —como si en realidad fuese un grito litúrgico de la asamblea— Juan propone una profecía, la primera de este libro profético. Se redacta combinando dos textos del Antiguo Testamento, a los que se remite no solo en la forma y en las imágenes, sino también en el contenido.

¿Quién es el que viene entre las nubes? Según el profeta Daniel (7, 13), el Hijo del Hombre, expresión que designa a una persona de origen celeste, trascendente, que Juan identifica con la Palabra hecha carne, con Jesucristo que no viene ya en humillación sino con poder y gloria en el juicio. Él es ese que, la primera vez que vino, fue traspasado, según el anuncio de Zacarías (12, 10-14), aquel cuyo testigo al pie de la cruz ha sido el propio Juan (Jn 19, 37).

En su venida «todos» (*pâs ophthalmós*: literalmente, todo ojo), es decir, toda la humanidad, lo verá, la revelación será cósmica. Este Hijo del Hombre viene entre las nubes, glorioso, pero lleva las señales de la pasión, del sufrimiento y del dolor ocasionados por su amor a los suyos hasta el extremo. Por lo demás, ¿no había revelado ya Juan que el Señor resucitado que se apareció a los apóstoles llevaba en su cuerpo, visibles y tangibles, las heridas de la pasión? (cf. Jn 20, 19-29). Allí Juan había indicado que las heridas sufridas por Cristo por amor a los suyos y a toda la humanidad habían sido ya asumidas por Dios, en lo íntimo de la Trinidad, y permanecían como señales indelebles y perennes del amor de Cristo en su cuerpo glorioso y resucitado. Ahora, en Ap 1, 7, revela que será precisamente la visión de esas señales, de estas llagas de amor en el cuerpo de Aquel que viene en gloria, la que causará el reconocimiento de Cristo y el arrepentimiento de todas las gentes, incluso de aquellos que lo traspasaron.

Por tanto, el Hijo del Hombre viene, y viene en un día de gracia en el que todos, paganos y hebreos, al verlo, lo reconocerán y le llorarán golpeándose el pecho. ¡Aquel a quien habían traspasado es el «Unigénito del Padre» (Jn 1, 14), el Hijo único!

Ahora todo ojo lo ve, porque toda carne está llamada a ver la gloria del Señor (cf. Is 40, 5), y la humanidad entera prorrumpe en llanto, de forma que judíos y paganos elevan un lamento. ¡El Crucificado viene en gloria! ¡Sí, amén!

Pero a la profecía responde Dios, el cual pone su nombre —expresado de nuevo por medio de una triple repetición de atributos— como sello a la afirmación de su señorío sobre la historia: «Yo soy el Alfa y la Omega, el que es, el que era y el que está a punto de llegar, el *Pantokrátor*» (Ap 1, 8). Dios es el Principio y el Fin (cf. Is 41, 4; 44, 6; 48, 12), la primera y la última letra del alfabeto griego, y con su epifanía se muestra como el Dios de los ejércitos, el Dios del universo (*Adonai Sheba'ot: Pantokrátor* en los LXX) como ya se había presentado en las antiguas profecías (cf. Am 4, 13; 5, 27; Hab 2, 13; Ag 1, 2.5ss; Zac 1, 3ss; 8, 1ss, según los LXX).

Así termina el prólogo, pero hay que advertir que estas palabras son puestas en boca del propio Cristo en Ap 22, 13. Para Juan, en efecto, los títulos más apropiados de Dios pueden ser aplicados también al Hijo, como el Yo soy (*egó eimi*) de Dios revelado a Moisés, pero usado por Jesús mismo para presentarse a los suyos (cf. Jn 6, 20; 8, 24.28.58). ¡Ya no se puede pronunciar nunca el nombre de Dios sin que resuene armónicamente el nombre de Cristo!

Zac 12, 10-14

Traspasado
por Jerusalén*Primogénito*
*Unigénito*Lo llora todo el país,
toda familia, con las
propias mujeres aparte.

Jn 19, 31-37

Traspasado
en Jerusalén
por judíos
y paganos (el soldado)Cristo es el *Unigénito*
del PadreLo lloran Juan,
María y las mujeres

Ap 1, 7

Traspasado
por judíos
y paganosLo lloran todas
las naciones

3. EN LA ISLA DE PATMOS, EN EL DÍA DEL SEÑOR, EN EL ESPÍRITU (Ap 1, 9-20)

Juan se muestra aquí como *contemplativo* en el sentido más fuerte de la expresión: no como visionario, sino como aquel que contempla en el Espíritu, en la experiencia de fe. Se presenta a sí mismo diciendo: Yo, Juan, «hermano vuestro», un cristiano, por

tanto, y un compañero junto a los demás cristianos, participante (*syn-koinonós*) de la tribulación, de la condición del creyente en el mundo (cf. Mc 10, 30), participe del reino, de la realeza misma de Cristo otorgada a quienes por la adhesión a él son pueblo regio, y participe también de la perseverancia (*hypomoné*), aquella virtud que el Nuevo Testamento pide constantemente a los cristianos (cf. Rom 12, 12; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 12; etc.). Todo ello *en Jesús* (Ap 1, 9), porque él ha sido el primero en padecer la persecución y ha sido coronado de gloria hasta el punto de reinar por haber perseverado. En todo esto, ya aquí y ahora, hay comunión y coparticipación entre los cristianos y su Señor.

Juan está en Patmos, una pequeña isla de las Hespérides meridionales, en el Mar Egeo, frente a la región de las siete iglesias: él es un cristiano como los otros, dotado, por ello, de un oído capaz tanto de captar la palabra de Dios como de traducirla y transmitirla a los hermanos. La tradición refiere que Juan fue exiliado a Patmos durante la persecución de Domiciano (81-96) para alejarlo de su comunidad³, pero el texto solo dice que se encontraba en la isla de Patmos por causa de la palabra de Dios y para dar testimonio de Jesús. Por tanto, Juan está en Patmos para predicar el evangelio o acaso ha sido relegado allí debido a su predicación, por razón de la fe, como sus compañeros profetas Ezequiel y Daniel (cf. Ez 1, 1; Dn 7, 1). En el domingo, el *día señorial* (*kyriakè heméra*: Ap 1, 10; es la única vez que este término aparece en el Nuevo Testamento y no se habla del «primer día después del sábado»), el día del Señor, memorial de la Pascua de resurrección, por tanto cuando la comunidad cristiana está reunida para celebrar la liturgia eucarística, Juan recibe la Palabra de Dios. Juan subraya el contexto eclesial y litúrgico en el que ha recibido la revelación.

Habiendo entrado en contemplación, en el Espíritu, ha sido capacitado para participar en la revelación: siente dentro de sí una voz potente (cf. Ez 3, 12 LXX) como una trompeta, el instrumento cultural cuyo sonido en la Escritura anuncia la teofanía (cf. Ex

3. Cf. Tertuliano, *Praescr. Haer.*, 36, 2; Jerónimo, *Com. Mt* 20, 23. Esta era la primera providencia que el imperio romano solía tomar con relación a una comunidad cristiana: el alejamiento de su «obispo».

19, 6ss; Heb 12, 19) y la vuelta de Cristo al final de los tiempos (cf. Mt 24, 31; 1 Cor 15, 52; 1 Tes 4, 16). Juan oye una voz que puede describir sólo por aproximaciones y que le ordena imperiosamente escribir y enviar a las siete iglesias el mensaje que se le entrega. *¡La escucha y la misión preceden aquí a la visión!*

Juan se vuelve y ve al Señor glorificado, uno semejante a Hijo de hombre. No es Yahvé quien lo llama, como sucedía en la antigua economía con los profetas, sino el Señor glorioso, el Señor del Apocalipsis, de la revelación.

Lo primero que ve son siete candelabros, la *menorá* hebrea, el candelabro de siete brazos, signo de la liturgia, de la oración, del culto, de la vida eclesial, aquel candelabro que estaba en el templo delante del Santo de los santos como señal de la vida religiosa de Israel, ante el Señor; pero en medio de los candelabros hay uno semejante a Hijo de hombre. Más adelante Juan explicará que «los siete candelabros son las siete iglesias» (Ap 1, 20): por tanto, Juan ve a Cristo, el Señor resucitado y glorioso, en la iglesia.

Isaías, cuando fue llamado a ser profeta, vio el templo y en el templo al Señor de los ejércitos (cf. Is 6, 1); Juan ya no ve el templo, sino al Señor entre los símbolos de las iglesias. En el centro de la iglesia, manifestada en su totalidad y plenitud por los siete candelabros, se encuentra Cristo, que no está separado de sus comunidades. A Cristo ahora se le halla en la iglesia, está en medio de iglesias concretas, en la asamblea reunida por Dios y colocada bajo su señorío.

Él es semejante al Hijo del hombre, aquella imagen descrita en Daniel (cf. Dn 7, 13) e interpretada por el judaísmo como una representación de un ser sobrenatural y celestial, el Mesías. Daniel, en la visión tenida en Babilonia, había contemplado a un Anciano, un Antiguo de días, e inmediatamente después, a uno semejante a un Hijo de hombre; éste fue presentado al Anciano recibiendo poder, gloria y reino universales.

A Juan se le aparece como el Mesías preanunciado por Daniel, pero adornado con las características del Anciano, el Señor, Yahvé (cf. Dn 7, 9-10.13-14). Aquello que era de Dios es ahora de Cristo porque éste es de naturaleza divina, igual a Dios, y puede decir co-

mo Yahvé: «Yo soy el Primero y el Último» (Ap 1, 17; 2, 8; cf. Is 44, 6; 48, 12). Aparece revestido con una vestidura hasta los pies, la del sacerdote veterotestamentario (cf. Ex 28, 4 LXX; Sab 18, 24; Eclo 45, 8), o sea, la túnica sacerdotal que destaca el cuarto evangelio en el momento de la crucifixión: la túnica de Jesús, en efecto, «era una túnica sin costuras, tejida de una sola pieza de arriba abajo» (Jn 19, 23). Los soldados que se habían repartido la ropa haciendo cuatro partes, y que en la simbología joánica significa que estaban destinadas a llegar hasta los cuatro puntos cardinales, toda la *oikouméne*, no dividen la túnica, que es el cuerpo de Cristo, víctima y sacerdote, cuerpo tejido por Dios mismo y que desde el cielo viene hasta la tierra (cf. Sal 39 [40], 7 LXX). Jesucristo es, pues, sacerdote, pero también rey, porque está ceñido con la faja de oro regia (cf. 1 Mac 10, 89; Dn 10, 5).

Sus cabellos son blancos como los del Anciano de días (Dn 7, 9), los ojos como antorchas de fuego (Dn 10, 6), sus pies de bronce (Dn 10, 6), casi lo contrario de la estatua de hierro y barro que Daniel vio deshacerse en su fragilidad debido a una piedrecilla no movida por mano humana (cf. Dn 2, 34). Y la voz que procede de éste es como el ruido del océano, voz de aguas caudalosas (Ap 1, 15); también ésta resulta inexpresable para Juan, al igual que lo fue para Ezequiel cuando vio volver al templo la gloria del Señor (cf. Ez 43, 2).

Juan ve asimismo siete estrellas en su mano derecha y percibe que de su boca sale una espada de doble filo, la espada de la palabra de Dios y de su Espíritu (cf. Heb 4, 12; Ef 6, 17), símbolo también del Mesías-Juez que herirá al malvado (cf. Is 11, 4). La visión del Señor, sacerdote, rey y juez, hace caer por tierra a Juan, porque la visión de Dios no puede sino aterrorizar al hombre, al mortal (cf. Ez 1, 28; Dn 8, 18; 10, 8ss, etc.). El rostro del Hijo del hombre se le aparece a Juan «como el sol cuando brilla con toda su fuerza» (Ap 1, 16); es el rostro del Señor en la gloria tal como se les apareció a los tres testigos en el momento de la transfiguración. Entonces el rostro de Jesús «brillaba como el sol» (Mt 17, 2) y, al igual que entonces, también ahora Juan, testigo de la transfiguración, cae por tierra como muerto frente al esplendor de la gloria del Hijo, de-

tribado por el mundo de Dios que irrumpe sobre el hombre (Ap 1, 17; cf. Mt 17, 6). Pero el Cristo glorificado, con la misma mano derecha que sostenía las siete estrellas (Ap 1, 16), lo toca y lo levanta diciéndole: «No temas» (Ap 1, 17; cf. Dn 8, 18; 10, 10): ¡es la mano de la fuerza, de la potencia, de la misericordia! Luego se auto-presenta como aquel que estaba muerto pero ahora vive, vencedor de la muerte por medio de la resurrección. ¡El misterio de la cruz, muerte y resurrección se halla en el centro del Apocalipsis y es anunciado constantemente! Jesús conoció la muerte (pasado del suceso), pero ahora es el Viviente (presente de la eternidad), y este título que el Antiguo Testamento atribuía con frecuencia a Dios (cf. Jos 3, 10; Sal 42, 3, etc.) es ahora también el suyo⁴. Él en efecto ha recibido poder sobre el Hades, sobre la mansión de los muertos, cuyas llaves tiene en su poder (Ap 1, 18 literalmente dice: «Tengo en mi poder las llaves de la muerte y del Abismo [Hades]»). Incluso el acceso a la mansión de los muertos le ha sido sometido a él, Patrón de la muerte, porque descendió a los infiernos, ha vencido y ha vuelto a subir para la gloria eterna (cf. 1 Pe 3, 18ss).

Tenemos aquí un grito de resurrección, el único grito de victoria en el Nuevo Testamento en boca de Cristo, y esto es enormemente significativo. Mientras dura el tiempo de la iglesia, él puede ser reconocido sólo en la fe. Las apariciones pospascuales lo testifican: Jesús es reconocido en un jardinero (Jn 20, 15), en un peregrino (Lc 24, 13ss), es temido como un espíritu (Lc 24, 37). Pero aquí, en la visión de Juan, revelación llevada a su cumplimiento, Cristo canta su himno de victoria. Aquel que en su vida lloró y gritó al Padre pidiéndole que lo librara de la muerte y que fue escuchado por su piedad y por haber aprendido a obedecer a través de lo que padeció (cf. Heb 5, 7ss), se ha aparecido a los suyos como Resucitado y, constituido Señor, puede mostrarse a Juan como aquel que tiene poder sobre la muerte y los infiernos.

El encargo dado a Juan por la voz (cf. Ap 1, 11) se repite aquí: «Escribe lo que has visto, lo que está sucediendo y lo que va a su-

4. Por otra parte, Juan lo había revelado ya en el evangelio: «El Padre tiene el poder de dar la vida, y ha dado al Hijo ese mismo poder» (Jn 5, 26; cf. 1, 4; 11, 25; 14, 6).

ceder después de todo esto» (Ap 1, 19). Lo que ha visto en la visión inaugural, lo que verá ahora respecto a toda la historia de la salvación, debe ser escrito, y aquel que es semejante a Hijo de hombre se hace hermeneuta de las siete estrellas que tiene en su mano y de los siete candelabros en medio de los cuales se encuentra.

Las siete estrellas son los ángeles, los mensajeros de las siete iglesias, y los siete candelabros, como lámparas, son las siete iglesias (Ap 1, 20). En el judaísmo se habla con frecuencia de ángeles como protectores de naciones, comunidades o personas (cf. Dn 10, 13.20.21; 12, 1; en el Nuevo Testamento pueden verse Mt 18, 10; Hch 12, 15) y en algunos textos se llega a hablar del «ángel de la iglesia» (cf. *AscIs* 3, 15). Los Padres de la iglesia, sobre todo los orientales, han visto en los siete ángeles a los representantes de la iglesia, los obispos que están en manos del Señor, en el interior de su fuerza, en plena comunión con el Señor. A mí me parece, en cambio, que aquí los siete ángeles indican la realidad escatológica de la iglesia. Las estrellas, los ángeles, son celestes, mientras que los candelabros son terrenos; ya en el Antiguo Testamento los candelabros fueron fabricados (cf. Ex 37, 17) según el modelo celeste de la Morada y de todos sus utensilios revelado por Dios a Moisés (cf. Ex 25, 9.40). La iglesia presenta, pues, una doble realidad: es terrena, está en el mundo, pero también es una realidad celeste, escatológica, es la iglesia desde arriba, participe de la gloria del reino. El solo hecho de que las cartas sean dirigidas a cada uno de los siete ángeles puede darnos a entender a sus jefes, a los guías espirituales de las comunidades, capaces, por tanto, de exhortarlas y representarlas. En efecto, en el Antiguo Testamento también el profeta (Ag 1, 13) y el sacerdote (Mal 2, 7) son designados como ángeles-mensajeros.

En todo caso lo que cabe notar aquí es que las iglesias están en la mano de Cristo, el cual ejerce sobre ellas su pleno señorío.

EL SEPTENARIO DE LAS IGLESIAS (Ap 2-3)

Al llegar aquí, Juan pasa de la visión (Ap 1, 9-20) al mensaje (2, 1-3, 22). Aunque Jesús es el *Pantokrátor*, el Señor del universo, en el mundo solo la iglesia lo reconoce como Señor, sacerdote, rey y Mesías; por eso las cartas son enviadas a las iglesias y no a la humanidad. El momento actual es el de la confesión de Cristo por parte de las iglesias y no por parte del mundo.

En cada carta encontramos:

- un título específico dado a Jesús,
- el cuerpo de la carta, en el que el apóstol reconoce la situación de la iglesia,
- una amonestación,
- una promesa.

Este esquema se encuentra en todas las cartas, de modo que el septenario resulta bien delimitado incluso en la estructura interna de cada miembro. Con todo, existe un *crescendo* extraordinariamente significativo. La tarea de la iglesia en la historia es la de llevar a la humanidad hasta Dios, hacer que vuelva a ser el cuerpo de Cristo, el cuerpo del nuevo Adán. Juan ve esta restauración como ya posible y en alguna medida como ya presente en la iglesia.

La promesa contenida en cada carta remite al relato de la creación y al cumplimiento final, pero en la iglesia ya es una realidad en Cristo, en virtud de la comunión con su Señor.

A la iglesia de Éfeso, por ejemplo, se le promete: «Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida» (Ap 2, 7), promesa pa-

ralela a la llamada de Adán a la vida. El árbol de la vida es el árbol que lo mantenía en comunión con Dios, en la verdadera vida. Aquel que vence vuelve por tanto a la comunión de Adán, es el Adán realizado.

Se da un *crescendo*: de esta llamada a la vida se llega a la llamada a ser el Hijo de Dios y a sentarse en el trono del Padre (cf. Ap 3, 2). Juan presupone que estas promesas, que en Ap 21–22 aparecerán como cumplimiento, son ya posibles en la iglesia y tienen en ella su garantía, un comienzo de realización.

Otra posible lectura de estas promesas, además de la que muestra la relación principio-fin, es la que ve en ellas los sacramentos, los dones a través de los cuales se reconstruye la humanidad nueva y en los que la comunión con Dios es ya una realidad.

Tratando de especificar con mayor precisión los elementos comunes a las siete cartas, se reconoce en todas y cada una de ellas un mismo esquema:

a) «Al ángel de la iglesia que está en... escribe»: Ap 2, 1a.8a.12a.18a; 3, 1a.14a.

b) «Así dice...»: Ap 2, 1b.8b.12b.18b; 3, 1b.7b.14b.

c) *Títulos del Señor*. Están siempre en estrecha relación con el contenido de la carta (por ejemplo: Ap 3, 7.8ss) y repiten expresiones ya atribuidas a Cristo en la visión del capítulo 1:

Éfeso: Ap 2, 1b – Ap 1, 16.13

Esmirna: Ap 2, 8b – Ap 1, 17-18

Pérgamo: Ap 2, 12b – Ap 1, 16

Tiatira: Ap 2, 18b – Ap 1, 14-15

Sardes: Ap 3, 1b – Ap 1, 16.4

Filadelfia: Ap 3, 7b – Ap 1, 18

Laodicea: Ap 3, 14b – Ap 1, 5

d) «Yo conozco...»: Ap 2, 2.9.13.19; 3, 1.8.15.

e) *Situación de la iglesia*: En ella se distinguen aspectos negativos y positivos: Ap 2, 2-4.6.9.13-15.19-23; 3, 2.4.8-10.15-18.

f) *Amonestaciones*: Aparecen imperativos diversos: «recuerda», «sé fiel», «conserva»: Ap 2, 5.10.16.25; 3, 3.11.19.

g) *Promesa*: «Al vencedor le daré...», o bien: «El vencedor...»: Ap 2, 7b.(10b.)11b.17b.26-28; 3, (4.)5.12.(20.)21.

h) «El que tenga oídos que escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias»: Ap 2, 7a.11a.17a.29; 3, 6.13.22.

IGLESIA	TÍTULOS DEL SEÑOR	PROMESAS-SACRAMENTOS	COMIENZO Y FINAL
ÉFESO <i>Situación eclesial-agape</i>	El que tiene en su diestra las siete estrellas y pasea en medio de los siete candelabros (Ap 2, 1).	Le dará a comer del árbol de la vida (Ap 2, 7).	Árbol que mantenía a Adán en comunión con Dios en la verdadera vida.
ESMIRNA <i>Persecución</i>	El primero y el último, el que estuvo muerto y retornó a la vida (Ap 2, 8).	No será alcanzado por la segunda muerte (Ap 2, 11).	Al caer y romper con Dios, Adán se encaminó hacia la muerte; ahora la situación cambia radicalmente y el vencedor tiene la resurrección y la vida.
PÉRGAMO <i>Pureza de la doctrina profesada</i>	El que tiene la cortante espada de dos filos (Ap 2, 12).	Le dará a comer del maná escondido, y le dará una piedra blanca en la que hay escrito un nombre nuevo (Ap 2, 17).	Después del pecado Dios había llamado a Adán. El vencedor es aquel que devuelve el Adán completo a Dios y Dios le da un nombre nuevo porque lo ve como nueva criatura (cf. Is 62, 2).
TLATRA <i>Mundanicización</i>	El Hijo de Dios, cuyos ojos son como llamas de fuego y sus pies semejantes al bronce (Ap 2, 18).	Le dará poder sobre las naciones, el poder que recibí de mi Padre... Le dará también el lucero de la mañana (Ap 2, 26-28).	Arrojado del paraíso, Adán había perdido su autoridad. Ahora recibe autoridad mesiánica y es proclamado Hijo.
SARDES <i>Es pura aparten- cia, está muerta</i>	El que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas (Ap 3, 1).	Vestirá de blanco... lo defenderé delante de mi Padre y de sus ángeles (Ap 3, 5).	Dios hizo dos túnicas para cubrir al hombre y a la mujer. Ahora el hombre, rehecho, purificado, sin pecado, recibe un vestido blanco para poder estar ante Dios.
FILADELFIA <i>Fidelidad a la palabra de Dios</i>	El Santo, el Veraz, el que tiene la llave de David (Ap 3, 7).	Lo haré columna del templo, grabaré el nombre de mi Dios en su frente y grabaré también, junto a mi nombre nuevo, el nombre de la ciudad de mi Dios (Ap 3, 12).	Adán, arrojado del paraíso, entra de nuevo en el templo y se convierte en columna, fundamento de este templo que es Dios mismo.
LAODICEA <i>Ni caliente ni fría, se cree rica</i>	El Amén, el testigo fidedigno y veraz, el que está en el origen de las cosas creadas por Dios (Ap 3, 14).	Lo sentaré en mi trono, junto a mí, lo mismo que yo también he venido y estoy sentado junto a mi Padre, en su mismo trono (Ap 3, 21).	Es la reintegración de Adán no sólo en el Edén, sino sobre el mismo trono de Dios. Promesa que pasa a través del acontecimiento de Cristo. Adán se sienta en el trono. Adán será el Hijo de Dios.

REFERENCIAS LITÚRGICAS E INTERPRETACIÓN
SACRAMENTAL DE LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS

IGLESIA	PROMESA	SACRAMENTOS
1. Éfeso	comer del árbol de la vida - nueva creación	Eucaristía Bautismo
2. Esmirna	corona de la vida - no será alcanzado por la segunda muerte	Bautismo
3. Pérgamo	maná escondido - piedra blanca con el nombre nuevo	Eucaristía Bautismo
4. Tiatira	autoridad - estrella de la mañana	Eucaristía
5. Sardes	vestido blanco	Bautismo
6. Filadelfia	será columna en el templo - llevará el nombre de Dios, de la nueva Jerusalén y de Cristo	Bautismo
7. Laodicea	se sentará junto al Hijo y junto al Padre	Eucaristía

1. ÉFESO (Ap 2, 1-7)

Éfeso es la iglesia madre de todas estas iglesias. Se trata de una ciudad muy importante; de ella y de la atmósfera que en ella reinaba tenemos un retrato muy vivo en Hch 19, donde se narra la estancia de Pablo en esa ciudad. Se recuerdan en particular el importante culto de la diosa Artemisa y la proliferación de prácticas y escritos mágicos. Según numerosas tradiciones, Juan permaneció allí bastante tiempo ejerciendo en ella su ministerio.

El tema de esta primera carta es el *agape*, que para Juan —lo sabemos por el cuarto evangelio y por sus cartas— constituye el corazón y la esencia de la revelación cristiana. Juan comienza la primera de las siete cartas a las iglesias, como no podía ser de otra manera, recordando y exhortando al *agape*, al amor; significativamente la dirige a la iglesia madre de las otras comunidades de Asia Menor a las que escribe. El Señor Jesús aparece aquí como «el que tiene en su mano derecha las siete estrellas y pasea en medio de los siete candelabros de oro» (Ap 2, 1); donde está el após-

tol, allí está el corazón de la iglesia, y Jesús se coloca en el corazón de la iglesia. En estrecha conexión con el contenido de la carta, el título de Cristo afirma su señorío sobre la iglesia toda, sobre su conjunto y sobre cada una de las iglesias locales. De la iglesia de Éfeso el Señor testimonia que conoce la fatiga (*kópos*) y la perseverancia (*hypomoné*) por no poder soportar a los malvados, es decir, a cuantos se declaran apóstoles y se presentan como enviados autorizados cuando en realidad no lo son: ella los ha puesto a prueba (cf. 1 Tes 5, 21; 1 Jn 4, 1-6) y ha logrado destapar su impostura. Estamos en los comienzos de la *gnosis* y de la herejía docetista, frente a cuantos —como atestigua la primera Carta de Juan— ofenden el agape con una fe ideológica. También Ignacio de Antioquía atestigua que la iglesia de Éfeso estuvo amenazada por la predicación herética de misioneros itinerantes gnósticos, pero que no acogió su enseñanza: «No los habéis dejado sembrar entre vosotros, cerrando los oídos para no recibir lo que esparcían» (*Ef* 9, 1; cf. 7, 1)¹.

A esta iglesia el Señor le reprocha el abandono del amor de otro tiempo, el «primer amor» (*Ap* 2, 4; cf. *Jr* 2, 2), y le pide que se convierta y vuelva a la «conducta primera» (*Ap* 2, 5). La situación es la misma que se describe en las cartas: Juan constata que el entusiasmo inicial comienza a decaer. El tema del enfriamiento de la caridad es también el tema escatológico por excelencia (cf. *Mt* 24, 12); frente a esta disminución del amor, el juicio del Señor es terrible, durísimo: recuerda, cambia de actitud y vuelve al amor primero, porque «si no lo haces, si no te conviertes, vendré a ti y arrancaré tu candelabro de su puesto» (*Ap* 2, 5). El Señor amenaza con apagar una de las siete lámparas, símbolo de la iglesia, porque esta iglesia no existe, no es tal si no vive radicada en el agape. El agape es la condición de la que depende el ser o no ser de la iglesia. Si la iglesia de Éfeso no vuelve a vivir en el régimen del agape, ¿no es una comunidad cristiana! Cristo se ve obligado, paseando por entre los siete candelabros, a apagar su lámpara y a de-

1. Ireneo recuerda que en Éfeso Juan se opuso a Cerinto, un hereje de tendencia gnóstica (cf. *Adv. Haer.* 3, 3, 4).

«*en* ya no existe, porque no tiene el fundamento del amor. Sin embargo, la iglesia de Éfeso tiene esto de bueno: que detesta las obras de los nicolaítas, a los que también el Señor detesta. No sabemos con precisión de quiénes se trata, pero es probable que coincidieran con aquella porción herética que reducía la fe y el agape a ideología y que Juan combate en su primera carta. En esta iglesia el vencedor será aquel que sepa permanecer en la eclesialidad del régimen del agape. A éstos se les promete que comerán del árbol de la vida, «cuyas hojas servían de medicina a las naciones» (Ap 22, 2), es decir, permanecerán eternamente en la vida plena, que se caracteriza solo por el agape: sin amor, en efecto, sin agape, no hay vida plena ni participación en el árbol de la vida.

Esto es lo que el Espíritu dice *a las iglesias*, y al decírselo a la iglesia de Éfeso se lo dice a toda iglesia de todo tiempo y lugar: quien tiene oídos, por tanto, que oiga. Esta fórmula, recurrente en todas las cartas, indica que las palabras proféticas de Juan pueden ser comprendidas solo mediante una inteligencia espiritual, pneumática, en comunión y participando del único Espíritu que a su vez las ha suscitado.

A Éfeso, pues, la primera iglesia, primera también en la fe, se le exige con fuerza el agape. Por el hecho de presidir a un círculo de iglesias, Éfeso debe presidir en el amor: se comprende entonces por qué la iglesia de Roma, a cuyo frente estará Pedro, recibe el título de iglesia que «preside en el amor» (cf. el saludo inicial de la *Carta a los romanos* de Ignacio de Antioquía). Es el título preferido por los Padres: puesto que preside, debe tener como característica el agape. Su primacía reposa sobre el agape.

2. ESMIRNA (Ap 2, 8-11)

La ciudad de Esmirna era conocida como la «corona de Asia» por la belleza de sus edificios y monumentos. Se encuentra en un periodo de prueba y de persecución, y si en Éfeso, que sufría de una patología eclesial, el Señor se había presentado como aquel que está en medio de la iglesia, aquí, se presenta a los persegui-

dos como aquel que garantiza la victoria en medio de esta situación; es el Primero y el Último, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida (Ap 2, 8).

En la persecución se encuentra la muerte; también Cristo la ha padecido, y por esa razón puede decir: «Conozco tu tribulación (*thlipsis*) y tu pobreza» (Ap 2, 9); pero aquello que parece pobreza a los ojos del mundo es, en realidad, una riqueza a los ojos de Dios. El Señor conoce, por haberlas experimentado, la tribulación, la pobreza y la calumnia, causas del sufrimiento de los cristianos de Esmirna. De ordinario la exégesis reconoce en las expresiones del v. 9 («las calumnias –literalmente, ‘blasfemias’: *blasphemía*– de quienes se dicen judíos; no son sino una sinagoga de Satanás») una referencia a los judíos que denunciaban a los cristianos ante las autoridades imperiales. Según tal exégesis, estos judíos en realidad no son verdaderos judíos y pertenecen no a la «asamblea del Señor» (*synagoghé Kyriou*: Nm 16, 3; 20, 4, etc., según los LXX), sino a la sinagoga de Satanás, del opositor, del acusador.

Se puede admitir, sin embargo, una interpretación distinta, más coherente con las expresiones particulares y con el mensaje global de las cartas a las siete iglesias. En Ap 2, 24 se alude a un grupo de la iglesia de Tiatira seducido por la tentación gnóstica con sus correspondientes desviaciones doctrinales y prácticas: los miembros de tal grupo son descritos como quienes escrutan y pretenden conocer las «profundidades de Satanás». En la carta a la iglesia de Filadelfia se habla de «algunos de la sinagoga de Satanás, esos que se dicen judíos, pero mienten porque no lo son» (3, 9). El evidente paralelismo de esta expresión con la de Ap 2, 9 indica que ambas aluden al mismo fenómeno. Como veremos más adelante, los de la sinagoga de Satanás que actúan en Tiatira no son judíos, como muestra claramente la *Carta a los efesios* de Ignacio de Antioquía, sino cristianos influidos por la gnosis y adscritos a tendencias judaizantes. La iglesia de Esmirna es advertida e invitada a resistir a la predicación de estos gnóstico-judaizantes.

Por tanto, también en Esmirna existe el peligro que nace en el interior de la misma comunidad cristiana. La apelación al Cristo «que estuvo *muerto* y retornó a la *vida*» (Ap 2, 8) en esta segunda

carta, es decir, a la realidad de su muerte y resurrección que fundamenta la exhortación dirigida al cristiano: «Sé fiel hasta la *muer-te* y yo te daré la corona de la *vida*» (Ap 2, 10), se colorea así de una tonalidad polémica contra aquellos cristianos que asumen posiciones gnósticas y docéticas y niegan la realidad de la muerte y de la resurrección de Cristo². La realidad «en la carne» de la muerte y la resurrección de Cristo es el anuncio que infunde coraje y perseverancia a los cristianos de Esmirna ante la persecución. En efecto, poco más tarde el diablo, por mano del imperio romano, arrojará en la cárcel a algunos de ellos, al extenderse las medidas de hostilidad y de represión contra los cristianos en el Asia Menor. Pero el Señor, que fue el primero en sufrir tribulación, pobreza y calumnia, le dice: No temas aun cuando estés a punto de sufrir. Tendrás tribulación durante diez días (cf. Dn 1, 12.14) —un tiempo suficientemente largo pero en todo caso limitado, con un final preciso—, sé fiel hasta morir y ¡te daré la corona de la vida!

Lo que hay que temer no es la persecución y la muerte, pues hay una segunda muerte, última, total, escatológica, de la que no se resucita y que pone fin a la comunión con Dios: ¡ésta es la que hay que temer! La catequesis de Juan es extraordinariamente profunda: el cristiano ha vivido ya la muerte en el bautismo; desde ese momento la auténtica vida comienza a crecer y la muerte física queda reducida a «teatro», a pura apariencia. ¡Ay si un cristiano pensase que muere cuando fallece físicamente, como ocurre con los paganos (cf. 1 Tes 4, 13ss)! Cuando un cristiano muere se debería hacer fiesta porque, habiendo muerto en el bautismo, la muerte física es simplemente la sanción de aquello que ya ha acontecido. ¿Por qué temer entonces la muerte y el martirio (cf. 2 Cor 5, 6ss; Flp 1, 21ss)? Si hemos muerto con Cristo en el bautismo, resucitaremos también con él (cf. Rom 6, 4.8-11; 8, 11, etc.): nada ni nadie podrá ya separarnos de su amor (cf. Rom 8, 35ss).

Algunos decenios después de la carta de Juan a la iglesia de Esmirna, en el 155, esta comunidad conocerá el martirio de su obispo Policarpo, que fue discípulo de Juan; desde entonces cele-

2. Cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris 1981, 45-49.

brará el día de su martirio como «el día natalicio», día de su nacimiento a la vida plena y definitiva en Dios (cf. *MartPol* 18, 3).

En el juicio, la segunda muerte alcanza a quienes no han muerto realmente en este camino del seguimiento del Señor. Quien es fiel hasta la muerte recibe la corona de la vida³, símbolo de la salvación eterna, siguiendo a Cristo también en su resurrección.

3. PÉRGAMO (Ap 2, 12-17)

Pérgamo, la más septentrional de las siete ciudades, era sede de varios templos dedicados a distintas divinidades griegas, y también de un templo y un culto extraordinariamente vivo al emperador romano. Por eso Juan puede decir que Satanás tiene en ella su trono, el símbolo del ejercicio del poder y la autoridad. Es la ciudad en la que el emperador se hacía llamar con los atributos que corresponden solo a Dios: «Príncipe de la paz», «*Divus*», «*Kyrios*» (cf. el caso de Cesarea de Filipo, ciudad dedicada al «divino» César, donde significativamente tiene lugar la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo», según Mt 16, 13ss). El Señor reconoce la perseverancia de esta iglesia que ha mantenido firme su nombre y no ha renegado de la fe incluso cuando Antipas, testigo, mártir fiel, fue condenado a muerte (Ap 2, 13)⁴.

En esta iglesia, colocada en un contexto en el que predomina la cultura greco-oriental y en el que se llega a adorar al emperador, el problema es el de la *pureza de la doctrina*.

La iglesia de Pérgamo está firme en la confesión de fe, «tiene firme» (verbo *krateín*: Ap 2, 13) el nombre del Señor Jesucristo, pero en medio de ella hay personas que «tienen firme» (mismo verbo: 2, 14), profesan la doctrina de Balaán, y otros que «tienen firme» (el mismo verbo: 2, 15) la doctrina de los nicolaítas. Es de-

3. En *OdSal* 20, 7 se habla de una corona entrelazada con los ramos del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios: ¿es en verdad la corona de la vida!

4. Nuestra escasa –y tal vez legendaria– información sobre Antipas procede de Andrés de Cesarea; obispo de Pérgamo bajo Domiciano, fue martirizado por haberse negado a renegar de Cristo y sacrificar a los ídolos (cf. PG 117, 398).

cir, es una iglesia que vive dentro de ella misma una situación de compromiso con prácticas de tipo pagano; está presente en ella la doctrina de Balaán. Según Nm 22–24, Balaán es el adivino extranjero llamado por Balak, rey de Moab, para maldecir a Israel, pero que a la vez contempla hasta el surgir del Mesías (Nm 24, 17). Sin embargo, ya según Nm 31, 16, Balaán aparece como aquel que ha instigado a las mujeres de Madián y de Moab a cometer adulterio con los hijos de Israel, consumando la infidelidad al Señor en el episodio de Peor (cf. Nm 25, 1-3). Esta calificación negativa de Balaán como instigador de la idolatría se hace habitual en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo, hallando eco incluso en el Nuevo Testamento, no solo en Ap 2, 14, sino también en 2 Pe 2, 15 y Jds 11. En esta tradición se afirma que Balaán sugirió a Balak la única estratagema posible para vencer a Israel: la seducción de las mujeres que lleva a los hijos de Israel a la idolatría enfrenándolos así con su mismo Señor⁵.

Juan, por tanto, exige con energía no solo ortodoxia en la fe, sino también ortopraxis: ¡no es posible compromiso alguno con esas prácticas idolátricas! Por lo demás, ya el Concilio de Jerusalén había prohibido comer carnes ofrecidas a los ídolos y la fornicación (cf. Hch 15, 29; Ap 2, 14). La palabra de Dios separa con claridad de los ídolos; así, el título de Cristo al dirigirse a la iglesia de Pérgamo es «el que tiene la cortante espada de dos filos» (Ap 2, 12), es decir, la palabra de Dios que corta y purifica.

Pérgamo, tentada de idolatría mundana –y para Juan es lo mismo que la idolatría en la profesión de la fe–, es considerada como Israel a la salida de Egipto. Pero Israel había sido alimentado en el desierto con el maná; por esto a quien consigue superar la tentación de la idolatría, de la fornicación (idolatría y fornicación son intercambiables en ambos Testamentos), se le promete un maná escondido y un nombre nuevo.

Se decía que antes de la destrucción del templo Jeremías había huido llevando consigo el arca, que contenía la ley, la vara de Aarón y un vaso de maná (cf. Ex 25, 10ss; Heb 9, 4), y la había

5. Cf. Filón, *VitMos* 1, 294s; Flavio Josefo, *Ant* 4, 126s; Orígenes, *HomNm* 20.

escondido en un lugar que permanecería secreto hasta el día de la restauración de todo Israel por parte de Dios (cf. 2 Mac 2, 1-11). En el siglo I era común la tradición que afirmaba que el «maná escondido en los cielos desde la creación del mundo» (*Targum Pseudo-Jonatán* a Ex 16, 15) estaría reservado en los tiempos escatológico-mesiánicos para los elegidos (cf. *Bar sir* 29, 8)⁶.

Este maná escondido, el viático del desierto, el alimento de cuantos caminaban por el desierto tentados de idolatría, se da a los que no han llegado a ningún compromiso con el mundo; este don futuro se enraíza ya en el presente de la vida eclesial.

En cualquier caso, a la promesa del maná escondido Juan añade la de la piedra blanca que lleva esculpido un *nombre nuevo*. Esta segunda promesa contiene una altísima teología.

Para Juan, cada uno de nosotros ha recibido en el bautismo un nombre que es nuestra vocación; pero no llegamos a comprender plenamente cuál es esta auténtica vocación nuestra. Solo cuando Dios nos dé un nombre nuevo seremos como él nos ha querido, seremos verdaderamente el Hijo (cf. 1 Jn 3, 2). Se nos dará un nombre nuevo escrito en una piedrecita blanca, un nombre que nadie conoce y que se sustrae al juicio de los demás. En lo profundo de esta promesa cada uno de nosotros estamos solos frente a Dios: los otros pueden percibir algo de nuestro misterio, pero solo Dios nos conoce plenamente (cf. 1 Cor 13, 12). Dios entregará una piedrecita con un nombre grabado en ella que exclusivamente el destinatario puede conocer; solo cada uno conoce y puede conocer ante Dios su vocación más profunda e íntima. Los otros la ven siempre de manera oscura, juzgan nuestra conducta sin poder nunca reconocer la vocación que Dios nos ha dado. Es significativo que Jesús haya sido tachado de «comilón, borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19); esto es lo que captaban de él aun cuando su nombre era «el Señor salva» (cf. Mt 1, 21).

El nombre nuevo es una realidad que cada uno de nosotros lleva dentro de sí y de la que es custodio: puede hacerla crecer o no,

6. El rabi Eleazar ben Jisma decía: «No encontraréis el maná en este mundo, sino que lo encontraréis en el mundo futuro» (*Mekhilta* sobre Ex 16, 25).

según la medida de la vocación que Dios le ha dado. Pero también es una realidad que puede pasarnos desapercibida. A lo largo de la vida intentamos seguir la vocación que Dios nos ha enviado, pero ni siquiera nosotros mismos, al final, podríamos decir si nos hemos adherido plenamente a ella. En el cara a cara, en el encuentro con Dios, una piedrecita blanca nos mostrará nuestra verdadera identidad, aquello que Dios había pensado que fuésemos cuando nos dio el nombre, cuando nos envió como *lógos*, palabra, a la escena del mundo. Esta palabra debe volver a él en su integridad. Pero ninguno vuelve a Dios habiendo realizado cabalmente el proyecto de Dios sobre él. Entonces Dios, por su misericordia, nos da un nombre nuevo, nos vuelve a llamar no para pedirnos cuentas de lo que hayamos hecho –como Adán, no sabríamos qué responder (cf. Gn 3, 9-10)–, sino para recrearnos totalmente, para hacernos criaturas nuevas: en el encuentro final con Dios cara a cara conoceremos plenamente el nombre pronunciado sobre nosotros y que a tientas hemos percibido en esta vida como vocación.

A los cristianos de Pérgamo, que viven en el mundo como Israel en el desierto, tentados de idolatría, Juan les recuerda el nombre nuevo recibido de Dios, nombre que cada uno debe fortalecer y precisar fundamentalmente con la espada de la boca del Señor, la palabra de Dios, y que con la muerte será desvelado plenamente: entonces seremos la «obra maestra» querida por Dios.

La promesa de un nombre nuevo se encontraba ya en la visión del Tercer Isaías: «A mis siervos les será dado un nombre nuevo» (Is 65, 15 LXX). Y dirigida a Jerusalén sonaba así: «Te pondrán un nombre nuevo pronunciado por la boca del Señor. Serás corona espléndida en manos del Señor» (Is 62, 2-3). Allí era Jerusalén la que recibía un nombre nuevo; aquí, por medio de la iglesia de Pérgamo, es la nueva Jerusalén, la humanidad toda.

Aunque durante la vida no hayamos vivido conforme a la vocación recibida del Señor, él nos recreará al pronunciar con su boca nuestro nombre nuevo, conocido solo por él y por quien lo recibe, posibilitando así la comunión plena, íntima y amorosa con su criatura: «Como un joven se casa con su novia, así se casará contigo tu constructor» (Is 62, 5), aquel que te rehace totalmente.

4. TIATIRA (Ap 2, 18-29)

Esta es la carta más larga entre las del septenario y nos coloca ante el gravísimo peligro conocido en la iglesia primitiva, sobre todo en la diáspora helénica: el peligro de la *mundanización*. El que habla a esta iglesia, a la que se le debe recordar el juicio y el poder del Señor, es el Hijo de Dios, aquel que tiene los ojos como llamas de fuego y los pies semejantes al bronce brillante (cf. Ap 1, 14-15), es decir, el Señor glorificado, pero también el Señor que viene como juez.

En la iglesia de Tiatira el problema no es el amor, ni la verdad de la fe, ni siquiera la esperanza (que se encuentra implícita en el término que la designa: *hypomoné*, es decir, paciencia, perseverancia; cf. Rom 8, 25; 15, 4; 1 Tes 1, 3, etc.); la iglesia de Tiatira se ve tentada muy intensamente por la mundanización.

Juan tiene siempre presente el juicio que se realiza ya desde ahora en el mundo y del que la iglesia debe ser siempre testigo; ya en el evangelio reproduce las palabras de Cristo que afirman la categoría de los discípulos: están en el mundo, pero «no son del mundo» (Jn 17, 14.16). El Señor —que se presenta con los rasgos del Dios veterotestamentario, con los ojos como llamas de fuego, como aquel que conoce, que escruta los afectos y ve en profundidad (cf. Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12; Sal 7, 10; 44, 22, etc.)— viene en el presente, en el hoy de esta iglesia, y debe celebrar un juicio.

Aun viviendo de las tres virtudes esenciales —fe, esperanza y caridad—, Tiatira deja espacio a Jezabel. Juan se refiere aquí con lenguaje profético a Jezabel, la mujer del rey Ajab, la reina venida de Tiro que en el siglo IX a.C. introdujo en Israel, en el reino del norte, la idolatría y una serie de prácticas contrarias al monoteísmo yahvista. Contra ella se alzó Elías en la gran lucha por la salvaguarda de la fe (cf. 1 Re 16, 29-19, 21; 21; 2 Re 9, 22.30-37). Jezabel es la representante histórica de la tentación de mundanización en Israel, y si la Jezabel de la que habla Ap 2, 20 se califica a sí misma como profetisa, la mujer de Ajab tenía a su servicio cientos de profetas que serían eliminados de Israel por mano de Elías (cf. 1 Re 18, 16-40).

A este respecto, los exegetas recuerdan de ordinario que en Tiatira había un santuario dedicado a una sibila oriental, por tanto una profetisa pagana que inducía a la idolatría, no permitiéndoles seguir la fe cristiana. Creo, sin embargo, que esta precisión histórica, que indudablemente resulta útil, no nos permite identificar a Jezabel con una profetisa pagana: Jezabel es presentada aquí como una cristiana que pertenece a la comunidad; probablemente se trata, más que de una mujer particular, de una parte de la comunidad que tienta con la mundanización, con la idolatría, al resto de la comunidad.

Juan ve la fornicación-idolatría en la transgresión de la ley de Noé (cf. Gn 9, 4), asumida por el concilio apostólico de Jerusalén (cf. Hch 15, 29), la cual prohibía comer animales ahogados, no desangrados, como las carnes sacrificadas a los ídolos. Dado que «la sangre es la vida» (Dt 12, 23), y por tanto don de Dios, aquí se denuncia la idolatría como la falta de respeto por la vida, que no se entiende ya en el nivel de la relación que la liga al Creador. ¡La vida (la sangre) viene de Dios, no nos pertenece, por lo que es devuelta totalmente a Dios!

Esta es la carta más larga y se halla colocada en el centro del quiasmo formado por las siete cartas, precisamente porque la mundanidad —el no percibir las cosas y a las personas en su referencia a Dios y en la alteridad que tal referencia implica— es el peligro más grave y siempre presente en la iglesia.

Cristo está a punto de llegar, pero no lapida a esta mujer adúltera sorprendida *in fraganti* (cf. Jn 8, 1-11), no ejecuta la condena a muerte, pero sí pide la conversión. Sin embargo, ella no quiere renunciar a su conducta disoluta; entonces el Señor, con un gesto simbólico, la arroja sobre una cama (el texto griego no dice «de profunda angustia», como aparece en muchas traducciones)⁷, indicando que cuantos quieran consumir con ella la orgía

7. Ya varios manuscritos de la tradición textual han glosado el texto, acaso escandalizados por la crudeza de la imagen o acaso, y esto es más probable, a fin de acrecentar el tono judicial y punitivo del trato reservado a Jezabel. En dichos manuscritos la lectura original «lecho [cama]» ha sido sustituida por las variantes «prisión», «horno», «enfermedad» o «aflicción».

de la idolatría, lo hagan abiertamente. La arroja sobre una cama para que el adulterio, la fornicación y la idolatría se lleven de una manera clara y pública a su máximo grado. Si no existe conversión, la mujer y todos sus amantes no disfrutarán del placer, sino que sufrirán una gran tribulación.

Para los hijos de la iglesia, los frutos de esta fornicación y de esta prostitución son solo hijos heridos de muerte, para que la iglesia sepa que aquel que escruta los afectos y pensamientos retribuye a cada uno según sus propias obras (Ap 2, 23; cf. Sal 62, 13; Mt 16, 27; Rom 2, 6, etc.).

Ciertamente aquí nos encontramos con uno de los primeros grandes y graves dramas cristianos, una situación en la que, precisamente porque no ha habido conversión, es inevitable al final un juicio duro por parte de Dios: la muerte.

Sin embargo, en Tiatira, la ciudad de la que procedía Lidia, la primera cristiana convertida en tierra europea (cf. Hch 16, 14-15), queda una parte de la comunidad que no ha conocido «eso que llaman las profundidades de Satanás». El significado de esta expresión es oscuro, pero probablemente indica que la parte de la comunidad identificada con Jezabel, de la cual se diferencia esta otra parte fiel, es presa de las primeras tendencias gnósticas⁸. También aquí, como en su primera carta, al conocimiento gnóstico y místico Juan contrapone el único conocimiento verdadero, el del evangelio que permite discernir los espíritus (cf. 1 Jn 4, 1ss). A todos aquellos que no quieren conocer las profundidades del demonio, el que divide, el Señor les pide solo que observen el mandamiento: «Basta con que conservéis intacto hasta que yo venga lo que ahora tenéis» (Ap 2, 25).

8. Puede ser que Juan quiera desautorizar aquí, considerándola blasfema, la pretensión de los gnósticos que se proclaman poseedores de revelaciones profundas relativas a los arcanos, los secretos de Dios, «las profundidades de Dios», y manifestar que en realidad sus especulaciones los llevan solo a conocer «las profundidades de Satanás». O incluso está citando («como ellos dicen»: Ap 2, 24) una expresión de los gnósticos que traduce su sentido de «liberación» del mundo material, que los lleva a escrutar las profundidades de Satanás hasta comulgar plenamente con las prácticas paganas, los sacrificios idolátricos, las celebraciones místicas, las costumbres morales desordenadas, defendiendo que todo esto no los puede contaminar por cuanto se consideran hijos de un mundo superior.

Lo esencial es lo que han recibido, lo que el apóstol les ha transmitido (cf. 2 Tim 3, 14ss). Al vencedor en esta batalla contra la tentación mundana se le promete algo sublime: la promesa mesiánica del salmo 2. Dentro de este salmo se encuentra un rito de execración: en el momento de la entronización el rey tenía ante sí una serie de vasijas de terracota en las que estaban escritos los nombres de los pueblos enemigos de Israel que él debería someter. El rey descendía del trono y con el cetro de hierro rompía aquellas vasijas, significando que con la fuerza de Yahvé vencería a los enemigos. La autoridad de la que habla el salmo sólo le es dada al Mesías; Juan extiende aquí esta prerrogativa diciendo que el vencedor recibe la misma autoridad del Mesías y es proclamado hijo: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7). El vencedor tendrá autoridad sobre los paganos y, después de haber estado oprimido durante la tribulación, será él quien los juzgue.

Por lo demás, en las siete cartas a las iglesias «el vencedor» lo es siempre en cuanto participe de la victoria obtenida por Cristo, pero obtenida al precio de la cruz: «En el mundo encontraréis dificultades y tendréis que sufrir, pero tened ánimo, yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33).

Así como el vencedor debe guardar y perseverar en las obras del Hijo, «mis obras» (Ap 2, 26), es decir, las obras que el Padre cumple en él (cf. Jn 14, 10), así la autoridad que le será dada por Cristo es la misma que el Padre ha dado al Hijo (Ap 2, 16.18).

Junto con la autoridad el vencedor recibirá la estrella de la mañana. Pero en todo el mensaje bíblico la estrella de la mañana representa mucho más que la autoridad: es la estrella profetizada y entrevista por Balaán, a saber, el astro que surge, el Mesías que llega (cf. Nm 24, 17), tal como interpretaba ya este texto el Targum. Pedro exhorta a los creyentes a permanecer fieles a la palabra de los profetas hasta que despunte la estrella de la mañana, momento que claramente se identifica con el retorno de Cristo (cf. 2 Pe 1, 19). Pero más significativo aún es que en el mismo Apocalipsis de Juan sea el propio Cristo quien dice: «Yo soy... la estrella radiante de la mañana» (22, 16). «Yo le daré el lucero de la mañana» (2, 28) significa, por tanto: Yo me daré a mí mismo, me entregaré yo

mismo; en el lenguaje joánico esa expresión indica claramente la eucaristía: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (Jn 6, 51). Al vencedor, dice el Señor, le concederé llegar a ser hijo de Dios por medio de la entrega de mi cuerpo. Y la autoridad prometida, la autoridad mesiánica del Hijo de Dios, encuentra ya hoy la garantía y las arras en el sacramento eucarístico.

5. SARDES (Ap 3, 1-6)

La situación de esta iglesia es muy grave: se trata de una iglesia que parece iglesia, pero en realidad es *pura apariencia y está a punto de morir porque no vive con autenticidad la vida cristiana*.

Encontramos también aquí la misma problemática de la primera carta de Juan: se puede ser comunidad cristiana, organizada en el culto e incluso con vitalidad misionera, y no serlo en profundidad, en verdad. Esto es algo terrible que Juan recuerda constantemente: «Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Porque si hubieran sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros» (1 Jn 2, 19). Algunos se marcharon, dice Juan, otros se marcharán, pero en realidad nunca han sido cristianos; incluso puede ocurrir que toda la comunidad parezca viva, consciente, activa, pero que en realidad esté adormecida, muerta.

El Nuevo Testamento recuerda con frecuencia esta trágica posibilidad de que la vida de una comunidad cristiana o de un cristiano individual pueda no ser sino pura fachada, apariencia de vitalidad que esconde una realidad profunda de muerte, de letargo espiritual; hay cierta «apariencia religiosa, pero su religiosidad (será) inconsistente» (2 Tim 3, 5; cf. Sant 2, 17).

Juan debe entonces exhortar a esta iglesia a despertarse, a estar vigilante, porque el Señor vendrá como un ladrón a una hora imprevista (Ap 3, 2-3). Resuenan aquí las exhortaciones a la vigilancia dirigidas por Jesús a sus discípulos cuando anunciaba su retorno, la parusía (cf. Mc 13, 33-37; Mt 24, 42-44; 25, 13; Lc 12, 35-40); se trata de estar atentos, mantenerse preparados, perma-

necer despiertos, tener encendidas las lámparas (cf. Mt 15, 1-13). Lo que se pide es una actitud humana y espiritual de radical atención y discernimiento respecto a Dios, a su Palabra, a los hombres y las cosas. Tal actitud compromete todos los aspectos de la persona y se extiende a toda la vida del creyente.

La iglesia de Sardes está a punto de morir porque sus obras no encuentran cumplimiento delante de Dios (Ap 3, 2; no «perfectas», como traducen algunas Biblias); es una iglesia que emprende muchas cosas, pero no las lleva a cumplimiento ante el Señor. Queda solo un pequeño resto, algo que todavía permanece y que debe ser reavivado (3, 2); si tal resto no existiera, estaría totalmente muerta. Tal es la suerte de nuestras iglesias y comunidades, en las que a menudo la autenticidad y la verdad se reducen a un resto, a una parte. Esto es normal; sin embargo, en el caso de Sardes resulta aún más grave, porque también este resto parece desvanecerse, está agonizando. Su situación recuerda la descrita en 1 Sm 3, 1-3: «La palabra del Señor era rara en aquel tiempo... (pero) la lámpara de Dios todavía no se había apagado». Israel, a pesar de su aparente vitalidad y de no parar de emprender guerras, «vivía» en profundidad sólo en virtud del viejo Eli, ya casi ciego, quien continuaba intercediendo ante Dios por su pueblo y por sus hijos pecadores. Sólo la lamparita custodiada por Eli se mantenía encendida, señal de que sólo él continuaba rezando y garantizando así la supervivencia de Israel a los ojos del Señor.

Ante esta situación, Juan amonesta: «recuerda... mantente... reaviva» (Ap 3, 2-3). Recuerda cómo escuchaste y recibiste la palabra (o acaso: «que recibiste la palabra»), recuerda la vocación que recibiste, para reactivar la fe de modo que vuelva a ser algo vivo, ¡recuerda los principios, los orígenes! Pues no puede asegurarse que la vida de fe esté siempre *in crescendo*; antes bien, tras el fervor inicial —y en esto la vida religiosa es signo de una experiencia común a todos los cristianos— suele producirse una inflexión, una mengua, una relajación, un decaimiento. Por esto es necesario volver al momento fundante de la propia vida cristiana, a la Palabra acogida en el momento del entusiasmo, del «enamoramiento de Dios», y estar constantemente en vela.

No obstante, en Sardes quedan *algunos* que no han manchado sus vestidos, de la misma manera que en la comunidad a la que se dirige la segunda carta de Juan permanecen *algunos*, tan solo un pequeño resto «que camina en la verdad» (2 Jn 4). A estos, cristianos de una iglesia que globalmente se encuentra bajo el signo de la muerte, se dirige entonces aquel que tiene los siete espíritus, es decir, el Espíritu multiforme y único, el Espíritu del Señor, el Espíritu del Mesías, cuya función consiste precisamente en devolver la vida a huesos ya secos (cf. Ez 37, 9), y les promete que le «acompañarán vestidos de blanco, porque así lo han merecido» (Ap 3, 4). En ellos el Espíritu de vida ha hecho ya posible el abstenerse del pecado. Volveremos a encontrar a aquellos que no mancharon sus vestidos:

Estos que están vestidos de blanco, ¿quiénes son y de dónde han venido? Yo le respondí: «Tú eres quien lo sabe, Señor». Y él me dijo: «Éstos son los que vienen de la gran tribulación, los que han lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero. Por eso están ante el trono de Dios, le rinden culto día y noche en su templo» (Ap 7, 13-15).

En Apocalipsis 14 se encuentra también la visión de aquellos que no se mancharon con la idolatría y siguen al Cordero adondequiera que va.

Esta porción, el vencedor, tendrá un vestido blanco, su nombre no será borrado del libro de la vida y el Señor lo reconocerá ante el Padre: encontramos aquí una clara alusión al bautismo, durante el cual el bautizado recibía un vestido blanco. En la literatura apócrifa se habla a veces de este vestido blanco como del «vestido de la Majestad del Señor» (*Hen esl* 22, 8), «vestido blanco» (*Ascls* 8, 14ss), «vestido de gloria» (*Hen et* 62, 15), «vestido de vida» (*Hen et* 62, 26); aparece así vestido como la señal de la gloria con la que el Señor revestirá a aquellos que lo han seguido. Pero el «recuerda cómo escuchaste y recibiste la Palabra» y la promesa del vestido blanco parecen ser una alusión fuerte y clara al bautismo: Cristo ratifica ante el Padre y los ángeles aquel nombre escrito con el bautismo en el libro de la vida.

6. FILADELFIA (Ap 3, 7-13)

El tema fundamental de esta carta es *la fidelidad de la iglesia a la palabra de Dios*, fidelidad estrechamente ligada a la impotencia de la iglesia, a su debilidad (Ap 3, 8). La pertenencia a Dios implica sentirse débil y contar solo con la fuerza divina; es lo mismo que afirma Pablo: «Cuando me siento débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Cor 12, 10).

El Señor se presenta a esta iglesia con calificativos que volveremos a encontrar más adelante (cf. Ap 6, 10) y que son típicamente veterotestamentarios: el *Santo* (*hágios/qadosh*: cf. Is 6, 3 LXX), el *Veraz* (*alethinós/emet*: cf. Is 34, 6 LXX) –para Juan, pues, aquel que hace la verdad la revela, es la Verdad (cf. Jn 14, 6; 1, 9.14.17; 7, 18, etc.)– y por último, citando las palabras de Is 22, 22 interpretadas ya mesiánicamente por el Targum, *Aquel que tiene la llave de David*. Aquí hay una referencia al título de Cristo en el capítulo 1, donde se afirma que él «tiene las llaves de la muerte y del Abismo» (Ap 1, 18). El Señor asegura que para esta iglesia fiel y celosa ha abierto «una puerta que nadie puede cerrar» (Ap 3, 8): es la promesa del acceso al reino, a «la nueva Jerusalén que descende de junto a la morada celeste de mi Dios» (3, 12). Esta promesa queda reservada para el vencedor, el cual entrará y «ya nunca saldrá de allí» (3, 12). A esa se le añade esta otra: «Grabaré el nombre de mi Dios sobre él y... el nombre de la ciudad de mi Dios, junto a mi nombre nuevo» (3, 12). En las *Odas de Salomón* (42, 15-18) los muertos suplican al Señor diciendo: «¡Ten piedad de nosotros, Hijo de Dios!... Abrenos la puerta por la cual iremos a ti... porque tú eres nuestro salvador»; a lo que el Señor responde: «Oí su voz y me impresionó su fe. Puse mi nombre sobre sus frentes porque ellos son mis hijos libres y me pertenecen» (*OdSal* 42, 19-20). La debilidad de esta iglesia esconde en realidad una perseverancia vigorosa y fiel que Juan sintetiza en el «guardar la Palabra» del Señor y en «no haber renegado de [su] Nombre» (Ap 3, 8). La iglesia fiel, objeto de un amor particular del Señor, verá también la vuelta de algunos de la sinagoga de Satanás, los cuales reconocerán que «te he hecho objeto de mi amor» (3, 9).

En el saludo inicial de la *Carta a los filadelfios*, poco posterior al Apocalipsis, Ignacio de Antioquía alaba a esta iglesia «que ha obtenido misericordia y está consolidada en la concordia de Dios», por lo que la exhorta a huir de las facciones y a conservar la unidad (*Fil* 2, 1-2; 7, 1-2, etc.); así, la pone en guardia contra los cristianos cismáticos divulgadores de doctrinas heréticas (cf. *Fil* 3, 1-3; 6, 1-2, etc.), previendo el retorno de algunos de ellos a la unidad de la iglesia: «Aquellos que, arrepentidos, se incorporan a la unidad de la iglesia, serán de Dios, para estar vivos según Cristo» (*Fil* 3, 2). Ignacio tiene presentes no a judíos, sino a cristianos ganados por las doctrinas gnósticas, que incorporan también muchos elementos judíos. De hecho, él amonesta: «Es mejor oír el cristianismo de un circunciso que el judaísmo de un incircunciso» (*Fil* 6, 1). Éstos son, por tanto, los «de la sinagoga de Satanás», de los que habla Juan en la carta a la iglesia de Filadelfia⁹.

Pero a cuantos perseveran en la observancia de la Palabra del Señor, se les dirige la promesa de que serán preservados en la «hora en que sean puestos a prueba todos los habitantes de la tierra» (*Ap* 3, 10). La iglesia no se librarán de la prueba que se abatirá sobre el mundo en los últimos tiempos antes de la parusía, pero quien se mantenga fiel a la palabra de Dios hasta el final y no reniegue de su Señor, aun a costa de su vida, podrá atravesar tal prueba confiando en la segura protección del Señor, del mismo Dios. ¿Acaso no decía Jesús en la gran oración que dirigió al Padre y que Juan recoge en su evangelio: «No te pido que los saques del mundo, sino que los defiendas del maligno» (*Jn* 17, 15)? Así, el que perseverare hasta el fin será salvado (*Mc* 13, 13; *Mt* 10, 22; 24, 13; cf. *Lc* 21, 19): el Señor viene pronto, es preciso permanecer firmes, porque el vencedor será colocado como columna en el templo de Dios.

9. Así lo interpreta, entre otros, P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, 67-72. Los que se atienen a la interpretación «judía» de la «sinagoga de Satanás» piensan en la hostilidad y persecución de los judíos contra las primeras comunidades cristianas ya en los primeros años 70 d.C. (piénsese en la lapidación de Santiago, hermano del Señor y guía de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, en el 62 d.C. por orden del sumo sacerdote Ananías), o se remiten a la situación creada tras el sínodo de Jamnia (finales del siglo I d.C.), que decretó la excomunión de los *minim*, los cristianos, por parte de la sinagoga (cf. *Jn* 9, 22; 12, 42; 16, 2).

Esta afirmación parece encerrar un doble mensaje: el templo será destruido o lo ha sido ya, pero el que persevera no solo verá el nuevo templo, sino que será una columna en este templo reedificado. Además, en Ap 21, 22, tras haber descrito la Jerusalén celestial, Juan afirma: «No vi templo alguno en la ciudad, pues el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo». Por tanto, el cristiano no solo es introducido en un nuevo templo, sino que a la vez se convertirá en el Señor y en el Cordero.

Se entiende perfectamente el *crescendo* de las promesas en esta carta: al cristiano se le da la posibilidad de convertirse en el Mesías, el Hijo de Dios del salmo 2, incluso de identificarse con el Señor y con el Cordero.

7. LAODICEA (Ap 3, 14-22)

Esta carta, con la que concluye el septenario, es también la recapitulación de la situación de las diferentes iglesias.

Laodicea era una ciudad rica, con una famosa escuela de medicina, datos que hay que tener en cuenta porque de ellos se hace eco la carta. El Señor desvela la situación real de la iglesia de esta ciudad: «...andas diciendo que eres rico... te aconsejo que me compres oro acrisolado en el fuego... y colirio para que unjas tus ojos» (Ap 3, 17-18). La situación de Laodicea es exactamente la contraria de la de Esmirna, a la que el Señor le ha dicho: «Conozco tu pobreza; sin embargo, eres rico» (2, 9). Laodicea es una iglesia pobre y miserable, *pobre de Dios, enferma de ceguera*: en definitiva, es la iglesia de todos los tiempos. Creo que en esta carta Juan quiere llegar hasta los límites de las posibilidades del pecado de la iglesia y al mismo tiempo ver a la iglesia en su desenvolvimiento en la historia: la iglesia aquí descrita no es la última iglesia, es la iglesia de siempre.

El Señor se presenta a esta iglesia ante todo como el Amén, aquel que es el «sí» definitivo de Dios, el testigo fiel y veraz, el «en el principio» de la creación, aquel por el cual, con el cual y en el cual ha sido hecha la creación (cf. Col 1, 16): vuelve otra vez

en los escritos de Juan este tema fundamental del «en el principio» (cf. Jn 1, 1; 1 Jn 1, 1).

El Señor que viene conoce las obras de esta iglesia que es autosuficiente, despreocupada, ni fría ni caliente, sino tibia. Cristo le dice: «¡Ojalá fueras frío o caliente!» (Ap 3, 15). No se trata de un lenguaje simplemente parabólico o paradójico, sino que traduce una profunda verdad espiritual. El que es frío, el pecador, antes o después tiene conocimiento de su pecado y puede convertirse; al que no es ni frío ni caliente, al que no es *sollicitus*, al que está espiritualmente adormecido, Cristo no puede soportarlo y lo vomita por su boca.

Esta iglesia no solo dice: «Soy rica», sino también: «Me he enriquecido», he adquirido muchos bienes, «nada me falta» (Ap 3, 17). Pero el Señor desenmascara la pobreza real, la vergüenza de la desnudez y la enfermedad de la ceguera de esta iglesia, y le aconseja comprar oro, vestidos y colirio. Se percibe aquí el eco de las duras palabras de Jesús en el cuarto evangelio: «Si estuvieseis ciegos, no seríais culpables; pero como decís que veis, vuestro pecado permanece» (Jn 9, 41). Este es para Juan el pecado más grave. Por eso el Señor debe amonestar: «Yo reprendo y castigo a los que amo. Anímate, pues, y cambia de conducta» (Ap 3, 19). En esta afirmación encontramos de nuevo la corriente sapiencial (el Señor reprende a quien ama como un padre a su hijo predilecto: Prov 3, 12), pero descubrimos sobre todo la revelación de que el agape del Señor, su amor, es siempre también un juicio.

En el v. 20 Juan pone en boca del Señor algunas palabras que constituyen una nueva narración de la historia de la iglesia. Juan percibe que la iglesia está siguiendo el mismo modelo que el pueblo de Israel, que no ha aceptado al Señor ni lo ha comprendido en su momento, en el *kairós* de su venida. Por eso, no puede hacer otra cosa sino recurrir al Cantar de los cantares, este canto de amor que ya el judaísmo leía como parábola de la relación entre Dios y su pueblo. Esta interpretación, probablemente ya corriente en la comunidad de Qumrán, en cuya biblioteca se han encontrado hasta cuatro ejemplares del Cantar, fue defendida con energía por rabi Aquiba durante el sínodo de Jamnia, el cual ratificó

la canonicidad de este libro. Según él, el Amado del Cántico representa a Dios, la amada a Israel y el coro de las mujeres a las naciones paganas. Esta exégesis está atestiguada por muchos rabinos de los siglos I y II d.C., entre los que tenemos a rabí Joaquim ben Zakkai (40-80 d.C.). Igualmente, se encuentra en rabí José (mediados del siglo II d.C.), quien lee el Cantar de los cantares a la luz de los acontecimientos del Sinaí, y en la *Mekhilta* sobre Ex 19, 17 dice: «Dios vino desde el Sinaí (Dt 33, 2) para celebrar las bodas con Israel, como un esposo va al encuentro de su esposa». En un texto capital de la literatura apocalíptica judía, el *Libro IV de Esdras*, la elección de Israel es celebrada con las imágenes del Cantar: «Entre todas las flores del campo has sido elegido tú, el lirio» (4 *Esd* 5, 24), una evidente alusión a Cant 2, 2. Más tarde (con rabí Levi, hacia el 300 d.C.), encontramos incluso una interpretación mesiánica del Cantar, acaso dependiente de una tradición anterior, y precisamente en referencia al texto que se utiliza en Ap 3, 20, a saber, Cant 5, 2: «Y en esto la voz de mi amado que llama: ¡Abreme...!».

El Cantar de los cantares nos revela que el gran drama que marca y amenaza constantemente la relación entre el Amante (Dios) y la amada (Israel) es la somnolencia, el sueño que vuelve pesado a Israel, la esposa del Cantar.

Durmiendo yo, mi corazón velaba. Y en esto la voz de mi amado que me llama: «¡Abreme, hermana mía, amada mía, paloma mía, hermosa mía, que tengo la cabeza cubierta de rocío, mis rizos del relente de la noche...». Me he quitado la túnica, ¿cómo vestirme otra vez? Ya me he lavado los pies, ¿cómo volver a mancharlos? Mi amado metió la mano por la hendidura de la puerta; al oírle se estremecieron mis entrañas. Me levanté para abrir a mi amado, y mis manos gotearon mirra, mirra exquisita mis dedos, en la manilla de la cerradura. Yo misma abrí a mi amado. ¡El alma se me fue tras de él! Lo busqué y no lo encontré, lo llamé y no me respondió (Cant 5, 2-6).

Juan retoma esta imagen y la aplica a la iglesia. Cristo es «el que viene» más que nunca, y está a la puerta y llama, como el esposo a la puerta de la esposa del Cantar (cf. también Ap 22, 17). La llegada del Señor que viene nos remite litúrgicamente al punto

central de la celebración pascual. Ya el *Targum Neofiti* a Ex 12, 42 (el famoso «poema de las cuatro noches»)¹⁰ da testimonio de que el Mesías vendrá para la redención final en la noche escatológica del mundo, en la noche de Pascua: «La cuarta noche será cuando el mundo llegará a su fin... y el Rey Mesías vendrá de lo alto... Es la noche de Pascua por el nombre del Señor, noche reservada y fijada para la liberación de Israel, de generación en generación». El *Midrás Éxodo Rabbá* 18, 12 a Ex 12, 42, dice: «¿Qué significa una noche de vela? Una noche en que el Mesías manifestará su poder... Esto os servirá de señal: el mismo día en que os liberé en Egipto, esa misma noche, sabed que yo os salvaré». Se trata de la noche entre el 14 y el 15 del mes de Nisán, la noche de la Pascua, cuando, como refiere Flavio Josefo¹¹, los sacerdotes abrían las puertas del templo a medianoche y los judíos se preguntaban si Dios habría abierto las puertas de la salvación.

La iglesia antigua heredó del judaísmo el uso de celebrar la Pascua en la noche, de modo que en la vigilia nocturna se hacía intensísima la espera del Señor que viene¹². En aquella noche Israel comía el cordero y aquí el Señor dice: «Mira que estoy llamando a la puerta. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3, 20). Juan está viendo, por un lado, el banquete celestial definitivo; por otro, la realización ya dada hoy, la eucaristía celebrada por los cristianos. En la eucaristía antigua, como atestiguan la *Didaché* (10, 6) y los Padres, se usaba la fórmula aramea *Maranatha*, que se puede interpretar o bien como imperativo (*Marana tha*, «¡Señor, ven!»), o bien como perfecto (*Maran atha*, y en este caso, dados los distintos matices del perfecto semítico, puede significar «el Señor viene» o «el Señor ha venido», como confesión conclusiva de la celebración eucarística). Resulta significativo que esta fórmula (presente también en 1 Cor 16, 22) se encuentre al final del Apocalipsis, en la gran liturgia eucarística que Juan presenta entre líneas (cf. 22, 20),

10. Cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963.

11. Cf. Flavio Josefo, *Bell* 6, 5, 3.

12. Cf. las alusiones contenidas en varios pasajes sinópticos: Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-40; Mt 25, 1-13, etc.

como invocación: «Ven, Señor Jesús». Esta recoge aquella declaración solemne de Cristo —«Vengo pronto» (Ap 22, 7.12.20)— que encontramos también a lo largo de las cartas a las siete iglesias: Ap 2, 5.16.25; 3, 3.11.20. En la iglesia antigua se solía administrar el bautismo durante la liturgia eucarística de la noche pascual, y así, también en esta séptima y última carta encontramos una referencia a la praxis litúrgica sacramental; por esta razón las promesas dirigidas a cada iglesia aparecen ciertamente en su dimensión escatológica, pero también como señal y garantía, ya aquí y ahora, en los sacramentos del bautismo y la eucaristía.

«Si alguno oye mi voz... cenaré con él» (Ap 3, 20): Cristo viene en la Palabra y en la Eucaristía. Aquello que se manifestará al final de los tiempos está ya realizado en el hoy a través de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, los cuales son la primicia y la garantía de aquello que ya podemos vivir aquí, en la vida de hijos de Dios, y que se cumplirá y manifestará plenamente en el reino (cf. esquema de la p. 70).

La promesa a la iglesia de Laodicea y a la iglesia de todos los tiempos, destinada a llegar hasta los confines de la tierra, es la siguiente: «Al vencedor lo sentaré en mi trono, junto a mí» (Ap 3, 21). El cristiano que vence se sienta a la derecha de Dios, ¡es el Hijo mismo de Dios! Aquí se realiza el salmo 2, como en la promesa a la iglesia de Tiatira, pero también el salmo 110 («Siéntate a mi derecha», v. 1), palabra aplicada no ya solo al Hijo, al Mesías, sino al creyente que ha llegado a ser el Hijo. Y el Señor añade: «Lo mismo que yo también he vencido» (alusión clara a la conclusión del salmo 110) y «estoy sentado junto a mi Padre». El creyente será el Hijo.

Con estas cartas, por una parte, Juan amonesta a las iglesias, pero por otra les recuerda que ya ahora pueden vivir la plenitud de la vocación cristiana.

LITURGIA CREACIONAL (Ap 4)

Si el capítulo 4 constituye la doxología conclusiva del primer septenario y el capítulo 5 la visión de apertura del segundo, ambos capítulos son considerados como una unidad indisoluble por cuanto forman una única liturgia. Dentro de una gran visión, Juan presenta en primer lugar la proclamación de las maravillas de la creación (Ap 4, 1-8a); después, la liturgia celestial que se desarrolla delante de «alguien sentado en el trono» (4, 2.9.10; 5, 1.7.13) y, al menos en el capítulo 5, delante del «Cordero» (5, 8.13).

Juan tiene una visión: «Vi una puerta abierta en el cielo», y oye una voz que lo llama a una ascensión: «Sube aquí» (Ap 4, 1). Tras ello, «de pronto caí en éxtasis» (4, 2). La puerta abierta en el cielo es una expresión típicamente apocalíptica para indicar que Juan accede a la visión del mundo de Dios. La encontramos también en el *Testamento de los Doce Patriarcas* (cf. *TestLev* 5, 1) en el que, al abrirse la puerta del cielo, se ofrece a Leví la visión del «Santo Altísimo sentado sobre el trono». En el cielo Juan ve un trono en el que uno «estaba sentado» (Ap 4, 2): es uno que no tiene nombre, o mejor, tiene un nombre impronunciado, porque es Dios mismo, *Adonai Shebaot*, el *Pantocrátor*, el Señor, quien está sentado, es decir, en la postura del juez, sobre el trono. Dios se muestra a Juan como Señor y Juez del universo.

La visión de Juan reproduce la disposición del templo de Jerusalén: delante del trono de Dios ve siete lámparas encendidas, y nosotros sabemos que en el Santo de los santos, el punto central, el corazón del templo, separada por una tienda ante la cual ardían las siete lámparas de la *menorá*, estaba el arca, recubierta

con una representación de dos querubines de oro que la tapaban con sus alas. El que está sentado en el trono presenta un aspecto semejante a jaspe y sardonio; su apariencia resulta indescriptible y solo el resplandor y el reflejo de la luz en estas piedras preciosas puede darnos una ligera idea de ella.

Juan está frente al Dios incomunicable, el Dios de la luz, pero delante del trono arde el candelabro de siete brazos, símbolo de los siete espíritus de Dios (Ap 4, 5), es decir, el Espíritu Santo en la plenitud de sus energías y operaciones. El Dios tres veces santo, al que el hombre no puede ver sin morir (cf. Ex 33, 20), se revela por medio de su Espíritu: estamos frente al *Dios incomunicable que se quiere dar a conocer*. La presencia de Dios es escondida, velada, pero a través de su Espíritu Dios se comunica al hombre, se deja conocer por él. Es el mismo espíritu septiforme que reposará sobre el Mesías, según la profecía de Isaías (cf. Is 11, 1-3 LXX), permitiéndole ser la exégesis, la explicación de Dios en medio de los hombres (cf. Jn 1, 18).

Rodeando el trono de Dios se encuentran veinticuatro ancianos (en griego, *presbyteroi*) sentados sobre tronos, revestidos de vestiduras blancas, con coronas de oro en sus cabezas (Ap 4, 4); no se trata de seres angélicos, la corte celestial, los *bené elim*, es decir, «los hijos de dios», seres divinos (cf. Job 1, 6; 38, 7; Sal 29, 1; 82, 1; 89, 7). En efecto, los ángeles nunca son llamados «presbíteros», nombre que el Nuevo Testamento reserva para los ancianos de las sinagogas o de la misma iglesia; nunca en la Biblia se habla de ángeles «coronados», nunca se afirma que se sienten sobre tronos; y además los vestidos blancos con que van cubiertos están destinados a hombres ya en las cartas a las iglesias (cf. Ap 3, 4-5), lo mismo que la corona (2, 10) y el lugar sobre el trono (3, 21). Son hombres glorificados, santos, que participan del señorío, la autoridad y el poder judicial del mismo Dios: La visión de Juan es doxológica y contempla la unidad de la primera y de la segunda alianza alrededor del trono de Dios; en los veinticuatro presbíteros es necesario ver a los doce hijos de Jacob, los fundadores de las doce tribus de Israel, y a los doce apóstoles, representantes de la nueva alianza.

Jesús había prometido a sus discípulos:

Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo y el Hijo del Hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28).

Los representantes de la antigua y de la nueva alianza tienen todos el vestido blanco, porque todos han sido bautizados, o en el mar (cf. 1 Cor 10, 2) o en el nombre de Jesús.

En esta liturgia celestial Dios se revela y es celebrado ante todo como *Dios Creador*. Juan está haciendo un memorial de la creación retomando el relato y las imágenes del capítulo primero del libro de Ezequiel. Este texto contiene la visión inaugural de la profecía de Ezequiel, en la que este recibe su vocación. Ahora bien, Ezequiel no quiere simplemente contar su propia experiencia de Dios —como ocurre con el profeta Isaías en el capítulo 6— sino más bien hacer una nueva narración de la creación, pero no con preocupaciones litúrgicas como en la narración sacerdotal de Gn 1, texto estructurado según el esquema semanal que tiene su ápice en el día santo y bendito del sábado, ni en términos históricos o antropológicos como hace el yahvista en Gn 2–3, que pone en el centro la creación del hombre, sino como un testimonio de tipo apocalíptico en el que la historia toda, la historia y la creación en su totalidad, son vistas como obra del Dios que actúa con poder y fuerza.

El profeta dice: «Vi un viento huracanado que venía del norte, una gran nube rodeada de resplandores, un fuego resplandeciente, y en el centro del fuego, como el fulgor de un relámpago» (Ez 1, 4). El salmista había descrito ya la creación de modo similar:

La tierra, sacudida, retembló,
se estremecieron los cimientos de los montes...
Una humareda subía de sus narices,
y de su boca un fuego devorador...
Inclinó los cielos y bajó...
Montó en un querubín, emprendió el vuelo...
Tronó el Señor desde los cielos...
Asomaron los lechos de los mares,
los cimientos de la tierra aparecieron (Sal 18, 8-16).

En el salmo hay una clara descripción de la obra del Dios Creador que separa las aguas y hace aparecer la tierra.

Esquema de comparación

APOCALIPSIS 4		EZEQUIEL 1
4, 1	Visión	1, 1
4, 2	Cielos abiertos	1, 1
4, 3	Uno sentado en el trono	1, 26
4, 3	Su aspecto resplandeciente	1, 27
4, 3	Arco iris	1, 28
4, 5	Relámpagos, truenos, lámparas	1, 13
4, 6	Mar transparente como de cristal	1, 22
4, 6	Cuatro seres vivientes	1, 5
4, 7	con aspecto de león, toro, hombre y águila	1, 10
4, 8	cubiertos de ojos	1, 18; 10, 12

Los cuatro seres con alas que el profeta ve (cf. Ez 1, 5.10) y que presentan los rasgos de águila, de toro, de león y de hombre, corresponden a las cuatro figuras que, según la cosmogonía hebrea, regían la bóveda celestial («el firmamento estaba sobre sus cabezas»: Ez 1, 22.25.26). Remiten a las cuatro constelaciones principales del zodiaco que en el cielo determinan los cuatro cuartos del espacio celeste y, a la vez, los límites de las cuatro estaciones. Estas constelaciones serían: el león, el toro, el escorpión (imaginado como un hombre con apariencia de escorpión) y el acuario (situado en las proximidades de la constelación del águila cuyas estrellas están dotadas de especial brillo).

Estos cuatro seres vivientes señalan, por tanto, los cuatro puntos cardinales, los confines de la tierra, representando así toda la creación¹. También los rabinos leían en Ezequiel una evocación

1. Es sabido que a partir de Ireneo de Lyon (cf. *Adv. Haer.* 3, 11, 8) se difundió la interpretación de los cuatro seres vivientes como símbolos de los cuatro evangelistas. Ireneo dice que el evangelio está sostenido por un Espíritu único, pero tetramorfo, por estar destinado a alcanzar las cuatro partes de la tierra. Además, con una concordancia espiritual entre los caracteres de los cuatro seres vivientes y el contenido de los cuatro evangelios, establece la siguiente simbología: *águila-Juan, toro-Lucas, hombre-Mateo, león-Marcos*. Es sugerente acercar esta interpretación alegórica de los cuatro seres vivientes como figuras de los cuatro evangelistas a la interpretación atestiguada por Victorino de Pettau (siglo III) de los

de la creación. En Ez 1, 22 el firmamento que está sobre las cabezas de los cuatro seres vivientes es una referencia explícita a Gn 1, 6-7, donde se narra la creación del firmamento entendido como una bóveda sólida que separa las aguas que están sobre el firmamento, y que se encuentran recogidas en él, de las aguas que están por debajo. Hay una alusión a esta separación de las aguas en un mar celeste y otro terrestre en Ap 4, 6, donde se habla de un «mar transparente como de cristal», es decir, las aguas superiores recogidas en la bóveda transparente del cielo; es algo que se vuelve a encontrar constantemente en la literatura apocalíptica intertestamentaria². En la literatura rabínica es corriente la relación entre Gn 1 y Ez 1, como se encuentra atestiguado ya en el *Talmud de Babilonia* (*bHagiga* 13a) y se recoge de nuevo en *Pirque Rabi Eliezer* 4, donde se dice:

¿Cuál es el firmamento que Dios creó el segundo día? Rabi Eliezer respondió: El firmamento que está sobre las cabezas de los cuatro seres vivientes, como está escrito en Ez 1, 22... Si no existiese este firmamento, el mundo habría sido devastado por las aguas que están sobre él y debajo de él. Pero este firmamento separa las aguas de las aguas, como está escrito en Gn 1, 6-8.

Rabi Meir (alrededor del 150 d.C.) decía: «El azul del *talit* (el chal de la oración) es el mar, y el mar es el firmamento, y el firmamento es el trono de la Gloria, como está escrito en Ez 1, 26» (*bSota* 17 a). En el *Midrás Tehillim* a Sal 90, 12, 196a se dice: «Siete cosas han precedido a la creación del mundo: la Torá, el Trono de la Gloria, el jardín del Edén, la Gehenna, el arrepentimiento, el Templo y el nombre del Mesías... El trono estaba sobre el firmamento que está sobre las cabezas de los santos seres vivientes, como está escrito en Ez 1, 22-26».

veinticuatro ancianos como los veinticuatro libros del Antiguo Testamento, o mejor, como los autores mismos de esos libros que, en la mayoría de las listas contenidas en los textos talmúdicos y midrásicos, aparecen en número de veinticuatro.

2. *Hen esl* 3, 3: «Los ángeles me llevaron al primer cielo y me indicaron un mar vastísimo, mayor que el mar de la tierra»; *TestLevi* 2, 6-7: «Y he ahí que se abrieron los cielos y un ángel del Señor me dijo: 'Leví, Leví, entra'. Entré en el primer cielo y vi allí mucha agua en suspensión».

En la visión de Juan estos cuatro seres vivientes llevan las señales de las criaturas angélicas: de los serafines vistos por Isaías (cada uno tiene seis alas: Ap 4, 8 e Is 6, 2), de los querubines vistos por Ezequiel (cf. Ez 10, 1-22: «el Señor se sienta sobre querubines», que de hecho están representados sobre el arca de la alianza: 2 Re 19, 15; Sal 80, 2; 99, 1; Is 37, 16) y de los *ofanim* atestiguados en la literatura intertestamentaria. En *Hen et* 61, 9-19; 71, 7, estas tres categorías angélicas celebran una liturgia proclamando: «Bendito el Nombre del Señor de los espíritus, por los siglos de los siglos» (*Hen et* 61, 11). Ellos custodian el trono de la gloria y alaban a Dios con el canto del *Trisagion*: «Santo, Santo, Santo, el Señor de los espíritus llena la tierra» (*Hen et* 39, 12).

En Juan los cuatro seres vivientes representan las cuatro partes del mundo³, toda la creación, que de esta manera es considerada por él como la obra del Dios arquitecto; éste, antes incluso de que el mundo existiese, había hecho ya un modelo celeste de ella. Así como la construcción del templo terrestre corresponde a un modelo preexistente en los cielos y revelado a Moisés (cf. Ex 25, 9.40), así también la realidad de la creación corresponde a ese modelo celeste. La alabanza que ellos dirigen al Señor (Ap 4, 8) es, pues, la alabanza de toda la creación a su creador; una alabanza que, como ocurre en la liturgia sinagoga y en la de la iglesia, se expresa a través del canto del *Sanctus*.

La creación, la misma que ahora gime y suspira en la esperanza de la redención (cf. Rom 8, 19), eleva el canto de los serafines, de los querubines y de los *ofanim* —los tres órdenes de ángeles que están alrededor del trono de Dios— y da gloria a aquel que está sentado en el trono.

Los seres vivientes cantan una doxología que solo Israel y la iglesia perciben, únicamente ellos la pueden comprender y testificar. Por eso solo los veinticuatro ancianos se postran al oír el canto del «Santo, Santo, Santo» y arrojan sus coronas a los pies del trono (Ap 4, 9-10). En esta liturgia, concluido el septenario de las

3. En el *Pirqe Rabi Eliezer* 4 se afirma también la correspondencia entre los diversos semblantes de los cuatro seres vivientes y los puntos cardinales: *hombre-este, león-sur, toro-oeste, águila-norte*.

cartas que describe la realidad de la iglesia en la tierra y antes de la visión de la historia, el primer elemento aportado por Juan es el *memorial de la creación*. Como ya ocurría en la visión de la creación de Ezequiel, también en la de Juan aparece en el centro la alianza con toda carne que Dios estipuló con Noé tras el diluvio:

Pondré mi arco en las nubes; esa será la señal de mi alianza con la tierra. Cuando yo cubra de nubes la tierra... el arco aparecerá en las nubes y yo, al verlo, me acordaré de la alianza eterna entre Dios y todos los seres vivos que hay en la tierra (Gn 9, 13-15).

«Un arco iris [halo] parecido a la esmeralda rodeaba el trono» (Ap 4, 3). En esta visión, por tanto, no tenemos solo el anuncio de la creación, sino también el anuncio de que esta creación está en alianza con Dios y que Dios no la destruirá. Se trata de una creación a la que Dios agracia y muestra todo su poder, no para ejecutar un juicio de muerte, sino para ser portadora de vida y manifestar su gloria.

Dentro de la alianza con toda carne existe además una alianza reveladora, pues los veinticuatro ancianos, Israel y la iglesia, son los únicos que reconocen la obra de Dios en la creación. Debido a ello se sientan en los tronos, gozando del dominio que Dios había querido para Adán al ponerlo todo bajo sus pies. También ellos participan en la adoración de la creación, se postran y entregan a aquel que está en el trono sus coronas: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder. Tú has creado todas las cosas; en tu designio existían y según él fueron creadas» (Ap 4, 11). Israel y la iglesia reconocen que todo procede de Dios y le restituyen la gloria y el señorío que de él han recibido y del que ellos no son propietarios.

Toda acción litúrgica, toda acción de gracias, toda ofrenda, es esencialmente un acto de restitución a Dios del don recibido, así como de reconocimiento de que todo procede de Él (1 Cr 29, 14). Confesión y adoración se unen a la ofrenda del sacrificio de Cristo y no pueden detenerse hasta que no lleguen a la ofrenda total, la restitución de nuestra misma vida al Padre.

EL CORDERO PASCUAL, CRITERIO HERMENÉUTICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO (Ap 5)

En esta visión el que está sentado en el trono, es decir, Dios mismo, Yahvé, tiene en la mano un libro en forma de rollo, escrito por dentro y por fuera y sellado con siete sellos (Ap 5, 1). Este rollo no corresponde en absoluto al «libro de la vida» donde están registrados los nombres de los elegidos (cf. Flp 4, 3; Ap 3, 5; 20, 12; 21, 27), ni a un libro que contenga los decretos divinos sobre la historia futura de los hombres y que correspondería a la parte más amplia y central del propio Apocalipsis, al menos a partir del capítulo 8. Creo que este libro sellado sólo puede identificarse con el Antiguo Testamento¹. Primeramente, porque se trata de un libro que Dios tiene en su mano; es, por tanto, la palabra de Dios dirigida a los hombres. Además, se presenta bajo dos aspectos: uno externo-visible y el otro interno-escondido. Asimismo, se trata de un libro que nadie puede abrir, o mejor, como revela Juan, solo Cristo puede hacerlo.

El drama que se manifiesta frente a este rollo sellado es precisamente el de su apertura (cinco veces aparece el verbo *anoígo*, «abrir»: Ap 5, 2.3.4.5.9); en efecto, «nadie en el cielo, ni en la tierra ni debajo de la tierra podía abrir el libro y ver su contenido» (Ap 5, 3). Utilizando la fórmula de las tres partes del cosmos que

1. Esta es también la interpretación más antigua: la encontramos ya en Hipólito (siglo II - comienzos del III d.C.): *Com. Dn* 4, 33-34, y en Orígenes (185-253 d.C.): *Hom. Ex* 12, 4; *Hom. Ez* 14, 2.

aparece también en Flp 2, 10, Juan quiere decir que no se encontraba nadie en todo el mundo creado, en la creación en su totalidad y plenitud, capaz de romper los sellos del libro. Sabemos que muchos documentos antiguos, sobre todo tratados de alianza, se redactaban en dos ejemplares, de los cuales uno era público y el otro, idéntico, se sellaba y se escondía. Este último serviría de garantía del primero: en caso de impugnación o manipulación de las cláusulas previstas, la apertura del ejemplar sellado autentificaba el contenido del documento público. Conocemos además que, según el derecho romano, los testamentos debían estar cerrados con siete sellos. Por tanto, este rollo que Dios tiene en su mano presenta los rasgos característicos de un pacto de alianza, según el mundo semita, y de un testamento, según el derecho romano.

Sin embargo, los testimonios más preciosos para esa identificación proceden de la misma Escritura. En Ex 32, 15 se afirma que las tablas de la Ley dadas por Dios a Moisés «estaban escritas por ambas caras», y en Ez 2, 9-10 se describe una visión en la que el profeta ve una mano extendida hacia él sosteniendo un rollo escrito por dentro y por fuera. Sin embargo, el rollo visto por Juan ahora ya no es solo el Decálogo o la Torá, sino todo el Antiguo Testamento, y el llanto del apóstol es el lamento de quien percibe que este libro podría permanecer cerrado: proclamado, es cierto, a los hombres (pues está escrito también por fuera), pero no comprendido, lo mismo que sucede en Is 29, 11-12:

Las visiones serán para vosotros como el texto de un libro sellado; si se lo dan a uno que sabe leer diciéndole: «Léelo, por favor», él contesta: «No puedo, pues el libro está sellado». Y si se lo dan a uno que no sabe leer diciéndole: «Léelo, por favor», él contesta: «No sé leer».

Se necesita, pues, a alguien que abra el libro y desvele totalmente su contenido. Juan llora y su llanto es el quejido de Abrahán, de Moisés y de los profetas, del que Jesús nos da testimonio y que se convierte en gemido de entusiasmo y gozo frente al Mesías:

Abrahán, vuestro padre, se alegró sólo de pensar que iba a ver mi día; lo vio y se llenó de gozo (Jn 8, 56).

Él (Moisés) escribió acerca de mí; por eso, si creyeráis a Moisés también me creeréis a mí (Jn 5, 46).

Isaías anunció esto porque había visto la gloria de Jesús y por eso hablaba de él (Jn 12, 41).

Era necesario alguien que además de cumplir el Antiguo Testamento, a la vez lo desvelase en su verdadero alcance. No olvidemos que Juan se halla en un momento en que judíos y cristianos se están separando: estos perciben ya todo el Antiguo Testamento como realizado en Jesús de Nazaret, el Mesías, mientras que a los hebreos se les escapa esta visión, les queda escondida.

Juan llora porque no hay nadie que pueda abrir y leer el libro. Entonces uno de los veinticuatro ancianos se dirige a él y le dice: «No llores, pues ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y él abrirá el libro rompiendo sus siete sellos» (Ap 5, 5).

La expresión «el león de la tribu de Judá» aparece en Gn 49, 9, en la bendición particular que Jacob reserva al morir para Judá y su descendencia. Ya en el judaísmo, este pasaje se interpretaba en línea claramente mesiánica. El *Targum Neofiti* a Gn 49, 11 parafraseaba el texto así: «¡Qué hermoso el Rey-Mesías que debe surgir de la casa de Judá!». El otro título, «retoño de David», se encuentra como «raíz de Jesé» en Is 11, 10, e indica el nuevo David, el Mesías. Solo éste puede desvelar el sentido del Antiguo Testamento. Tenemos aquí un eco de toda la teología neotestamentaria en la cual es Jesús quien explica las Escrituras, las *abre*, abre la mente para que pueda comprenderlas (cf. Lc 4, 17-21; 24, 27.45).

El texto más importante para captar esta teología de Juan es un pasaje de la segunda Carta a los corintios:

A pesar de todo, sus mentes (de los israelitas) se embotaron y hasta el día de hoy, cuando leen las Escrituras de la Antigua Alianza, permanece sin descorrer aquel mismo velo que ha desaparecido con Cristo. Hasta el día de hoy, en efecto, siempre que leen a Moisés permanece el velo sobre los corazones; sólo cuando se conviertan al Señor desaparecerá el velo (2 Cor 3, 14-16).

El misterio escondido en los siglos eternos, velado incluso dentro del Antiguo Testamento, permanece oculto también a Israel; y

sólo le ha sido revelado a la iglesia de la que Pablo es apóstol. La Carta a los hebreos contiene otro texto importante; después de haber trazado con mucha fuerza toda la historia de los padres en la fe, el autor concluye:

Ninguno de ellos, sin embargo... alcanzó la promesa, porque Dios, con una providencia más misericordiosa para con nosotros, no quiso que llegaran sin nosotros a la perfección final (Heb 11, 38-39).

El libro que Dios tiene en la mano es, sin duda, el Antiguo Testamento. Se trata de un libro destinado a los hombres, pero revelado solo en la parte externa; su interior, en efecto, sigue sellado con siete sellos, y solo la intervención del Mesías permitirá conocer en plenitud su contenido, con una lectura en el Espíritu que vivifica y no en la letra que mata (cf. 2 Cor 3, 6). Orígenes incluía en la dialéctica letra-espíritu el hecho de que el rollo visto por Juan estuviera escrito por dentro y por fuera: «¿Qué significa que Juan ve un libro escrito dentro y fuera, sellado, que nadie podía leer ni romper los sellos, excepto el león de la tribu de Judá, el retoño de David, el que tiene la llave de David, que abre y ninguno cierra, cierra y ninguno abre? Este libro representa la Escritura en su totalidad, escrita 'fuera' según el significado inmediato, es decir, literal, y 'dentro' según su sentido profundo, o sea, espiritual» (*Com. Jn* 5, 6).

Juan prosigue con la descripción de la liturgia celestial presentándonos una especie de superposición de visiones. Después de haber dicho que sobre el trono está sentado el mismo Dios, añade: «Vi entonces en medio del trono, de los cuatro seres vivientes y de los ancianos, un Cordero en pie con señales de haber sido degollado» (Ap 5, 6). Sobre el trono está Dios, pero sobre el trono, o mejor, «en medio del trono», o sea, en la esfera divina, *en Dios*, está también el Cordero como inmolado, es decir, con las señales de la degollación. Este, además, se encuentra en medio de los cuatro seres vivientes, por tanto, en el centro del mundo, y en medio de los veinticuatro ancianos, esto es, en el centro de toda la historia de la salvación.

Juan utiliza el término *arnión* veintiocho veces a lo largo de todo el Apocalipsis para identificar a Cristo como cordero: en

Cristo se recapitula así la figura del cordero que debe ser inmolado para la salvación de Israel en Egipto durante la primera Pascua (cf. Ex 12, 5-6) y del *Ebed Adonai*, el Siervo de Yahvé semejante al cordero llevado al matadero, de la profecía de Isaías (cf. 53, 7). A partir de esta profecía, el Siervo de Yahvé tendrá como característica fundamental el haber sido degollado. Ya en la primera página del evangelio, Juan había presentado a Jesús como el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29; cf. 1, 36), jugando con el doble significado del término arameo *talja'*, que puede designar tanto al «siervo» como al «cordero». El Siervo de Yahvé que ha cargado con todas nuestras iniquidades (cf. Is 53, 4-5) se identifica con el cordero «expiatorio» que toma sobre sí el pecado del mundo (sustituyendo así al macho cabrío expiatorio de Lv 16, 21-22, que en el día de la expiación —*Yom Kippur*— era cargado con los pecados del pueblo). En esta superposición de imágenes, Cristo aparece, pues, como el *Ebed Adonai* y a la vez como el verdadero cordero pascual al que no se le ha quebrado ningún hueso (cf. Jn 19, 36). Él es «nuestra Pascua» (1 Cor 5, 7), el que nos ha rescatado (en griego, *lytróo*; en hebreo, *ga'al*) con su preciosa sangre, «como de cordero sin defecto y sin mancha» (1 Pe 1, 19; Ex 12, 5), nuestro *go'el*.

En la visión de Juan el Cordero tiene siete cuernos; dado que en el Antiguo Testamento el cuerno es símbolo de fuerza y de poder (cf. Nm 23, 22; Dt 33, 17; 1 Re 22, 11, etc.) y con frecuencia se aplica estrictamente al Mesías (cf. 1 Sm 2, 10; Sal 89, 25; 132, 17; Lc 1, 69), aquí Juan afirma que el Cordero, que tiene siete cuernos, es el Mesías dotado ya de la plenitud de la fuerza y del poder del mismo Dios. Tiene también siete ojos, los cuales simbolizan, según Zac 4, 10, el pleno conocimiento que Dios tiene de la historia y de toda la tierra: «Las siete lámparas representan los ojos del Señor que escrutan toda la tierra». Pero son también «los siete espíritus de Dios enviados por toda la tierra» (Ap 5, 6). Refiriéndose de nuevo a la profecía de Isaías (11, 2-3 LXX) que habla del espíritu septiforme que reposará sobre el Mesías, Juan designa al Cordero como el Cristo sobre el que descansa la plenitud del Espíritu de Dios. ¿No había testimoniado Juan Bautista que sobre el Cordero

de Dios bajaba y permanecía el Espíritu Santo (Jn 1, 32-33)? Aquel que era anunciado como león y vencedor se presenta en realidad como cordero, y cordero degollado. León y cordero son normalmente depredador y víctima, pero su vivir juntos es signo de la paz mesiánica (cf. Is 11, 6-7). En la historia Jesús se ha presentado como cordero, débil, sin poder; solo en la fe podemos percibir que el Cordero se ha convertido en Pastor (cf. Ap 7, 17). Por lo demás, la victoria que ha obtenido (cf. Ap 5, 5), la victoria sobre la muerte en la resurrección, victoria por la que aparece como degollado pero puesto en pie, ha sido conseguida mediante la cruz, a través de la muerte cruenta en expiación de nuestros pecados.

El Cordero pascual es, por tanto, el criterio hermenéutico para comprender el Antiguo Testamento. Jesús puede abrir las Escrituras e interpretarlas sólo en cuanto cordero, y a esto se subordina incluso su dimensión mesiánica². Así somos conducidos al *kérygma* de la primera pascua, en la que el cordero con su sangre había defendido a los hebreos de la obra del ángel exterminador (cf. Ex 12, 23). Cristo es aquel que de nuevo ha defendido a la tierra del ángel exterminador. En la historia, en el acontecimiento de la cruz, un acontecimiento concreto, se comprende todo el Antiguo Testamento y, por consiguiente, todo el plan de Dios. Comprendemos la obra de Dios a partir no de la creación, sino de la cruz, al igual que Israel comprendía la creación a partir de su éxodo de Egipto. Se trata del criterio hermenéutico esencial, el que hallamos en el anuncio que Felipe hace al eunuco etíope (cf. Hch 8, 26ss) que va leyendo, sin entenderlo, un texto del profeta Isaías (Is 53, 7-8):

«Como oveja fue llevado al matadero, como cordero mudo ante el esquilador»... «Te ruego que me digas de quién dice esto el profeta»... Felipe tomó la palabra y, partiendo de este pasaje de la Escritura, le anunció la buena noticia de Jesús (Hch 8, 32-35).

Una vez que Cristo ha abierto con su muerte la comprensión del Antiguo Testamento, también la iglesia hace lo mismo por medio de los apóstoles.

2. Fuera del texto de *TestJosé* 19 —única excepción que confirma la regla—, parece que el judaísmo nunca utilizó la imagen del cordero para designar al Mesías.

Cuando el Cordero llega y toma el libro de las manos de Dios —Juan, como más adelante veremos de nuevo con mayor precisión, describe aquí una liturgia calcada de la liturgia judía—, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postran ante él y le presentan perfumes y aromas (Ap 5, 8). En el templo, delante del arca —el trono de Dios—, se encontraba el altar de los perfumes, de forma cuadrada, hecho de madera de acacia y con la parte superior recubierta de oro. Sobre dicho altar se colocaban carbones encendidos que después eran espolvoreados con esencias aromáticas y granos de incienso; esta ofrenda se realizaba dos veces al día, por la mañana y por la tarde (cf. Ex 30, 1-10; 37, 25-29). Juan precisa que los seres vivientes y los ancianos tienen cada uno un arpa, o acaso mejor una cítara, el instrumento privilegiado de la salmodia, la adoración y la alabanza litúrgica (cf. Sal 33, 2; 98, 5; 147, 7; 150, 3), así como copas de oro, instrumentos de libación de uso cultural y litúrgico (cf. Ex 27, 3; Nm 4, 14; 1 Re 7, 40ss), llenas de aroma, que son «las oraciones de los santos» (Ap 5, 8), de los cristianos. ¡La liturgia de la iglesia en la tierra se realiza en comunión con la liturgia celestial! La primera y la segunda alianzas son presentadas en Juan reunidas en una única liturgia ante Dios y ante el Cordero. Todos ellos entonan inmediatamente un cántico nuevo:

Eres digno de recibir el libro
y romper sus sellos,
porque has sido degollado
y con tu sangre has adquirido [rescatado] para Dios
hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación,
y los has constituido en reino para nuestro Dios,
y en sacerdotes que reinarán sobre la tierra (Ap 5, 9-10).

Es la alabanza por el rescate, la redención (*ge'ullá*), en paralelismo con la alabanza por la creación reproducida en Ap 4, 11.

En el Antiguo Testamento, en el Déutero-Isaías, se habla de un cántico nuevo en referencia al canto por el segundo éxodo, el retorno del exilio de Babilonia (cf. Is 42, 10), canto que aparece después con frecuencia en el libro de los salmos (cf. 96, 1; 98, 1; 149, 1). El *Midrás Tehillim a Sal 98, 1, 211b* identifica este cántico con el

de Is 42, 10, que celebra los prodigios nuevos e inauditos de la liberación que Dios realiza en favor de Israel. En el Targum al Cantar de los cantares se habla de diez cánticos que son entonados desde la creación del mundo; el último será cantado ante la liberación definitiva que traerá el Mesías³. Este cántico que celebra el tercer éxodo, el pleno y definitivo, no se dirige ya a Yahvé, sino al Cordero, que es el *Kýrios*. En el libro del Éxodo (Ex 15) el cántico de Moisés se encuentra en el momento del paso prodigioso del mar Rojo, acontecimiento que inaugura la promesa: «Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes» (Ex 19, 6). En Ap 5, 9-10 se confirma el cumplimiento del cántico nuevo y de la promesa.

Por su parte, las voces de una innumerable multitud de ángeles (cf. Dn 7, 10) elevan el himno de alabanza al Cordero inmolido reconociéndolo digno de recibir una adoración plena y definitiva expresada con los siete términos que se le aplican (Ap 5, 12). La doxología plena que los ángeles dirigen al Cordero sólo tiene paralelos en las fórmulas de alabanza y bendición dirigidas al mismo Yahvé (cf. 1 Cr 29, 11-12). El Cordero es aquí el Señor ante el cual se dobla toda rodilla incluso en los cielos (cf. Flp 2, 10) y que recibe la adoración de los ángeles (cf. Heb 1, 6), porque «ha venido a ser tanto mayor que los ángeles cuanto más excelente es el título [nombre] que ha heredado» (Heb 1, 4). No obstante, la doxología parte también de toda la tierra, convirtiéndose verdaderamente en universal y cósmica (Ap 5, 13). Ante el Dios Creador y Redentor, la creación entera testifica por medio del Cordero que todo se ha cumplido gritando su propio *Amén*. «Y los ancianos se postraron en profunda adoración» (Ap 5, 14).

APÉNDICE. Ap 4-5: UNA ÚNICA LITURGIA.

En los capítulos 4-5 del Apocalipsis nos encontramos con una verdadera y propia liturgia que Juan nos presenta como imagen y canon de la liturgia que se celebra en la tierra. Descubrimos, en

3. Cf. E. Bianchi, *Lontano da chi? Lontano da dove? Commento al Cántico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester*, Torino ³1984, 39-40.

efecto, el siguiente movimiento. En primer lugar, la narración de las maravillas de la creación (4, 1-8a), a la que siguen la proclamación del *Sanctus* (4, 8b) por parte de los cuatro seres vivientes, la doxología y la bendición de los veinticuatro ancianos al Dios Creador (4, 10-11). En este punto al Cordero se le entrega el rollo, el libro del Antiguo Testamento (5, 1-7), lo cual provoca la adoración de los seres vivientes y de los ancianos (5, 8); estos entonan el cántico nuevo que celebra la redención realizada en plenitud por el Cordero (5, 9-10). A su canto se unen los ángeles (Ap 5, 11-12) y todas las criaturas (5, 13); todo ello se concluye con el *amén* litúrgico proclamado por los seres vivientes y con la adoración de los ancianos (5, 14). Es evidente que nos encontramos ante una liturgia celestial, pero que refleja en realidad una liturgia existente en la iglesia antigua, la cual a su vez hunde sus raíces en la liturgia sinagoga.

El uso del *Sanctus* dentro de la liturgia eucarística se encuentra atestiguado en Occidente en época muy antigua, ya en *1 Clem* 34, 6-7: «Dice la Escritura: Miríadas y miríadas estaban ante él y millares de millares le servían (Dn 7, 10) y gritaban: Santo, Santo, Santo el Señor Sebaot; toda la creación está llena de su gloria (Is 6, 3). También nosotros cuando nos reunimos juntos en concordia le gritamos con fervor». Pero es sobre todo en Oriente donde encontramos los testimonios más relevantes de este uso ya consolidado en época antigua. En *ConstApost* 8, 12, en una sección que nos transmite una antiquísima liturgia antioquena, encontramos el canto del *Sanctus* colocado después de la alabanza y la anámnesis de la creación e inmediatamente antes de la anámnesis de la redención consumada por Jesucristo. Se trata del mismo esquema que encontramos en Ap 4-5, donde el *Sanctus* es el elemento fundamental y central que se encuentra entre la memoria de la creación y la memoria de la muerte y resurrección del Señor, la obra de redención que él ha cumplido. En *ConstApost* la fórmula del *Sanctus* es:

Santo, Santo, Santo el Señor *Sebaot*;
el cielo y la tierra están llenos de su gloria.
Bendito seas por los siglos. Amén. (*ConstApost* 8, 12, 27).

En Juan, la fórmula aparece cambiada significativamente en cuanto al elemento final:

Santo, Santo, Santo
 el Señor Dios, el Omnipotente (*Pantokrátor/Seba 'ot*)
el que era, el que es y el que está a punto de llegar (Ap 4, 8).

Este cántico ciertamente se dirige a Dios, pero el subrayado joánico del título «el que está a punto de llegar [el que viene] (*ho erchómenos*)» lo convierte en un memorial del retorno del Señor Jesucristo en la gloria, un anuncio de Aquel que viene. Así, la celebración del Dios Creador se abre a la proclamación del Mesías y de la obra de la redención. En todo caso, la liturgia cristiana que hallamos en *ConstApost* y el modelo presentado por Juan siguen puntualmente el desarrollo de una liturgia sinagoga. El texto de Is 6, 3 entró en la liturgia judía con el nombre de *Qedushá* y lo encontramos, con un esquema que subyace a la liturgia de *ConstApost* 8, 12 y de Ap 4–5, dentro de la bendición del *Jotser* (Creador).

El *Jotser* es la primera de las dos bendiciones que preceden a la recitación del *Shema* en la liturgia sinagoga de la mañana, la cual consta de los siguientes momentos:

Primera bendición: *Jotser*. Alabanza del Creador.

Segunda bendición: *Ahavá*. Alabanza al Señor por el don de la Torá.

Recitación del *Shema*.

Última bendición: *Ge'ullá*. Alabanza del Señor por la redención.

El texto del *Jotser* es éste:

Bendito seas tú, Yahvé, Dios nuestro, rey del universo, tú que has creado la luz y formado las tinieblas, tú que procuras la paz y creas cada cosa (Is 45, 7), que iluminas la tierra y que día tras día renuevas la obra de la creación. ¡Qué innumerables son tus obras, oh Yahvé! Con sabiduría las has hecho todas, la tierra está llena de tu riqueza (Sal 104, 24).

Sigue la proclamación de la *Qedushá*:

Bendito seas, nuestra Roca, nuestro Rey y nuestro Redentor, Creador de los santos... Todos los amados... todos los elegidos... abren

la boca en santidad y prudencia... y bendicen, alaban, glorifican, adoran con temor y proclaman santo y regio el nombre de Dios, el Rey... Todos, con una sola voz... dicen: Santo, Santo, Santo, Yahvé Seba'ot; toda la tierra está llena de su gloria (Is 6, 3). Y los círculos angélicos y los santos seres vivientes (cf. Ez 1, 4ss)... responden a los serafines... diciendo: ¡Bendita la gloria de Yahvé en el lugar donde habita! (Ez 3, 12).

La alabanza del Dios Creador expresada con la alusión a Sal 104, 24 y la celebración de su santidad mediante un texto cercano a Is 6, 3 y Ez 3, 12 se encuentran exactamente igual en *Const-Apost* 7, 34, 1-35, 3. Desde la creación se llega al *Sanctus*, lo mismo que en Ap 4.

Pero después de la bendición por la creación la liturgia judía continúa con la bendición de la Torá y la proclamación del *Shema'*, la oración cotidiana de Israel que debe su nombre a la palabra inicial de Dt 6, 4-5:

Escucha (*shema'*), Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.

En Ap 5 Juan tiene bien presente que en este momento de la liturgia el lector se movía de su lugar para ir a proclamar la Torá; entonces nos muestra la «procesión» del Cordero —otra vez con una superposición de visiones, puesto que él se encuentra ya en el trono, junto a Dios— que va a tomar el rollo de la mano de Dios. Jesús-Cordero se convierte en intérprete, en hermeneuta de todo el Antiguo Testamento. Entonces se realiza la bendición por la Torá, a la que necesariamente sigue la bendición por la redención, por el rescate. Es la que se pronuncia como *cántico nuevo* por parte de los ancianos y de los seres vivientes (Ap 5, 9-10). Una vez más somos remitidos a la liturgia sinagoga, en la cual la bendición por la *Ge'ullá* suena así:

Sí, reconocemos que tú, Yahvé, eres nuestro Dios y el Dios de nuestros padres... nuestro redentor y redentor de nuestros padres... Tú eres el primero y el último, y no tenemos ningún otro rey sino a ti, ni ningún otro redentor, ni salvador. Nos has rescatado (verbo

ga'al) de Egipto... Por esto los amados han alabado y ensalzado a Dios, han cantado cánticos, himnos de bendición y de acción de gracias al Rey, Dios vivo... Los rescatados han cantado un cántico nuevo a tu nombre a la orilla del mar, todos juntos... te han proclamado Rey diciendo: Reinará el Señor por siempre jamás (Ex 15, 18)... Nuestro redentor, Yahvé *Seba'ot* es su nombre, el Santo de Israel. Bendito eres tú, Yahvé, que has rescatado a Israel.

Juan contempla al Cordero pascual escatológico, aquel que con su sangre ha obrado el rescate, la redención plena para «hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 9). La alabanza por la *Ge'ullá* se extiende entonces a la historia entera en toda su amplitud: la liturgia se vuelve cósmica, comprende todo lo que existe en el cielo, en la tierra, bajo la tierra y en el mar (Ap 5, 13). La creación en su conjunto da testimonio de que todo se ha cumplido y proclama su propio *amén*. En esta liturgia nosotros, la iglesia, junto con Israel, completamos la acción de gracias por la creación y la redención como primicias de toda la humanidad, de todo el cosmos, de todo lo creado, que es llamado a participar en esta alabanza.

Concluimos la lectura de Ap 4–5 mostrando los esquemas litúrgicos que nos permiten descifrar la liturgia descrita por Juan.

LITURGIA SINAGOGAL

Anámnesis y bendición de la creación

Qedushá

BENDICIÓN DE LA CREACIÓN

Bendición de la Torá

Shema'

BENDICIÓN DE LA TORÁ

Bendición de la *Ge'ullá*

Anámnesis del Éxodo

BENDICIÓN DE LA *GE'ULLÁ*

LITURGIA CRISTIANA: *ConstApost* 8, 12

Alabanza por la creación

Anámnesis de la creación

Anámnesis de la historia de Israel

Sanctus

Anámnesis de la redención en Cristo Jesús

LITURGIA DE APOCALIPSIS 4-5

Anámnesis de la creación	Ap 4, 1-8a
<i>Sanctus</i>	Ap 4, 8b
Bendición del Dios creador	Ap 4, 9-11
Bendición de la Torá (Antiguo Testamento)	Ap 5, 1-7
Bendición de la <i>Ge'ullá</i>	Ap 5, 8-13
<i>Amén</i> litúrgico	Ap 5, 14

Si dentro de esta liturgia el criterio hermenéutico es el Cordero inmolado, entonces nos encontramos frente a una liturgia eucarística, y acaso una liturgia pascual⁴. Por esta razón, en las anáforas eucarísticas encontramos siempre este esquema:

Acción de gracias al Padre por la creación.

Sanctus.

Continuación de la bendición, memoria del Antiguo Testamento.

Presentación del Cordero inmolado, anámnesis de la redención.

Anuncio de la muerte, proclamación de la resurrección del Señor
en la espera de su venida.

Continuación de la bendición.

Amén final.

4. Cf. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964, 77-79.

LOS SIETE SELLOS (Ap 6-7)

1. LOS SEIS PRIMEROS SELLOS (Ap 6, 1-17)

En este septenario, si no se recurre al camino banal y errado de las interpretaciones histórico-cronológicas o al de las identificaciones personales¹, no será difícil percibir la revelación de la historia, o mejor dicho, cómo el Antiguo Testamento, palabra de Dios revelada, juzga la historia de la humanidad.

No se puede perder de vista, en efecto, que el rollo cuyos siete sellos comienzan a abrirse ahora es el Antiguo Testamento: la visión de Ap 5 orienta todo el septenario de los sellos.

La apertura de los cuatro primeros sellos va acompañada en cada ocasión del grito de uno de los cuatro seres vivientes: «¡Ven!» (Ap 6, 1.3.5.7)², seguido de la aparición de caballos de diferentes colores y jinetes caracterizados por diferentes atributos. Juan, ins-

1. Alejandro Minorita y los espirituales veían en los cuatro jinetes a Claudio, Nerón, Vespasiano y Tito. Savonarola decía que eran los apóstoles, los mártires, los herejes y los tibios; los Reformadores, por su parte, los identificaban con el papa, los cardenales, la curia romana y la iglesia católica.

2. Algunos exegetas piensan que el grito de los seres vivientes se dirige a cada uno de los distintos jinetes; otros, en cambio –y es la interpretación más interesante–, descubren en él la oración que pide la llegada del día del Señor, por tanto, la venida definitiva del propio Cristo, oración elevada desde los cuatro ángulos de la tierra, es decir, por la creación entera que, sometida a la caducidad, gime y suspira en espera de la redención (cf. Rom 8, 19ss). Este grito que se eleva de la creación es también la oración de la iglesia que, según Ap 22, 17.20, grita al Señor Jesús: «Ven». Es la invocación que quiere apresurar la redención plena y definitiva del hombre respecto de los dominios del mal, de la muerte y de la opresión, que afligen la tierra a causa del pecado.

pirándose acaso en el material apocalíptico ya presente en el Antiguo Testamento (cf. Zac 1, 8-15; 6, 1-8), se sirve de estas imágenes para describir la revelación de la historia.

Lo primero que aparece es un caballo blanco: el que lo monta recibe una corona, y llevando esta corona que «le fue dada» (Ap 6, 2) se muestra como vencedor todavía destinado a vencer. En el Apocalipsis el color blanco es siempre símbolo de pertenencia al mundo celestial y, por lo mismo, símbolo de gloria, de victoria, de la salvación otorgada por Dios (cf. Ap 3, 5.18; 4, 4; 7, 9.13-14; 14, 14; 20, 11; etc.). Por tanto, el primer caballo no es maléfico ni negativo; de hecho, es blanco, o sea, está revestido de la bondad y de la santidad de aquel que juzga y combate con justicia y cuyo nombre es *Lógos tou theou*, «Palabra de Dios» (Ap 19, 13).

El primer jinete lleva además una corona, símbolo permanente de victoria y alegría, atributo regio y sacerdotal (cf. Ap 2, 10; 4, 4, etc.), de modo que se muestra vencedor, es decir, vencedor sobre el poder del mal, según el significado más común de este verbo en la obra de Juan (cf. Ap 2, 7.11.17; 12, 11; 15, 2; 21, 7).

Lleva un arco (*tóxon* aquí y en Gn 9, 13.14.16 LXX), el arco de la alianza, dado por Dios después del diluvio de los tiempos de Noé como signo de vida y bendición para toda carne. Asimismo, está coronado de gloria y esplendor, como el hombre, el Adán, la humanidad de Sal 8, 6. Este caballero, como primer componente de la historia, es Adán, la humanidad de la que se revestirá el *Lógos* de Dios (Ap 19, 11.13), el hombre que Dios ha querido vencedor sobre el mal y señor del mundo, el cual, a pesar del pecado y de la caída, está aún destinado a vencer. Con la encarnación del Hijo, con la venida en la carne del *Lógos*, la victoria será nuevamente posible, y todo hombre que se adhiera al testimonio del Mesías será *el vencedor*: Dios le dará a comer del árbol de la vida (2, 7), lo hará inmune a la segunda muerte (2, 11), le dará el maná escondido, el nombre nuevo (2, 17), la autoridad del Hijo (2, 28), el vestido blanco (3, 5), lo pondrá como columna imperecedera en el espacio de Dios (3, 12) y lo hará sentarse junto al Padre (3, 21). El vencedor será *el Hijo* mismo de Dios (21, 7), será *el Lógos* de Dios, viendo así plenamente realizada la vocación inscrita en él

desde la creación, cuando salió de Dios como palabra, como *lógos* pronunciado por su boca.

A continuación es abierto el segundo sello y aparece un caballo rojo (Ap 6, 3-4): es el espíritu del odio y de la prevaricación que entra en el mundo como primera consecuencia del pecado, generando enseguida la guerra entre Caín y Abel (cf. Gn 4). Por esto, el segundo jinete tiene el poder de arrancar la paz de la tierra y lleva una espada, símbolo del poder político que va inevitablemente acompañado del poder militar. Este segundo componente que domina la historia lleva a los hombres a degollarse entre sí y se manifiesta en luchas y guerras, rivalidades y divisiones. Tiene su manifestación más clara en la voluntad de poder que aparece en la construcción de la torre de Babel (cf. Gn 11, 1-9) y permanece en la historia como algo que contrasta enormemente con la promesa de Dios, quien quiere al hombre en la *shalom*, la paz, la fraternidad y la vida abundante.

Aparece después un caballo negro; el que lo monta lleva en la mano una balanza, símbolo del comercio (Ap 6, 5-6). Este tercer componente, por tanto, es el poder económico que controla el mercado, crea ricos y pobres, opulentos y hambrientos, dando origen a la explotación y la opresión. Juan concreta la acción del poder económico en la voz que en medio de los cuatro seres vivientes grita: «Por un kilo de trigo, el salario de un día; por tres kilos de cebada, el salario de un día; pero al aceite y al vino, no tocarlos» (Ap 6, 6). Se trata del salario diario de un jornalero (cf. Mt 20, 2): el aumento de los precios del trigo y la cebada produce hambre y pobreza, permitiendo una sola comida al día —la ración de una medida de trigo o de tres de cebada—, mientras que no se tocan el aceite ni el vino, productos consumidos casi exclusivamente por los ricos.

Puede ser —y con esto tendríamos la confirmación de la datación tradicional del Apocalipsis— que se aluda aquí al decreto dictado el año 92 por Domiciano, que castigaba el cultivo de la vid en las provincias de Asia ordenando arrancar la mitad de las viñas existentes. Este decreto, que favorecía la producción vinícola en Italia, intentaba fortalecer el poder de Roma y su capacidad de control sobre las provincias también en el nivel económico y co-

mercial. La prohibición del ejercicio del comercio era una norma que afectaba especialmente a los judíos, sobre todo en la diáspora, para quienes esa era su actividad principal.

El cuarto y último caballo que aparece ante Juan es de un color amarillento; el que lo cabalga se llama Muerte, a la que acompaña el Hades, la morada de los muertos, el infierno (Ap 6, 7-8). Es éste el destino inexorable que afecta a la humanidad pecadora a la que la muerte troncha la vida, el ser, el hacer. En el v. 8 se halla la manifestación de todo el poder, sintetizado en la *espada* (cf. 6, 4: guerra), el *hambre* (cf. 6, 6: escasez de los bienes de primera necesidad), la *muerte* (o acaso también la *peste*, puesto que el griego *thánatos* traduce a veces el hebreo *dever*, peste) y las *fieras de la tierra* (probable imagen del Hades).

Con toda probabilidad, Juan toma estas imágenes de la enumeración contenida en Ez 14, 21: «Cuando yo mande contra Jerusalén estos cuatro azotes: espada, hambre, bestias feroces y peste (*dever*; *thánatos* en los LXX)», pero la aplica a la función de desvelar la historia de la humanidad. De hecho, la apertura de los cuatro sellos revela la historia de la humanidad, creada por la palabra de Dios para la victoria, pero afectada, a causa del pecado, por el poder político, el poder económico y la muerte. El mundo no está sometido al azar, sino a estos poderes, aunque la palabra de Dios obtendrá la victoria incluso sobre ellos. Por esto a los tres últimos caballos se les da poder sobre la cuarta parte de la tierra (Ap 6, 8), es decir, un poder limitado, mientras que el primero se impondrá a toda la tierra. La maldición creciente (cf. Gn 3-11), que precisamente por el continuo crecimiento del pecado se configuraba como guerra, hambre y muerte, tiene un poder limitado, pues la humanidad permanece en la historia por decreto de Dios (cf. Gn 9, 12-17) en espera de la bendición.

En esta primera parte del capítulo 6 Juan ha presentado una serie de elementos –guerra, hambre, muerte, peste– que se encuentran también en los tres apocalipsis sinópticos (cf. Mc 13, 5-13; Mt 24, 4-14; Lc 21, 8-19) significando el «comienzo de los dolores» (Mc 13, 8; Mt 24, 8), y que en la literatura apocalíptica intertestamentaria eran vistos como los signos precursores del fin. Pa-

ra Juan, estos acontecimientos situados en los últimos tiempos, en la última hora (cf. 1 Jn 2, 18), es decir, en el tiempo entre la crucifixión-resurrección y la parusía, no son el preámbulo inmediato del fin, porque el juicio y el fin ya han entrado en la historia por medio de la cruz pascual de Cristo. La historia está ya encaminada no hacia un infinito progreso, sino hacia su consumación, hacia un final que, sin embargo, no será provocado, como si de una relación causa-efecto se tratase, por dinámicas internas de la historia o por una serie de sucesos catastróficos intramundanos, sino que en realidad tendrá lugar en virtud de un decreto soberano de Dios, quien ha reservado en su poder los tiempos y los momentos del final (cf. Hch 1, 7).

Los cuatro jinetes nos ofrecen el marco de la historia tal como la tierra logra captarla: el surgir del poder político, del poder económico y de la muerte contra la humanidad llamada a la victoria. Pero a los ojos de Dios la historia comporta una realidad diferente: por eso a continuación vienen los tres últimos sellos.

Dios ve que el primer fruto de la historia es una gran cantidad de mártires, de víctimas del poder militar, político y económico, y del pecado del hombre. Para Dios la historia está constituida por las víctimas y no por los tres poderes de la tierra. Ya en el evangelio Jesús había dicho:

Dios va a pedir cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas vertida desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la de Zacarías, a quien mataron entre el altar y el santuario (Lc 11, 50-51).

En este pasaje Lucas declara la cualidad *profética* de todas las víctimas de la historia a partir de Abel: se trata de todas las víctimas de la humanidad cuya sangre ha sido derramada «desde el comienzo del mundo». Son, por tanto, los mártires de la humanidad, no solo los cristianos y ni siquiera los del pueblo elegido, de Israel, como en el caso de Abel. La Carta a los hebreos también atestigua que la sangre derramada desde Abel, que «aun muerto, todavía habla» (Heb 11, 4), prefigura la sangre derramada por Cristo, «el cual nos ha rociado con una sangre que habla más elocuentemente

que la de Abel» (Heb 12, 24). Esta «sangre inocente» (Mt 23, 35) grita ante Dios (cf. Gn 4, 10) y constituye una oración que es escuchada y acogida: desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el santuario, es decir, *delante del mismo Dios*. Ante Dios, dice Juan, hay una gran cantidad de víctimas, que en verdad no son solo los mártires en sentido estricto, sino todas las víctimas de la historia, entre las cuales también se encuentran aquellas que han sido asesinadas por el testimonio dado a Dios. Aquí se incluyen todos aquellos que en la historia han pagado, han sufrido la opresión: ante Dios, el niño que muere de hambre es como el gran Moisés, su vida tiene el mismo valor.

Todas estas víctimas están «bajo el altar» (Ap 6, 9), expresión con la que acaso se aluda aquí al ritual sacrificial veterotestamentario; según éste, la sangre de las víctimas se esparcía «junto al altar de los holocaustos» (Lv 4, 7), con la convicción de que la sangre de un ser «es la vida» (Lv 17, 11). Pues bien, las vidas de estos hombres que han sido *degollados* (Ap 6, 9) participan misteriosamente de la inmolación del Cordero que ha sido *degollado* desde la fundación del mundo (cf. Ap 13, 8). Su inmolación se ha producido «por anunciar la palabra de Dios y haber dado el testimonio debido» (Ap 6, 9). Juan, con toda intención, no habla del «testimonio de Jesús» (Ap 1, 2.9; 12, 17; 19, 10; 20, 4), sino del testimonio «debido», el que cada uno llevaba en sí; ellos lo poseían ya de suyo en cuanto seres creados a imagen y semejanza de Dios, desvirtuadas éstas por el odio y la malicia del hombre.

Estamos, en verdad, ante todas las víctimas de la injusticia humana, también aquellas que no conocen el nombre del Dios único, Yahvé, ni el nombre santo y bendito de su Mesías, *Jehosua*⁸. En la visión de Juan, la «a-fonía» de su testimonio se transforma en grito de oración expresado con las palabras de los salmos: «¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?» (cf. Sal 6, 4; 13, 2-3; 74, 10; 89, 47, etc.). Aquí el grito, inspirándose en Sal 79, 5, resuena así: «Señor (literalmente, 'Patrón': *despótes*), santo y veraz, ¿cuándo nos harás justicia y vengarás la muerte sangrienta que nos dieron los habitantes de la tierra?» (Ap 6, 10), o bien, los que son mundanos, los que se oponen a Dios y a Cristo. Pues en el Apocalipsis la ex-

presión *oi katoikountes epì tês gês* (Ap 6, 10; 8, 13; 11, 10; 13, 8. 12.14; 17, 2.8) tiene siempre una connotación negativa, como ocurre en muchos pasajes del cuarto evangelio con el término *kósmos*: es el espíritu de lo mundano y de lo idolátrico que conduce al rechazo de Cristo y de Dios.

Pero en coherencia con la teología de la imprecación ya presente en el Antiguo Testamento y especialmente en los salmos, el grito de estas víctimas no expresa el deseo de venganza personal, sino la esperanza del cumplimiento del plan de Dios, de la instauración plena de su justo juicio y de su reino. Es la oración de los mártires del Antiguo Testamento (cf. 2 Mac 7) y de todas las víctimas de la injusticia que remiten su causa solo a Dios y se niegan a cualquier tipo de venganza o a tomarse la justicia por su mano, dejando que sea Dios el único que juzgue. El Nuevo Testamento, que conoce el ejemplo de Cristo que «injuriado no devolvía las injurias y sufría sin amenazar, confiando en Dios que juzga con justicia» (1 Pe 2, 23), puede decir con Pablo:

A nadie devolváis mal por mal; procurad hacer el bien ante todos los hombres... No os toméis la justicia por vuestra mano, queridos míos, sino dejad que Dios castigue, pues dice la Escritura: A mí me corresponde hacer justicia; yo daré su merecido a cada uno... No te dejes vencer por el mal; antes bien vence al mal a fuerza de bien (Rom 12, 17.19.21).

A todas estas víctimas se les da un vestido blanco —por tanto están vivas porque junto a Dios y en Dios se halla verdaderamente la plenitud de su vida— y Dios les dice que tengan paciencia (literalmente: que «descansen», *anapaúsesthai*: cf. Ap 14, 13) todavía por un poco de tiempo hasta que el número de los elegidos, de los siervos de Dios, llegue a completarse (Ap 6, 11). Más aún, Juan precisa que el número al que se refiere ese completarse es el de «vuestros compañeros (de servicio) (*syndouloi*) y vuestros hermanos que, como vosotros, van a ser martirizados [muertos]». Esta expresión indica claramente que no se trata simplemente de los mártires, pues la experiencia de la iglesia era que no todos los cristianos sufrían martirio, sino que se extiende a todos cuantos sirvieron

a Dios fielmente y a quienes dieron el mismo testimonio de sangre derramada a causa de la maldad de los hombres. *A los ojos de Dios el grito de las víctimas es una plegaria que constituye un componente esencial de la historia.* El grito de los hombres no queda sin ser escuchado. Dios cambia la historia por este grito como ya había hecho por la intercesión de Abrahán (Gn 18, 16), por la de Moisés (Ex 32, 11-14.30-32), por la de Samuel (Sal 99, 6), por la gran intercesión de los profetas y finalmente por la de Cristo: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). Y es sobre el mismo Jesús sobre quien ha caído toda la venganza exigida por su sangre: en la cruz Dios ha juzgado al mundo.

La oración constituye un componente esencial de la historia, y, como la palabra de Dios, la recorre con una fuerza capaz de cambiar los acontecimientos, cambio que acontece por el poder de Dios y no según las intenciones o los meros proyectos humanos. Pero resulta enormemente importante tener clara conciencia de que la oración tiene su peso específico dentro de la historia, que es ella la que mueve a Dios a hacer justicia a sus elegidos. De hecho, dice Jesús:

¿No hará entonces Dios justicia a sus elegidos que claman a Él día y noche? ¿Les hará esperar? Yo os digo que les hará justicia inmediatamente. Pero, cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe en la tierra? (Lc 18, 7-8).

Es decir, ¿encontrará aún elegidos que griten día y noche pidiendo que se haga justicia?

Sin embargo, ya dentro de la historia existe una atención por parte de Dios, y es esto lo que encontramos en este septenario de los sellos. La apertura del quinto sello, la oración de los mártires, de las víctimas, produce sus efectos en el sexto sello. Desde el grito de Abel en adelante Dios debería haber hecho justicia; si no la ha hecho, es porque ha tenido paciencia:

Y no es que el Señor se retrase en cumplir su promesa como algunos creen; simplemente tiene paciencia (*makrothymía*) con vosotros, porque no quiere que alguno se pierda, sino que todos se conviertan (2 Pe 3, 9).

Dios aguarda con paciencia, tiene *makrothymía*, desea la conversión de todos:

Le dijeron: «¿Quieres que vayamos a arrancarla [la cizaña]?» El les dijo: «No, no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo. Dejad que crezcan juntos ambos hasta el tiempo de la siega» (Mt 13, 28-30).

En el sexto sello encontramos la intervención de Dios, el cual responde a la invocación de las víctimas constituyendo en la historia un pueblo de justos, de elegidos, separado de los malvados y de los impíos. Estamos ante una serie de sucesos devastadores que quieren indicar la *inminencia del fin*, expresados con un lenguaje típico de la apocalíptica (Ap 6, 12-14). Juan remite a expresiones usadas constantemente en la literatura profética del Antiguo Testamento, que abundan en la apocalíptica apócrifa y que se encuentran también en los apocalipsis sinópticos. Recogemos aquí algunos de los pasajes del Antiguo Testamento en que aparecen estas señales como sucesos que anuncian el *día de Yahvé* y que parecen haber inspirado más directamente a Juan.

Terremoto: Jl 2, 10; 4, 16; Am 8, 8; 9, 5

Oscurecimiento del sol: Is 13, 10; 50, 3; Jl 3, 4a; 4, 15

Luna semejante a sangre: Jl 3, 4b

Caída de las estrellas: Is 34, 4c.d.e

Envolverse el cielo como un rollo: Is 34, 4b

Retemblar de montes e islas: Nah 1, 5; Jr 4, 24

Estas imágenes apocalípticas significan la irrupción, la intervención poderosa y soberana de Dios en la historia. Ante estas señales, «los reyes de la tierra, los nobles, los grandes jefes militares, los ricos y poderosos, los hombres todos, esclavos o libres, se escondieron en las cavernas y entre las rocas de los montes diciendo a montes y peñascos: Caed sobre nosotros; ocultadnos de la vista del que está sentado en el trono y de la ira del Cordero. Porque ha llegado el día de su ira y ¿quién podrá mantenerse en pie?» (Ap 6, 15-17). De nuevo Juan se inspira aquí en el Antiguo Testamento, especialmente en Os 10, 8 y Jl 2, 11, pero es extraor-

dinariamente significativo que estas palabras las encontremos también en la narración de la pasión del evangelio de Lucas. Por lo demás, en las narraciones de la pasión y muerte de los otros sinópticos hallamos también que algunas de esas expresiones apocalípticas (Ap 6, 12-14) habían encontrado una primera manifestación en la crucifixión: entonces el sol se oscureció (Lc 23, 44), hubo tinieblas en toda la tierra desde el mediodía hasta las tres de la tarde (Mc 15, 33 par), la tierra tembló y las piedras se rompieron (Mt 27, 51). Lucas dice que mientras Jesús subía al Calvario le seguían unas mujeres que se lamentaban por él: es el lamento de Jerusalén sobre el Traspasado (cf. Zac 12, 10) y estas mujeres representan ya una parte de la iglesia. Jesús les dice:

Mujeres [hijas] de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos. Porque vendrán días en que se dirá: Dichosas las estériles, los vientres que no engendraron y los pechos que no amamantaron. Entonces se pondrán a decir a las montañas: ¡Caed sobre nosotras!, y a las colinas: ¡Aplastadnos! Porque si esto hacen con el leño verde, ¿qué harán con el seco? (Lc 23, 28-31)³.

Cuando los hombres comprendan la historia como la respuesta de Dios a las víctimas de todos los tiempos, quienes las hayan causado —reyes, nobles, generales, ricos, poderosos, e incluso cualquier hombre, esclavo o libre⁴, que en su situación haya sido verdugo— preferirán no haber nacido y gritarán a los montes: «¡Caed sobre nosotros! ¡Aplastadnos!». Se reconocerán tan diferentes del Adán convertido en cordero, víctima sacrificada por ellos, que expresarán su deseo de no haber nacido, su deseo de suicidio, de algo incluso peor que el suicidio. Se descubrirán tan deformes con relación a su imagen auténtica, con relación a la llamada a la vida —el primer componente de la historia— que Dios dirige al hombre, que preferirán no haber venido nunca al mundo.

3. Este texto de Lucas pasaría posteriormente a otro pasaje del mismo evangelista, Lc 21, 23-24: «¡Ay de las que estén encinta y criando en aquellos días! Porque habrá gran tribulación en la tierra... Jerusalén será pisoteada por los paganos, hasta que llegue el tiempo señalado».

4. La enumeración de siete términos ha sido elegida intencionalmente para englobar el conjunto y la totalidad de la sociedad humana.

2. LOS CIENTO CUARENTA Y CUATRO MIL (Ap 7, 1-8)

La apertura del séptimo sello le permite a Juan entrever cuatro ángeles de pie en los cuatro ángulos de la tierra –concebida tradicionalmente como cuadrangular (cf. Is 11, 12; Ez 7, 2)– que sujetaban los cuatro vientos (cf. Jr 49, 36; Zac 6, 5) «para que no soplasen viento alguno sobre la tierra ni sobre el mar ni sobre los árboles» (Ap 7, 1). El capítulo anterior terminaba con el anuncio de la llegada del día grande de la ira de aquel que está sentado sobre el trono y del Cordero, tras lo cual seguía el grito: «¿Quién podrá mantenerse en pie?» (6, 17). Ahora, no obstante, se concede una dilación, un retraso en el desencadenamiento de la ira del juicio, y Juan ve «a otro ángel que subía del oriente; llevaba consigo el sello del Dios vivo» (7, 2). Este ángel anuncia gracia y salvación; viene, en efecto, del este, del oriente, donde nace el sol y de donde se espera la llegada de la salvación. El jardín de Edén es situado al oriente (Gn 2, 8), el liberador Ciro viene del oriente (Is 41, 2), después del destierro de Babilonia la gloria misma de Dios vuelve al templo, procedente del oriente, por la puerta que mira al este (Ez 43, 1-2), y la apocalíptica conoce la tradición de la venida escatológica del Mesías desde el oriente (cf. *OrSib* 3, 652). Este otro ángel grita a los cuatro ángeles que tienen el poder de devastar: «No hagáis daño a la tierra, ni al mar ni a los árboles hasta que marquemos en la frente con el sello a los servidores de nuestro Dios» (Ap 7, 3). De esta manera el sexto sello aparece desdoblado: puso en evidencia a los malvados (6, 15ss), pero la cizaña no debe ser extirpada antes de que los justos, el grano bueno, reciban la impresión del sello del Dios vivo.

Por eso, Juan nos muestra en este momento la constitución del pueblo de los justos que aparecen señalados con un sello. En la noche del primer éxodo, de la salida de Egipto, había sido necesaria la señal de la sangre en las jambas de las puertas para que el ángel exterminador pasara de largo ante las casas de los hebreos (cf. Ex 12, 22-23). También ahora debe haber un sello. Nos encontramos aquí con el eco y la contraposición a la «liturgia» imperial, en la que tanto Nerón como Domiciano obligaban a sacrificar al empe-

rador con un gesto de la mano y la inclinación de cabeza, o acaso más concretamente a la orden de Nerón que obligaba a sus súbditos y a sus tropas a llevar en el brazo la inscripción: «César es dios», *Káisar theós* (cf. Ap 13, 16). A esta liturgia de Roma Juan opone la liturgia en la que sobre la frente se imprime el sello del Dios vivo cuyo nombre es Cristo. Ya en Ez 9, 4, el Señor ordena marcar con «una señal [*tau*] en la frente de los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen dentro de ella (Jerusalén)», la cual los preservará del exterminio (cf. Ez 9, 6). Las víctimas llevan todas una señal y, según la forma arcaica de los caracteres hebreos, esta señal, que es la última letra del alfabeto hebreo, tiene la forma de cruz. Los justos, para huir del castigo, son marcados como pertenecientes al Señor.

Dios puso sobre Caín una señal (cf. Gn 4, 15) para protegerlo, porque aunque había sido asesino, verdugo, después de la maldición se había convertido a su vez en víctima. A partir de Caín todos somos a la vez verdugos y víctimas, pero cuando el ser víctima llega a prevalecer sobre el ser verdugo, Dios impone la *Tau*, la señal del Dios vivo.

Los marcados son ciento cuarenta y cuatro mil —el cuadrado de doce multiplicado por mil— y proceden de todo Israel (Ap 7, 4). En esta visión, Israel es el primero que recibe el sello de Dios, el primero que recibe la salvación, aunque esta se extiende a todos los confines de la tierra. Sigue la lista de los marcados de cada una de las tribus de Israel, cuyo origen está en cada uno de los doce hijos de Jacob (Ap 7, 5-8). En la lista aparecen dos particularidades; la primera es que el primer puesto lo ocupa Judá, aunque no era el primogénito de Jacob (cf. Gn 35, 22b-25) y su nombre no aparece nunca el primero en las listas de las doce tribus del Antiguo Testamento⁵. Juan la pone en primer lugar en virtud de las profecías que recaían sobre ella y porque de ella ha salido Cristo, «el león de la tribu de Judá» (Ap 5, 5). La segunda consiste en la sustitución de

5. Los dos textos de 1 Cr 2, 3ss y Nm 2 que colocan a Judá en el primer lugar son excepciones más aparentes que reales: en el primer texto la enumeración se ordena conscientemente según un orden geográfico; en el otro (texto sacerdotal) el primer lugar se le atribuye, fuera de la lista, a la tribu sacerdotal de Levi.

la tribu de Dan por la de Manasés, lo cual no deja de sorprender, porque Dan era uno de los doce hijos de Jacob (cf. Gn 30, 6; 35, 25), mientras que Manasés era hijo de José (cf. Gn 41, 51). La tribu de Dan desaparece de esta lista y es sustituida porque cayó en la traición de la idolatría (cf. Jue 18; 1 Re 12, 28-30). La idolatría de Dan es lugar común en la tradición judía, que siempre ofrece un juicio negativo sobre ella. Según el *Targum Pseudo-Jonatán* a Ex 17, 8, durante el camino por el desierto esa tribu no era cubierta por la nube «debido a la idolatría que practicaba» (cf. *Targum Pseudo-Jonatán* a Nm 22, 41), y según el *Midrás Génesis Rabbá* 43 a Gn 14, 14, «Dan significa idolatría». En los *Testamentos de los Doce Patriarcas* se narra la apostasía de Dan, su abandono del Señor y su oposición a la tribu de Judá: de hecho, Satanás es el príncipe de esa tribu (*TestDan* 5, 4-6). Hipólito dirá que «como de la tribu de Judá nació Cristo, así de la tribu de Dan nacerá el Anticristo» (*Anticristo* 14), e Ireneo explicará que «a esto se debe el que la tribu de Dan no esté incluida en la lista del Apocalipsis del número de los salvados» (*Adv. Haer.* 5, 30, 2). Por tanto Dan es sustituido por Manasés, de la misma forma que Matías sustituirá a Judas Iscariote en la lista del número de los apóstoles (cf. Hch 1, 15-26): era necesario que fueran Doce, pero el traidor es eliminado. Es imposible que la traición participe de la elección, de modo que aquel que traiciona es suprimido del número de los marcados con el sello. La bendición y el sello que habían sido puestos sobre Dan y sobre Judas Iscariote quedan sin efecto.

3. LA MUCHEDUMBRE INMENSA (Ap 7, 9-17)

Después de haber contemplado a los elegidos, a Israel, Juan ve una muchedumbre inmensa de toda raza y nación, toda la humanidad, que participa de la salvación por medio de la iglesia. Aquí está la realización de la promesa hecha a Abrahán: «En ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12, 3). Juan la ve cumplida en el reino, al final de la historia, pero anticipada ya aquí en el presente.

Todos estos llevan vestidos blancos, van vestidos con la palabra de Dios, porque son palabras, *lógoi* salidos de Dios, asimilados al *Lógos* hecho víctima, por lo que participan en su victoria, y llevan una palma en la mano, símbolo de la victoria (cf. 1 Mac 13, 51).

Es posible que haya aquí una referencia a la fiesta de *Sukkot*, la fiesta de las Tiendas, durante la cual los hijos de Israel debían salir de su ciudad y morar en el campo, en una tienda, como memorial de la estancia de sus padres en el desierto al salir de Egipto. La fiesta duraba siete días y en ella los hijos de Israel manifestaban su alegría y su gozo ante el Señor agitando en sus manos ramos de palmera (cf. Lv 23, 40). Esta fiesta, que ya en el Antiguo Testamento adquirió un alcance universal y escatológico (cf. Zac 14, 16), se fue enriqueciendo en la interpretación de la tradición rabínica con la asimilación a otra Tienda, la de la Presencia, la *Shekiná* de Dios: estar bajo la tienda significaba entrar en comunión con Dios, vivir de su presencia como en el santuario. Y en Ap 7, 15 se dice que «Aquel que se sienta en el Trono extenderá su tienda entre ellos», expresando con ello el *télos*, la meta del éxodo escatológico de la humanidad, de su paso de este mundo al Padre, a la comunión plena y sin sombras con Dios.

La muchedumbre inmensa participa en una liturgia y eleva un himno cristológico —estamos dentro de la doxología del septenario de los sellos— completando así la visión de Juan. El cántico celebra la salvación que pertenece a Dios y al Cordero y que procede única y exclusivamente de ellos (cf. Ap 7, 10; cf. 12, 10; 19, 1)⁶; es un cántico cósmico, cantado al unísono por los ángeles, los veinticuatro ancianos, los cuatro seres vivientes y toda la creación, la cual finalmente ha dejado de gemir (cf. Rom 8, 19) porque ha visto la manifestación de los hijos de Dios. La alabanza a Dios, manifestada con siete expresiones, es ciertamente plena y total: «Amén. Alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén» (Ap 7, 12).

6. Acaso haya aquí una nueva alusión a la fiesta de *Sukkot*; en ella se cantaba el salmo 118, que en el v. 25 grita: «Hosanna», es decir, «¡Salva! Danos la salvación». Juan, pues, contempla el cumplimiento de aquel grito.

Entonces uno de los veinticuatro ancianos⁷ le pregunta a Juan: «Estos que están vestidos de blanco, ¿quiénes son y de dónde han venido?» (Ap 7, 13). Juan no puede hacer otra cosa sino remitir al anciano la revelación grande y solemne: «Tú eres quien lo sabe, Señor» (Ap 7, 14a; cf. Ez 37, 3). La respuesta que viene de lo alto testimonia que se trata de aquellos que han pasado a través de la gran tribulación (cf. Dn 12, 1; Mt 24, 21; Mc 13, 19) y han lavado sus vestidos en la sangre del Cordero (Ap 7, 14b).

En esta paradoja, cargada de sentido, se percibe un fuerte eco de varios pasajes del Antiguo Testamento, sobre todo de Gn 49, 11, la profecía del Mesías que lava su vestido en la sangre de la uva. También resuena el texto de Ex 19, 10.14, que describe la purificación de los vestidos de los israelitas antes de la aparición de la gloria del Señor y la entrega de la Ley: «Ellos lavaron sus vestidos» (Ex 19, 14), y que el *Targum Pseudo-Jonatán* interpreta: «Dejaron blancos sus vestidos». Por último, hay un eco del cántico del juicio que encontramos en Is 63, 1-6. Dice Isaías: «¿Quién es ese que viene de Edom, de Bosrá, con los vestidos teñidos de rojo? Ese, esplendoroso en sus vestidos... ¿Por qué está rojo tu vestido y tus ropas como las de aquellos que pisan el lagar? En el lagar he pisado yo solo, nadie del pueblo estaba conmigo» (cf. 1QIs^a)⁸. Se trata de un cántico mesiánico de juicio: ¿es Cristo que viene de la cruz con sus vestidos manchados de sangre! En realidad aquel día en la cruz Cristo ha pisado a los pueblos en sí mismo, su sangre es la que ha manchado su ropa y nadie le ha ayudado, nadie ha estado con él. El sacrificio de Cristo es único. El verdadero y más dramático martirio ha sido el de Cristo; por eso quienes le han seguido en el derramamiento de su sangre están vestidos de blanco tras lavar sus vestidos en la sangre del Señor. Están ahora ante el Señor que extiende su tienda sobre ellos: la morada, la casa, el templo que Dios está construyendo en la historia no es solo la casa de David (cf. 2 Sm 7), si-

7. Según una bellísima carta de Gregorio de Nacianzo a Basilio, este anciano, uno de los apóstoles, sería Santiago, hermano de Juan, asesinado por Herodes hacia el año 44 (cf. Hch 12, 2).

8. Las siglas indican el manuscrito del rollo de Isaías encontrado en la cueva 1 de Qumrán [N. del T.].

no una casa que abarca a toda la humanidad y que Dios construye con todas las víctimas de la historia.

Cuando el Señor vuelva, tras haber lavado y purificado a Jerusalén, su gloria será como una tienda (*sukká*) para dar sombra, proteger del calor y resguardar de la intemperie: Juan contempla en su realización la profecía escatológica de Isaías (Is 4, 3-6). Inspirándose siempre en imágenes de Isaías (cf. Is 49, 10; 25, 8), reelaborándolas y aplicándolas a Cristo-Cordero, formula la promesa destinada a los marcados con la cruz y con la sangre del Cordero:

Ya nunca tendrán hambre ni sed,
ni caerá sobre ellos el calor agobiante del sol.
El Cordero que está en medio del trono los apacientará
y los conducirá a fuentes de aguas vivas;
y Dios enjugará las lágrimas de sus ojos (Ap 7, 16-17).

Al comenzar la visión Juan había visto al Cordero, o mejor, al león de Judá convertido en Cordero; aquí el Cordero se ha convertido en el Pastor, aquel que guía hacia las aguas de la vida, el que conduce a una salvación eterna en la que Dios enjuga las lágrimas de los ojos de todas las víctimas, según la bellísima imagen que volverá a usar en la visión de la Jerusalén celestial (cf. Ap 21, 4).

Hemos llegado así al séptimo sello, un sello muy raro que se abre con una visión, pero que después queda en suspenso. Se hace un silencio en el cielo de cerca de media hora, el cual indica el silencio de Dios que ya viene, el silencio del juicio, el silencio de quien es colocado frente a la inminente llegada de Dios; pero el juicio todavía no se realiza (Ap 8, 1).

Con frecuencia el Antiguo Testamento habla del silencio ante el Dios que viene, el silencio como condición previa a una manifestación solemne del Señor, de su juicio, el silencio como señal de la aproximación del día de Yahvé:

La tierra se asusta y enmudece
cuando Dios se levanta para hacer justicia,
para salvar a los humildes de la tierra (Sal 76 [75], 9b-10).
El Señor está en su templo santo:
¡Silencio, tierra entera, ante él! (Hab 2, 20).

Que calle ante el Señor todo ser vivo,
 porque sale de su santa morada
 dispuesto a intervenir (Zac 2, 17).

Silencio ante el rostro del Señor
 porque está cerca el día del Señor;
 el Señor ha preparado un sacrificio
 y ha consagrado [mandado llamar] a sus invitados (Sof 1, 7).

La profecía de Sofonías continúa con el juicio contra Jerusalén, contra los incrédulos de Jerusalén (cf. Sof 1, 8-13), y anuncia la venida del día del Señor, el *dies irae*, el día del fuego de sus celos (Sof 1, 14ss). Y ahí aparece la invitación a la conversión: «Buscad al Señor, vosotros todos, *'anawim* (humildes, pobres) de la tierra» (Sof 2, 3). El mensaje de este profeta se dirige ya al resto de Israel, a los pobres y humildes para con quienes Dios muestra misericordia, mientras se desencadena el juicio contra los *goyim*, los paganos (Sof 2, 4ss), y contra Jerusalén (Sof 3, 1-8).

Si el séptimo sello concluye sin visiones ni mensajes, solo con el silencio, significa que Juan comienza de nuevo desde el principio y vuelve al mensaje del primer septenario. El séptimo sello debería ser el juicio, el final –Dios finalmente llega–, pero Juan reemprende la revelación para mostrar nuevamente el drama que se está desarrollando: el sello permanece abierto y comienza un nuevo septenario. Hay un silencio de cerca de media hora, cifra simbólica de un tiempo de crisis, y Juan invita a pararse a contemplar: el Señor llega y el juicio es inminente.

LAS SIETE TROMPETAS (Ap 8-9)

1. EL SÉPTIMO SELLO (Ap 8, 1-5)

El septenario de las trompetas es el que más se ha prestado a interpretaciones de tipo histórico-cronológico, pero tampoco en estos capítulos se debe ver una secuencia cronológicamente ordenada de sucesos históricos; antes bien se trata de una *continua, renovada y cada vez más profunda meditación del misterio de Cristo* revelado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

La apertura del séptimo sello constituye la conclusión del septenario anterior, el de los sellos, y al mismo tiempo la apertura del septenario de las trompetas. Se hace silencio en el cielo por media hora; esta cifra de una mitad expresa la necesidad del cumplimiento, indica algo que debe hallar plenitud: para un semita, aquello que es una mitad requiere absolutamente un cumplimiento. Juan toma de nuevo el mensaje del primer septenario y en particular la última de las siete cartas, en la que el Señor decía a la iglesia: «Mira que estoy llamando a la puerta... estoy llegando» (Ap 3, 20), indicando así la inminencia de su venida y del juicio. En el segundo septenario, el de los sellos, se volvía a recorrer toda la historia, mediante el desvelamiento el Antiguo Testamento, hasta la liturgia final en la que los elegidos reciben el sello de Dios y el vestido blanco lavado en la sangre del Cordero: de nuevo todo concluía frente a la inminencia del juicio.

El juicio podía ser colocado en este lugar o incluso antes, al final del primer septenario, pero Juan comienza otra vez desde el

principio porque aún no se ha entregado el mensaje fundamental del juicio, juicio que seguirá siendo inminente también al final del septenario de las trompetas. Hay como tres tiempos, un primero, un segundo y todavía un tercero, tiempos que constituyen una lectura repetida para profundizar más, para meditar mediante sucesivas comprensiones en el mensaje que estaba ya contenido enteramente en el primer septenario¹. Juan vuelve a recogerlo y a desarrollarlo de acuerdo con la estructura teológico-narrativa que le es típica, para reafirmar que en realidad el juicio ya se ha producido en la muerte y resurrección de Jesús. Sucede, pues, que al leer estos septenarios, cuando se cree haber llegado ya al final, nos encontramos realmente ante un nuevo comienzo, una vuelta al principio. Este mismo procedimiento consistente en concatenar septenarios relativos todos a un único mensaje debería bastar para excluir cualquier lectura que busque en ello una secuencia histórico-cronológica de acontecimientos sucesivos.

Juan abre el septenario de las trompetas con una visión: ve siete ángeles de pie ante el trono (Ap 8, 2). Según la tradición judía, alrededor del trono de Dios están de pie siete ángeles que forman la corte celestial: «los ángeles del rostro» (expresión de Is 63, 9 según el texto hebreo, corriente en la literatura judía: *Jub* 1, 27.29; 2, 1), los siete mensajeros de Dios que manifiestan sus energías y que podrían ser asimilados a los siete espíritus del Señor que tienen su representación sacramental en las siete luces de la *menorá*. La literatura intertestamentaria nos hace conocer los nombres de estos siete ángeles: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sarcael, Gabriel y Remeiel (cf. *Hen et* 20). Los nombres de algunos de estos «ángeles de la presencia» los encontramos también en la Escritura. De *Rafael* (= Dios cura, recordado en Ex 15, 26 como nombre de Dios) se habla en Tob 3, 17; 12, 15: «Yo soy Rafael, uno de los siete ángeles que asisten al Señor y pueden contemplar su gloria». *Miguel* (= ¿Quién como Dios?) es mencionado en Dn 10, 13.21;

1. Este modo de proceder se asemeja al método midrásico, que consiste en una profundización constante del mensaje bíblico mediante la unión de pasajes bíblicos, los cuales, iluminándose recíprocamente, consienten la «apertura», la revelación de significados profundos del texto.

12, 1 y en el Nuevo Testamento aparece en Jud 9 y Ap 12, 7. Finalmente, *Gabriel* (= Dios es fuerte) es mencionado en Dn 8, 16; 9, 21 y es el ángel que se aparece al sacerdote Zacarías mientras está oficiando en el templo la ofrenda del incienso: «Y el ángel del Señor se le apareció, de pie, a la derecha del altar del incienso» (Lc 1, 11). El ángel se presenta a Zacarías diciéndole: «Yo soy Gabriel, que estoy en la presencia de Dios» (Lc 1, 19) y le anuncia el nacimiento de un hijo. Será también Gabriel el que lleve a María el anuncio del nacimiento de un hijo que será llamado hijo del Altísimo (cf. Lc 1, 26-38). Estos ángeles están en la presencia de Dios y manifiestan sus energías: Miguel en el combatir (cf. también Zac 3, 1-3), Gabriel en el anunciar, Rafael en el curar.

A los siete ángeles que ve Juan se les entregaron unas trompetas (Ap 8, 2). En el Antiguo Testamento la trompeta anuncia la intervención de Yahvé, la aproximación del día de Yahvé (cf. Jl 2, 1; Sof 1, 16), el día del aprieto (cf. Am 3, 6). En Am 3, 6-8 resulta especialmente claro que el sonido de la trompeta es una metáfora para decir que la palabra de Dios va a sonar: la trompeta anuncia ciertamente un juicio, pero más que disponer para cataclismos y catástrofes predispone a escuchar la palabra de Dios. La trompeta tiene asimismo la función de reunir para el anuncio de la remisión de los pecados de todo Israel; el sonido de *la shofar* al final de la liturgia del *Yom Kippur*, el día de la expiación, tenía precisamente este significado. Con las siete trompetas, pues, nos encontramos frente al *irrupir de la palabra de Dios en la historia*, frente a la intervención de Dios, y no ante sucesos «apocalípticos» en el sentido tradicional de catástrofes y desastres. Entonces se produce una gran turbación en las Potencias (cf. 1 Cor 15, 24; Ef 1, 21; 3, 10; 6, 12; etc.) y en el orden de la creación.

En el septenario anterior hemos visto que la oración, y en especial la que pide la intervención de Dios, es un componente de la historia. En este septenario Dios responde a dicha oración, al grito de las víctimas: «¿Hasta cuándo?», y lo hace por medio de la venida de su hijo en la carne, así como mediante la llegada del juicio. Para Juan, en efecto, se trata de un único acontecimiento: el Jesús venido en la carne, en el momento central de la pasión

está sentado sobre el asiento que es el trono del juicio (cf. Jn 19, 13)²: no se remite el juicio al final de los tiempos, sino que está ya en la venida de Cristo, en el misterio de la encarnación, en el presente. Ahí, según san Juan, se reconoce que el Señor viene y realiza el juicio.

Este septenario habla de la turbación de las Potencias ante la decisión de Dios de encarnarse. Ya vimos que el grito de los mártires («¿Hasta cuándo, Señor?»): Ap 6, 10) es el de todas las víctimas de la historia desde Abel el justo. Estas invocan la encarnación como juicio, pero ¿no está ya anunciada así en Gn 3, 15? El texto griego de este pasaje comienza la frase con un pronombre masculino (*él: autós*), con lo que afirma explícitamente que el juicio victorioso sobre la serpiente será conseguido por un descendiente, un hijo de mujer, abriendo así el texto a una dimensión profético-mesiánica. Si históricamente Jesús se encarnó en el seno de la Virgen María, no podemos olvidar que la encarnación había sido ya preparada con la elección de Israel, con la promesa hecha a Abrahán, con la creación misma de Adán. Cuando en el prólogo del cuarto evangelio Juan dice que «en el principio era el Verbo» (Jn 1, 1) y más adelante que «el Verbo se hizo carne», supone que con Adán comienza de hecho el primer momento de la encarnación.

Viene después un ángel (Ap 8, 3) con un incensario de oro en la mano y se detiene ante el altar; lleva muchos perfumes y ofrece un sacrificio. La visión de Juan está ligada a la liturgia del templo de Jerusalén: se trata del sacrificio del incienso ofrecido sobre el altar de los perfumes que se hallaba frente al Santo de los santos y sobre el que antiguamente se quemaban las peticiones de los fieles escritas en trozos de papiro³. El ángel está ofreciendo sobre el altar del cielo los perfumes junto con las oraciones de los santos; así la oración de la tierra se une a la del cielo y sube hacia Dios.

2. El apócrifo *Evangelio de Pedro* (130-150 d.C.) refiere que a Jesús, revestido del manto de púrpura y obligado a sentarse en la silla del juicio, se le dijo: «Juzga con justicia, oh rey de Israel» (*EvPe* 3, 7).

3. El humo que se elevaba de los aromas quemados sobre el altar fue muy pronto interpretado como un símbolo de la oración humana que sube hasta Dios. Dice Sal 141, 2: «Suba mi oración como incienso ante ti».

La oración de los santos de la tierra, los cristianos, se une a la oración de los santos del cielo, de modo que su grito es un grito único. El Apocalipsis presenta, pues, como inherentes a su revelación, la comunión de los santos del cielo y de la tierra y la intercesión de los santos que están junto a Dios en favor de los hombres.

La intercesión de los santos pertenece a la entraña del Apocalipsis. Negar que los santos oren constantemente y que lleven esta oración ante Dios significa negar una parte de la encarnación; desconocer la comunión de los santos del cielo y de la tierra con la posibilidad de su intercesión supone traicionar una parte esencial del Nuevo Testamento. Si no existiese la comunión de los santos nos encontraríamos en una soledad inmensa, no de tipo psicológico, sino teológico, en relación con Dios. En ese caso, cuantos «nos han precedido en el signo de la fe y duermen el sueño de la paz» (*Canon romano*) dormirían para siempre, la resurrección de Cristo no les habría alcanzado, no tendría plena eficacia. «La gran nube de testigos» (Heb 12, 1), que son los santos de la Antigua y de la Nueva Alianza, constituye en cambio «la asamblea de los primogénitos que están inscritos en el cielo» (Heb 12, 22-23), a la que se han añadido ya los cristianos que se encuentran en la tierra (Heb 12, 22). El Apocalipsis atestigua que el cuerpo de Cristo no existe solo en la tierra, sino que en él participan también todos los que han muerto y están junto a Dios. Más adelante Juan dirá que cuantos han muerto en Cristo resurgen inmediatamente y ya desde ahora reinan con él (cf. Ap 20, 4).

Este ángel ejerce una función sacerdotal, de mediación, orando a Dios y ofreciéndole la oración que sube desde la tierra, lo mismo que se afirma del ángel Rafael en el libro de Tobías: «Cuando tú y Sara orabais, yo presentaba el memorial de vuestra oración delante de la gloria del Señor» (Tob 12, 12).

El ángel que lleva las oraciones a Dios está muy presente en la tradición occidental y es el que se menciona en el *Canon romano*: «Te pedimos, Dios omnipotente, que esta ofrenda sea llevada por manos de tu ángel ante el altar del cielo, ante tu divina majestad». La ofrenda apocalíptica esencial de todos los santos y de todos los tiempos se convierte así en la ofrenda única, la del Hijo Jesucristo.

El grito de los justos y de los oprimidos, la oración que forma parte de la historia, es llevada por medio del ángel a la presencia de Dios. En este punto el ángel toma el incensario, lo llena del fuego del altar y lo arroja sobre la tierra (Ap 8, 5). La imagen está tomada de Ez 10, 2, donde, para significar el comienzo del juicio, al hombre vestido de lino se le da la orden de esparcir sobre la Jerusalén culpable los carbones encendidos que se encuentran entre los querubines. Se produce un retumbar de truenos, rayos y temblores de tierra (Ap 8, 5): cuando la oración es presentada a Dios y él la escucha, repercute en la historia del hombre y se revela como un componente histórico que produce un doble efecto de purificación (cf. Is 6, 7) y de juicio para los malvados y el mundo. Juan recorre y narra de nuevo la historia de la salvación. Estamos a punto de llegar a la encarnación, a Jesucristo, al evangelio, a la iglesia: Dios interviene, y con su palabra sana y hiere, castiga y salva.

El septenario de las trompetas se compone de cuatro elementos (el número que indica la tierra) y otros tres (que remite al cielo), claramente separados por el v. 13, y quiere manifestar la *intervención de Dios*. En este relato Juan rehace la narración de las «lecciones» que hirieron a Egipto antes del éxodo de los israelitas. Pero vale la pena recordar que la intervención de Dios manifestada en la «Torá de las plagas» (cf. Ex 7-12) va precedida del grito, el gemido de los hijos de Israel oprimidos, provocado por la dura esclavitud. Dice Ex 2, 23-25: «Los israelitas, esclavizados, gemían y clamaban, y sus gritos de socorro llegaron hasta Dios desde su esclavitud. Dios *escuchó* sus lamentos y *recordó* la promesa que había hecho a Abrahán, Isaac y Jacob. Dios *se fijó* en los israelitas y *comprendió su situación* [conoció]». Escuchada la oración, Dios interviene: el movimiento es el mismo que encontramos en Ap 8.

Esta intervención de juicio y purificación en respuesta al grito de las víctimas, que se repite varias veces tanto en el Antiguo Testamento (cf. Ex 22, 22.26; Dt 24, 15; Eclo 35, 13, etc.) como en el Nuevo (cf. Lc 18, 7-8; Sant 5, 4-5), es anunciada ahora por Juan en este septenario de las trompetas como el verdadero y propio proceso de encarnación del Verbo.

2. LAS SEIS PRIMERAS TROMPETAS (Ap 8, 6-9, 21)

«Los siete ángeles que tenían las siete trompetas se aprestaron a tocarlas» (Ap 8, 6), y al sonido de cada trompeta sigue la reacción de angustia y perturbación en la tierra. Las trompetas suenan para marcar los tiempos de la encarnación: el Dios omnipotente abandona su poder y se hace débil y pobre; el Creador entra en la creación, se somete a las leyes creacionales y llega entre los hombres; el tres veces Santo desciende entre los pecadores. La creación se descompone y perturba porque esta irrupción de la bendición implica un proceso de separación dentro del mundo: la distinción entre justos y malvados. El lanzamiento de los carbones encendidos sobre la tierra significa que comienza aquella intervención de Dios en la historia que ahora se desarrolla con el sonido de las trompetas; pero ese es el gesto realizado por Jesús mismo con su venida al mundo: «He venido a prender fuego a la tierra; y ¡cómo desearía que ya estuviese ardiendo!» (Lc 12, 49)⁴.

Las cuatro primeras trompetas aparecen claramente distintas de las tres últimas: son descritas muy brevemente (Ap 8, 7-12) y la reacción que desencadenan se refiere siempre a elementos de la creación (tierra-mar-ríos-astros). Su descripción se hace según un esquema fijo que se repite: al sonar cada una de las cuatro primeras trompetas se produce la perturbación de *una tercera parte de la tierra* (Ap 8, 7), *una tercera parte del mar* (8, 8), *una tercera parte de las aguas de los ríos y las fuentes* (8, 10-11), *una tercera parte de las estrellas, del sol y de la luna* (8, 12). La especificación de una tercera parte (un tercio) se fundamenta en el lenguaje profético veterotestamentario (cf. Ez 5, 2; Zac 13, 8) y es bien conocida también en la literatura rabínica⁵.

El sonido de la trompeta del *primer ángel* provoca granizo y fuego mezclado con sangre; de este modo es evocada la séptima

4. Cf. el *logion* de Jesús transmitido por el apócrifo *Evangelio de Tomás* (10): «Yo he arrojado el fuego en el mundo y lo guardo hasta que se expanda».

5. Cuando se le comunicó a rabí Eliezer que había sido excomulgado, «el mundo fue herido, un tercio del trigo, un tercio de los olivos, un tercio de la cebada» (*bBaba Metsi'a* 59h).

plaga de Egipto, que se caracterizó, según Ex 9, 23-25 (cf. Sab 16, 22), por el granizo y el fuego; el añadido de la sangre puede derivar de Ez 38, 22. Como Dios respondió al grito de los hijos de Israel en Egipto, así ahora responde al grito de los elegidos. Aquí llueve granizo, fuego y sangre, pero Jesús —que precisamente había dicho: «El que está cerca de mí está cerca del fuego» (EvTom 82)— es aquel que revela la misericordia y la paciencia de Dios, y el mismo que precisamente recrimina a Juan y a Santiago cuando le piden permiso para hacer bajar fuego del cielo para destruir a los samaritanos que no lo habían acogido (cf. Lc 9, 54-55). Hay un castigo inminente, pero existe también una dilación, y el castigo en realidad recaerá sobre el mismo Jesús.

El *segundo ángel* hace sonar la trompeta y «un gran monte ardiendo se precipitó sobre el mar (cf. Jr 51, 25; *Hen et* 18, 13) y la tercera parte del mar se convirtió en sangre» (Ap 8, 8). Se repite lo sucedido en la primera plaga de Egipto, cuando «las aguas del Nilo se convirtieron en sangre» (Ex 7, 20), y así como entonces se produjo una mortandad de peces (Ex 7, 21), igual ahora (Ap 8, 9), e incluso mucho más, porque un tercio de las naves es destruido. Estas son las imágenes usadas por Juan, pero para él es *Jesucristo* el que se ha convertido todo en sangre, es él el que ha derramado toda su sangre (cf. Jn 19, 34; 1 Jn 5, 6; Ap 1, 5; Mt 26, 28, etc.).

Al sonar la trompeta del *tercer ángel* Juan ve caer del cielo «un astro de grandes proporciones... ardiendo como una tea» (Ap 8, 10); de manera semejante había caído del cielo el hijo de la aurora, Lucifer, el símbolo del poder de Babilonia, convertido después en signo y personificación del poder ultramundano (cf. Is 14, 12ss). Esta estrella tiene un nombre propio: se llama «Ajenjo», la planta *artemisia absinthium*, de la que se extrae un licor proverbial por su sabor extraordinariamente amargo (cf. Prov 5, 4; Lam 3, 19; Am 6, 12). Beber el ajenjo aparece en el Antiguo Testamento como el gesto que Dios impone a pecadores e idólatras en señal de juicio y de castigo: Jr 9, 14; 23, 15; Lam 3, 15.

La caída de esta estrella golpea las aguas de los ríos y de los manantiales, por lo que un tercio de ellas se convierte en ajenjo y resulta amarga (Ap 8, 11). Se nos remite al episodio de la llegada

de los hijos de Israel a los lagos amargos a los tres días de camino por el desierto después de la salida de Egipto: «Llegaron a Mará pero no pudieron beber sus aguas porque eran amargas. Por eso se llama Mará, es decir, Amarga» (Ex 15, 23). Entonces Moisés las convirtió en aguas dulces echando un leño (en hebreo *éts*, y en griego *xýlon*, empleado frecuentemente en el Nuevo Testamento como sinónimo de «cruz»; cf. Hch 5, 30; 10, 39; 13, 29; Gal 3, 13; 1 Pe 2, 24), es decir, una *cruz*, como entendieron los santos Padres. Así, Orígenes dirá que las aguas se hicieron dulces porque en ellas fue echado el leño de la cruz (*Hom. Ex 7, 2*)⁶. Es por tanto *Jesucristo* el que, colgado en el leño de la cruz, bebió aquel ajenjo, absorbiendo toda su amargura (cf. Jn 19, 20).

El *cuarto ángel* hace sonar su trompeta y los astros pierden un tercio de su luz: en la literatura profética y apocalíptica del Antiguo Testamento, el oscurecimiento repentino del día se halla entre los signos que anuncian la venida del Día de Yahvé (cf. Is 13, 10; Jr 4, 23; Ez 32, 7-8; Jl 2, 10; 3, 4; 4, 15). Pero Juan nos remite de nuevo a la «Torá de las plagas» y en particular a la novena plaga que golpeó a Egipto: las tinieblas (cf. Ex 10, 21ss). A la vez nos lleva a recordar la muerte del Señor *Jesucristo*, suceso acompañado del oscurecimiento del sol y de las tinieblas que se extienden por toda la tierra (cf. Mc 15, 33; Mt 27, 45; Lc 23, 44), así como el juicio final, en el que «el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas [potencias] celestes se tambalearán» (Mt 24, 29; Mc 13, 24-25).

Juan describe la intervención misericordiosa y terrible de Dios en la historia utilizando las imágenes de las plagas de Egipto, que ya en el texto del Éxodo aparecían como portadoras de significado escatológico, siendo interpretaciones de sucesos históricos para mostrar la obra de Dios, su intervención de salvación para Israel y de juicio para Egipto⁷.

La *venida veterotestamentaria*, la *venida en la carne* y la *venida final* aparecen marcadas por las mismas señales y son con-

6. Cf. E. Bianchi, *Esodo. Comento esegetico-espiritual*, Bose 1987, 66.

7. Cf. *ibid.*, 44-45.

sideradas por el apocalíptico Juan como un suceso único y unitario. Son recordadas en este septenario de las trompetas, que describe la situación tal como puede ser captada *sobre la tierra* por todos los hombres. La decisión de Dios de venir al mundo es siempre misericordia para unos y juicio para otros, aunque después la encarnación muestra que el juicio y el castigo han sido asumidos por Cristo en la cruz. Es Cristo el que resulta quemado por el fuego, el que se convierte en sangre, el que bebe el agua amarga, el que con su propia muerte oscurece el sol.

En este momento aparece un águila⁸ que vuela en lo alto de los cielos y grita que existen todavía otros tres «ayes», tres peligros que amenazan la tierra: «¡Ay, ay, ay de los habitantes de la tierra! ¿Qué será de ellos cuando suenen las trompetas de los tres ángeles restantes, que ya se aprestan a tocarlas?» (Ap 8, 13). En la segunda parte del septenario nos encontramos con la lectura del acontecimiento de la encarnación visto *desde el cielo* y todavía no plenamente revelado a los hombres; si los cataclismos anunciados por las tres primeras trompetas eran fenómenos que cualquiera podía constatar, como las plagas de Egipto, la comprensión de estas tres amenazas, en cambio, solo resulta accesible en la fe.

Cuando el *quinto ángel* toca la trompeta Juan ve un astro que cae sobre la tierra, al que le *es dado* (*edóthe*, pasivo divino) la llave del pozo del abismo (Ap 9, 1). El abismo es el infierno, o mejor, los infiernos, la morada de aquellos que murieron hasta la venida de Cristo (cf. Sal 71, 20; Is 24, 21-22; Lc 8, 31; Rom 10, 7, etc.). El astro —y no olvidemos que el astro, la estrella, indica el Mesías (cf. Nm 24, 17; Ap 22, 16)— recibe las llaves de los infiernos (cf. Ap 1, 18). Todo esto está visto desde el mundo de Dios, es percibido en la fe y es lo que confesamos en el Credo: «Descendió a los infiernos, resucitó de entre los muertos». Si la cuarta trompeta evocaba la muerte de Cristo con el oscurecimiento del sol, ahora la visión nos muestra a Cristo que desciende a los in-

8. Varios códices escriben «ángel» en vez de «águila»: se trata de un cambio motivado porque la función que aquí se atribuye al águila encaja mejor con la de un ángel (cf. Ap 14, 6). Debe preferirse, pues, la lectura «águila» (cf. R. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, 741).

fiernos y los vacía (cf. 1 Pe 3, 18ss; 4, 6). Cuando acontece este cara a cara con las potencias infernales, éstas se desatan más que nunca porque se encuentran en presencia del mismo Dios. Igual que en el momento de la manifestación de Dios en el Sinaí «todo el monte estaba envuelto en humo... y subía aquel humo como humo de horno» (Ex 19, 18), y de la misma manera que el juicio de Dios sobre Sodoma y Gomorra desencadenó «una humareda como la de un horno» (Gn 19, 28), así también ahora la presencia divina en el lugar de la perdición hace subir «una humareda como la de un horno gigantesco» (Ap 9, 2), lo cual provoca el oscurecimiento del sol y del aire, de la atmósfera (cf. Jl 2, 10).

Entonces «se abatió sobre la tierra una plaga de saltamontes [langostas]» (Ap 9, 3): la octava plaga, la de las langostas, había revelado que el endurecimiento del corazón del Faraón era tal que ya solo podían serle enviadas la lección de las tinieblas y la de la muerte de los primogénitos (cf. Ex 10, 1-20). Joel había vuelto a usar la imagen de la octava plaga, la invasión de las langostas, y comparándola con el avance amenazador de un ejército, la había convertido en el signo anunciador del día de Yahvé: Jl 1-2. Juan toma de estos dos capítulos de Joel abundante material para describir los acontecimientos originados por el sonido de la quinta trompeta. A estos saltamontes les viene asignado un poder «igual al que tienen los escorpiones terrestres» (Ap 9, 3b), aquellos animales cuya peligrosidad y hostilidad experimenta el hombre y que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento son los representantes típicos del poder satánico, de la fuerza del mal (cf. Eclo 39, 30-31; Lc 10, 19). Los saltamontes o langostas –fuerzas satánicas– tienen un poder negativo para con los hombres, pero no pueden llevarlos a la muerte, sino solo herirlos (Ap 9, 5). Además, es un poder limitado en el tiempo, lo que Juan afirma diciendo por dos veces que su acción se reduce a «cinco meses» (Ap 9, 5.10)⁹.

9. La afirmación de Juan es teológica, y las langostas son para él animales cargados de valor simbólico (como ya en el Antiguo Testamento y en particular en Joel); sin embargo, no se excluye que la precisión del límite de su acción durante «cinco meses» tenga su fundamento en la observación del ciclo natural de estos insectos, que aparecen al comienzo de la primavera y mueren al final del verano.

Estos animales, símbolo del poder destructor, tienen un rey que es «el ángel del Abismo», cuyo nombre manifiesta su acción: destruir, hacer perecer, exterminar (Ap 9, 11). Pilato, en el momento de la crucifixión de Jesús, había mandado escribir sobre la cruz: «Jesús de Nazaret, el rey de los judíos» (Jn 19, 19). El cuarto evangelista subraya intencionadamente que ese título estaba escrito «en hebreo, en latín y en griego» (19, 20). Al excelso nombre dado a Jesús en la cruz se opone aquel que lleva el nombre de *Abaddón* en hebreo, *Apollyon* en griego¹⁰: el destructor, el portador de muerte. Pero cuando Cristo desciende a los infiernos arranca a Adán, a Eva y a los justos de las manos de los espíritus infernales cuya cabeza es el Anti-Mesías. Jesús había dicho: «Yo soy la puerta. Todo el que entra en el redil estará a salvo... El ladrón va al rebaño únicamente para robar, matar y destruir (verbo *apollymi*); yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en abundancia» (Jn 10, 9-10). El ladrón, el destructor, la potencia infernal actúa, pero no podrá prevalecer sobre la promesa misma de Jesús (cf. Mt 16, 18) y porque Cristo ha descendido a los infiernos y ha salido de ellos: de hecho, éstos no podían retenerlo en su poder (cf. Hch 2, 24).

Las langostas se parecen a caballos preparados para la guerra (Ap 9, 7; cf. Jl 2, 4), tienen dientes como de león (Ap 9, 8; cf. Jl 1, 6) y el estruendo de su aleteo es como el estrépito de carros tirados por muchos caballos lanzados al asalto (Ap 9, 9; cf. Jl 2, 5). Juan radicaliza el aspecto de impureza, de híbrido, que caracteriza a las langostas en cuanto animales que presentan mezclados rasgos propios de seres pertenecientes a las diversas esferas del cielo, de la tierra y del mar, añadiendo que tienen rasgos animalescos y humanos (Ap 9, 7), cabellos como de mujer y dientes como de león (9, 8), vientres semejantes a corazas de hierro y alas (9, 9), colas como los escorpiones, con agujones (9, 10). Son el híbrido por excelencia, la impureza personificada, y su acción representa el desencadenamiento de las tinieblas. Se les ha concedido atacar, pero

10. Es interesante notar que la versión armenia añade en Ap 9, 11: «que en armenio significa 'El Destructor'» y la Vulgata, por su parte, «que tiene en latín el nombre de Exterminador» («latine habens nomen Exterminans»).

no a los hombres marcados con el sello de Dios en la frente (9, 4). Los demás buscan la muerte, pero no la encuentran (Ap 9, 6; cf. Job 3, 21; Jr 8, 3) y, como en el sexto sello, suplican: «Montes, caed sobre nosotros» (Ap 6, 16).

Con el descenso de Cristo a los infiernos el primer «ay» ha pasado. Y faltan aún dos «ayes» (Ap 9, 12): ahora es la hora de las tinieblas, el demonio anda todavía suelto, pero no podrá prevalecer.

Cuando el *sexto ángel* toca la trompeta todo está ya preparado para cumplirse: por eso el ángel se aleja del altar de los perfumes donde habían sido presentadas las oraciones de los santos, que ahora son escuchadas. Está a punto de manifestarse el propio Cristo, la respuesta definitiva a las oraciones de los santos. Ya no es posible prolongar la dilación, la paciencia que Dios había anunciado en el quinto sello (Ap 6, 11); ante Cristo el juicio se cumple.

Así como en la décima plaga de Egipto el ángel exterminador se había visto obligado a matar a los primogénitos de los egipcios debido al endurecimiento del corazón del Faraón (cf. Ex 12, 29-30), ahora «fueron desatados los cuatro ángeles que estaban preparados para matar en esa hora, día, mes y año a la tercera parte de los hombres» (Ap 9, 15). Estos ángeles estaban «encadenados a orillas del gran río Éufrates» (9, 14), es decir, se hallaban fuera de los límites más allá de los cuales la tierra perdía su categoría de tierra santa y elegida por Dios (cf. Gn 2, 14; 15, 18; Ex 23, 31 LXX; Dt 1, 7; 11, 24; Jos 1, 4, etc.), desde la cual Israel había visto en muchas ocasiones el avance amenazador de la invasión enemiga (cf. Is 8, 7), y en la que algunos santos Padres veían el lugar de origen del Anticristo y la personificación del poder mundano¹¹. A estos ángeles se les concede ahora un verdadero poder de exterminio, si bien limitado aún a un tercio de la humanidad (Ap 9, 15). Existe un *crescendo* en el castigo que se abate sobre la tierra: con la quinta trompeta se había dado la tribulación de las langostas que duraba un tiempo limitado y solo podía herir a la humanidad, pero como a pesar de estas plagas la humanidad no había desistido

11. Así Andrés de Creta y Beda el Venerable; cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, 145.

de dar culto a los ídolos, ahora el innumerable ejército exterminador suscitado por la sexta trompeta (9, 16) se ve forzado a golpear duramente. Ya ahora, dentro del mundo, sobreviene el juicio y los hombres caen bajo la ira de Dios. Pablo certifica la misma verdad:

La ira de Dios se manifiesta [se revela, *apocalýptetai*] desde el cielo contra la impiedad e injusticia de aquellos hombres que obstaculizan injustamente la verdad... Dios los ha entregado, siguiendo el impulso de sus apetitos, a una impureza tal... (Rom 1, 18.24).

Las imágenes de la destrucción, de la triple plaga del fuego, del humo y del azufre (Ap 9, 18), evocando la narración de la destrucción de Sodoma y Gomorra, golpeadas por una lluvia de «azufre y fuego enviada por el Señor» (Gn 19, 24) y que produjo una humareda «como el humo de un horno» (Gn 19, 28), no significan sino la intervención de Dios en la historia marcada por la idolatría, y por tanto un acto del juicio de Dios. Juan añade que «los restantes hombres, los que no fueron exterminados por estos azotes, no cambiaron de conducta [no renunciaron a la obra de las propias manos]» (Ap 9, 20), no abandonaron la idolatría. De la misma manera que las continuas y cada vez más graves plagas que se abatieron sobre Egipto no sirvieron para llevar al faraón y a los egipcios a la conversión, sino que los fueron induciendo a un endurecimiento cada vez mayor del corazón (cf. Ex 11, 10), así ahora Juan constata con trágica ironía que, a pesar de haber visto los hombres que la muerte les venía de la idolatría, tampoco estos han querido renunciar a ella. El ídolo es «la obra de las manos del hombre» (Sal 115, 4; 135, 15, etc.), una fabricación suya, un producto del que él es el artífice, y aun cuando su adoración produce frutos de muerte, tampoco el hombre quiere alejarse de ella. El ídolo es nada y vanidad, pero tiene la fuerza de asimilar a su estado de inanidad y de muerte a quien le sirve: esta es la afirmación teológica que recorre toda la polémica antiidolátrica del Antiguo Testamento (cf. Os 9, 10; Jr 2, 5).

Pero la adoración de «ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, ídolos que no pueden ver, ni oír, ni andar» (Ap 9, 20; cf. Dt 4, 28; Sal 115, 4-8; 135, 15-18; Dn 5, 4.23) encuentra una mani-

festación y un contenido preciso en Ap 9, 21: homicidios, brujería, fornicación, robo. Como había sucedido ya con las plagas de Egipto, provocadas precisamente por los animales o los elementos que los egipcios adoraban —el Nilo, las langostas, las ranas—, de igual manera se enumeran aquí significativamente pecados que infringen la alianza de Noé¹², la alianza que alcanza a todos los pueblos y que señala la vía de la no-idolatría para todo hombre: homicidio, brujería, es decir, falso testimonio, fornicación, robo¹³. Ante el endurecimiento del corazón que no renuncia a estas obras idolátricas no existe perdón y el juicio se debe cumplir.

El *séptimo ángel* tocará su trompeta mucho más adelante (cf. Ap 11, 15), antes de la doxología, antes de la visión de la mujer, antes de la contemplación de la encarnación. De momento todo permanece nuevamente en suspenso, pero ahora ya hemos llegado a Cristo, y con él a los últimos tiempos, los tiempos escatológicos.

12. Por lo que se refiere a los siete preceptos de la alianza con Noé, cf. E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Bose ²1994, 166-167.269-270.

13. Hay quienes reconocen una radicalización de la lista de pecados de Ap 9, 21 (y de otras análogas en el Nuevo Testamento) en la liturgia y en la catequesis bautismal. La intención de tales listas sería trazar un límite más allá del cual un hombre no puede pretender llevar una vida inspirada por la fe cristiana. Nuestro texto asumiría así el tono de una fuerte advertencia a aquellos que, habiendo acogido a Cristo hasta llegar a ser una nueva criatura por el bautismo, si recayeran en la idolatría rechazando a Cristo, se encontrarían en una situación infinitamente peor que antes. Los cuatro pecados enumerados en Ap 9, 21 infringen los preceptos V, VI, VII y VIII del decálogo, mientras que la idolatría es prohibida por el primer mandamiento (cf. Ex 20, 3-6.13-15).

EL EVANGELIO (Ap 10)

Juan ve bajar del cielo un ángel poderoso (Ap 10, 1). Aparece revestido de una dignidad excepcional: envuelto en una nube como el Hijo del Hombre de Dn 7, 13, como el Hijo del Hombre en su segunda venida (cf. Mt 24, 30; podríamos añadir que como el mismo Dios cuando se revela: cf. Ex 16, 10; 1 Re 8, 10-12; Sal 18, 12; 97, 2) y con el arco iris aureolando su cabeza. Se trata, pues, de un mensajero de la alianza, dado que lleva la señal de la alianza creacional con toda carne (Gn 9, 13), el arco iris que adorna con su esplendor la figura con rostro humano vista por Ezequiel (Ez 1, 28), el arco que era empuñado por el primer jinete (Ap 6, 2). Su rostro es como el sol, resplandece como el rostro del Hijo del Hombre de la visión inaugural (Ap 1, 16), como el de Cristo en la gloria de la Transfiguración (Mt 17, 2). Sus piernas son columnas de fuego, representando el fuego que Cristo vino a traer a la tierra (Ap 8, 5; Lc 12, 49). Es el Mesías que domina sobre el universo y somete todo lo creado (cf. Sal 8, 7); apoya, en efecto, sus pies sobre la tierra y sobre el mar, el espacio marino que separa las islas remotas habitadas por los paganos y cuya fuerza hostil ha experimentado siempre Israel hasta llegar a personificarlo en el enemigo de Dios, Rahab [el monstruo marino] (cf. Job 7, 12; 26, 12; Sal 89, 10-11).

Zacarías había anunciado que al llegar el Mesías pondría sus pies sobre el monte de los Olivos (cf. Zac 14, 4); ahora el dominio del Mesías se extiende a todo el cosmos y llega incluso a los paganos: la revelación es universal. El ángel fuerte es como «un rugido de león» (Ap 10, 3) —expresión que en el Antiguo Testamento designa con frecuencia la voz de Dios, el Dios que habla:

Os 11, 10; Jl 4, 16; Am 3, 8— y grita con voz fuerte (cf. Is 40, 3; Lc 3, 4; etc.); es el Cristo, «león de la tribu de Judá» (Ap 5, 5), el profeta definitivo que anuncia la Palabra de Dios. En su mano tiene «un pequeño libro» abierto (Ap 10, 2); es el *evangelio* que Jesús trae a la tierra, predica y anuncia. Pero luego su misión termina: «A su grito respondió el retumbar de los siete truenos» (10, 3). Ya en el salmo 29 los siete truenos son una parábola de la palabra de Dios, pero la referencia precisa de este texto se encuentra en un pasaje del evangelio de Juan. Cuando algunos griegos piden a Felipe: «Queremos ver a Jesús» (Jn 12, 21), ante este signo de la venida de los paganos Jesús exclama:

«Ha llegado la hora en que el Hijo del Hombre va a ser glorificado... Me encuentro profundamente abatido, pero, ¿qué es lo que puedo decir? ¿Padre, sálvame de lo que se me viene encima en esta hora? De ningún modo: porque he venido precisamente para aceptar esta hora. Padre, glorifica tu nombre». Entonces se oyó esta voz venida del cielo: «Yo lo he glorificado y volveré a glorificarlo». De los que estaban presentes unos creyeron que había sido un trueno; otros decían: «Le ha hablado un ángel». Jesús explicó: «Esta voz se ha dejado oír no por mí, sino por vosotros. Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado fuera» (Jn 12, 23-31).

Jesús proclamó el evangelio —significativamente el pequeño libro está *abierto*, no sellado— y terminó su misión; inmediatamente los siete truenos testifican la autenticidad y la plenitud de esta revelación, la voz del Padre del cielo ratifica el mensaje, lo mismo que en Jn 12, 28.

Después del septenario de los sellos y la liturgia de los capítulos 4-5, donde se presentaba el Antiguo Testamento, ahora se nos muestra a Jesús que lleva el evangelio en la inminencia del juicio de este mundo: «Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado» (Jn 12, 31). Cristo ya lo ha dicho todo, pero no todo ha sido desvelado: queda aún el misterio más profundo. Juan quería escribir inmediatamente lo que han dicho los siete truenos, pero una voz le prohíbe hacerlo (Ap 10, 4; cf. Dn 8, 26) porque para la salvación es suficiente el evangelio: los truenos no deben ser explicados.

También Pablo, hablando de su rapto personal al cielo, dice: «Conozco a un cristiano [un hombre en Cristo] que... fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar» (2 Cor 12, 2-4). Juan y Pablo tienen una visión de Dios que va más allá del evangelio, pero en la economía actual —desde la venida de Cristo en la carne hasta su vuelta para el juicio— al cristiano le basta el evangelio, lo mismo que en la economía anterior a la encarnación bastaba la Ley, aun cuando a alguno le fuera concedido una revelación ulterior, como a Moisés, que hablaba «cara a cara» con Dios (cf. Dt 34, 10).

El evangelio es proclamado y el trueno, los siete truenos que son la palabra de Dios, ha ratificado tal proclamación. Mediante la revelación se ha hecho accesible el conocimiento de Dios, aunque todavía no en su plenitud, y nosotros no podemos aún ver a Dios cara a cara (cf. 1 Cor 13, 12). Por ahora nos basta con la revelación del Hijo: «A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18).

Ahora el juicio es inminente: «El tiempo ha llegado a su fin» [ya no habrá dilación] (Ap 10, 6). Tal afirmación se realiza en un contexto solemne de juramento, en el que el ángel poderoso alza su mano al cielo (gesto que acompañaba el rito del juramento; cf. Dt 32, 40) poniendo por testigo y garante de su acto al Dios Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, Señor de la historia.

El objeto del juramento queda revestido así de una certeza suprema: ¡no habrá dilación! Ahora, al sonido de la séptima trompeta, se cumplirá el misterio de Dios, la encarnación, el acontecimiento anunciado por los profetas y preparado desde la antigua alianza que halla en Jesucristo su realización (Ap 10, 7).

Juan, en este punto que constituye el corazón del Apocalipsis, antes de presentar a los dos testigos, Pedro y Pablo, ofrece su experiencia de exegeta del Hijo, de discípulo que, reclinado sobre el pecho del Hijo (cf. Jn 13, 25), igual que el Hijo reposa en el seno del Padre y es su exégesis (cf. Jn 1, 18), ha tenido el privilegio de verse convertido en heredero e intérprete del Maestro.

Escucha una voz que le manda ir a coger el pequeño libro de mano del ángel, cumpliendo el mismo movimiento del Cordero al

tomar el rollo del Antiguo Testamento de la mano del que se sentaba en el trono (Ap 5, 7). Pero mientras que el Cordero se había movido sin que fuese pronunciada ninguna orden, mostrando así su plena condición de Señor, Juan debe esperar el mandato de la voz: «Vete y toma el libro...» (Ap 10, 8). Él va a tomar el evangelio porque es discípulo de Cristo y llegó a ser su confidente: «Os llamo amigos porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre» (Jn 15, 15). Juan tiembla y no se atreve a agarrar el libro, rogando que le sea entregado, pero el ángel le ordena tomarlo y comerlo (Ap 10, 9), igual que el Señor había ordenado a Ezequiel comer el rollo de la profecía que habría de pronunciar (cf. Ez 2, 8-3, 3). Juan está recorriendo la experiencia de Ezequiel (y de Jeremías, cf. Jr 15, 16) y recibe la investidura profética.

Juan come el libro y al principio le sabe dulce como la miel (cf. Sal 119, 103) porque así es la palabra de Dios para el hombre. No obstante, después le resulta amarguísimo: oír el anuncio de la salvación, el evangelio, es muy bonito, pero asimilarlo, hacerlo propio convirtiéndose en su portador y anunciador cuesta sangre, implica ir al encuentro de tribulaciones, persecuciones y pruebas.

Juan siente la dureza del evangelio que ha comido y hecho suyo¹, y el Señor le dice que el anuncio de la salvación no se destina solo a él, sino que debe ser llevado a todos los pueblos, naciones y reyes (Ap 10, 11), hasta las islas más lejanas. Juan no es solo el discípulo predilecto, sino que es llamado a convertirse en apóstol, es enviado al mundo para anunciar el evangelio de la salvación. Juan ofrece aquí el fundamento de su autoridad de apóstol, de oyente privilegiado que ha hecho suyo el evangelio proclamado por Jesús dentro de la historia: el discípulo-testigo es también apóstol.

En este momento Juan recibe el encargo de medir el santuario de Dios; así, los vv. 1-2 del capítulo 11 constituyen la transición entre el testimonio de Juan, constituido apóstol y profeta (10, 8-11), y el de dos testigos que aparecen en Ap 11, 3-13.

1. Esta imagen de la ingesta del libro que contiene la Palabra (cf. Ez 2, 8ss) inspirará a los santos Padres un lenguaje técnico para expresar que la palabra de Dios debe ser comida, asimilada, por lo que hablarán de *manducatio*, *ruminatio*.

LA PROCLAMACIÓN DEL EVANGELIO: LA IGLESIA (Ap 11)

I. LA MEDICIÓN DEL SANTUARIO DE DIOS (Ap 11, 1-2)

Ezequiel, que había sido testigo de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo en el 587 a.C., había asistido en una visión a la medición del templo para que en el futuro pudiera ser reconstruido según el proyecto inicial y sustituyera al anterior (cf. Ez 40, 3ss). Juan, testigo de la toma de Jerusalén y de la destrucción del templo en el 70 d.C., recibe la orden de realizar él mismo una medición, pero ahora no se trata de medir el templo de piedras. En Ap 11, 1 se le pide que mida el santuario (*naòs*), el altar (*thysiastérion*) y el número de los adoradores (*proskynoúntes*). El santuario es la parte más interior del templo, la que contenía la Presencia de Dios. Es significativo que el término *naòs* lo encontremos otra vez en el evangelio de Juan en el episodio de la purificación, cuando Jesús, tras haber expulsado del templo (*ieròn*), del atrio de los paganos, a los que vendían animales para los sacrificios, da como señal a los judíos: «Destruid este templo [santuario] (*naòs*) y en tres días yo lo levantaré de nuevo» (Jn 2, 19). Juan aclara que «el templo (*naòs*) del que hablaba Jesús era su propio cuerpo» (2, 21).

En el Apocalipsis Juan recibe la orden de medir precisamente este santuario, este templo que ya no es el de piedras, sino el cuerpo de Cristo. Debe medir también el altar –pero como ahora la víctima ya es Cristo, el altar es una misma cosa con la víctima, Cristo– así como el número de los adoradores. En el diálogo con la samaritana Jesús había dicho:

Créeme, mujer, está llegando la hora, mejor dicho, ha llegado ya, en que para dar culto [adorar] al Padre no tendréis que subir a este monte ni ir a Jerusalén... Ha llegado la hora en que los que rinden verdadero culto al Padre, lo adoran en espíritu y en verdad (Jn 4, 21.23).

La medición que Juan debe hacer es, por lo tanto, la de la iglesia confesante, la de los adoradores en Espíritu y verdad, el nuevo cuerpo de Cristo en la historia. Juan debe marcar los límites del pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el santuario del cuerpo del que Jesús hablaba en la purificación del templo.

A Juan se le pide calcular la línea divisoria entre el exterior y el interior, el atrio de los paganos y el atrio de los creyentes: en realidad, en esta acción se realiza el juicio, la división entre quienes han conocido a Cristo y los que aún no lo han conocido. En el templo de Jerusalén había una distribución de espacios según grados diversos de cercanía a Dios: el Santo, el espacio reservado a Israel y el atrio de los paganos. Este último espacio, dejado a los paganos para que también ellos pudieran aproximarse a Dios, tiene un enorme alcance universalista: Israel, pueblo elegido por Dios entre todos los otros pueblos, deja en la casa del Señor un espacio para los *goyim*, para que también ellos puedan estar en la cercanía de Dios. En la primera pascua en Jerusalén, Jesús purifica precisamente este atrio de los paganos invadido por los mercaderes, indicando que a los gentiles se les reabría definitivamente la posibilidad de acceso a la presencia de Dios. En la visión del Apocalipsis ya no existen tres espacios (el Santo, el atrio de Israel y el atrio de los paganos), sino solo el atrio de los paganos, que ya no es medido (Ap 11, 2) porque ha asumido las dimensiones del mundo entero; dentro de éste se encuentra el santuario, es decir, los adoradores de Dios en Espíritu y en verdad. Ahora todo el mundo es ya templo y dentro del mundo está la iglesia confesante, los adoradores en Espíritu y en verdad.

Juan tiene presentes las imágenes del asedio de Jerusalén por parte de los romanos, conoce la Jerusalén históricamente pisoteada por los paganos y el templo destruido, como Jesús mismo había profetizado (cf. Mc 13, 2 par; Lc 19, 41-44; 21, 24); pero ahora el

lugar santo es el cuerpo de Cristo que se expande por la historia y que comprende la comunidad cristiana confesante.

Juan, a la luz de Jn 2, 13-22, está haciendo aquí una relectura del acontecimiento de Cristo en términos eclesiales. Se cumplen «los tiempos de los paganos», expresión técnica que aparece también en Lc 21, 24: «Jerusalén será pisoteada por los paganos hasta que llegue el tiempo [de los paganos] señalado» (cf. Is 63, 18; Dn 8, 13; Zac 12, 3 LXX) y que designa el periodo que se extiende desde la destrucción de Jerusalén hasta la reconstitución del pueblo de Israel, tiempo durante el cual Israel queda expulsado de la tierra. Este tiempo es de cuarenta y dos meses (Ap 11, 2; cf. 13, 5), cifra que aparece varias veces en el Apocalipsis bajo diferentes formas: mil doscientos sesenta días (11, 3; 12, 6), un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo (o sea, tres años y medio = 42 meses = 1.260 días; 12, 14).

Lo importante es que se trata de una cifra dimidiada, lo cual indica que el tiempo no es definitivo, sino que en su misma estructuración aparece como incompleto y, por tanto, debe ser cumplido. Esta cifra procede del libro de Daniel, en el que el apocalíptico habla de «media semana» (Dn 9, 27), es decir, tres días y medio, y de «un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo» (Dn 7, 25; 12, 7), o sea, tres años y medio, para indicar el tiempo de opresión y persecución sufrido por los israelitas bajo Antíoco IV Epífanes. Esta persecución, en la que los santos se vieron sometidos al arbitrio del soberano helenista (cf. Dn 7, 25), duró en efecto tres años y medio (de mediados del 167 a diciembre del 164 a.C.), periodo en el cual Antíoco IV mandó colocar la estatua de Zeus Olímpico dentro del templo: es el ídolo, la «abominación de la desolación» [el ídolo abominable] (Dn 9, 27; 11, 31; 12, 11) que ocupó el lugar santo. Así pues, esta cifra designa el tiempo de la prueba y la persecución, pero coincide con el tiempo escatológico. Corresponde, en efecto, a la mitad de la septuagésima y última semana de años del plan de Dios sobre la historia (cf. Dn 9).

La prueba escatológica es, pues, el tiempo de la persecución y de la tribulación en la que a los creyentes se les pide perseverancia; también Jesús se había referido a la abominación de la deso-

lación en el lugar santo para indicar los tiempos escatológicos (cf. Mt 24, 15 par).

En este tiempo, que es también el tiempo de la iglesia, la comunidad cristiana confesante está bajo la protección de su Señor (es medida), pero se ve entregada a la hostilidad y a la prueba: este es el estatuto de la iglesia que está en el mundo pero no es del mundo. Por lo demás, Jesús ya había anunciado a los suyos: «En el mundo encontraréis dificultades y tendréis que sufrir, pero tened ánimo, yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33).

Se abren los tiempos en que los paganos pisotean la ciudad santa, pero con ellos comienzan también los tiempos en que la predicación de la iglesia llega a los paganos, dirigiéndose en adelante a todas las gentes de la tierra. Después de la señal del evangelio (Ap 10) viene ahora la segunda señal: los dos testigos.

2. LOS DOS TESTIGOS (Ap 11, 3-14)

Estrechamente ligada al anuncio de los cuarenta y dos meses del tiempo de los paganos, la prueba escatológica (Ap 11, 2), se halla la misión profética de los dos testigos que se extenderá a lo largo de mil doscientos sesenta días, todo el tiempo de los paganos (11, 3). Juan introduce, después de su propio testimonio, el de los dos testigos, los dos mártires por excelencia de la iglesia. En este capítulo Juan ve cumplida en los dos testigos aquella misión profética que le había sido confiada también a él según las palabras de Ap 10, 11: «Tienes aún que profetizar sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes».

Las imágenes que se nos ofrecen ayudan poco a identificar a estos dos testigos; de ellos se dice que son «los dos olivos y los dos candelabros que están de pie en presencia del Señor de la tierra» (11, 4). Juan se sirve de la visión de Zacarías en la que el profeta, que está anunciando la reconstrucción del templo, ve un candelabro de oro a cuyos lados se encuentran dos olivos; el ángel le explica que se trata de «los dos ungidos que están ante el Dueño de toda la tierra» (Zac 4, 1-14). Aquí se trata ciertamente del gover-

nador Zorobabel, detentor del poder político, y el sumo sacerdote Josué, la máxima autoridad religiosa, o sea, los dos promotores de la reconstrucción del templo y de la reorganización religiosa, social y política del pueblo al regresar del exilio babilonio. Ellos, en efecto, velan sobre el candelabro, símbolo del templo o del propio pueblo santo... La tradición rabinica ha interpretado a veces estos dos olivos como figuras escatológicas futuras: el Mesías y el Sumo Sacerdote de la era mesiánica. Un pasaje de la *Regla de Qumrán* (1QS 9, 11) testifica la esperanza escatológica «del Profeta y de los ungidos de Aarón y de Israel», y en el periodo intertestamentario se abrió camino una doble expectativa mesiánica, la de un Mesías regio y un Mesías sacerdotal. La iglesia primitiva reconoció en Cristo rey y sacerdote la confluencia y la realización de esta doble profecía mesiánica.

Sin embargo, el recurso a Zacarías explica solo las imágenes, pero no la identidad de los dos testigos. Los exegetas están muy divididos respecto a la identificación de los dos testigos: algunos piensan que corresponden a figuras históricas precisas, pero aun en este caso las opiniones difieren enormemente entre sí¹.

Yo creo que en los dos testigos hay que reconocer las figuras de Pedro y Pablo. Juan, que aun siendo el discípulo que Jesús amaba reconoció siempre a Pedro la primacía que Jesús mismo le había concedido (cf. Jn 20, 3-8; 21, 15-23), después de haberse presentado como testigo presenta los dos grandes testimonios, aquellos que seguirán predicando hasta el final del tiempo de los paganos, siendo representativos de la iglesia que cumple su misión y su predicación en el mundo hasta la vuelta del Señor. No podemos olvidar que en este capítulo se habla siempre del mundo pagano, en medio del cual, y en confrontación con él, se coloca el testimonio

1. He aquí una lista sintética de algunas interpretaciones: Hipólito (Eliás y Henoc); Victorino de Pettau (Eliás y Jeremías); W. Bousset (Moisés y Eliás); E. Hirsch (Juan y Santiago, hijos del Zebedeo); A. Olivier (Esteban y Santiago, hermano de Juan); A. Gelin (dos judeocristianos condenados a muerte por Tito); A. Greve (el apóstol Santiago y Santiago el hermano del Señor); O. Böcher (Juan Bautista y Jesucristo); J. Ellul (Israel y la iglesia sintetizadas en Jesucristo, hombre y Dios); A. Satake (carácter regio y sacerdotal de los cristianos); J. Munck (Pedro y Pablo); L. Cerfaux-J. Cambier (la iglesia); P. Prigent (misión profética de la iglesia).

de estos dos profetas. Según los Hechos de los apóstoles, Pedro abre la gran misión a los paganos (cf. Hch 10), pero es Pablo quien de hecho se ha convertido en el apóstol de los gentiles, el anunciador del evangelio a los paganos por excelencia.

Los dos testigos-profetas se ven investidos del poder de Moisés y Elías, o sea, la Ley y los Profetas, pero no son personajes del Antiguo Testamento: Juan revela que en ellos actúa ya el poder de Cristo resucitado. Elías ejerció el poder de cerrar el cielo impidiendo la lluvia (cf. 1 Re 17, 1; Eclo 48, 3) por un periodo que Lc 4, 25 y Sant 5, 17 computan como tres años y medio, y Moisés ejerció el poder de cambiar el agua en sangre (cf. Ex 7, 17), pero ahora la *exousía* de los grandes profetas del Antiguo Testamento se encuentra ya en Pedro y en Pablo (Ap 11, 6). Revestidos de tal autoridad y poder, deben desarrollar su misión «vestidos de sayal» [saco] (Ap 11, 3), es decir, en actitud de luto y penitencia (cf. Is 22, 12; Jr 4, 8; Gn 3, 5-8; Mt 11, 21). No son enviados para una misión triunfal y gloriosa, sino que siguen a su Señor y Maestro en el camino del Calvario, por el camino de la cruz, y su sola presencia en el mundo constituye una amonestación y una llamada al arrepentimiento y a la conversión. En esta misión están armados del poder de Dios y de su palabra, guiados por la fuerza del Espíritu y animados por las energías del Resucitado (cf. Ap 11, 5).

Juan tiene presente el grave drama vivido por la iglesia pocos años antes del 70: en el 66 muere crucificado Pedro y un año después, también bajo el emperador Nerón, es martirizado Pablo.

Estos dos apóstoles, vestidos de saco, fueron a predicar a Babilonia, llegaron hasta el corazón del mundo, hasta Roma, a pedir penitencia y conversión. Pero lo mismo que había llegado la hora de las tinieblas para el Mesías, no podía por menos que llegar también para los dos testigos: cumplida la *martyría*, saldrá del abismo la bestia —claramente identificada con Nerón²— que declarará la guerra contra ambos, los vencerá y los matará (Ap 11, 7; cf. Dn 7, 21). Sus cadáveres quedarán expuestos en la gran ciu-

2. El hecho de la muerte y resurrección de los dos testigos, además de colocarlos en la órbita del Cristo crucificado y resucitado, parece contraponerse con fuerza a la leyenda del *Nero redivivus*.

dad, esa que lleva el nombre de Sodoma y Egipto (Ap 11, 8), de Babilonia. En efecto, la expresión «la gran ciudad» se aplica en el Apocalipsis siempre a Babilonia-Roma (16, 19; 17, 18; 18, 10ss; cf. también los textos que hablan de Babilonia la grande: 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2), aplicación que es conocida también en la primera Carta de Pedro (1 Pe 5, 13). Sus cuerpos quedan expuestos y se les niega la sepultura (Ap 11, 8-9), lo que para el hebreo constituye el ultraje más infamante y el castigo supremo (cf. Sal 79, 2-3; Tob 1, 18; 2, 3-4; Jr 8, 1-2; 16, 4; 25, 33, etc.), el sello de una muerte vergonzosa.

En Roma-Babilonia, es decir, en el corazón del mundo, en el corazón del poder de este mundo, «fue crucificado su Señor» (Ap 11, 8). Ciertamente, según Juan, Roma tuvo una gran responsabilidad en la muerte de Jesús y fue Pilato quien lo entregó a la crucifixión (cf. Jn 19, 16); sin embargo, *la localización que aquí ofrece Juan es teológica y no geográfica.*

Jesús fue condenado a muerte por el poder de este mundo, y en el corazón del mundo se coloca también la muerte de los dos apóstoles que mueren como su Señor:

Sus cadáveres quedarán sobre la plaza de la gran ciudad, que es llamada alegóricamente Sodoma y Egipto, y en la que también fue crucificado su Señor (Ap 11, 8).

Este es el único pasaje del Apocalipsis en el que aparece la cruz, pero para la iglesia confesante de la segunda mitad del siglo I d.C., particularmente durante las persecuciones de Nerón y Domiciano, la cruz es revivida cotidianamente por los mártires. Si el Apocalipsis no habla prácticamente nunca de la crucifixión, excepto en este texto y en la visión donde es presentado el Hijo del Hombre traspasado (cf. Ap 1, 7), esto sucede porque el verdadero sacramento de la crucifixión de Cristo, el *signum magnum*, son los cristianos, crucificados por orden de Nerón y más tarde condenados a muerte bajo Domiciano.

Tras haber presentado el evangelio (Ap 10), Juan muestra a la iglesia que lo anuncia al mundo, y no puede hacerlo sino recordando a los dos grandes apóstoles y testigos del evangelio que ya

han terminado su carrera (cf. 2 Tim 4, 7) participando en la vida de Cristo hasta la muerte, y muerte de cruz. Juan reconoce la precedencia de Pedro, a quien Jesús había profetizado (Jn 21, 18-19):

«Cuando eras más joven tú mismo te ceñías la túnica e ibas adonde querías; mas cuando seas viejo, extenderás los brazos y será otro quien te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras ir». Jesús dijo esto para indicar la clase de muerte con la que Pedro daría gloria a Dios.

Y a Pedro, que preguntaba sobre la suerte que correría Juan, Jesús le responde: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú, sígueme» (Jn 21, 22).

Pero Pedro ya ha muerto y Juan es viejo; para la iglesia primitiva esto constituía la señal de que la vuelta del Señor era inminente. Además, el templo había sido destruido, un hecho que ya en el apocalipsis sinóptico también era incluido entre los acontecimientos escatológicos y vinculado a la venida del Señor.

Juan entona aquí un cántico en honor de Pedro y de Pablo y confirma a la comunidad de Roma, desanimada ante la muerte de los apóstoles, proclamándolos resucitados y vivos ante el Señor³. El evangelio que ellos proclamaron es evangelio de vida. Y quien lo anuncia vive incluso más allá de la muerte: existe para él la resurrección.

Pedro y Pablo han sido matados y gentes de toda tribu, lengua y nación han visto sus cadáveres; no querían que los sepultaran (Ap 11, 9), para que su muerte fuera ignominiosa, como la de los malditos de Dios⁴. Su muerte provoca la fiesta de los habitantes de la tierra (11, 10), los esclavizados por el espíritu mundano, fiesta que Juan imagina como una especie de orgía en la que se entregan al placer desenfrenado. La muerte de los testigos ha sido motivo de alegría para el mundo lo mismo que lo había sido la muerte de Cristo (cf. Jn 16, 20).

3. Surge la pregunta de si Ap 11, 3-13 es un documento compilado por la comunidad al producirse el martirio de Pedro y Pablo, que habría llegado a Juan y él lo habría incorporado aquí (cf. H. Stierlin, *La verità sur l'Apocalypse*, 105-109).

4. Cf. E. Bianchi, *Il radicalismo cristiano*, Torino 1980, 111-121; Id., *Vivere la morte*, Torino 1983, 31-33.

De hecho, éstos eran un tormento para los habitantes de la tierra (Ap 11, 10), pues ponían en crisis la mundanidad predicando el evangelio y la conversión en Roma, precisamente allí donde el mundo llegaba a su máxima epifanía.

Los dos testigos resurgen después de tres días y medio, cifra que indica un tiempo no cumplido y que es un poco más que el tiempo que Cristo pasó en el sepulcro. Cristo es el primero en resucitar; los apóstoles no resucitan por virtud propia, sino después, como consecuencia de la resurrección de Cristo, porque el Señor los ha precedido. Un soplo de vida entró en ambos testigos (Ap 11, 11), un soplo procedente del mismo Dios, como el que Ezequiel había visto que reanimaba los huesos secos de Israel (37, 1-10). Viene entonces una voz poderosa de lo alto que les ordena subir al cielo y ellos realizan la ascensión, descrita como sucedió con la de Jesús (cf. Hch 1, 9), sustraídos por una nube a los ojos de sus enemigos. En ese momento, frente a este acto escatológico que se refiere a Pedro y a Pablo y que se inscribe dentro del final de las cosas, hay un terremoto, al igual que en la muerte de Cristo, cuando la creación entera quedó trastornada por la intervención divina (cf. Mt 27, 51-54), pero los supervivientes dan gloria al Dios del cielo (Ap 11, 13). Precisamente la muerte de los dos testigos y los hechos de resurrección y ascensión al cielo que le siguen (y que son el tema de nada menos que siete versículos de los once del total de Ap 11, 3-13) aparecen como fuerza eficaz que produce frutos hasta inducir a la conversión y empujar a los paganos supervivientes a dar gloria «al Dios del cielo», apelativo de Dios que reaparece en los escritores más recientes del Antiguo Testamento y en los libros intertestamentarios para designar al Dios de Israel distinguiéndolo de las divinidades del mundo helenístico.

Para Juan, la iglesia que está en la tierra tiene su equivalente en la iglesia celestial; aun cuando la primera haya sido golpeada y los predicadores del evangelio eliminados, éstos son elevados al cielo, donde viven junto a Dios. A la iglesia de la tierra, que durante mil doscientos sesenta días —mientras duren los tiempos de los paganos— debe ser misionera entre los gentiles, corresponde la iglesia del cielo, de la que Pedro y Pablo son aquí los representantes.

Juan, que conoce los martirios de Pedro y Pablo, atestigua que su muerte es participación en la de Cristo, por lo cual ellos, arrastrados por la energía del resucitado, han resucitado como Cristo y han subido al cielo. Esta lectura de la trayectoria de ambos testigos la hace también Lucas, si bien de forma más implícita y velada, en dos pasajes de los Hechos de los apóstoles.

Hch 12, 1-17 narra el arresto, prisión y liberación de Pedro, que en realidad no es sino el relato de su pasión, muerte y resurrección, a imagen de la de Jesucristo. Herodes Agripa I, tras haber hecho ejecutar a Santiago, el hermano de Juan, manda arrestar a Pedro durante los días de los Ácidos (Hch 12, 1-3). Pedro es encarcelado y custodiado por los soldados para ser presentado ante el pueblo tras la Pascua (12, 3-6). Como Jesús, es detenido en los días de los Ácidos, en vísperas de la Pascua (Lc 22, 1); hay un Herodes, como lo hubo durante la pasión de Jesús (Herodes Antipas: Lc 23, 7-12); como Jesús, durante el proceso (Lc 22, 63-64) y después en el sepulcro (Mt 27, 62-66), dos soldados vigilan a Pedro mientras duerme encadenado (pero ¿se trata de un sueño o del sueño de la muerte?) en el fondo de la prisión. Entre tanto, una oración incesante sube desde la iglesia en su favor (Hch 12, 5; cf. Lc 24, 33), se le aparece un ángel del Señor que lo *despierta* (verbo *egeiro*, utilizado a menudo para la resurrección de Cristo: cf. Mt 16, 21; 17, 9; 28, 6-7; Mc 14, 28; 16, 6.14; Lc 9, 22; 24, 6.34), le ordena levantarse (verbo *anístemi*, muchas veces referido a la resurrección de Cristo: cf. Mc 8, 31; 9, 31; 16, 9; Lc 24, 7.46), rompe las cadenas, abre las puertas y luego desaparece (Hch 12, 7-16; cf. Lc 24, 1-6). Pedro reconoce haber sido arrebatado de las manos de Herodes por el ángel del Señor y se dirige a la casa de María (también Jesús resucitado se aparece a una María: Jn 20, 11-17), donde una joven (piénsese en las mujeres la mañana del primer día después del sábado; son ellas las que anuncian la resurrección: Lc 24, 9-10) llamada Rodas corre a anunciar que Pedro está fuera (Hch 12, 14). Su anuncio es considerado un desvarío (Hch 12, 15), como ocurrió con las palabras de las mujeres (cf. Lc 24, 11), que no fueron creídas. Al igual que Jesús había sido considerado un espíritu (cf. Lc 24, 37), también aquí piensan que no se trata de Pedro, sino de un

«ángel» (Hch 12, 15). Al final ven y reconocen a Pedro, quedando estupefactos (cf. Hch 12, 16); seguidamente, después de narrar cómo el Señor lo había sacado de la cárcel (el *she'ol*, el reino de los muertos, era definido como una prisión: cf. 1 Pe 3, 29), da la orden de llevarle la noticia a Santiago y a los hermanos (Hch 12, 17), igual que Jesús había encargado a las mujeres: «Id a decir a mis hermanos que vayan a Galilea, allí me verán» (Mt 28, 10). Después sale y se dirige «a otro lugar» (Hch 12, 17), expresión hebrea para designar «el reino de Dios». Pedro no vuelve a aparecer en Hechos (solo se cita su discurso en el concilio de Jerusalén; Hch 15), porque ya se ha ido junto a Dios. Ha seguido a Jesús en su trayectoria y se ha asemejado a él no sólo en el martirio (según la tradición, fue crucificado cabeza abajo: solo Jesús, levantado, ha atraído todo hacia sí), sino también en la resurrección. Toda la narración de los Hechos está calcada sobre la de la pasión, muerte y resurrección de Jesús; realmente se trata de la *Passio Petri*.

Más adelante en Hechos, hay otro texto, ahora referido a Pablo. Estamos en ambiente pagano, en Filipos, ya no en Jerusalén, ni frente a los sacerdotes y Herodes, pero el itinerario de Pablo es el mismo que hemos visto recorrer a Pedro e indica la participación plena del apóstol en la trayectoria de su Señor. Escribe Lucas:

Un día que íbamos al lugar en que solían reunirse para orar [también Lucas está presente], nos salió al encuentro una muchacha que tenía espíritu de adivinación y que con ello proporcionaba a sus dueños pingües ganancias. La muchacha comenzó a seguir a Pablo y a nosotros diciendo: «Estos hombres son siervos de Dios Altísimo; ellos os anuncian el camino de la salvación» (Hch 16, 16-17).

Igual que Jesús era reconocido por los demonios y los espíritus inmundos como «el Santo de Dios» (Mc 1, 24), «el Hijo del Dios Altísimo» (Mc 5, 7), así sucede de igual manera con Pablo. Este ordena al demonio salir de ella; entonces sus dueños provocan un motín de la muchedumbre en contra de Pablo y Silas, y los magistrados ordenan que sean azotados con varas, encarcelados y puestos bajo la atenta vigilancia de un carcelero (cf. Hch 16, 18-23). Este los arroja en el calabozo más seguro y los sujeta por los pies

en el cepo (16, 24). Pero durante la noche, mientras Pablo y Silas están orando, de repente se produce un terremoto tan fuerte que sacude los cimientos de la prisión, se abren las puertas y se sueltan las cadenas de todos (16, 25-26). Creyendo que los prisioneros habrían huido, el carcelero intenta suicidarse, pero Pablo se lo impide y le anuncia la palabra del Señor (16, 27-32). El carcelero entonces toma aparte a Pablo y a los otros, les lava las llagas y a continuación se hace bautizar; después los lleva a su casa y prepara la mesa (16, 33-34). En la celebración eucarística, en el encuentro con Cristo resucitado, los corazones de todos se llenan de gozo. Al final, «salieron de la cárcel y fueron a casa de Lidia; y, después de ver y consolar a los hermanos, se marcharon» (16, 40). En resumen, Lucas siente la necesidad de mostrar que las vivencias de los apóstoles no pueden sino repetir las de Cristo incluso hasta la muerte y la resurrección.

Juan, después de haber narrado la trayectoria de Pedro y Pablo y haberlos mostrado ya resucitados y vivos en Dios, asegura que así ha pasado el segundo «ay», el provocado por el sonido de la segunda trompeta; e inmediatamente viene el tercer «ay» (Ap 11, 14).

Con este v.14 Juan hace la transición entre los dos testigos y la liturgia que sigue a continuación.

3. LA SÉPTIMA TROMPETA. LITURGIA DE ACCIÓN DE GRACIAS (Ap 11, 15-19)

Pasado el segundo «ay», la segunda señal dada al mundo para la conversión, el *séptimo ángel* toca la trompeta que introduce el tercer «ay» (Ap 11, 14-15). El séptimo sello había quedado en suspenso: se había hecho en el cielo un silencio de media hora aguardando el juicio de Dios, pero éste no se había realizado inmediatamente (8, 1-2). Cuando el séptimo ángel toca la trompeta esperaríamos el cumplimiento del juicio, pero nuevamente éste queda en suspenso y Juan nos presenta una doxología.

Anunciado el evangelio, constituida la iglesia, se celebra una gran liturgia de acción de gracias: ante todo lo que acontece en la

tierra, en el cielo se alaba a Dios, se hace eucaristía (Ap 11, 17: se usa el verbo *eucharisteîn*, que cuando Juan escribe tiene ya un sentido técnico e indica la celebración eucarística). En el cielo resuenan voces potentes que proclaman:

A nuestro Señor y a su Cristo
 pertenece el dominio del mundo
 y reinará por los siglos de los siglos (Ap 11, 15).

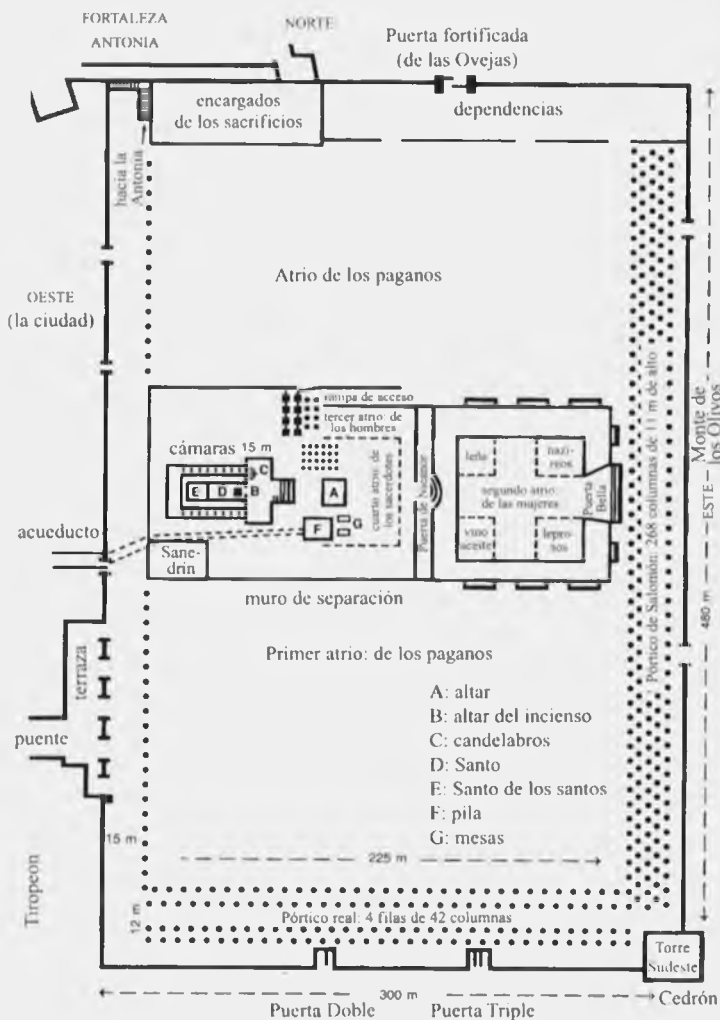
Desde el cielo se ve que el reino, el dominio sobre todo el universo, pertenece a un único reinante, que es Dios y su Cristo: este reino único es un reino eterno (cf. Dn 7, 13-14). Los veinticuatro ancianos se postran por tierra, celebran una liturgia y adoran a Dios diciendo:

Te damos gracias,
 Señor Dios todopoderoso,
 el que eres y el que eras (Ap 11, 17).

No se usa la fórmula triple: «el que eres, el que eras y el que viene», porque ahora estamos ya en la plenitud de los tiempos, el que viene está presente, ya «es». Por tanto, aun dentro de la misma liturgia celestial, Juan ve un progreso: la liturgia celestial ya no dice que el Señor viene, porque en el cielo todo está ya cumplido. Dios ha instaurado el reino, Cristo ha venido y los paganos se han llenado de temor (literalmente, se «encolerizaron»: Ap 11, 18a): ha llegado el tiempo del juicio.

La doxología canta a aquel que era y que es, proclamando que ha llegado el tiempo de dar la recompensa a los siervos, a los santos, a cuantos temen el nombre de Dios (expresiones poco menos que sinónimas), pero el juicio no se cumple. Juan debe desarrollar aún el tercer signo, el que se refiere a la mujer: todo sigue en suspenso. En este momento se abre el santuario de Dios en el cielo y aparece el arca de la alianza: Dios, que posee el reino del mundo, se manifiesta como Dios de la alianza, el Dios que quiere encontrar al hombre. Con el v. 19 (que comentaremos en el capítulo siguiente) Juan abre la nueva visión, la del capítulo 12.

EL TEMPLO DE JERUSALÉN (TEMPLO DE HERODES)



LA ENCARNACIÓN (Ap 12)

Después de la señal del pequeño libro abierto, *el evangelio*, y la del testimonio del evangelio mediante Pedro y Pablo, *la iglesia*, encontramos el objeto del testimonio, es decir, la proclamación de *la encarnación de Jesucristo*. Con este modo de proceder Juan muestra una profunda inteligencia espiritual, porque parecería más lógico establecer el orden inverso: primero la encarnación, después el evangelio y al final la iglesia; pero estamos en las *tres últimas trompetas*, las que describen la comprensión de la realidad que se tiene en el cielo, desde lo alto, y vistas desde el cielo la Pascua precede a Belén y la cruz precede a la navidad. Por lo demás, cuando Mateo (1-2) y Lucas (1-2) nos hablan de los hechos de Belén, tal como los captan *en la fe*, los releen ya en referencia a la cruz, proyectando sobre ellos la luz de los acontecimientos pascuales.

En el capítulo 12 Juan presenta, de una forma ciertamente nueva para nosotros, el tema central y fundamental del Apocalipsis: la encarnación. Sin embargo, ya en 11, 19 da inicio a esta visión de capital importancia¹. Allí se dice que «se abrió entonces en el cielo el templo de Dios y dentro de él apareció el arca de su alianza». El templo terrestre, el de Jerusalén, está destruido, el santuario ya no existe, el arca misma ha desaparecido hace ya mucho, probablemente destruida desde el 587 a.C., pero en el templo celestial, el que Juan ve abrirse, aparece la verdadera arca de la alianza.

1. Adviértase que, incluso literariamente, Ap 11, 19 aparece muy ligado al capítulo 12, por lo que los exegetas dudan entre considerar este versículo como conclusión del episodio de la séptima trompeta o como comienzo de la sección sucesiva del texto. La expresión «apareció (*óphthe*) en el ciclo (*en tō ouranō*)» se usa en todo el Apocalipsis tan solo tres veces: 11, 19; 12, 1.3.

Los sinópticos notan que cuando Jesús murió en la cruz, el velo del santuario que cerraba el Santo de los santos donde moraba la *Shekiná*, la presencia de Dios (sacramentalmente contenida en el arca que se encontraba allí en el primer templo), se rasgó de arriba abajo (Mt 27, 51 par): en adelante el verdadero santuario es el cuerpo de Cristo.

Pero no podemos olvidar que la teología neotestamentaria, tal como ha sido desarrollada sobre todo por Lucas, ha presentado a *María, encinta del Mesías, del Hijo de Dios, como el arca de la alianza que contiene la presencia del Señor Dios*. La narración de la anunciación (Lc 1, 26-38) muestra a María como representante del Israel fiel y bendito, el resto santo de los pobres y humildes que confía en el Señor, y como *hija de Sión*, que ya en el Antiguo Testamento aparece personificada en la figura de una mujer que debe alegrarse porque el Señor está en su seno (cf. Sof 3, 14-18a; Lc 1, 28). La narración de la visitación (Lc 1, 39-45), construida con referencias continuas al relato del traslado del arca a Jerusalén (cf. 2 Sm 6), señala a María encinta de Cristo como el arca de la alianza, el lugar concreto de la presencia de Dios entre los hombres². La visión del arca de la alianza es, pues, para Juan la mejor introducción a la visión de la mujer encinta que grita por los dolores del parto (Ap 12, 2), mujer en la que ciertamente hay que ver a la hija de Sión, la representante de *Israel*, y después también, aunque a partir del v. 17, a la madre de los creyentes en Cristo, la figura de la *iglesia*, pero que conserva también la capacidad de la referencia a la persona de *María*, tanto en cuanto figura histórica —la madre de Jesús— como en cuanto figura teológica que reúne en sí la representatividad del Israel bendito del que ha salido el Mesías y la imagen de la iglesia, de la comunidad de los creyentes en Jesús el Mesías. Con toda justicia escribe André Feuillet: «Es difícil admitir que un cristiano, tanto más si se trata del apóstol Juan, el autor del cuarto evangelio, haya podido evocar a la madre del Mesías olvidando a María, la madre de Jesús»³. De hecho,

2. Cf. E. Bianchi, *María, la madre del Signore*, Bose 1987.

3. A. Feuillet, «Le Messie et sa mère d'après l'Apocalypse», en *Études johanniques*, Paris 1962, 272-310; el texto en p. 302.

Juan es el discípulo cuya vida ha estado implicada de forma muy especial no solo con Jesús, sino también, desde el momento de la crucifixión (Jn 19, 25-27), con María, su madre. En este texto del Apocalipsis tenemos el eco de la experiencia de la vida de Juan junto a María después de la muerte y resurrección de Jesús.

Así pues, cuando aparece el arca de la alianza, es decir, la *Presencia de Dios* escondida, pero localizable y reconocible en el arca, la creación sufre una gran perturbación, «en medio de relámpagos, de retumbar de truenos, de temblores de tierra y de fuerte granizada» (Ap 11, 19b). Son las señales que en el Antiguo Testamento acompañan a las teofanías (cf. Ex 19, 16) y que aquí indican la reacción de la creación frente a la manifestación decisiva de Dios en la encarnación para encontrarse con la humanidad.

Aparece en el cielo «una gran señal⁴: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta y las angustias del parto le arrancaban gemidos de dolor» (Ap 12, 1-2). Esta mujer presenta las características de una figura varias veces delineada en el Antiguo Testamento. Es, en primer lugar, la esposa del Cantar «que surge como el alba, bella como la luna, esplendorosa como el sol» (Cant 6, 10); participa de la luz de la que Dios se reviste como de un manto (Sal 104, 2) y que brilla en las vestiduras y el rostro del Señor transfigurado (Mt 17, 2). Es Jerusalén personificada en una mujer, esposa de Yahvé y madre del pueblo de Dios escatológico, a la que Isaías dirige sus palabras: «Levántate y brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti... sobre ti amanece el Señor y se manifiesta su gloria... No se pondrá nunca tu sol, ni tu luna se oscurecerá, porque el Señor será tu luz perpetua» (60, 1-2.20). Es la mujer estéril que Dios, su Creador, desposará (54, 1ss), la hija de Sión que debe dar a luz un varón (66, 7) y que será motivo de gloria y júbilo para cuantos por ella llevaron luto (66, 10). Luce en su cabeza la diadema, la corona (cf. Is 62, 3) de doce estrellas que ya en el sueño de José (Gn 37, 9) simbolizan las doce tribus de Israel.

4. Acaso exista aquí una velada alusión a Is 7, 14: «El Señor mismo os dará una señal; mirad, la joven [virgen] está encinta y da a luz un hijo».

Esta mujer está encinta y sufre los dolores y fatigas del parto, imágenes que en toda la Biblia aparecen como el preludio de la era mesiánica y acompañan la llegada del Mesías (cf. Is 13, 8; Os 13, 13; Miq 4, 9-10; Mt 24, 8; etc.). Más tarde el v. 5, con la referencia precisa al salmo 2 —un salmo mesiánico—, testimonia que la mujer está a punto de dar a luz al Mesías.

Estamos, pues, ante Israel, el pueblo de Dios, la hija de Sión, Jerusalén personificada en una mujer que está dando a luz al Mesías y que inmediatamente antes era vislumbrada en la imagen del arca de la alianza que contiene la presencia del Señor.

Juan quiere subrayar aún más el significado de esta señal y dice que en el cielo aparece otra: un enorme dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y siete diademas sobre las cabezas, el cual barre con su cola un tercio de las estrellas precipitándolas sobre la tierra (Ap 12, 3-4). Más adelante explicará que este dragón es la serpiente antigua, aquella a la que se llama Satanás y que seduce a la tierra (12, 9). Aquí se remite esencialmente a la serpiente de Gn 3, que asedia el calcañal de la mujer, pero no podemos olvidar dos datos bíblicos significativos:

—la aniquilación del dragón por parte de Yahvé, tanto en los orígenes (Is 51, 9-10) como en los tiempos escatológicos (Is 27, 1), se vincula a la restauración de la mujer-Sión;

—la imagen del dragón se aplica con frecuencia a Egipto y al Faraón (Ez 29, 3; 32, 2) y que la salida de Egipto a través del mar Rojo, el primer éxodo, a veces se describe como una victoria de Yahvé sobre el dragón (Sal 74, 13-14).

El gran dragón es rojo, está dotado de una fuerza mortífera y homicida (cf. el caballo rojo de Ap 6, 4; Jn 8, 4) y tiene siete cabezas, señal de su enorme poder, diez cuernos (cf. Dn 7, 7) y siete diademas, símbolo de la autoridad regia y del dominio que ejerce (cf. Lc 4, 6; Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11).

El dragón se alza frente a la mujer que está a punto de dar a luz, la cual aparece así como la réplica celestial de Eva, la madre de la nueva humanidad, el antitipo de Eva que fue «la madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20). En esta mujer es toda la humanidad la que en su condición de nueva criatura da a luz un hijo. Después del pe-

cado –se nos vuelve a remitir al paralelismo entre el comienzo y el final de la Biblia– Dios había prometido, maldiciendo a la serpiente: «Pondré enemistad entre ti y la serpiente, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, mientras que tú sólo herirás su talón» (Gn 3, 15). Aquí tenemos el cumplimiento de esta promesa, pero la que aparece es una nueva Eva, una Eva rehecha desde lo alto, la esposa del Cantar. «¿Quién es esta que surge como el alba, bella como la luna, esplendorosa como el sol?» (Cant 6, 10): es Eva que avanza en María-hija de Sión, la nueva Eva, la humanidad que está avanzando a través de Israel.

Frente al Hijo de Dios «nacido de mujer» (Gal 4, 4) las potencias de este mundo se desencadenan: ya Mateo había mostrado que, apenas aparece Jesús en la carne en Belén, Herodes, ministro del Príncipe de este mundo, lo persigue (cf. Mt 2).

La descripción de la actividad del gran dragón, que Juan modela a partir de Dn 8, 10, lo convierte en el representante de la fuerza de la anticreación: barriendo un tercio de las estrellas del cielo y precipitándolas sobre la tierra (Ap 12, 4), pretende destruir el orden del universo establecido por Dios cuando separó la esfera terrestre de la celeste. El dragón querría llevar de nuevo a la tierra al *tohu wa bohu* inicial, al caos y al desorden primordiales (cf. Gn 1, 2). Por otra parte, irguiéndose contra la mujer para devorar al niño, al Mesías recién nacido, el dragón aparece como la anti-salvación, aquel que se opone al plan divino de la redención.

La mujer-Israel, María-Hija de Sión, da a luz un hijo varón destinado a «regir todas las naciones con vara [cetro] de hierro» (Ap 12, 5). La expresión está tomada de Sal 2, 9 LXX, salmo mesiánico por excelencia, donde Dios dice al Mesías: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7). Por tanto, el hijo varón engendrado es el Mesías; nace de una mujer, pero es engendrado por Dios por el poder del Espíritu Santo⁵. No obstante, apenas nacido este niño

5. Aquí Juan afirma implícitamente el nacimiento virginal de Jesús, como ya en Jn 1, 12-13 según una lectura bien atestiguada (Manuscrito Veronense de la *Vetus Latina*, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Ambrosio, Agustín, el Pseudo-Atanasio): «A cuantos lo acogen les es dado el poder de llegar a ser hijos de Dios: a cuantos creemos en su nombre, *él el cual* no ha sido engendrado ni por la sangre, ni por voluntad carnal, ni de querer de hombre, sino que ha sido engendrado por Dios».

es arrebatado hacia Dios y hacia su trono. Juan, en esta sintética presentación de la encarnación, no considera ni la evolución ni su desarrollo en el tiempo, sino que ve sólo el comienzo y el final, el nacimiento y la ascensión, la entrada y la salida (cf. Sal 121, 8), es decir, todo el acontecimiento de Jesús. Este modo de expresar la totalidad de la vida de Jesús mediante una expresión polarizada en dos extremos (un típico procedimiento expresivo semítico) se encuentra también en Pablo («el que *descendió* es el mismo que *ascendió*...»: Ef 4, 10; cf. Flp 2, 8-9) y en el cuarto evangelio («salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre»: Jn 16, 28). Vista desde el cielo, la encarnación es la bajada al mundo y la subida a lo alto; es el acontecimiento único en el que Dios manda a su Hijo al mundo y enseguida lo arrebató de nuevo junto a sí. En los Hechos de los apóstoles se halla fijado el criterio hermenéutico que define este movimiento:

Os anunciamos la buena noticia: que la promesa hecha a nuestros antepasados, Dios nos la ha cumplido a nosotros, sus descendientes, resucitando a Jesús, como está escrito también en el salmo segundo: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Hch 13, 32-33).

Para la iglesia de Jerusalén, el nacimiento de Cristo era su resurrección y por eso el salmo 2 se aplicaba a la resurrección. En este nacimiento se contiene la síntesis de toda la historia: la encarnación comenzó mucho antes de Belén, ya con la creación del hombre; se hizo algo más precisa con Abrahán, y desde aquel momento la historia del pueblo elegido es la Palabra de Dios que se hace carne, el *Verbum incarnandum* presente en el Antiguo Testamento, del que hablan los Padres de la iglesia. Dios hace reposar su espíritu sobre los profetas hasta el momento en que reposará establemente sobre Jesús el Cristo, en el que Dios mismo tomará carne, se hará un hombre. En el nacimiento del hijo varón y en su arrebatamiento están contenidas todas las venidas de Cristo: *el nacimiento en Belén, la cruz, la segunda venida*. El dragón que se abalanza contra el niño está representado por Herodes en el momento del nacimiento en Belén (cf. Mt 2), por el poder romano y por la hostilidad de los jefes de Israel en el de la muerte y resurrección, y por

el mundo que se opone al Hijo del hombre intentando obstaculizar su venida en la gloria. Cuando el Hijo del hombre llegue, las potencias se descompondrán y reaccionarán más que nunca.

En el *Libro cuarto de Esdras* aparece una mujer que, tras muchos años de infertilidad, se ve favorecida por Dios con un hijo varón y cuenta: «Permanecí estéril durante treinta años... Y sucedió que, después de treinta años, Dios me dio un hijo... Lo he alimentado con gran fatiga. Y sucedió que cuando creció y llegó a tomar mujer, hice para él un gran banquete nupcial. Y sucedió que cuando mi hijo entró en su tálamo, cayó y murió... Llegada la noche, me levanté y hui al desierto» (4 *Esd* 9, 43–10, 3).

La literatura rabínica sobre el Cantar de los cantares afirmaba que las bodas entre el esposo y la esposa debían acontecer en el monte Moria, donde fue construido el templo (cf. 2 Cr 3, 1), el monte del sacrificio de Isaac (cf. Gn 22, 2), Jerusalén, el lugar de la crucifixión, del sacrificio del nuevo Isaac: allí estaba el tálamo nupcial (cf. *Targum Shir ha-shirim* a Cant 2, 17; *Midrás Rabbá* a Cant 4, 6, etc.). La tradición rabínica subraya también que Abrahán había preparado sobre el monte Moria el haz de leña para el sacrificio del hijo Isaac como un padre construye el tálamo para su hijo. La mujer de 4 *Esd* –que representa a Sión («Esta mujer que has visto es Sión», 4 *Esd* 10, 44), a Israel– hace crecer al hijo con fatiga, pero cuando llega la hora de las bodas, él entra en la cámara nupcial y enseguida muere: la hora de las bodas coincide con la hora de la muerte. Gracias a este texto, que se remonta a los años posteriores a la destrucción del templo, entendemos que para Juan el hijo nacido e inmediatamente arrebatado al cielo pasa en realidad a través de la muerte que acontece en el tálamo nupcial, la cruz. La cruz, la pasión y muerte de Jesús, el Mesías, no están ausentes; antes bien, se presuponen en esta visión de la encarnación desde el cielo. Por lo demás, la imagen de la mujer que da a luz al Mesías entre grandes dolores y sufrimientos y frente a la amenaza de la serpiente se encuentra también en un texto de Qumrán⁶; el tema del

6. 1QH 3, 9ss: «Aquella que está encinta de un hombre está aquejada de sus vehementes dolores porque entre las ondas de muerte daba a luz un varón y, en-

Mesías nacido y enseguida arrebatado al cielo parece referirse a una tradición sobre el *Mesías sufriente* (el Mesías hijo de José) de la que se hace eco un pasaje en el Talmud⁷.

El hijo fue arrebatado hacia el trono de Dios mientras que la mujer «huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada durante mil doscientos sesenta días» (Ap 12, 6). Juan tiene de nuevo presente el Antiguo Testamento y en particular la figura de la nueva Sión, la Jerusalén escatológica que, según Is 66, 7 LXX, «antes de experimentar los dolores del parto... huyó y engendró un varón»: el Targum de Isaías afirma que esta es la generación del Mesías.

Está claro que para Juan la mujer descrita en el capítulo 12 del Apocalipsis es también *María, pero en cuanto Hija de Sión, representante y figura de Israel y no de la iglesia*: es esta mujer-Israel la que huye al desierto, donde tiene un refugio preparado para ella durante todo el tiempo de los paganos. Es, pues, Israel quien es llevado al desierto, a la diáspora, como signo de misericordia y protección por parte de Dios. Si Israel se hubiera quedado en la tierra durante este tiempo de los *goyim*, habría sido peor para él: las luchas de parte del antimesías lo habrían perseguido aún más. En la diáspora Israel ha sido preservado, ha mantenido la fe. El exilio entre los paganos es, en el fondo, una medida de misericordia: Dios lleva a Israel a la diáspora, al desierto, para hablarle al corazón, como en la promesa hecha por boca de Oseas (2, 16), para poder comenzar de nuevo la aventura nupcial entre Dios y la esposa-Israel en una fidelidad renovada desde lo alto.

«Dios no ha rechazado al pueblo que había elegido» (Rom 11, 2), Dios no olvida las promesas y bendiciones, sino que usa de misericordia con Israel preparándole un refugio y nutriéndolo en el desierto —como había hecho con el Israel del éxodo alimentándolo con el maná, el pan del cielo (cf. Ex 16; Sal 78, 23-25), y como

tre dolores vehementes del *She'ol*, brotaba del vientre de aquella que estaba encinta un admirable consejero [título mesiánico de Is 9, 5] con su poder y un hombre salía incólume del encrespamiento. Sobre aquella que está encinta de él se precipitaban todas las ondas y agudos tormentos...».

7. El *Talmud palestinense* habla del Mesías que, en el momento del nacimiento, es arrancado de los brazos de su madre por vientos y huracanes.

había hecho con Elías (cf. 1 Re 17, 6)– hasta que termine el tiempo de los paganos.

Estalla entonces una guerra en el cielo y el que se opone al dragón es Miguel («Quién como Dios»), el único ángel con nombre propio en el Apocalipsis, el protector de Israel, que disputó con el diablo el cuerpo de Moisés, el guía del pueblo en el primer éxodo (cf. Jud 9)⁸. Miguel es el protector de Israel y sus ángeles combaten contra la serpiente antigua (cf. Gn 3, 14-15), el que divide (*diabólos*), el acusador (*satanás*), el que seduce a la tierra (Ap 12, 9).

En el evangelio de Juan (12, 31), Jesús exclama: «Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado afuera». Con la muerte y resurrección del Señor el diablo ha sido verdaderamente expulsado, vencido para siempre; Cristo lo ha vencido en su sangre, por lo que el diablo puede actuar aún en la tierra por poco tiempo y con un poder limitado. Al grito de victoria de Cristo: «He visto a Satanás cayendo del cielo como un rayo» (Lc 10, 18) hace eco aquí el himno de la liturgia celestial ante la tercera señal:

Ya está aquí la salvación... ha sido precipitado el acusador de nuestros hermanos... Ellos mismos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y por el testimonio que dieron, sin que el amor a su vida les hiciera temer la muerte⁹ (Ap 12, 10-12).

El diablo, una vez precipitado, intenta arrojarse contra la mujer, pero a ella le son dadas dos alas de águila, señal de la protección de Dios para quien confía en él: son las alas que han sacado a Israel de la tierra de esclavitud durante el primer éxodo –«ya habéis visto... cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí» (Ex 19, 4)–, las alas que protegen al pueblo cuando es introducido en la tierra prometida –«como el águila que incita a su nidada y revolotea sobre sus polluelos, así desple-

8. La tumba de Moisés, muerto cuando Dios recogió con un beso su aliento (pues murió «en la boca del Señor»: Dt 34, 5), nunca se encontró porque fue subido al cielo. Miguel fue a buscar su cuerpo para llevarlo junto a Dios y debió luchar contra el diablo, que quería arrebatárselo (cf. el apócrifo *Ascensión de Moisés*).

9. Expresión técnica para indicar el martirio (cf. 2 Mac 7, 11).

gó él sus alas y los tomó, llevándolos sobre sus plumas» (Dt 32, 11)–. Son las alas que dan fuerza también en el destierro con vistas al segundo éxodo –«los que esperan en el Señor verán sus fuerzas renovadas, les salen alas de águila» (Is 40, 31)–. Así como en el primer y segundo éxodos a Israel le fueron dadas alas de águila, así también en el momento de este tercer éxodo es el Señor quien protege la huida de su pueblo. Aun cuando este tercer éxodo sucede al revés, desde la tierra prometida al desierto, se trata también de una medida de misericordia, puesto que Israel no ha reconocido al Mesías.

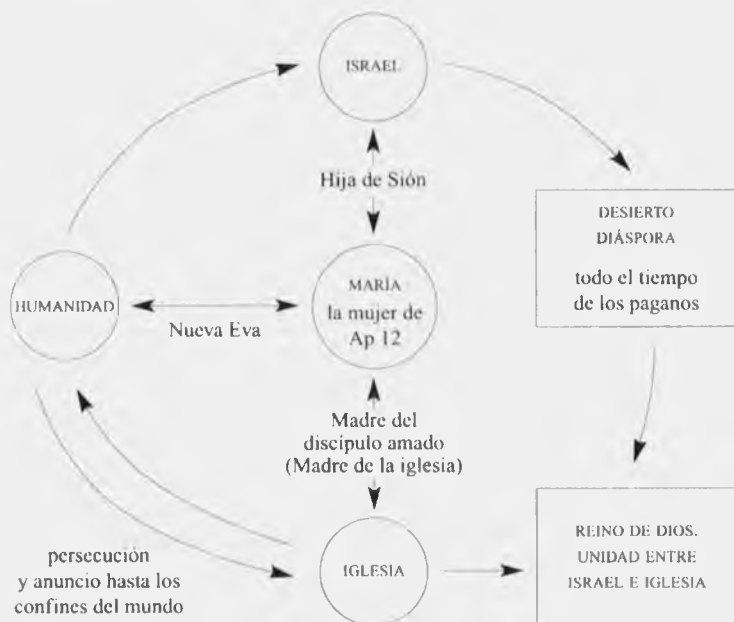
La serpiente arremete aún contra Israel y en esta tentativa extrema Juan ve probablemente la caída de Jerusalén (bajo las armas romanas dirigidas por Tito) y la destrucción del templo. Es significativo que los ya citados textos de *4 Esd* (especialmente 10, 48) y del Talmud (*jBerakhot* 2, 5a) relacionen íntimamente el acontecimiento del hijo nacido de la mujer y arrebatado inmediatamente al cielo (*jBer*) o muerto en el momento de las bodas (*4 Esd*) con la destrucción del templo. En cualquier caso, Juan sabe perfectamente que el nuevo templo es Jesús; él es el santuario que será destruido y en tres días levantado (cf. Jn 2, 19-22).

La destrucción del templo de Jerusalén le remite a Juan a la elevación del Hijo del Hombre sobre la tierra, a su muerte en cruz y a los sucesos pascuales que en ella están sintetizados: el dragón, el príncipe de este mundo, Satanás, ya ha sido precipitado; todavía hiere, pero «le queda poco tiempo» (Ap 12, 12). La mujer-Israel huye al desierto donde puede ser protegida y alimentada por Dios todo el tiempo de los paganos «lejos de la serpiente» (12, 14). «Lanzó entonces la serpiente de sus fauces un torrente de agua para ahogar en él a la mujer. Pero la tierra socorrió a la mujer: abrió su boca y absorbió el torrente que el dragón había lanzado de sus fauces [boca]» (12, 15-16).

Cuenta el *Midrás* que cuando Abrahán e Isaac estaban subiendo al monte Moria para el sacrificio (cf. Gn 22), apareció en un determinado momento la serpiente, que tentó a Isaac diciéndole: «¿Sabes que tu padre te está llevando al sacrificio?», a lo que Isaac respondió: «Lo sé, pero dejaré que el sacrificio se cumpla». En

una suprema tentativa de impedir el sacrificio, el demonio vomitó un gran río delante de Abrahán e Isaac, que caminaban juntos. Entonces Abrahán oró: «Señor, si quieres que yo cumpla el sacrificio de mi hijo, sálvame de esta agua» (cf. *Midrás Wajjossha* 36-37). Oración paradójica del creyente abandonado completamente a Dios, que en vez de ver en el agua un pretexto para no sacrificar al hijo, ve en ella el retraso del cumplimiento de la voluntad del Señor. El río entonces se secó.

Juan utiliza aquí la imagen del río vomitado por la boca del dragón, aunque el sacrificio de Israel debe ser cumplido, debe darse aún el reconocimiento del Mesías, por lo que Israel no puede ser destruido con la conquista de Jerusalén, simbolizada por el río. La tierra viene en ayuda de la mujer, que desde ese momento puede estar en la diáspora, protegida y asistida por Dios. Por otro lado, Israel ya había conocido una medida de protección semejante por parte de Dios cuando, en el primer éxodo, éste secó las aguas del mar Rojo haciendo posible la salida de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud.



El dragón, enfurecido contra la mujer, va a combatir «al resto de su linaje»; es ahora, y no antes, cuando entra en escena la iglesia, definida como «los que observan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús» (Ap 12, 17). María, la mujer que dio a luz a Cristo, tiene en los cristianos «el resto de su linaje»: ¿no es éste el sentido de las palabras dirigidas por Jesús a su madre desde la cruz, cuando le confió al discípulo como hijo (cf. Jn 19, 26)?

La iglesia es la descendencia de la mujer, esa iglesia contra la que Juan veía abatirse el poder del demonio en las persecuciones del imperio romano, esa iglesia que, como olivo silvestre injertado en el olivo bueno-Israel (cf. Rom 11, 24), tiene la tarea de crecer hasta alcanzar a toda la humanidad y constituir así la nueva Eva.

Iglesia e Israel están ya en el desierto mientras dura el tiempo de los paganos, en el que la iglesia ha recibido la misión de llegar hasta los confines de la tierra, dilatándose según las dimensiones de la humanidad. Cuando los paganos dejen de pisotear la ciudad santa, la iglesia e Israel serán una sola cosa, que coincidirá con toda la humanidad: entonces María se corresponderá plenamente con lo que ocurre en la tierra. *Ella es el modelo celeste de aquello que, por desgracia, permanece dividido en la tierra hasta que se cumpla el juicio.* María es el arca de la alianza en el cielo, ya junto a Dios, donde se hallan reunidos la Hija de Sión, el Israel que espera en la diáspora y su descendencia, la iglesia, que debe cumplir su propia misión hasta los confines de la tierra.

El final del capítulo 12 da paso a una segunda parte del Apocalipsis: «Yo me quedé sobre la playa *del mar*¹⁰. Y vi salir [subir] *del mar* una bestia...» (Ap 12, 18-13, 1). Se abre el septenario de las visiones.

10. Esta lectura, ampliamente atestiguada, armoniza mejor con el contexto (sobre todo el comienzo del capítulo 13) y es más significativa que la otra lectura, que está atestiguada por los mejores manuscritos: «[El dragón] se quedó al acecho junto a la orilla del mar». Esta segunda posibilidad significaría que el gran dragón, que va a realizar su designio de desencadenar una terrible hostilidad contra los cristianos y contra la iglesia, se aposta a lo largo del mar desde donde provocará la llegada de la primera bestia que surge precisamente del mar (13, 1ss).

LAS SIETE VISIONES (Ap 13, 1-15, 4)

1. LAS DOS BESTIAS (Ap 13)

Anunciado y testimoniado el evangelio por la iglesia en Pedro y Pablo y proclamada la encarnación, los tiempos ya se han acordado: es la hora de los paganos, está cerca la hora del juicio. En los capítulos 13, 14 y 15 Juan nos hace entrever los frutos de la encarnación, del acontecimiento definitivo en el cual el mundo ya ha sido juzgado. *En este primer septenario de las visiones se nos presenta lo que está aconteciendo en el interior de la historia, una vez que Dios ha dado ya su sí definitivo a la creación en Jesucristo por medio de la cruz, el acontecimiento de la salvación.*

Se trata de un septenario bastante complejo, porque dentro del septenario «mayor» de las visiones («yo vi»: Ap 13, 1.11; 14, 1.6. 14; 15, 1.2) se introduce un septenario «menor», y menos preciso, de los *ángeles* (14, 6-20)¹: los dos septenarios terminan, en todo caso, con una única doxología (15, 3-4).

El discernimiento del mensaje dentro de esta sección es más difícil porque, mientras en las anteriores encontrábamos la descripción de acontecimientos ya sucedidos y la lectura doxológica y global de la historia del mundo, de Israel y de la iglesia hecha por Juan, aquí tenemos el mismo tipo de lectura, pero realizado a través de los acontecimientos del final. En todo caso, hay que te-

1. En realidad, en la sección Ap 14, 6-20 aparece una sucesión de ángeles (14, 6.8.9.15.17.18) y en Ap 15, 1 se habla de «siete ángeles que tienen siete plagas»; ellos dominarán la escena en Ap 15, 5-16, 21, el septenario de las copas. Estamos de nuevo ante una intersección de los septenarios.

ner presente que, en el cuadro de la estructura general del Apocalipsis (cf. el esquema de la p. 41), en la segunda parte nos hallamos en el tramo ascendente de la parábola y que Ap 13, 1-15, 4 tiene su correspondencia en los capítulos 8-9. Allí se desvelaba cómo las potencias se desataban ante la proximidad del juicio. La perspectiva dominante es la del juicio inminente.

a) *Primera visión*

En Ap 12, 18 el autor dice: «Yo me quedé junto a la playa del mar». Juan nos vuelve a colocar en la situación del capítulo 1: está en Patmos, a la orilla del mar. Aquí ve salir una bestia del mar, es decir, de ese espacio negativo y caótico que el mar representa en la Escritura. Sin embargo, con mayor precisión, la bestia que viene del mar, tal como Juan la ve desde Patmos, llega de occidente, del mar Mediterráneo (cf. Dn 7, 2-3). Esta bestia tiene siete cabezas y diez cuernos: es decir, tiene la misma figura que el enorme dragón (Ap 12, 3) y participa del carácter polimorfo y múltiple de su poder. Sobre sus diez cuernos, símbolo de su enorme poder, hay diez diademas, signo del dominio que ejerce, y en cada una de las siete cabezas lleva un título (literalmente, nombre) blasfemo. Juan, leyendo la situación de la iglesia de su tiempo, entrevé aquí el poder político de Roma que viene de occidente, del mar. En la bestia recuerda y sintetiza los aspectos que caracterizaban las cuatro bestias que Daniel había visto surgir del mar (Dn 7, 3-7)². En Dn 7 las cuatro bestias representan los cuatro imperios totalitarios de Babilonia, Media, Persia y Grecia, y si las tres primeras son semejantes a un león (7, 4), a un oso (7, 5) y a un leopardo (7, 6), ahora Juan reúne estos rasgos en la bestia, «que era semejante a un leopardo, tenía patas como de oso y boca como de león» (Ap 13, 2). Además tiene diez cuernos, como la cuarta bes-

2. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que la cuarta bestia vista por Daniel lleva, ella sola, diez cuernos, y como la primera y la segunda, una sola cabeza; en cambio, la tercera tiene cuatro cabezas. En su conjunto las cuatro bestias tienen siete cabezas y diez cuernos, precisamente los caracteres de la bestia de Ap 13, 1, que se presenta como la totalidad de las cuatro bestias de Daniel.

tia de Dn 7, la más terrible y espantosa, la cual significativamente se identificaba en el judaísmo tardío y en los autores rabínicos con la potencia imperial de Roma³.

La bestia vista por Juan indica, pues, un nuevo imperio, el romano, que reasume en sí todas estas antiguas potencias, lleva los signos de los viejos imperios y no representa un *novum* absoluto en el desarrollo de la historia humana. Esta bestia recibe directamente del dragón «su fuerza, su trono y su inmenso poder» (Ap 13, 2) y por eso manifiesta su carácter de anticristo: Juan, en efecto, nos ha dicho ya que Cristo recibe su poder, su autoridad y su trono directamente de Dios (cf. 2, 28; 3, 21). El dragón, o sea, Satanás, el diablo, el seductor de toda la tierra, ha sido precipitado con la muerte del Señor y sólo tiene poder por cierto tiempo, poder que otorga a la bestia. Lo que Juan en realidad quiere decirnos es que los títulos en que se apoyaban los poderes totalitarios de la antigüedad son propios de todo tiempo y lugar; en la bestia están representados todos los grandes enemigos de Israel, todos aquellos que se han opuesto a los planes salvíficos de Dios. Por lo tanto, no es lícito identificar a la bestia exclusivamente con Roma. La ecuación bestia-imperio romano es demasiado superficial; en realidad, la bestia encarna el poder *tout court*, el poder totalitario, siendo imagen del poder depravado y degradado a un nivel infrahumano, animal, bestial. La pretensión de este poder lo lleva hasta la blasfemia (Ap 13, 1); desde Augusto el emperador era llamado «divino», «hijo de Dios», «salvador», «señor», «digno de adoración» (*augustus/sebastòs*). Estos y otros títulos conferidos al emperador constituían para el mundo judío la mayor blasfemia, y por tanto un atentado contra la unicidad del Señor, contra el Dios único.

La bestia ostenta los títulos del *poder totalitario* que pretende sustituir a Dios llegando a disputarle la adoración. Así pues, en absoluto debe ser identificado automáticamente con el *Estado*, como con frecuencia han hecho los apocalípticos. Jesús mismo (cf. Mt 22, 15-22 par) y después de él todo el Nuevo Testamento (cf. Rom 13, 1-7; 1 Tim 2, 1-2; 1 Pe 2, 13-17) han reconocido al Estado de-

3. Cf. 4 Esd 12, 11ss; Bar sir 39, 3ss; Génesis Rabbá 16, 4, etc.

rechos sobre los ciudadanos en orden al bien común; por tanto, el cristiano debe respetar las leyes en su actuación en favor de la paz y la justicia, mientras que el Estado, por su parte, permanece siempre bajo el juicio de Dios, de modo que nunca puede ser autoritario ni ensalzarse con los títulos que solo a Dios pertenecen. Sobre este delicado problema Juan no adopta ninguna posición maniquea, por lo que resulta arbitrario querer fundamentar en el Apocalipsis opciones «cristianas» antiestatalistas. En Juan simplemente existe la constatación realista de que aquel poder frente al que los cristianos deben comportarse con lealtad –como afirma todo el Nuevo Testamento– puede pervertirse pasando de ser «ministro de Dios» (cf. Rom 13, 1) a ministro y siervo de Satanás. De hecho, es Satanás quien da autoridad y fuerza a la bestia; el poder totalitario no viene de Dios, sino del demonio, quien lo ha recibido en las propias manos y lo da a quien quiere (cf. Lc 4, 6).

Después de la encarnación, Juan ve dentro de la historia dos liturgias radicalmente opuestas: una imperial, político-totalitaria, y otra cristiana, dirigida al Cordero. La bestia tiene un poder tal que llega a usurpar prerrogativas de Dios y a escenificar una parodia del Cordero crucificado y resucitado, prometiendo la salvación que el mismo Cristo promete: «Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada» (Ap 13, 3). También el Cordero se presentaba con una llaga y, aunque traspasado, estaba de pie. Percibimos aquí un eco de la leyenda del *Nero redivivus*, bien conocida y difundida en las regiones del Asia Menor, según la cual Nerón, que se suicidó en el 68 d.C., en realidad había sido arrancado de la muerte, y estaba milagrosamente vivo y dispuesto a un retorno terrible y vengativo⁴.

El poder totalitario, incluso cuando parece haber sido condenado a muerte, tiene siempre una cabeza herida que enseguida vuelve a resurgir y entonces muestra de nuevo su pretensión totalitaria. Las masas, otra vez seducidas e incluso admiradas y fascinadas ante tal demostración de fuerza y de renovada vitalidad (cf. Ap 13, 3),

4. Cf. Suetonio, *Nerón* 57, 2-8; Commodo, *Canto apologético* 830; etc. Estaba extendida también la creencia que identificaba a Nerón con el Anticristo: *Ascls* 4; *OrSib* 5, 23-24.139-140.152.

en lugar de liberarse caen con frecuencia en regímenes peores que el anterior. La de Juan no es una visión pesimista de la historia, sino más bien la visión realista, ajena a toda idealización. El poder resurge aun cuando haya sido golpeado por una llaga mortal y así toda la tierra se llena de admiración y se ve llevada a adorarlo. En efecto, va detrás de la bestia, es seducida por ella, y adora al dragón, símbolo del poder en su fuerza ultramundana. Esa es la ilusión y la seducción satánica: no conservar el propio lugar, sino ocupar el del otro, el de Dios. La tierra cumple ante Satanás aquel acto de adoración, la *proskynesis*, reservada exclusivamente para Dios: «Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él le darás culto» (Lc 4, 8; cf. Dt 6, 13). Con estas palabras de la Escritura, Jesús rechazó la tentación de Satanás, que le pedía que lo adorase, que se prostrase ante él, prometiéndole el poder y la gloria de todos los reinos de la tierra (cf. Lc 4, 5-7). En cambio, los hombres —dice Juan— «adoraron al dragón diciendo: '¿Quién hay como la bestia? ¿Quién puede luchar contra ella?'» (Ap 13, 4). Entonan un cántico blasfemo que pervierte el cántico del Éxodo: «¿Quién como tú, Señor, entre los dioses?» (Ex 15, 11 LXX).

El Mesías se ha presentado como Cordero, y para la iglesia el objeto de culto es el Cordero inmolado, el siervo, la víctima; para el mundo, en cambio, el objeto de culto y adoración es el poder, el verdugo que crea la víctima. Juan en realidad nos está presentando el anti-mesías y la anti-liturgia desarrollada por una anti-iglesia.

La culpa más grave de Roma, el poder totalitario que Juan tenía ante sí, fue la de haber querido hacer de todas las naciones un solo estado reduciéndolas bajo un único poder. El mensaje referente a la elección de Israel subraya la existencia de setenta naciones (cf. Gn 10: el «mapa de las naciones», de las gentes que pueblan la tierra), las cuales tienen derecho a la propia autonomía e independencia, no en nombre del nacionalismo, sino en el respeto a la diversidad de los pueblos y las culturas. La unidad de la humanidad, de la *adamá*, no se realiza por medio de Babel, bajo un poder totalitario, sino en la obediencia al Señor que ha querido para cada nación un camino y características específicas, hasta atribuir un ángel a cada pueblo (cf. Dt 32, 8 LXX).

A la bestia se le concede «autorización [una boca] para proferir palabras orgullosas y blasfemas» (Ap 13, 5); la expresión se encuentra ya en Dn 7, 8.20, donde designa la arrogancia de Antíoco IV Epífanes (el pequeño cuerno), que pretende cambiar el culto dado a Dios en su templo. A aquella se le concede también «el poder para actuar durante cuarenta y dos meses» (Ap 13, 5), o sea, durante todo el tiempo de los paganos, los últimos tiempos. La bestia abre la boca contra Dios y su morada (13, 6); por lo demás, ya con sus diademas y los nombres escritos sobre las cabezas ofendía al Señor y portaba la blasfemia. Juan dice: «contra su santuario [morada] (*skené*)»; esto alude a la caída de Jerusalén y a la destrucción y profanación del templo, morada de Dios. Tras la destrucción de Jerusalén se realizan ante el templo sacrificios a las insignias y estandartes romanos, y Tito es saludado como *imperator*.

A este poder totalitario se le concede blasfemar «contra los que habitan (*skenoûn*) en el cielo» (Ap 13, 6), ofender a los agentes del plan de salvación e incluso hacer la guerra a los santos [creyentes] y vencerlos (13, 7). Juan aplica de nuevo a la bestia las expresiones referidas a Antíoco IV Epífanes en Dn 7, 21, asegurando que la bestia aún hace la guerra a los santos, a los cristianos, que constituyen la morada de Dios en la historia y que son templos del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 6, 19). Históricamente es verdad: los santos son vencidos, los cristianos se ven perseguidos y convertidos en víctimas, y la bestia ejercita su poder sobre «las gentes de toda raza, pueblo, lengua y nación» (Ap 13, 7), es decir, tiene un poder universal que se extiende a toda la tierra. Todos los habitantes de la tierra, partícipes de la mundanidad, *le* rinden pleitesía: después de haber hablado de la bestia (neutro en griego), Juan dice que «*le* rindieron pleitesía [adoraron]», refiriéndose por tanto al dragón (masculino en griego), porque el sometimiento a la bestia es sometimiento al dragón y la adoración de la bestia se dirige en última instancia al dragón, a Satanás (cf. 13, 4).

Sus adoradores son todos excepto aquellos «que desde la creación del mundo están inscritos en el libro de la vida del Cordero degollado [inmolado]» (13, 8). El texto griego permite dos lecturas: si se pone una coma después de «inmolado», las últimas pala-

bras se refieren a la inscripción del nombre en el libro de la vida (cf. 17, 8); si se omite la coma, el texto afirma que la inmolación del Cordero está inscrita en el querer y el actuar de Dios desde la creación (cf. 1 Pe 1, 19-20; Hch 2, 23). Esta segunda lectura, admitida también en la tradición patristica, encaja perfectamente en el universo teológico del autor del Apocalipsis y parece preferible. Así, el designio del Creador tiende ya hacia el acontecimiento pascual. Por otra parte, Cristo es presentado como «el que está en el origen de las cosas creadas por Dios [el Principio de la creación de Dios]» (Ap 3, 14) y la liturgia celestial, cósmica, a la que se asocian todos los hombres, desde el principio de la humanidad se dirige a Cristo como el Cordero inmolado (cf. Ap 5, 6ss). Misteriosamente, místicamente, el Cordero se halla inmolado ya en el seno de la Trinidad en el momento mismo en que Dios ha pensado en su Hijo y ha creado el mundo (cf. 1 Pe 1, 19-20). Al crear a Adán, al pensar el hombre, en la generación misma del Verbo, Dios veía la cruz, el Cordero inmolado. Los Padres y la liturgia oriental insisten en que el Cordero inmolado es la clave de lectura para entender no sólo la redención, sino también la creación⁵.

«Quien tenga oídos que escuche» (Ap 13, 9). Frente a esta liturgia dirigida al antimesías (anticristo), Juan coloca una advertencia; como en las cartas de los capítulos 2-3 dirigidas a la iglesia militante y confesante, se hace una invitación a la escucha: «El que esté destinado al cautiverio, al cautiverio irá. El que haya de morir a filo de espada, a filo de espada morirá». Son palabras proféticas (cf. Jr 15, 2) que muestran una *necessitas passionis*: ha llegado el momento en que quien sea llevado al martirio debe perseverar, mantenerse absolutamente fiel, perecer a espada si así se lo exigen, porque ahora el juicio es inminente. «¡Ha llegado la hora de poner a prueba la paciencia y la fe de los creyentes!» (Ap 13, 10).

5. Recuérdese también el famoso icono de la Trinidad de Andrei Rubliov: los tres huéspedes de Abrahán (imagen de las tres personas de la Trinidad) se sientan en torno a una mesa sobre la que hay un cáliz, el cual contiene algo parecido a un racimo de uvas. Este elemento cubre el cordero pintado originalmente por Rubliov. Así, en el corazón de la Trinidad, en el centro de la *perichoresis* trinitaria, está la cruz, el Cordero inmolado desde la fundación del mundo. Cf. B. Standaert, *L'icona della trinità di Andrej Rublev*, Bose 1988.

b) *Segunda visión*

En la segunda visión Juan ve «otra bestia que surgía de la tierra» (Ap 13, 11): así se completa la presentación de la triada negativa y maléfica constituida por el dragón, la primera bestia y esta segunda, que se opone a la Trinidad divina constituida por Aquel que es, que era y que viene (el Padre), los siete espíritus (el Espíritu Santo) y Jesucristo (el Hijo: cf. Ap 1, 4-5). Esta segunda bestia sube «de la tierra», es decir, para Juan, que se encuentra en Patmos, del Asia Menor. Por las informaciones que nos han llegado a través de autores paganos sabemos que el *culto imperial* estaba enormemente difundido precisamente en Asia Menor. Desde tiempos de Calígula (37-41 d.C.) se había establecido en estas regiones un culto al emperador, y Domiciano llegará a hacerse construir un templo y una estatua en Éfeso. Resulta significativo que la proclamación de Jesús como Hijo de Dios haya sido pronunciada por Pedro precisamente cerca de Cesarea de Filipo (cf. Mt 16, 13-16; Mc 8, 27-29), una ciudad ya fuera de los confines de la tierra prometida, que llevaba el nombre de César y en la que el emperador era adorado como Dios.

La bestia que viene del Asia Menor tiene dos cuernos, semejantes a los del Cordero, pero habla como un dragón. Si la primera bestia tenía algunas características que recordaban al Cordero —la herida mortal pero cicatrizada, parodia de la muerte y resurrección—, esta bestia parece peor aún porque presenta el mismo semblante que el Cordero. Jesús, exhortando a permanecer en guardia contra los falsos profetas, había denunciado ya esta obra de camuflaje diabólico que consuma el engaño plagiando el semblante y la autoridad de Cristo: «Tened cuidado con los falsos profetas: vienen a vosotros disfrazados de ovejas pero por dentro son lobos rapaces» (Mt 7, 15). Esta bestia ejerce «todo el poder de la primera bestia en favor de ella» (Ap 13, 12): solo existe en referencia a aquella, ejerciendo para con ella una función servil. Juan subraya que su poder se concentra especialmente en *la palabra* (13, 11), la cual es en realidad la palabra misma del dragón, por lo que no es casualidad que en el resto del Apocalipsis sea conocida con el

nombre de falso-profeta (*pseudoprophètes*: 16, 13; 19, 20; 20, 10). Su actividad reviste un aspecto religioso. Juan nos presenta esta bestia como aquella que alimenta la adoración de la primera, forzando a los habitantes de la tierra a adorarla. Es la propaganda del régimen, la fuerza de la ideología, el instrumento para conseguir que el poder sea totalitario. También Pablo había puesto en guardia a la joven iglesia de Tesalónica contra este peligro de seducción (cf. 2 Tes 2, 8-12).

Detrás de la segunda bestia se reconocen, pues, el culto imperial y también aquellos cultos paganos tradicionales, muy difundidos y activos en Asia Menor, en los cuales el ocupante romano inoculaba sus propias enseñanzas orientando la adoración religiosa popular hacia una forma de apoyo de la política imperial. Sin embargo, Juan, crítico agudo y veraz del origen y de la naturaleza del poder, no se limita a denunciar la pretendida blasfemia del imperio romano que diviniza a su soberano, obliga a adorar su imagen y condena a muerte a quien rechaza rendirle culto. Él desenmascara en profundidad el poder de la ideología, la propaganda que reblandece a las multitudes y organiza su consentimiento al poder totalitario llegando a divinizar un «nombre de hombre» [número humano] (Ap 13, 18), a exigir darle culto como a Dios, en sustancia, a convertirlo en ídolo. La sumisión al poder, la organización del consentimiento, son buscados y garantizados por la actividad persuasiva de la segunda bestia: la propaganda ideológica con su poder de atrapar a los hombres. Ésta tiene capacidades enormes, realiza grandes prodigios, «hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo sobre la tierra a la vista de los hombres» (13, 13), repitiendo el esfuerzo prometeico que constituye una de las mayores blasfemias posibles: el fuego divino, en efecto, representa la imagen y la semejanza de Dios que ya hay en nosotros. Nadie, por tanto, debe ir a arrebatarlo, solo el Hijo (Lc 12, 49) o un enviado de Dios (Ap 8, 5; 10, 1ss; 11, 5) pueden traerlo a la tierra.

La ideología es presentada, pues, como el esfuerzo prometeico mediante el cual son posibles incluso grandes creaciones, grandes culturas y civilizaciones que, sin embargo, en realidad no son más que reconstrucciones de la torre de Babel (cf. Gn 11, 1-9): la con-

dena no podrá ser otra que la misma de Babel. Juan, con extraordinaria agudeza psicológica además de espiritual, dice que la primera bestia puede ocupar y conservar el poder solo si se sirve de una fuerte ideología, de una fuerte propaganda. Gracias a los prodigios que podía realizar, la segunda bestia «seducía a los habitantes de la tierra» y los incitaba «a erigir una estatua (literalmente, una 'imagen', *eikón*: Ap 13, 14.15)» en honor de la primera bestia, haciendo creer que estaba animada y dotada de vida.

En el culto imperial se procuraba superar la inevitable condición de pura estatua de los ídolos –signo de su impotencia y del peso de muerte que gravaba sobre ellos (cf. Sal 115, 4-8)– haciendo que las imágenes movieran la boca, los brazos y los ojos, mientras los sacerdotes, escondidos detrás de las estatuas, prestaban su voz a la madera o al metal profiriendo oráculos.

Esta propaganda hace soñar a los hombres con una construcción humana que en realidad es la prometeica; consigue así que el poder tenga vida, se anime y hable, pero hace morir a cuantos no adoran la estatua de la bestia (Ap 13, 15).

Con una mirada profundamente crítica, Juan señala que son los hombres mismos quienes construyen la estatua a la que después adoran, llegando de esta manera a venerar y someterse a la obra de sus manos. La anti-liturgia continúa: todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, reciben un sello en la frente y en la mano (13, 16), opuesto y paralelo al sello de Dios en la frente de los elegidos (14, 1). Sea cual fuere el origen histórico de esta costumbre (nombre del dueño impreso con un hierro candente en la frente del esclavo; nombre del emperador marcado en la mano de los soldados; nombre del dios venerado impreso en el cuerpo de los fieles...), o bien que detrás de las palabras de Ap 13, 16 deba reconocerse solo el gesto de la mano derecha y la inclinación de cabeza que hacen quienes aceptan sacrificar al emperador, en todo caso la marca designa la *pertenencia*, diferenciando aquellos que pertenecen a Dios y al Cordero de los idólatras que, en definitiva, pertenecen al mismo Satanás.

En este punto Juan abre su reflexión a los lazos entre poder político y poder económico, y denuncia que, a cambio del apoyo al

poder político, el poder totalitario con su ideología promete ventajas económicas. La segunda bestia representa el poder ideológico que se concreta en el poder económico y lo controla: nadie puede «comprar o vender» sin tener la marca, o sea, «el nombre de la bestia o la cifra [número] de su nombre» (Ap 13, 17); «comprar y vender» es una expresión hebrea que designa toda la actividad económica. Ya hemos aludido a las medidas de orden económico adoptadas por el poder imperial, en especial con referencia a los judíos: en el año 49 fue la expulsión de Roma por Claudio; después, con Vespasiano, la prohibición de desarrollar actividades comerciales, lo cual los redujo a una miseria indescriptible.

En este momento Juan por segunda vez (cf. Ap 13, 9) plantea una advertencia apremiante:

¿Quién alardea de sabio? El que presuma de inteligente pruebe a descifrar el número de la bestia, que es número humano. El seiscientos sesenta y seis es su cifra [número] (Ap 13, 18).

Juan quiere que los cristianos de su tiempo puedan identificar a este poder que se manifiesta en el actuar de hombres. No es un poder vago, hay hombres que son ministros suyos, pues el poder de la bestia se ejerce en el ámbito humano. El poder tiene, sí, un carácter impersonal e implacable (se esconde detrás de una *cifra*), pero se manifiesta en una identidad precisa, en una presencia identificable (la de un *hombre*).

Para identificar a este hombre Juan usa la gematría, procedimiento bien conocido desde la antigüedad, por el que se da a cada letra un valor numérico, lo cual permite interpretar la palabra escondida detrás de cada cifra. Probablemente, tras el número 666 se esconde una alusión a «Nerón César»; de hecho, la forma griega *Néron Kaïsar*, escrita en letras hebreas, da 666 como valor numérico. Esta misma identificación es posible partiendo de la otra cifra, 616, atestiguada por una parte de la tradición manuscrita y por Ireneo. Efectivamente, la forma latina *Nero Caesar* escrita en caracteres hebreos equivale a 616. Esta segunda cifra puede remitir también a la expresión griega *Kaïsar theós* («César dios», «el emperador es dios»). En cualquier caso, la cifra 666 tiene ya por sí

misma un significado muy importante: repite tres veces el seis, el número de la imperfección, por lo que equivale a la imperfección total. Con la triple y pretendida repetición del número seis, Juan denuncia la naturaleza del poder, que se caracteriza por un acercamiento tenaz y pretencioso a la perfección y la plenitud (de las que es símbolo el número siete), pero que inevitablemente se queda en la absoluta imperfección. Estamos siempre en el ámbito de la irritante imitación del Cordero que la segunda bestia, el falso profeta, ese profeta de mentira que rodea de religiosidad el poder al que se ha sometido, intenta hacer creer hasta convertir la religión en un *instrumentum regni* destinado a la consolidación del mismo poder. Con esto se lleva al extremo la última mentira y la blasfemia contra el nombre de Dios (Ap 13, 6). Realmente la segunda bestia aparece como la anti-palabra, aquella que, hablando como el dragón, se hace portadora e instrumento mediador de la anti-revelación del demonio, el cual «cuando miente habla de lo que lleva dentro, porque es mentiroso por naturaleza y padre de la mentira» (Jn 8, 44).

Así como en el capítulo 11 Juan había visto una fiesta, una orgía con intercambio de dones a la muerte de Pedro y de Pablo, los dos testigos (Ap 11, 10), así ahora, en este capítulo 13, nos muestra la liturgia mundana, la anti-liturgia que se celebra ante las dos bestias, el poder totalitario y la ideología que está a su servicio.

2. LOS REDIMIDOS DE LA TIERRA (Ap 14, 1-5)

Frente a la acción poderosa de las dos bestias, ¿qué les ocurre a los elegidos? Aquí viene la *tercera visión*: Juan ve al Cordero de pie sobre el monte Sión, en el lugar donde, según 4 *Esd* 13, 35ss, debía aparecer el Mesías para llevar a cabo el juicio. De Sión debe venir el juicio escatológico y en este monte, una vez que Jerusalén y el templo se encuentran ya destruidos, aparece el Cordero degollado pero puesto en pie, porque es él, y no las dos bestias, el verdadero juez de la historia y el portador de la salvación para Jerusalén. Ya según el Antiguo Testamento Sión es el monte escatológico, lugar del juicio y de la congregación de los salvados.

Todo el que invoque el nombre del Señor se salvará,
porque en el monte Sión y en Jerusalén
encontrarán refugio (Jl 3, 5; cf. Abd 16-17).

Juan ve una concentración de ciento cuarenta y cuatro mil en torno al Cordero: son los que «tenían su nombre y el nombre de su Padre escrito en la frente» (Ap 14, 1). Se establece así una fuerte oposición entre los marcados con el nombre de la bestia (13, 16-17), los idólatras, y los elegidos que están signados con el nombre de Jesús, o sea, *Jehoshua* («El Señor salva»), y con el nombre de su Padre, es decir, *Kyrios* («Señor»).

Sión aparece así como el lugar de la salvación y la protección escatológica para los elegidos. Al cántico entonado por los habitantes de la tierra ante la prodigiosa curación de la bestia, cántico que con las palabras «¿Quién hay como la bestia?» (Ap 13, 4) deformaba el cántico del éxodo (cf. Ex 15, 1ss), Juan contrapone el «cántico nuevo» (Ap 14, 3), el del éxodo escatológico, el cántico de la redención conseguida por el Cordero. Este cántico viene de lo alto, «del cielo», y es escuchado por Juan como emitido por una sola voz que tiene la potencia de la voz misma de Dios: «Oí una voz que venía del cielo, voz como de aguas caudalosas y truenos fragorosos» (Ap 14, 2; cf. Ez 1, 24; Sal 29). Juan no indica quién es el que entona el cántico nuevo, pero está claro que lo repiten y participan de él los ciento cuarenta y cuatro mil: en efecto, solo ellos, los redimidos de la tierra, podían aprenderlo (Ap 14, 3).

¿Quiénes son estos? ¿Los mártires? ¿Los santos que viven ya junto a Dios en los cielos? ¿O acaso se deberá reconocer en ellos la visión que se tiene desde lo alto, desde el cielo, de la iglesia peregrina en la tierra, de los cristianos fieles y perseverantes que no se contaminan con la idolatría y siguen al Cordero adondequiera que va, hasta la muerte y el martirio? En efecto, estos que han sido marcados en la frente con el nombre mismo de Dios y con el nombre de Cristo, son aquellos que rechazan la marca del nombre de la bestia y «los que siguen al Cordero adondequiera que va» (14, 4). Son los «rescatados (*egorasménoi*) de la tierra» y, justamente por ello, propiedad y posesión del Señor. «Son los que se

mantuvieron vírgenes» (14, 4), es decir, quienes no se han contaminado con los ídolos, pues la fornicación es siempre en la Escritura símbolo de la idolatría. Desde lo alto, desde Dios, la fatiga de la perseverancia en el camino terrenal, en el éxodo a través del desierto de este mundo, es contemplada ya en su *télos*, en la plenitud definitiva expresada en el cántico de la redención, en el cántico nuevo que es también el cántico que todo creyente seguidor del Cordero eleva en su propio corazón.

«Estos son... los rescatados de entre los hombres como primeros frutos [primicias] para Dios y para el Cordero» (Ap 14, 4). Las primicias son los primeros frutos de la tierra y de los animales que, según la ley (cf. Ex 13, 1-2.11-12; 22, 28-29; 23, 19; Lv 23, 9-10, etc.), deben ser consagrados totalmente a Dios. Esta concepción de los creyentes como primicias, rescatados por la sangre de Cristo, era muy frecuente dentro de la iglesia primitiva; baste pensar en la carta de Santiago:

Por su libre voluntad nos engendró (el Padre), mediante la palabra de la verdad, para que seamos los primeros frutos [primicias] entre sus criaturas (Sant 1, 18).

O en la primera carta de Pedro:

Sabed que no habéis sido liberados de la conducta idolátrica heredada de vuestros mayores con bienes caducos —el oro o la plata—, sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin mancha y sin tacha (1 Pe 1, 18-19).

Los que siguen al Cordero están sin mancha como el cordero pascual, corderos detrás del Cordero, asimilados totalmente a él: si la iglesia quiere seguir en la historia a su Señor, no puede ser sino cordero.

3. ANUNCIO Y PREPARACIÓN DEL JUICIO (Ap 14, 6-15, 4)

Dentro de este septenario faltan las cuatro últimas visiones, que tienen como centro el *anuncio y preparación del juicio* y que concluyen con una doxología (15, 3-4).

A partir de Ap 14, 6 comienza también aquel otro septenario de los ángeles, menor y más bien impreciso, al que hemos aludido anteriormente. En la *cuarta visión* (14, 6-13) Juan nos presenta ante todo «otro ángel que volaba por lo más alto del cielo. Tenía un mensaje [evangelio] irrevocable [eterno] que anunciar a los moradores de la tierra: a todas las naciones, razas, lenguas y pueblos» (14, 6). Es importante la definición de este evangelio como «eterno» [irrevocable]: no se trata ya del «pequeño libro» (10, 2) proclamado por la iglesia, sino de un evangelio que vale siempre, para todos los hombres, y que constituye la gran interpelación dirigida a toda la humanidad antes del juicio. Tiene un alcance y un destino universales: se refiere a todos los hombres, también aquellos que han sido alcanzados por el anuncio cristiano. En efecto, este evangelio pide: «Temed a Dios y dadle gloria, porque ha llegado la hora de su juicio. Adorad al que hizo el cielo y la tierra, el mar y los manantiales de agua» (14, 7).

Temer a Dios y darle gloria, reconocer su gloria manifestada en las maravillas y en el orden de la creación, es una actitud posible y exigida a todo hombre, sea cual fuere su origen, aun cuando no pertenezca al pueblo elegido ni haya conocido a Cristo. Este es también el pensamiento y el mensaje de Pablo en Rom 1, 18-23. A todos se les exige conocer y adorar al *Dios Creador*, el que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y los manantiales de agua. En efecto, diría Pablo: «Lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se ha hecho visible desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas» (Rom 1, 20). A los que no han conocido a Cristo y no se encuentran dentro de la revelación cristiana no se les exige nada más de lo que ya Juan Bautista exigía en su predicación (cf. Lc 3, 10-14), a saber, obras dignas de conversión como compartir los bienes y abstenerse del robo y de la injusticia, de la violencia y del homicidio, para vivir en la paz, en la justicia y en el temor de Dios. Ya dentro de la economía del Antiguo Testamento Dios había establecido una alianza eterna con toda carne en Noé (cf. Gn 9, 1-17), una alianza inscrita en el orden de la creación (su señal es el arco iris: Gn 9, 13), anterior a la revelación de la elección de Israel, y destinada a los paganos. De acuerdo con la tradi-

ción judía, esta alianza con la humanidad comprendía siete preceptos que todo ser humano estaba obligado a cumplir (no matar, no robar, no cometer adulterio, no blasfemar, ejercer la justicia...), caminando así por un sendero de temor de Dios agradable al Señor, aun no habiendo conocido la revelación del Dios único, Yahvé.

Resuena, pues, este evangelio eterno que es verdaderamente gozosa noticia (*euaggélion*) y con el que todos son invitados a entrar en una economía de paz, de gozo, de comunión y de justicia humana. Juan tenía bien presente que en aquel momento la iglesia había tocado tan sólo algunas ciudades del Mediterráneo y que constituía una realidad muy pequeña. Por tanto, para todos aquellos que no llevan la marca del Cordero es suficiente, ante el juicio inminente, ser víctimas y no verdugos, verse asimilados a cuantos temen a Dios y le dan gloria.

Entra ahora en escena un *segundo ángel*, que anuncia el juicio de Babilonia: «Ha caído, ha caído la orgullosa Babilonia, la que emborrachó a todos los pueblos con el vino de su desenfrenada lujuria» (Ap 14, 8). El texto y las imágenes están tomadas del Antiguo Testamento: Isaías grita el castigo y la destrucción de Babilonia —llamada «la grande» en Dn 4, 27— en términos semejantes a los usados por Juan:

Cayó, cayó Babilonia;
yacen las estatuas de sus dioses
rotas todas por tierra (Is 21, 9).

Igual que Nínive (Nah 3, 4) y que Tiro (Is 23, 15ss), se presenta como una prostituta que ha embriagado a muchos pueblos con sus artes de seducción (cf. Jr 51, 7) empujándolos a la *idolatría*. La alusión a Babilonia es simbólica (cf. también Ap 17–18); detrás de ella se debe pensar ciertamente en Roma (según la tipología Babilonia-Roma conocida en ambientes cristianos y judíos: 1 Pe 5, 13; Eusebio, *Hist. Eccl.* 2, 15, 2; *Bar sir* 11, 1-2; 67, 7; *OrSib* 5, 154. 159), pero sobre todo en el tipo de poder idolátrico hostil a Dios y a sus santos. Babilonia es, en efecto, la que introduce la idolatría (*Bab-El*: puerta de los dioses, de los ídolos) y vive en ella. Pero, de acuerdo con el grito del ángel, ¡ya ha caído!

Después del anuncio de la caída de Babilonia, vista desde el cielo como algo ya acontecido, un *tercer ángel* anuncia el juicio de los adoradores de la bestia y grita que quien lleve la señal de la bestia beberá el vino de la ira de Dios y será atormentado con fuego y azufre (Ap 14, 9-11). Al vino del furor de la prostitución de Babilonia sigue el vino del furor de Dios, de la ira de Dios, que ya en el Antiguo Testamento designa el juicio sobre la impiedad y la idolatría (cf. Is 51, 17; Jr 25, 15-16). Es el vino drogado que tendrá que ser sorbido hasta las heces según Sal 75, 9 y que se sirve puro, es decir, sin añadido alguno de agua (Ap 14, 10). La descripción del castigo se basa en las imágenes bíblicas del fuego y el azufre, símbolos de la intervención de Dios que hace justicia aniquilando el mal (cf. Gn 19, 24; Dt 29, 22-23; Lc 17, 29), y se distingue netamente de los relatos de los apocalipsis judíos que se complacen en las narraciones detalladas de los suplicios infernales. Hay que reconocer que la narración de Juan es relativamente sobria y discreta, sin otra finalidad que la de evocar la intervención de Dios contra la idolatría. Esta intervención significa en el resto del Apocalipsis la aniquilación del diablo, de la bestia y del falso profeta, los cuales son arrojados «al estanque ardiente de fuego y azufre» (Ap 19, 20; cf. 20, 10.14).

En este punto Juan interrumpe, por tercera vez después de Ap 13, 10.18, la descripción de sus visiones para dirigir una amonestación a los cristianos empeñados en la historia en la lucha anti-idolátrica y sometidos a la persecución: «Aquí se pone a prueba la constancia de los creyentes, de aquellos que guardan los mandamientos de Dios y son fieles a Jesús» (14, 12). La exhortación del apóstol es apoyada y confirmada por una voz del cielo que proclama la bienaventuranza de los que mueren en el Señor, a la que se añada una ratificación que procede del Espíritu: «De seguro, dice el Espíritu, podrán descansar de sus trabajos, porque van acompañados de sus obras» (14, 13). En el Apocalipsis, cuando el que habla es el Espíritu, lo que dice se refiere siempre al presente de los cristianos y de la iglesia en la historia: su proclamación, en efecto, se refiere a todos los cristianos que mueren en el Señor, aquellos que, como dice san Pablo en 1 Cor 15, 18, se han dormido en

Cristo. Para la comunidad primitiva, aquellos que morían en la fe morían en el Señor Jesús, entraban en el reposo de Dios y descansaban de sus obras de la misma manera que Dios había descansado el séptimo día (cf. Heb 4, 10). Para nosotros, seres humanos, toda la historia es comparable a seis días de duro trabajo, pero se nos promete un séptimo día, el descanso eterno, del que el sábado representa un arra: en la historia, el descanso en el día del Señor es el sacramento del reino que viene.

Dentro de la cuarta visión, en la que se anuncia el juicio, tenemos tres mensajes:

- la llamada a la conversión,
- el anuncio de la caída de Babilonia,
- la proclamación de la bienaventuranza de los elegidos.

En la *quinta visión* encontramos la preparación propia y verdadera del juicio. Esperaríamos aquí algo terrible, y así sueñan las imágenes si no se comprenden correctamente. Aparece una nube blanca -señal dada por el ángel el día de la Ascensión para la vuelta del Hijo del Hombre (Hch 1, 9-11; cf. Ap 1, 7)- y sobre ella se sienta uno semejante a un Hijo de hombre, el mismo personaje de la profecía de Daniel (Dn 7, 13) y que ya hemos encontrado en el Apocalipsis (cf. Ap 1, 13). Viene para celebrar el juicio, para segar: tiene una corona de oro en la cabeza y una hoz en la mano (cf. Jl 4, 13), porque ha llegado la hora de la siega (Ap 14, 15). La hora del juicio, anunciada por Juan Bautista con la imagen del hacha puesta a la raíz de los árboles (cf. Mt 3, 10) y por Jesús con la imagen de la siega (cf. Mt 13, 30; Jn 4, 35), ya ha llegado.

Otro ángel, el cuarto, que sale del templo -por tanto, de la morada de Dios-, grita al que está sentado sobre la nube que meta la hoz y siegue, porque la mies de la tierra ya está madura (Ap 14, 15). Segada la tierra (14, 16), un *quinto ángel*, que también tiene en su mano una hoz afilada (14, 17), recibe una orden de un *sexto ángel*, que tiene poder sobre el fuego y que sale del altar, probablemente el altar de los perfumes, es decir, del lugar más sagrado del templo celestial, donde se encuentra la presencia misma de Dios. La orden, que por tanto viene de Dios, dice que se vendimien

«los racimos de la viña de la tierra, pues están ya las uvas en sazón» (14, 18). Se lleva a cabo la vendimia y las uvas son arrojadas en el gran lagar de la ira de Dios (14, 19). Lo que sucede es terrible, pero en realidad los hombres no se ven afectados; son vendimiados los racimos de la viña de la tierra, es decir, todos los pecados de los hombres, que son recogidos y amontonados en el gran lagar, mientras que los pecadores continúan viviendo. El lagar «fue pisado *fuera de la ciudad*» (14, 20), es decir, fuera de Jerusalén. Esta expresión, de todos modos, se halla también en Heb 13, 12, donde designa la muerte en cruz de Jesús, quien, «para santificar al pueblo con su sangre, padeció fuera de la [puerta de la] ciudad». Es Jesús el que es «pisado» junto con los pecados de los hombres; al que «no conoció pecado, Dios lo trató por nosotros como al propio pecado, para que, por medio de él, nosotros sintamos la fuerza salvadora [justicia] de Dios» (2 Cor 5, 21).

Del lagar chorreó sangre que llegó a una distancia de mil seiscientos estadios (Ap 14, 20), distancia simbólica —el cuadrado de la tierra (4 × 4) multiplicado por cien— que indica una extensión hasta los confines de la tierra. ¡Toda la tierra queda salpicada con la sangre de Cristo! La primera realidad del juicio es ésta: *no han sido los hombres sino Cristo quien ha sido hecho anatema por nosotros, ha recogido los pecados de la tierra y ha sido pisado en el lagar*. Se realiza aquí la profecía de Isaías:

¿Quién es ese que viene de Edom,
de Bosrá, con vestidos de púrpura?...
¿Por qué están rojos tus vestidos
tu ropa como la del que pisa el lagar?
En la cuba he pisado yo solo,
ningún pueblo [con TM; 1QIs^a: ninguno de mi pueblo].
Su mosto [sangre] salpicó mis ropas
y manchó mis vestidos.
Era el día planeado para mi venganza,
el año reservado para liberar a mi pueblo (Is 63, 1-4).

La referencia al lugar «fuera de la ciudad» indica el acontecimiento del Calvario: era necesario que Jesús muriese fuera de la ciudad precisamente para que su sangre llegara hasta los confines

de la tierra y purificase a todos los hombres. Tengamos presente que en el evangelio de Juan el juicio se cumple cuando Pilato hace sentar sobre el trono a Jesús, coronado de espinas, vestido de púrpura y manchado con su sangre porque ha sido flagelado (cf. Jn 19, 13). Nuestro texto se aproxima a la teología, habitual en Juan, de la sangre de Cristo que lava y purifica de los pecados (cf. 1 Jn 1, 7; Ap 1, 5; 7, 14).

Si la quinta visión es la preparación del juicio, en la *sexta visión* se ofrece la última señal: siete ángeles con siete plagas, o mejor, siete lecciones como las lecciones del éxodo. Estas lecciones son las últimas; después de ellas, la ira de Dios queda consumada (Ap 15, 1).

En la *séptima y última visión* se le muestra a Juan algo semejante a un mar de cristal; sobre él están de pie y celebran una liturgia los que han vencido a la bestia. Hay, por tanto, como en los septenarios anteriores, un nuevo suspense, porque todavía no todo está cumplido; aun así, dentro del mundo de Dios Juan ve ya a aquellos que han vencido en la batalla sobre la tierra cantando el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero, el que se cantaba ya en Ap 14, 3. Ellos están erguidos, en pie, sobre el mar de cristal (15, 2), en la misma postura que el Cordero, el cual, aunque degollado, se halla erguido, de pie, sobre el monte Sión (14, 1): son vencedores detrás del Cordero vencedor, partícipes de su victoria. El mar aparece mezclado con fuego, símbolo acaso de la prueba a través de la cual se manifiesta la salvación (cf. Mt 3, 11; Mc 9, 49; etc.). El cántico que los vencedores elevan es nuevo porque no es solo el cántico de Moisés entonado en el momento del paso del mar Rojo en el primer éxodo (Ex 15, 1-21), sino también el cántico del nuevo éxodo que se cumple en el Cordero. Este es el cántico del cumplimiento: las maravillas de Dios narradas en el Éxodo han sido repetidas por el Cordero; por eso, no es casualidad que este himno se presente como un centón de muchísimos textos veterotestamentarios que celebran las grandes obras de Dios realizadas en favor de Israel y sus efectos, pero proyectadas ahora a la luz del cumplimiento cristológico, a la luz de los acontecimientos pascales definitivos.

REFERENCIAS BÍBLICAS CONTENIDAS EN Ap 15, 3-4

Grandes y maravillosas son tus obras	Ex 15, 11; Sal 92, 6; 111, 2; 139, 14
Señor Dios omnipotente	Am 3, 13 LXX; 4, 13 LXX
Justos y verdaderos tus caminos	Dt 32, 4; Sal 145, 17
Rey de las naciones	Jr 10, 7
¿Quién no temerá y glorificará tu nombre?	Jr 10, 6-7; Sal 86, 9
Sólo tú eres santo	Dt 32, 4; Sal 86, 10; 99, 3.5.9
Todas las gentes vendrán y se postrarán ante ti	Sal 86, 9; Mal 1, 11
Tus justos juicios son manifiestos	¿Dt 33, 10 LXX?

Este cántico contiene una convocatoria universal, cósmica: «¿Quién no temerá, Señor, y glorificará tu nombre?», mostrando la realización de la profecía de Zacarías: «Muchos pueblos y naciones poderosas vendrán a adorar al Señor todopoderoso en Jerusalén y a pedir su protección» (Zac 8, 22).

El cántico de Moisés y del Cordero, la celebración del Dios que interviene en la historia y en ella revela sus justos juicios, constituye así una excelente introducción al septenario de las copas.

ESQUEMA DE LAS SIETE VISIONES: Ap 13, 1-15, 4

Primera visión: 13, 1-10	La bestia que surge del mar
Segunda visión: 13, 11-18	La bestia que surge de la tierra
Tercera visión: 14, 1-5	Los redimidos de la tierra
Cuarta visión: 14, 6-13	Anuncio del juicio
Quinta visión: 14, 14-20	Preparación del juicio
Sexta visión: 15, 1	Las siete plagas preparadas para el castigo
Séptima visión: 15, 2-4	El éxodo definitivo

LAS SIETE COPAS (Ap 15, 5–16, 21)

Este es el *último septenario* antes del cumplimiento; nos encontramos ya al final de los tiempos y el juicio está a punto de acontecer. Este septenario ha sido convenientemente introducido por la visión de los siete ángeles que tenían las siete plagas (Ap 15, 1) y por la liturgia en la que los vencedores de la bestia cantaban al Señor Dios omnipotente, el Rey de las naciones, porque sus justos juicios se han manifestado (15, 2-4). Juan ve abrirse en el cielo el templo que contiene la tienda del testimonio (15, 5): del templo salen los siete ángeles con las siete plagas, los cuales reciben de uno de los cuatro seres vivientes siete copas de oro llenas de la ira de Dios (15, 6-7). Sus vestiduras indican la función de mediación sacerdotal (llevan un vestido de lino puro y brillante: 15, 6; cf. Ez 9, 2) y la función regia (llevan unas bandas de oro: 15, 6; cf. Dn 10, 5) de las que están encargados.

Al abrirse el templo aparece la tienda del testimonio, pero esta expresión plantea dificultades: en el Antiguo Testamento la tienda del encuentro (*ohel mo'ed*, que los LXX traducen por *skéné tou martyriou*: tienda del testimonio) contuvo el arca durante el camino de Israel por el desierto en los tiempos del éxodo, pero una vez construido el templo, el arca se encontraba en el Santo de los Santos. Sin embargo, Juan se inclina por este término y no habla del «santuario» ni se limita al «templo»; se trata de algo significativo, porque, como aparece en el Pentateuco (o mejor, en los libros del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), la tienda era el lugar del encuentro de Yahvé con su pueblo por la mediación de Moisés. En la tienda el Señor se encontraba con Moisés y le hablaba «cara

a cara» (Ex 33, 11; Nm 12, 8); además, allí daba audiencia a todo el pueblo manifestando a todos los hijos de Israel reunidos que era el Dios que habita «en medio de ellos» (cf. Ex 29, 42-46). La tienda del testimonio era, pues, el lugar de la manifestación de la presencia de Dios para con su pueblo; por tanto, un lugar no de cólera y castigo de Dios, sino de misericordia y amor, lugar de vida, reconciliación y expiación del pecado. Los hijos de Israel podían, si querían, dirigirse a la tienda para consultar al Señor por medio de Moisés (Ex 33, 7), para conocer su voluntad, para obtener vida y perdón de parte del Señor.

Así pues, esta referencia inicial nos permite comprender que en el septenario de las copas no hallamos una serie de calamidades y de acontecimientos mortíferos para los hombres. No es casualidad que Juan haya indicado que, una vez que los ángeles han recibido las siete copas, «el templo se llenó del humo de la gloria y del poder del Señor, y a nadie se le permitía entrar en el templo mientras no se consumasen las siete plagas de los siete ángeles» (Ap 15, 8). En el Antiguo Testamento el humo (y la nube) manifiesta, velándola, la Presencia de Dios (cf. Ex 19, 18; Is 6, 4; Ez 10, 4; etc.) y en dos textos se afirma que esta presencia prohíbe a los hombres el acceso al lugar santo: Moisés no puede entrar en la tienda del encuentro (Ex 40, 34-35) y los mismos sacerdotes deben abandonar el templo cuando el Señor toma posesión del mismo (1 Re 8, 10-11). En ambos casos la Presencia de Dios aparece como una gracia y una manifestación de su buena voluntad; en el septenario de las copas esta teofanía presenta rasgos judiciales, pero a fin de lograr la conversión de los hombres, y desemboca en la revelación final del Dios-con-nosotros, el Dios que habita entre los hombres de modo definitivo y ya no velado (cf. Ap 21, 3).

Dentro de la estructura en parábola del Apocalipsis que hemos esbozado (cf. el esquema de la p. 41), el septenario de las copas se halla en paralelismo con el septenario de los sellos (Ap 5-7). Sin embargo, su construcción interna nos lo muestra también en *estrechísima unión con el septenario de las trompetas* (Ap 8-9); así como los sucesos desencadenados por el sonido de cada una de las trompetas se describían siguiendo el modelo de las plagas,

de las lecciones que golpearon a Egipto, lo mismo sucede en Ap 16 con la descripción de los sucesos provocados cada vez que es derramada una de las copas. No obstante, si en el septenario de las trompetas se veía afectado siempre y solo un tercio de la creación, aquí es alcanzado el cosmos en su totalidad. Entre los dos septenarios, por tanto, existe una repetición, pero a la vez se produce un *crescendo*: la perturbación dentro de la creación por el acontecimiento de la venida del Señor se convierte aquí en un trastorno total debido al juicio inminente. La continuidad y la progresión entre las dos secciones aparecen con más claridad en el siguiente esquema comparativo.

TROMPETAS	COPAS
I Ap 8, 7 Granizo y fuego mezclados con sangre sobre la <i>tierra</i> . Un tercio de la <i>tierra</i> es quemado.	Ap 16, 2 El primer ángel derramó la copa sobre la <i>tierra</i> y provocó una plaga dolorosa.
II Ap 8, 8 Una gran montaña de fuego fue arrojada al <i>mar</i> . Un tercio del <i>mar</i> se convierte en sangre.	Ap 16, 3 El segundo derramó la copa en el <i>mar</i> , que se convirtió en sangre.
III Ap 8, 10-11 Cae del cielo una gran estrella... y golpea un tercio de los <i>rios</i> y los <i>manantiales de agua</i> . La estrella se llama Ajenjo, un tercio de las aguas se convierte en ajenjo.	Ap 16, 4 El tercero arrojó la copa en los <i>rios</i> y en los <i>manantiales de agua</i> , que se convirtieron en sangre.
IV Ap 8, 12 Un tercio del <i>sol</i> , de la luna y de los astros fue golpeado y se oscureció.	Ap 16, 8 El cuarto derramó la copa sobre el <i>sol</i> y le fue concedido quemar a los hombres con el fuego.
V Ap 9, 1ss Vi un astro caído... le fue dada la llave del pozo del Abismo, del pozo salió un humo que <i>oscureció</i> el sol y del humo salieron langostas... Su <i>rey</i> era el ángel del Abismo.	Ap 16, 10 El quinto arrojó la copa sobre el trono de la bestia y su <i>reino</i> se <i>oscureció</i> .

- VI Ap 9, 14ss
 Fueron soltados los cuatro ángeles encadenados sobre el *gran río Éufrates*... De la boca de los caballos salía fuego, humo y azufre.
- Ap 16, 12ss
 El sexto derramó la copa sobre el *gran río Éufrates*... Vi salir tres espíritus inmundos semejantes a ranas.
- VII Ap 11, 15.19
 El séptimo ángel tocó la trompeta y en el cielo resonaron *voces potentes* que decían: «El reino del mundo pertenece al Señor nuestro Dios y a su Cristo»... Se abrió el santuario de Dios en el cielo... Se siguieron *rayos, voces, truenos, terremoto y granizo enorme*.
- Ap 16, 17ss.
 El séptimo ángel derramó la copa en el aire, y desde el templo, de la parte del trono, salió una *voz potente* que decía: «Todo está cumplido». Se siguieron *rayos, voces, truenos y un gran terremoto*... La gran ciudad se partió... Todas las islas desaparecieron y los montes se anegaron. Y *granizo enorme* se abatió desde el cielo.

Una mirada de conjunto sobre este septenario permite afirmar que los hombres son juzgados, pero que *ninguno de ellos es alcanzado por la muerte*. El juicio se manifiesta a través de sufrimientos y provoca sucesos catastróficos que son como las plagas que golpearon a Egipto, es decir, *lecciones* con las que Dios separa el pueblo de los justos del de los malvados y pide la conversión de los hombres. Si después el corazón de los hombres, como en su tiempo el corazón del faraón, se endurece cada vez más, esto no es voluntad de Dios, sino obstinación que manifiesta un no querer convertirse. No es casualidad que, al igual que en el septenario de las trompetas, cuando Juan constató que, a pesar de las lecciones, «los restantes hombres... no cambiaron de conducta (verbo *metanoëîn*) [no renunciaron a la obra de sus manos] ni dejaron de adorar a los demonios, a los ídolos... ni tampoco se arrepintieron (verbo *metanoëîn*) de sus delitos [homicidios], sus maledicciones, su lujuria y sus robos» (Ap 9, 20-21), así también ahora deba registrar, por tres veces, la reacción rebelde y blasfema de los hombres, que ni siquiera ante las copas derramadas desde lo alto sobre la tierra se ven inducidos a la conversión. Dice Juan:

Maldecían [blasfemaban] (los hombres) de un Dios que puede utilizar tales plagas; pero no se convirtieron (verbo *metanoëîn*) ni reconocieron su grandeza [gloria] (Ap 16, 9).

Maldecía [blasfemaba] (la gente) al Dios del cielo a causa de los dolores y las úlceras, pero no cambiaron (verbo *metanoein*) de conducta (16, 11).

Seguían maldiciendo [blasfemando] (los hombres) a Dios a causa del azote del granizo, azote terrible en demasía (16, 21).

Dios llama al mundo, ofrece unas copas a los hombres en señal de comunión, copas que realmente pueden restaurar la comunión si el hombre las acepta, pero que pueden convertirse también en una condena. Dice, en efecto, Pablo: «Quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente se hace culpable de profanar el cuerpo del Señor. Examínese, pues, cada uno a sí mismo... porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo come y bebe su propio castigo [condenación]... Si nos hiciésemos la debida autocritica [examinásemos], no seríamos condenados. De cualquier manera, el Señor, al castigarnos, nos corrige para que no seamos condenados juntamente con el mundo» (1 Cor 11, 27-32).

Dios ofrece unas copas a la tierra al igual que hizo con Egipto. Los hombres tienen la posibilidad de no endurecer el corazón, pero ante los sufrimientos enviados por Dios, lejos de reconocer su obra y adoptar una actitud de conversión, en realidad blasfeman. *El hombre se condena por sí mismo*, se pierde, no aceptando la comunión de la copa ofrecida por Dios. Sin embargo, Dios sigue siendo el Señor, pues sólo él puede pronunciar la condenación, y este veredicto de perdición aún no ha sido pronunciado.

Los *cuatro primeros azotes* parecen golpear puntualmente las acciones de los hombres que se han hecho marcar con el sello de la bestia y se han postrado ante su estatua. Por la marca que los hombres han aceptado, la cual ha sido impresa sobre ellos con fuego provocándoles sangre y cicatrices, se forman llagas dolorosas y úlceras (Ap 16, 2). Ellos han derramado sangre y en consecuencia sus aguas se convierten en sangre (16, 3-4), han pretendido robar el fuego del cielo y ahora el sol los abrasa (16, 8-9).

Juan siente una gran voz, acaso la voz del mismo Dios (cf. Is 66, 9), que desde el templo ordena a los ángeles derramar las siete copas sobre la tierra (Ap 16, 1).

La *primera copa*, como la primera trompeta, afecta a *la tierra* (*eis tèn gēn*: Ap 16, 2; 8, 7). Alude también a la sexta plaga de Egipto, la de las úlceras (Ex 9, 8-12); la referencia a los sucesos del éxodo indica que en realidad no estamos ante catástrofes desencadenadas por un Dios vengativo, sino ante el desarrollo de la historia de la salvación. Del mismo modo que por medio de las lecciones enviadas a Egipto el Señor ha liberado a su pueblo e invitado a la conversión al faraón y a los egipcios, así ahora, mediante estas «nuevas lecciones», él exhorta a la penitencia y la conversión a los adoradores de la bestia, emitiendo un juicio de reprobación sobre aquella mundanidad, aquel *kósmos*, del que han sido rescatados los vencedores de la bestia¹.

La *segunda copa* (Ap 16, 3) y la segunda trompeta (8, 8) se refieren al *mar* (*thálassa*), cuyas aguas se convierten en sangre, como en la primera plaga egipcia (cf. Ex 7, 14-21). Si la segunda trompeta había provocado el cambio en sangre solo de un tercio del mar y la muerte de un tercio de las criaturas marinas, aquí es ya el mar entero el que se ve afectado y la muerte alcanza a todos los animales marinos.

La *tercera copa* y la tercera trompeta se refieren a las aguas dulces, los *ríos y manantiales de las aguas* (*potamoí-pegai tòn hydáton*: Ap 16, 4; 8, 10): si la tercera trompeta había convertido en amargas e imbebibles un tercio de las aguas (cf. Ap 8, 11; Ex 15, 23), la tercera copa las transforma totalmente en sangre, como sucedió con las aguas del Nilo durante la primera plaga (cf. Ex 7, 14ss). Sube entonces del cielo («el ángel de las aguas»: Ap 16, 5) un himno que reconoce en este suceso la obra del Dios justo y santo (16, 5-6) que ha escuchado el grito de las víctimas que están bajo el altar e invocan la justicia de Dios (cf. 6, 9-10). Otra voz que sale del altar da testimonio nuevamente del sentido profundo de estas lecciones como intervenciones de Dios que mani-

1. Es interesante recordar la tradición rabinica según la cual las plagas que una vez golpearon a Egipto se abatirían, al comienzo de la era mesiánica, sobre Roma. En *Éxodo Rabbá* 9, 13, leemos: «Dijo Rabi Eleazar ben Pedat: lo que el Señor hizo caer sobre los egipcios lo hará caer un día sobre Tiro como está escrito: 'Cuando lo sepan los egipcios, temblarán por las noticias de Tiro' (Is 23, 5). Dijo Rabi Eleazar: La palabra 'Tiro' se refiere al Estado impío: 'Roma'».

fiestan su voluntad y su justicia en vistas a la salvación; así los hombres deberían comprenderlas y arrepentirse, alejarse de los ídolos y volver al Señor (16, 7).

Pero la *cuarta copa*, que como la cuarta trompeta se refiere al sol (*hēlios*: Ap 16, 8; 8, 12), suscita un ulterior acontecimiento, el cual, en vez de provocar la revisión de la propia vida, endurece aún más a los ídólatras, que blasfeman contra Dios y se niegan a darle gloria. En realidad ellos perciben que esta dolorosa lección viene de Dios, pero entendiéndola simplemente como un castigo no logran captar su sentido profundo de llamada a la conversión para alcanzar la salvación que aún ofrece el Señor.

Recuperando las imágenes de la novena plaga, la de las tinieblas (cf. Ex 10, 2), la *quinta copa*, como la trompeta correspondiente, golpea a un *reino* (*basileía*: Ap 16, 10; *basileús*/rey: Ap 9, 11) demoníaco y provoca sufrimientos humanos. El reino que es golpeado es el de la bestia, por tanto una realidad satánica intramundana: el poder totalitario queda oscurecido. Entonces sobreviene la gran catástrofe para los hombres que pierden el poder que la bestia les ha otorgado; este es el motivo por el que esta lección resulta tan dolorosa para los hombres.

La *sexta copa*, como la sexta trompeta, se refiere al *gran río Éufrates* (*ho potamōs ho mégas Euphrátes*: Ap 16, 12; 9, 14), es decir, la región en la que Babilonia, la ciudad «puerta de los ídolos», monstruo del orgullo humano, ostentaba el máximo poder político. Así se abre camino a la última copa, que golpeará precisamente a Babilonia (16, 17-21). Esta copa, desecando las aguas del Éufrates, abre la posibilidad de una invasión militar procedente del este; sin embargo, las imágenes son simbólicas y la batalla que «los reyes de oriente» están a punto de desencadenar se convierte en la guerra escatológica de «todos los reyes de la tierra», el ejército demoníaco que se opone al designio salvífico divino, «el gran día del Dios todopoderoso» (cf. 16, 12-14). Este ejército, en efecto, es reunido por tres espíritus demoníacos semejantes a ranas (eco de la segunda plaga egipcia: Ex 7, 16-8, 11) que salen de la boca del dragón —de Satanás—, de la primera bestia y del falso profeta —o sea, la segunda bestia—. Frente al «gran

día del Dios de los ejércitos», frente a la manifestación plena de su juicio, se produce la reacción virulenta de la trinidad satánica, que ya se ve puesta contra la pared.

El v. 15 interrumpe de modo imprevisto el curso de la narración, pues Juan introduce la Palabra del Señor que proclama: «Mirad que vengo como un ladrón. ¡Dichoso el que se mantenga vigilante y conserve sus vestidos! No tendrá que andar desnudo y nadie verá sus vergüenzas» (Ap 16, 15). El gran día del Dios todopoderoso no es otro que el día del retorno de Cristo, día preparado por acontecimientos que se traducen en bienaventuranza para los creyentes, para los que saben vislumbrar detrás de aquéllos la proximidad de su liberación (cf. Lc 21, 28), pero que, por el contrario, se convierten en motivo de angustia y de terror solo para quienes no ven en ello otra cosa sino ciegas catástrofes que llevan a blasfemar contra Dios. Esta bienaventuranza (la tercera de las siete que se encuentran en el Apocalipsis: 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7.14) podría sorprender al estar introducida aquí, entre la sexta y la séptima copas, pero esto no hace más que subrayar de nuevo que las plagas desencadenadas por las copas son intervenciones divinas que juzgan la rebelión de los idólatras, los exhortan proféticamente a la conversión y llevan a cumplimiento la historia de la salvación. Esta bienaventuranza, dirigida ya a Adán, a la humanidad toda que no debe andar desnuda, sino conservar el vestido de sus acciones, es un anuncio anticipador de un elemento que encontraremos en la gran celebración de la iglesia, identificada ya con toda la humanidad. Dirá Ap 19, 7-8:

Alegrémonos, regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero. Está engalanada la esposa, vestida de lino puro, brillante. El lino que representa las buenas acciones de los creyentes [santos].

Y será Dios mismo quien revista de este hábito, las obras de los santos, a la humanidad entera.

Antes de pasar a la séptima copa, Juan especifica el lugar de esta batalla escatológica: «el lugar se llama en hebreo *Harmagedón*» (Ap 16, 16), es decir, «Montaña de Meguido» (*har Megiddo*).

La zona de Meguido fue ya escenario de la grandiosa victoria obtenida por Débora y Barak contra Sísara en la época de los jueces (cf. Jue 5, 19), batalla en que los elementos naturales del cielo y de la tierra combatieron por Israel (cf. Jue 5, 20-21). Este lugar, Harmagedón, evoca ahora el lugar de la batalla escatológica: el choque de los ejércitos, que encontraremos de nuevo en Ap 19, alude a las profecías de Ez 38-39, a la batalla escatológica entre Gog y Magog, cuyas tropas realizarán en los últimos tiempos un asalto escatológico contra «los montes de Israel» (cf. Ez 38, 8; 39, 2.4.17). Entonces es derramada la *séptima copa*, y una *voz potente* sube del templo y proclama: «Ya está hecho [todo está cumplido]» (Ap 16, 17). A ella le siguen *relámpagos, voces, truenos, un terremoto*, «como no lo hubo jamás desde que el hombre existe sobre la tierra» (16, 18). Y finalmente «enormes granizos como pedruscos se abatieron desde el cielo sobre los hombres que seguían maldiciendo a Dios a causa del azote del granizo, azote terrible en demasía» (16, 21). Son evidentes tanto la alusión a la plaga del granizo, la séptima, cuando Yahvé hizo caer «una granizada tan fuerte como no la ha habido en Egipto desde el día en que fue fundado hasta hoy» (Ex 9, 18), como el paralelismo con la séptima trompeta: «A nuestro Señor y a su Cristo pertenece el dominio del mundo... Se abrió entonces en el cielo el templo de Dios y dentro de él apareció el arca de su alianza en medio de *relámpagos, de retumbar de truenos, de temblores de tierra y de fuerte granizada*» (Ap 11, 15.19).

Una voz potente que sale del trono atestigua que ya *llega el juicio de Dios*; se manifiesta el Dios santo y justo acompañado de las señales clásicas de toda teofanía, lo cual provoca la perturbación de Babilonia, la capital de la idolatría y símbolo del poder totalitario, que se divide en tres partes (16, 19). El mensaje de la séptima copa será retomado y desarrollado en los capítulos 17-18, que se ocupan del juicio a Babilonia.

El juicio golpea a todo lo que se alza de manera soberbia: las montañas que parecen solidísimas e inquebrantables (cf. Is 2, 14; Jr 4, 24; Ez 38, 20; Hab 3, 6, etc.), y las islas, que emergen de las aguas y son el símbolo de las regiones idólatras más distantes, que no acogieron la invitación a la conversión (cf. Ez 26, 15.18; etc.).

Juan dice: «Se desvanecieron todas las islas y desaparecieron los montes» –literalmente, «no se encontraron más»– (Ap 16, 20). Incluso cayó sobre la tierra un granizo enorme del peso de un talento², o sea, cerca de treinta kilos, y este suceso aparece ciertamente como un azote tremendo. Pero también esto está destinado a despertar al hombre y provocar su arrepentimiento y conversión, y sin embargo una vez más la reacción de los hombres es el endurecimiento, la ofuscación y la blasfemia (16, 21).

Por lo tanto, el juicio acontece ¡pero hasta ahora ningún hombre ha sido alcanzado por la muerte!

2. Según Flavio Josefo, este era el peso de un proyectil lanzado por las catapultas romanas durante el asedio de Jerusalén en el 70 d.C. (cf. *Bell* 5, 270). Sab 5, 22 describe en estos términos el juicio último: «una ballesta lanzará una furiosa granizada» (cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, 250).

LA CAÍDA DE BABILONIA (Ap 17, 1–19, 8)

Tras la visión del juicio, expresado en el septenario de las copas (Ap 15, 5–16, 21), sigue la narración de la caída de Babilonia (17–18), que concluye con una doxología (19, 1–8).

Uno de los ángeles que tenía en la mano una copa se acerca a Juan y le dice: «¡Ven! Te mostraré la sentencia que voy a pronunciar sobre la gran prostituta, la que está sentada sobre aguas caudalosas» (17, 1). El v. 5 aclarará que esta prostituta es Babilonia, la potencia idólatra, al afirmar que lleva escrito en su frente el nombre de «Babilonia la Grande», aunque en realidad aparece ya desde el v. 1, que alude al mensaje profético de Jr 51, 12–13:

El Señor realiza lo que pensó, todo lo que anunció contra los habitantes de Babilonia. Ciudad opulenta, asentada entre canales [grandes aguas], rica en tesoros; ha llegado tu fin, el término de tus rapiñas.

Babilonia, la ciudad atravesada por el Éufrates y surcada por numerosos canales, es la que ha arrastrado en su prostitución a los reyes de la tierra y ha embriagado a los habitantes del mundo con el vino de su prostitución (Ap 17, 2; cf. Jr 51, 7). Para ver a esta mujer Juan es transportado en espíritu al desierto (Ap 17, 3), o sea, al lugar de la diáspora, cuyo centro lo constituye la ciudad de Roma: a la imagen de Babilonia se superpone la de Roma. La mujer cabalga sobre una bestia de color escarlata. «Tenía la bestia siete cabezas y diez cuernos y estaba llena de títulos blasfemos» (17, 3; es la primera bestia de Ap 13, 1), iba vestida de púrpura y escarlata, y estaba adornada de oro, piedras preciosas y perlas. Con la fi-

gura de la prostituta bella y lujosa Juan quiere mostrarnos la fascinación y la fuerte seducción que ejerce la idolatría.

Como contrapunto a las copas que Dios ofrecía en vistas a la comunión, ésta tiene en su mano «una copa de oro llena de abominaciones y del sucio fruto de su prostitución» (17, 4), y lleva un nombre revelador: «Babilonia, la orgullosa, la madre de todas las prostitutas y de todas las *abominaciones* de la tierra» (17, 5). Por dos veces Juan habla de «abominaciones» (*bdelýgmata*), usando un término que en los LXX designa a los ídolos, al culto idolátrico y a la conducta de los idólatras (cf. Jr 13, 27; 32, 35; 44, 22; Ez 5, 9.11; 6, 9; etc.). Esta mujer-Babilonia, prostituta y madre de prostitutas, es decir, servidora de los ídolos y generadora de idolatría, se contrapone a Jerusalén, cantada por el Salmo 86 (87), 5 LXX como «Madre Sión» y vislumbrada por Pablo como la «Jerusalén de arriba [celeste], que es libre y es nuestra madre» (Gal 4, 26). Así dice con tono profético y escatológico el salmo 87:

Sus cimientos están en el monte santo.

El Señor ama las puertas de Sión

más que todas las moradas de Jacob.

Cosas magníficas se dicen de ti, ciudad de Dios.

«Contaré a Egipto [Racab; el monstruo apocalíptico, el dragón]
y a Babilonia

entre los que la conocen.

Filisteos, tirios y etíopes [Cush] han nacido allí.

Dirán de Sión: «Todos han nacido en ella,

él mismo, el Altísimo, la ha fundado».

El Señor inscribe en el registro

de los pueblos (el libro de la vida): «Este nació allí».

Y cantarán y danzarán (llegado el juicio) todos los que viven en ti
(Jerusalén) [todas nuestras fuentes están en ti].

Todos los pueblos, todos los hombres, están destinados a reconocer que la verdadera madre es Jerusalén, mientras que aquella que tiene la pretensión de ser la madre del mundo –o sea, Babilonia– es en realidad madre de idolatría, de prostitución. Como Jezabel en el Antiguo Testamento, la reina extranjera que favorecía la idolatría en Israel, estaba sedienta de la sangre de los pro-

fetas de Yahvé e intentaba dar muerte a Elias (cf. 1 Re 19, 1-2), así esta mujer está ebria de la sangre de los santos y testigos de Jesús, de los cristianos a quienes hace condenar a muerte. Esta visión llena de estupor a Juan, y entonces el ángel se encarga de explicarle *el misterio* «de la mujer y de la bestia de siete cabezas y diez cuernos sobre la que está montada» (Ap 17, 7).

Se plantea aquí el problema en torno a la interpretación de la explicación dada por el ángel, es decir, el texto de Ap 17, 8-18. Lo primero que hay que decir es que la intención profunda de Juan no es la de darnos una referencia exclusivamente histórica del poder imperial romano, sino más bien colocarnos frente al poder totalitario que siempre está sediento de sangre, lo mismo en la Antigua que en la Nueva Alianza y en el tiempo de los paganos. El autor del Apocalipsis no es simplemente un testigo de la hostilidad oriental frente a Roma, un testigo entre tantos otros, griegos, partos, judíos, sino ante todo un vidente y un teólogo¹.

El ángel explica a Juan que la bestia «era, pero ya no es; va a surgir del Abismo, pero marcha hacia la perdición» (17, 8a). El ritmo ternario de esta expresión, repetida otras dos veces (17, 8b.11), declara la nítida oposición de la bestia al Dios «que es, que era y que ha de venir» (1, 4.8; 4, 8). La dinámica de la bestia que «era, pero ya no es; va a surgir» (17, 8b) suscita la admiración de los habitantes de la tierra cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida, los cuales no son capaces de discernir y comprender el engaño y la ilusión demoníacos que motivan el actuar de la bestia. Este mismo asombro es el que suscita en los hombres aquella cabeza de la primera bestia que había sido herida, parecía ya muerta, pero después se recuperó (13, 3.12.14). Este movimiento de un estado de fuerza y de poder al de decadencia, una muerte aparente a la que sigue una recuperación y un renacer más vigorosos todavía, describe de manera típica el movimiento diabólico del poder que, cuando parece definitivamente aniquilado, resurge para herir aún mucho más, mostrando renovada vitalidad.

1. Cf. F. Bovon, *Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean*: Cristianesimo nella storia 7 (1986) 221-238, en particular p. 224.

Se necesita, pues, inteligencia y lucidez espirituales, y por eso Juan corta la narración con una admonición: «¡Aguce aquí el ingenio quien se precie de sabio!» (17, 9). Las indicaciones que Juan ofrece a continuación se refieren al poder imperial romano, pero a la vez son entendidas sabiamente como aplicables al poder en sí, al poder totalitario que vuelve una y otra vez, más allá de la caída de Babilonia o del imperio romano; en todo caso, su destino último aparece ya firmado: marcha hacia la perdición (17, 8.11).

Las siete cabezas de la bestia, la cabalgadura sobre la que está montada la mujer, son siete montes, es decir, las siete colinas de la capital del imperio: Roma. Pero son también siete reyes, de los cuales cinco ya han pasado, el sexto está presente y el séptimo vendrá, aun cuando es decisión divina (*dêi*: 17, 10) que permanezca por poco tiempo (17, 9-10). La misma bestia es identificada después con un octavo rey, el cual es, al mismo tiempo, uno de los siete (17, 11). El texto resulta oscuro y la exégesis se ha esforzado siempre por identificar aquí una precisa sucesión de reyes, es decir, de emperadores romanos, sin haber conseguido llegar a resultados unánimes. Señalemos brevemente algunas de las propuestas formuladas. La lista de los emperadores romanos que se toma en consideración es la siguiente: Julio César, asesinado en el 44 a.C.; Augusto, 44 (30) a.C. - 14 d.C.; Tiberio, 14-37 d.C.; Calígula, 37-41 d.C.; Claudio, 41-54 d.C.; Nerón, 54-68 d.C.; Galba, 69 d.C.; Otón, 69 d.C.; Vitelio, 69 d.C. (el 69 fue el «año de los tres emperadores», un periodo de crisis o interregno); Vespasiano, 69-79 d.C.; Tito, 79-81 d.C.; Domiciano, 81-96 d.C.; Nerva, 96-98 d.C.; Trajano, 98-117 d.C.; Adriano, 117-138 d.C.²

¿Cómo determinar la sucesión presentada por Juan? Ya las listas de los historiadores romanos dudan a propósito de los efímeros y discutidos reinos de los tres sucesores de Nerón: algunos los consideran de pleno derecho, otros los omiten, otros solo consideran a Galba. También el criterio de partir del sexto rey, el que «existe todavía» (Ap 17, 10), llega a soluciones diferentes según las diversas opiniones sobre el tiempo en que Juan escribe.

2. Cf. C. Brutsch, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966, 282.

–El que opina que el Apocalipsis fue compuesto en tiempos de Nerón presenta la reconstrucción siguiente: César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, *Nerón*, Vespasiano; o bien, en lugar de Vespasiano se coloca a Galba, quien gobernó poquísimos tiempo (cf. Ap 17, 10).

–En la hipótesis de que Juan haya utilizado una fuente que haga coincidir el comienzo del imperio con Augusto y que omita los tres sucesores de Nerón, tendríamos la sucesión siguiente: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, *Vespasiano*, Tito. Juan podría también haber utilizado la ficción literaria de presentarse como contemporáneo de Vespasiano (el sexto rey) para así poder profetizar la brevedad del tiempo de Tito (79-81) y el acceso de Domiciano, en cuyo tiempo escribe Juan, como octavo rey, el cual sería una especie de reencarnación de Nerón, de acuerdo con la creencia popular del *Nero redivivus*.

–Si se defiende que Juan habría escrito bajo Domiciano, otros proponen: Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito, *Domiciano*. El séptimo rey está aún por llegar (Nerva) y a continuación vendría el retorno de Nerón.

–Otros hacen de Nerva, cuyo nombre en hebreo se escribe con las mismas letras que Nerón (NRW), el octavo rey, que es al mismo tiempo uno de los siete.

Por encima de la mayor o menor plausibilidad de estas y otras reconstrucciones, algunas de las cuales son totalmente infundadas³, hay que afirmar que Juan no pretende en modo alguno ofrecer una lectura historicista y cerrada del Apocalipsis, sino que presenta un mensaje válido para todos los tiempos. A mí me parece que Juan quiere ofrecer aquí una visión teológica de la historia; ésta se halla ya sometida e incluida en los acontecimientos de la Pascua y de la Parusía. La encarnación-pasión-muerte-resurrección de Cristo ha significado ya la derrota del dragón, que ha sido precipitado (cf. Ap 12, 10), y de la bestia, que ha sido herida mortalmente (cf. 13, 3) y por lo tanto «ya no es» (17, 8.11). Sin embargo, el final aún no ha llegado, y el dragón y la bestia continúan

3. Para una panorámica más amplia, cf. *ibid.*, 282-284.

enfurecidos en la historia, pero ya por poco tiempo (cf. 12, 12; 17, 10): la inminencia de la parusía es la que impone estos acortamientos de los tiempos. Efectivamente, cuando llegue el final, el Cordero, el Rey de reyes y el Señor de señores (17, 14; 19, 16), conseguirá la victoria definitiva sobre la bestia y sobre los reyes de la tierra (17, 12.18; 19, 19), y la bestia será capturada e irá a la perdición en el estanque ardiente de fuego, de azufre (17, 8.11; 19, 20). En efecto, los diez cuernos de la bestia representan «los reyes de la tierra» que se reunirán alrededor de la bestia para el combate escatológico final (16, 14; 19, 19). Tras las huellas de Dn 7, 24, Juan precisa su número: son diez; su característica es la de ser totalmente subalternos respecto de la bestia: «Tienen un solo pensamiento: brindar a la bestia su fuerza y su poder» (Ap 17, 13). Combatirán con el Cordero, pero el Cordero los vencerá, porque él es el que tiene el título de Señor de señores y Rey de reyes, los mismos que la bestia quiere arrogarse (17, 14).

La explicación del ángel, que hasta ahora se ha concentrado en la bestia, desvela a continuación el sentido de las aguas junto a las que está sentada la mujer. Se trata de «pueblos, muchedumbres, razas y lenguas» (Ap 17, 15), es decir, las poblaciones vasallas del imperio romano, las masas humanas sometidas a Roma, a la gran ciudad que actualmente detenta la hegemonía sobre la ecumene (17, 18). Y ahora se desvela también el destino de Roma: la bestia que montaba se rebela contra ella llena de odio y la prostituta es despojada, devorada y quemada (17, 16). La mujer, Roma y su imperio, no coincide con la bestia, siendo tan solo una manifestación de ésta, una encarnación temporal: el poder totalitario que ella ha encarnado sobrevivirá a su destrucción, pronto a manifestarse en otros instrumentos humanos, revelando siempre la misma sed de violencia y de sangre y la pretensión absolutista. Juan nos revela que aquel mismo poder (la bestia) al que se ha sometido Roma, y que constituía su fuerza, es también el instrumento de su destrucción, el principio de su fin. Es cierto que todo esto conserva un valor histórico referido a las perturbaciones radicales, a las revoluciones que causarán la caída del imperio romano, pero Juan barrunta en ello el dinamismo propio y típico del

poder demoníaco: la división, que es la obra incesante del diablo, constituye a su vez su decreto de muerte (cf. Mc 3, 23-26). La lógica del poder hace así que la condena del poder proceda de su mismo interior: el designio común de los diez cuernos de entregar su reino a la bestia (Ap 17, 17) pasa a través de la destrucción de la prostituta que cabalga a la bestia. La acción de Cristo se coloca en el lado opuesto: después de haber preparado un reino para Dios su Padre, se lo entrega sometiéndose a él (cf. 1 Cor 15, 28).

En este punto, Juan presenta directamente en el capítulo 18 el anuncio de la caída ya acontecida de Babilonia y las diferentes reacciones que este hecho suscita: reacciones de lamentación y de luto por parte de los detentadores del poder político y económico, que obtenían su fuerza y su riqueza del poder de la gran ciudad; reacciones de entusiasmo y alegría por parte de los elegidos de Dios, que reconocen en ese acontecimiento el cumplimiento de un decreto de Dios. «Después de esto vi otro ángel que bajaba del cielo con gran poder. La tierra quedó iluminada con su resplandor» (Ap 18, 1). El resplandor causado por la aparición de este ángel es semejante al que se desprende en las manifestaciones de Dios en su gloria en el Antiguo Testamento (cf. Ez 43, 2).

Juan había anunciado que el reino de la bestia había sido absorbido por las tinieblas, pero ahora reaparece la luz que manifiesta el cumplimiento del juicio de Dios, y el ángel puede proclamar solemnemente: «¡Cayó, cayó al fin la orgullosa Babilonia!» (Ap 18, 2). El lenguaje que encontramos en este anuncio y que recorre todo el resto del capítulo 18 es el profético-apocalíptico del Antiguo Testamento. En particular son los capítulos 26-28 de Ezequiel los que han inspirado, más que ningún otro texto, esta página de Juan. Lo que en Ezequiel era un canto fúnebre, una lamentación sobre la caída de la rica y poderosa ciudad de Tiro, Juan lo retoma y lo refiere tipológicamente a la lamentación sobre la caída de Babilonia, que constituye la mayor parte de Ap 18. Babilonia conoce el destino de las ciudades entregadas a la destrucción y reducidas a ser cueva de demonios, guarida (cárcel) de bestias salvajes, de pájaros impuros y de espíritus inmundos (Ap 18, 2; cf. Is 13, 19-22; 34, 11-15; Jr 50, 39-40; Sof 2, 13-15). Ella, en efec-

to, ha arrastrado a «todas las naciones» en el furor de su prostitución, y «los reyes de la tierra» y «los mercaderes de la tierra» se han hecho cómplices (Ap 18, 3; cf. Ez 27, 12-27). Juan desarrolla aquí su reflexión sobre el connubio entre el poder político y el poder económico, los cuales sostienen y expresan a la vez el poder imperial romano: caída Roma, la prostituta, también entran en crisis aquellos que habían disfrutado de su prostitución, los detentadores del poder político (los reyes de la tierra) y económico (los mercaderes de la tierra).

Pero resuena otra voz del cielo, que en estilo profético pronuncia un apremiante llamamiento a huir de Babilonia, a no asociarse a su idolatría y sus pecados para no recibir parte de sus azotes, la condena que Dios mismo arroja sobre ella (Ap 18, 4-8). Resuena el eco del grito dirigido por Jeremías a los desterrados: «¡Huid de Babilonia! ¡Sálvese quien pueda! No perezcaís por su pecado, porque el Señor va a vengarse de ella y a pagarle como se merece» (Jr 51, 6). Todo este párrafo está entretejido de referencias precisas y abundantes a textos proféticos veterotestamentarios, de modo que la caída de Babilonia es verdaderamente un juicio de Dios, una palabra de Dios que se cumple (cf. Ap 17, 17).

Cabe reseñar a continuación los textos más significativos del Antiguo Testamento que se hallan presentes en Ap 18, 4-8:

Ap 18, 4:	Is 48, 20; 52, 11; Jr 50, 8; 51, 6.9.45
Ap 18, 5:	Jr 51, 9; Gn 1, 2
Ap 18, 6:	Sal 137, 8; Jr 50, 15.29; Is 40, 2; Jr 16, 18
Ap 18, 7:	Is 47, 7-9; Ez 28, 2; Sof 2, 15
Ap 18, 8:	Is 47, 9; Jr 50, 31-34; 51, 25.30.32.58

Babilonia decía: «Estoy sentada en un trono como reina, no soy viuda ni vestiré de luto jamás» (Ap 18, 7). Pues bien, sobre ella se abatirá el castigo que antes había infligido a los santos y a los testigos de su tiempo, a Jerusalén. La destrucción de la ciudad santa por parte de Babilonia en el 587 a.C. había suscitado la lamentación sobre Jerusalén: «¡Qué solitaria ha quedado la que era ciudad populosa! En viuda se ha convertido la que era grande entre las naciones» (Lam 1, 1). Sin embargo, ahora el castigo se abate de im-

proviso sobre Babilonia y se eleva sobre ella una gran lamentación. Se trata de un lamento tripartito, pronunciado por tres categorías de personas, tres grupos humanos afectados gravemente en su poder y en sus intereses por la caída de la gran potencia: reyes (Ap 18, 9-10), mercaderes (18, 11-17a), marinos (18, 17b-19).

Las tres fórmulas de lamentación se expresan mediante frases estereotipadas, conscientemente repetidas y colocadas en paralelo:

¡Ay de ti, la gran ciudad...!

¡En una hora...! (vv. 10.16-17.19).

No obstante, en cada una de ellas se refleja un punto de vista particular: primero el de los políticos, después el de los comerciantes y finalmente el de los navegantes. La caída de Babilonia-Roma no es interpretada por ellos como juicio de Dios, sino que la consideran a partir de las nefastas consecuencias que ello supone para sus intereses.

Inspirándose constantemente en los capítulos 26-28 de Ezequiel, Juan refiere en primer lugar la lamentación de quienes detentan el poder político, los cuales lloran la fuerza y el poder perdidos (vv. 9-10). A continuación describe el lujo y la descomunal riqueza que Roma ha acumulado gracias al impresionante volumen de intercambios comerciales (vv. 11-13), y recoge la lamentación de quienes detentan el poder económico, que ven como entra en crisis su principal fuente de riquezas (vv. 14-17).

«Por ella lloran y gimen también los negociantes de la tierra, porque ya nadie compra sus mercancías» (Ap 18, 11). Los objetos que se enumeran —oro, plata, piedras preciosas, perlas, lino, púrpura, etc.— son los mismos que los profetas del Antiguo Testamento habían reprochado a los ricos de Israel, que los poseían en perjuicio de los pobres (cf. Am 6, 1ss; 8, 4ss.; etc.); no es casualidad que ese largo elenco (vv. 12-13) culmine con el tratamiento de las vidas humanas como cosas, como una mercancía en vistas al propio provecho. Se reafirma aquí la grave denuncia profética según la cual el culmen de la idolatría y del orgullo humano consiste precisamente en la opresión del hombre, en la desfiguración del rostro de aquel que es la imagen de Dios en la creación y en

la historia⁴. Finalmente Juan, bien consciente de que el lujo y las riquezas acumuladas por la superpotencia de entonces mediante un intensísimo comercio habían sido posibles gracias a los medios de transporte que garantizaban las conexiones por mar con las lejanas provincias asiáticas del imperio, refiere los lamentos de los marinos, que ven secarse la fuente del tráfico que los había enriquecido (vv. 17b-19). En este punto encontramos una invitación, expresada acaso por la voz del profeta, que divide el lamento de los marinos y muestra una vez más el acontecimiento de la caída de la gran ciudad, pero considerado ahora desde la perspectiva del cielo. Si para *reyes, mercaderes y marinos* la destrucción de Babilonia constituye motivo de llanto, para los elegidos de Dios –*santos, apóstoles y profetas*– es fuente de exultación (Ap 18, 20; cf. Dt 32, 43). Tenemos aquí el cumplimiento de las bienaventuranzas para los siervos del Señor, bienaventuranzas contrapuestas a los lamentos de cuantos se apartaron de su voluntad (cf. Is 65, 13-14; Lc 6, 20-26).

Entonces un ángel poderoso realiza un gesto simbólico, una de aquellas acciones tan queridas de los profetas para ofrecer una señal comprensible para todos. Toma un gran peñasco y lo arroja al mar diciendo: «Así, de golpe, será arrojada Babilonia, la gran ciudad» (Ap 18, 21).

Este gesto tiene también un trasfondo profético: en Jr 51, 59-64 el profeta envía a su siervo Serayas a Babilonia con el encargo de que lea allí los oráculos pronunciados por el profeta contra Babilonia y de que realice un gesto simbólico. Dice Jeremías a Serayas: «Cuando llegues a Babilonia, encárgate de leer todos estos oráculos... Cuando termines de leer este libro, atarás a él una piedra y lo arrojarás al Éufrates, diciendo: ‘¡Así se hundirá Babilonia para no volver a rehacerse de las calamidades que voy a traer sobre ella!’» (51, 63-64). El juicio sobre Babilonia es definitivo, su ruina es total y arrastra en su desaparición todo lo que en ella se encuentra, porque todo se halla contaminado por la idolatría. Con el final de la gran ciudad se acabará la descendencia de Cain, que

4. Cf. E. Bianchi, *La fede e gli idoli*: *Bozze* 6 (1978) 15-16.

fue «el fundador de la ciudad» (cf. Gn 4, 17) y de cuya descendencia surgieron «los que tocan la cítara y la flauta» (Gn 4, 21; cf. Ap 18, 22a) y los artesanos, los forjadores «de herramientas de bronce y de hierro» (Gn 4, 22; cf. Ap 18, 22b). Con el recurso a las consabidas imágenes proféticas se describe el paisaje de la ciudad en ruinas (cf. Jr 7, 34; 16, 9; 25, 10; Ez 26, 13; etc; también cf. Ap 18, 22-23). Su juicio es definitivo porque ha embaucado e inducido a la idolatría a «todas las naciones» (Ap 18, 23), y ha perseguido a los siervos de Dios dando muerte a los profetas y a los santos [creyentes], así como a todas las víctimas de la historia. Estos se le aparecen a Juan como «degollados» (verbo *spházō*: Ap 18, 24), es decir, participantes de la degollación del Cordero (cf. 5, 6.9.12; 13, 8).

Ante el juicio de la prostituta se eleva una larga y articulada doxología que celebra este acontecimiento como obra de Dios e invita a alabar al Señor (Ap 19, 1-8). Una inmensa multitud en el cielo dice:

¡Aleluya! La salvación, la gloria y el poder pertenecen a nuestro Dios, que juzga con verdad y con justicia (19, 1-2).

La gran prostituta ha sido juzgada y este juicio es eterno («el humo de su incendio sigue subiendo por los siglos de los siglos»: 19, 3), pero hasta este momento ningún hombre ha sido golpeado: es condenada la mundanidad, pero los hombres no mueren.

En la alabanza participan los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes, que se postran ante Dios y lo adoran diciendo: «¡Amén, aleluya!» (19, 4). Entonces

salió del trono una voz que decía:
Alabad a nuestro Dios,
todos sus siervos y fieles,
humildes y poderosos (19, 5).

Estas expresiones se encuentran en los salmos, sobre todo en Sal 135, 1.20, el cántico que, según la tradición rabinica, fue entonado por el faraón cuando Israel salió de Egipto. Ante la muerte de los primogénitos —explica el *Midrás*— Moisés dijo al faraón: «Yo

me iré, pero solo después de que tú hayas proclamado: 'Ya no sois más mis siervos, sino siervos del Dios vivo'. Y en ese momento el faraón entonó: 'Alabad a nuestro Dios, vosotros, todos sus siervos'». En esta redención, pues, participa también el faraón: la humanidad pagana que no ha conocido a Dios entona este canto y esta doxología. Por esa razón Juan dice que oye una voz como de una multitud inmensa, mucho más que todo Israel, mucho más que toda la iglesia: es la voz de toda la humanidad, revestida del vestido de las obras que le han entregado los mártires y los santos [los creyentes] (Ap 19, 8), voz que se asocia a la voz misma de Dios, impetuosa como el fragor de caudalosas aguas (Sal 29). La humanidad no tenía obras buenas: entonces los santos-creyentes, los mártires y los testigos le hacen un vestido, le ofrecen sus obras como vestido incluso para el faraón, con el fin de que el éxodo sea posible para todos.

Dice el esposo del Cantar: «Yo te comparo a la yegua de la carroza del faraón (amada mía)» (Cant 1, 9). La esposa, que había sido llamada de Egipto, arrastra al faraón en el éxodo, se convierte en yegua de su carroza. La esposa, Israel, no es la única que realiza el éxodo. *Los justos, los santos, los mártires arrastran a la humanidad entera a la salvación.* ¡Este es el verdadero juicio del Apocalipsis! Los hombres habrían merecido solo el fuego, y sin embargo únicamente los pecados son vendimiados y arrojados en el lagar. Cristo, que ha sido hecho pecado, los ha pisado en sí mismo, y otros hombres, los santos, los mártires, han sido pisados como corderos con Cristo. Aquellos que han vivido en la santidad y en el testimonio han confeccionado un vestido para la humanidad y se lo han entregado. Las bodas ya están próximas, porque la esposa del Cordero, la humanidad toda, ya está preparada (Ap 19, 7). El Señor toma posesión de su reino (19, 6).

LAS SIETE VISIONES (Ap 19, 9–22, 21)

I. LAS SEIS PRIMERAS VISIONES (Ap 19, 11–20, 15)

Hemos llegado al *último septenario*, que supone no sólo la conclusión del Apocalipsis, sino de toda la palabra de Dios, toda la revelación de Dios, desde Abrahán hasta el último día, pasando por el acontecimiento fundamental: la encarnación, muerte y resurrección del Señor. Es un mensaje extraordinariamente rico y también lleno de esperanza, una *profecía de consolación definitiva*, de consolación en el sentido pleno del término, como obra del Espíritu, como confirmación de nuestra fe y como posibilidad de comprendernos a nosotros mismos, la humanidad y la historia.

El septenario es introducido y preparado por una especie de prólogo: la visión del ángel que Juan quiso adorar y que le advirtió: «No hagas eso, que yo soy un simple compañero de servicio tuyo y de tus hermanos, esos que se mantienen como fieles testigos de Jesús. Solo a Dios debes adorar» (Ap 19, 10). Los ángeles son meros instrumentos para el juicio, para la historia y para el reino; son criaturas de Dios y no están por encima de los hombres. Cuando el Hijo es introducido en el mundo, los ángeles lo adoran (cf. Heb 1, 6), y cuando el Hijo nos lleve a todos a su lado, también nosotros seremos adorados por los ángeles junto a Dios.

Juan no se detiene a describir a este ángel, pero quiere dar un mensaje absoluto que se resume en estas palabras del ángel: «Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero» (Ap 19, 19). Aunque transmitido por el ángel, este anuncio procede de Dios mismo: «Palabras verdaderas de Dios son estas» (19, 9).

En los banquetes hebreos de bodas, a la puerta de la sala se ofrecía a todos un vestido blanco, un *talit*, que todos vestían como señal de la alegría del banquete. En la parábola de Mateo (22, 1-14) aquel que entró sin el vestido fue arrojado afuera y condenado por no haber querido aceptar el don del vestido, que no debía comprar, sino simplemente recibir como don y aceptar vestirlo.

Así, el vestido que la humanidad entera deberá recibir el día del juicio revela el significado profundo de la iglesia dentro de la historia humana: la iglesia sirve para revestir a la humanidad de las obras de justicia, para hacer de este modo que todos los hombres entren en la sala de las bodas. Con demasiada frecuencia a los cristianos les falta esta conciencia de la iglesia y piensan que su función es hacer todo lo posible para entrar en el reino de Dios y no, en cambio, la de hacer entrar en él a toda la humanidad. Precisamente en esto consiste el papel misionero, sacerdotal, de la iglesia: proporcionar un vestido blanco a la humanidad para que pueda entrar en el reino. La victoria, en todo caso, no es mérito de la iglesia: Cristo la ha obtenido ya para todos lavando los vestidos en su sangre; los cristianos la han recibido como don para ofrecerla a toda la humanidad. La tarea que Dios asumió en relación con Adán y Eva (cf. Gn 3, 21) le toca ahora a la iglesia: revestir a la humanidad no ya de túnicas de pieles, sino de obras de justicia. La iglesia no puede ser un gueto, una roca, sino que debe estar en compañía de los hombres, a la mesa de los pecadores, en medio de ellos, dándoles su vestido. Es Israel quien permanece como una roca para poder sobrevivir en el desierto de la diáspora en espera del acontecimiento final: Israel no tiene una tarea misionera, y significativamente Jesús reprocha a los fariseos su proselitismo (cf. Mt 23, 15). En cambio, es tarea de la iglesia desarrollar *en lugar de Israel* este mandato sacerdotal y regio para con toda la humanidad.

Los últimos capítulos del Apocalipsis son, como los primeros del Génesis, *una historia de la humanidad*: mientras que allí los hombres se vieron forzados a dispersarse por la imposibilidad de entenderse, aquí el movimiento se invierte y la humanidad camina hacia la comunión plena: «Dichosos los invitados al banquete de las bodas del Cordero». Para Juan este banquete es ya una rea-

lidad presente: es el banquete en torno a Jesús, que encuentra en la celebración eucarística una epifanía de la llamada al banquete escatológico del final de los tiempos.

«Dichosos los invitados»: es la bienaventuranza suprema de la que ninguno queda excluido. En el septenario que se abre con ella solo podemos esperar *la parusía*, al Señor que viene. Sin embargo, como siempre para Juan existe un ya y un todavía no: no vemos al Hijo del Hombre venir sobre las nubes para el juicio, lo vemos venir sobre la tierra, combatir y cumplir su obra. Es «el que viene», pero el combate que llevará a cabo ya ha sido situado dentro de la historia con su muerte y resurrección.

En Ap 19, 11 comienza el septenario de las visiones, donde no encontramos una sucesión cronológica, sino una revelación concentrada de elementos, aspectos del único misterio del cumplimiento final de la historia a la luz de Cristo, rasgos del acontecimiento único de la venida del Señor. Cesan ya las continuas suspensiones del cumplimiento y del juicio que habían caracterizado la progresión de la narración, la profundización de la revelación: ahora todo está cumplido.

a) *Primera visión: Ap 19, 11-16*

Al comienzo de las visiones proféticas (Ap 4, 1) Juan había visto una *puerta* abierta en el cielo, solo una rendija; más tarde aparecen en el cielo el santuario abierto y el arca (11, 19); después, en Ap 15, 5, anota nuevamente que el templo se abre conteniendo la tienda del testimonio. Pero ahora *todo el cielo* está abierto, la revelación es plena: lo que se muestra ya no es el modelo celestial de una realidad terrena, sino la plenitud misma del cielo.

Aparece un caballo blanco: es el mismo que hemos encontrado como uno de los componentes de la historia (cf. Ap 6, 2). El que lo monta se llama «Fiel» y «Veraz», dos atributos propios de Dios en el Antiguo Testamento, y juzga y combate en justicia (19, 11). Esta expresión nos remite al salmo 45, el salmo de las bodas del Mesías, donde éste avanza hacia sus bodas como un guerrero que cabalga sobre la verdad y la justicia. Dice el texto:

Cíñete al flanco, valiente, tu espada,
 que es tu gloria y tu esplendor.
 Cabalga invicto a favor de la verdad y la justicia (Sal 45, 4-5).

Proclamadas ya las bodas del Cordero (Ap 19, 9), aparece el Mesías, el Esposo. El que viene tiene la cabeza adornada con «múltiples diademas» (19, 12), anotación que una vez más no designa solo la cualidad mesiánica (cf. Sal 21, 4) del que cabalga en el caballo blanco, sino que revela que tiene un poder muy superior al de la bestia, la plenitud del poder. Lleva escrito en su manto y en su muslo el nombre «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19, 16), su nombre es «Palabra de Dios» (19, 13), pero a la vez tiene un nombre que nadie, excepto él mismo, puede conocer (19, 12). Juan sabe que Dios se había revelado por medio del tetragrama, la palabra impronunciable que solo el sumo sacerdote conocía y pronunciaba el día de la expiación, *Yom Kippur*, cuando todos los pecados de Israel eran perdonados. Con la destrucción del templo, este nombre, que era la realidad más íntima de Dios, se perdió e Israel nunca más lo ha conocido. También a la iglesia le ha sido revelado solo con el nombre de «El Señor salva», *Jehoshua*⁴, a través de la historia de Jesús: el caballero fiel y veraz conoce este nombre que al final será manifestado también a Israel.

El texto veterotestamentario de Sab 18, 14-15 parece haber inspirado particularmente esta primera visión de Juan:

Cuando un silencio apacible lo envolvía todo,
 y la noche llegaba a la mitad de su veloz carrera,
 tu omnipotente palabra se lanzó desde el cielo,
 desde el trono real, cual implacable guerrero,
 sobre aquella tierra destinada al exterminio.
 Traía como aguda espada tu decreto irrevocable.

Esta imagen bellísima del libro de la Sabiduría –un libro del tiempo intertestamentario– narra la intervención de Dios en el éxodo: un silencio profundo reina sobre la tierra y entonces viene la palabra de Dios. Juan retoma la misma imagen: se hizo silencio en el cielo duramente cerca de media hora (Ap 8, 1), y mientras todo está en suspenso y calla a la espera del juicio de Dios, el cielo se

abre y el Verbo de Dios viene, pero envuelto en un manto teñido de sangre y llevando las señales de la pasión. Como en la aparición inicial el Hijo del Hombre que viene sobre las nubes es el Traspasado (1, 7), así «el que viene victorioso» está envuelto en un manto empapado de sangre (19, 13; cf. Is 63, 1ss). Lo que ha ocurrido en la pasión, en la historia, no se ha olvidado ni desmentido en la visión final. Aquel que aparece es el Cristo de la gloria, pero lleva aún los signos de la pasión. Es seguido por las tropas del cielo; es el Dios de los ejércitos, *Adonai Seba 'ot*, y es también el mismo Jesús que en la pasión había dicho a Pedro: «Guarda tu espada... ¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría a mi disposición en seguida más de doce legiones de ángeles?» (Mt 26, 53). Hay una correspondencia entre la primera y la segunda venida, entre la entrada humilde en Jerusalén, sobre un asno, rechazando el auxilio de los ejércitos celestiales, y la venida sobre un caballo victorioso, en medio de los ejércitos del cielo. La espada que sale de la boca del caballero, la única arma del Señor, es la palabra de Dios.

Los atributos de este caballero ofrecen elementos que Juan ya ha recordado: el cetro de hierro de la ceremonia de entronización del Hijo (cf. Sal 2, 9; Ap 2, 27), la acción de pisar en el lagar el vino de la ira de Dios omnipotente (cf. Is 63, 3; Ap 14, 19), su cualidad de vencedor que debe vencer aún (Ap 6, 2). El caballero es Jesús, el Verbo de Dios, su Hijo, que ha sido pisado en el lagar y tiene los vestidos manchados de sangre, que ha vencido ya la batalla en la cruz y se dispone a vencer también en el combate escatológico. El título que se le atribuye, *Rey de reyes y Señor de señores* (*Basilèus basiléon kai Kýrios kyríon*: Ap 19, 16), indica la proclamación máxima de su señorío, la plenitud de la revelación.

Aquel por el cual todas las cosas han sido creadas es también aquel con el cual y por el cual todas las cosas han sido salvadas, redimidas. En 1 Cor 15 hallamos una relectura de los mismos acontecimientos por parte de Pablo:

Después tendrá lugar el fin, cuando destruido todo principado, toda potestad y todo poder, Cristo entregue el reino a Dios Padre. Pues es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus

enemigos bajo sus pies. El último enemigo a destruir será la muerte, porque él ha puesto todas las cosas bajo sus pies... Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 24-28).

Ya en esta *primera visión* la victoria de la palabra de Dios aparece como *una victoria para toda la humanidad, para que Dios sea todo en todos*.

b) *Segunda visión: Ap 19, 17-18*

Frente a esta visión, así como frente a las sucesivas, conviene una vez más estar alerta contra la interpretación que descubre en ella una sucesión cronológica de acontecimientos, olvidando datos esenciales para la correcta inteligencia del mensaje de Juan.

1. En el Apocalipsis hay acciones de guerra, pero éstas nunca son realizadas por los creyentes: el Apocalipsis es verdaderamente el libro de la no violencia de los creyentes, los cuales constantemente remiten el juicio a Dios y exigen su justicia a través de la voz de su oración y de su sangre de víctimas.

2. Juan subraya que quien combate en esta lucha escatológica es la «Palabra de Dios» (Ap 19, 13), la espada afilada que sale de la boca del caballero (19, 15) y que es símbolo de la palabra divina (cf. Sal 149, 6; Heb 4, 12), aquella palabra (*memra'*) a la que ya el judaísmo atribuía un papel determinante en el juicio escatológico. Por eso, si la que golpea y mata es la palabra de Dios, se nos remite no a una muerte física, sino a una separación entre el bien y el mal: la palabra de Dios mata con el juicio.

3. Finalmente, esta espada de la Palabra juzga y separa de una manera clara, por un lado, a la bestia y al falso profeta, y por otro, a los seres humanos. Hasta ahora hemos asistido a la destrucción de las obras de los hombres: únicamente los pecados han sido segados y pisados. Para los hombres hay a lo sumo úlceras, sufrimientos y pruebas, es decir, advertencias de parte del Señor, peticiones de conversión, pero no la aniquilación ni la condenación definitiva.

En la segunda visión Juan utiliza una imagen extraña: un ángel que está de pie sobre el sol (literalmente, «en el sol») llama a todos los pájaros que vuelan por el cielo, pero no se especifica si se trata de águilas o buitres, figuras típicas del imaginario apocalíptico (cf. Mt 24, 28). Éstas reciben la orden de reunirse para comer las carnes de los reyes, de los capitanes, de los héroes, de los caballos y de los caballeros, y de todos los hombres, esclavos y libres, pequeños y grandes. Estas imágenes están directamente tomadas del capítulo 39 de Ezequiel, que contiene las profecías sobre el combate escatológico del Señor contra Gog y Magog, las fuerzas de la anti-salvación. Allí se dice:

Hijo de hombre, profetiza contra Gog... Di a las aves de todas las clases y a todas las bestias salvajes: Reuníos y venid; reuníos de todas partes en torno al sacrificio que os voy a ofrecer, un sacrificio inmenso sobre los montes de Israel. Comeréis carne y beberéis sangre, carne de valientes guerreros y sangre de príncipes... Os hartaréis a mi mesa de caballos y jinetes, de valientes y de toda clase de guerreros. Oráculo del Señor (Ez 39, 1-20).

Juan testimonia que esta palabra de Dios se cumple ahora; y no describe ninguna guerra, pero anuncia el éxito que supone la destrucción de la mundanidad, de la carnalidad de la humanidad entera. En efecto, se insiste en la palabra «carne» (*sárx*), término técnico que indica el pecado y las obras del pecado: estos pájaros por tanto no realizan una obra de condenación, sino de consumición de los pecados de los hombres, de sus obras perversas.

c) *Tercera visión: Ap 19, 19-21*

En este punto, Juan muestra a la bestia y a los reyes de la tierra dispuestos para la batalla contra «el que montaba sobre el caballo y su ejército» (Ap 19, 19), contra el Mesías, «el Verbo de Dios». Pero, una vez más, no se narra ninguna batalla; únicamente se proclama la victoria de Cristo no solo sobre los hombres, sino también sobre las Potencias que los han esclavizado. En efecto, solo la bestia y el falso profeta, por tanto la primera y la segunda bestias de

Ap 13, son capturados y arrojados (pasivo divino: Ap 19, 20) al estanque ardiente de fuego y azufre: la perdición es solo para ellos. Los que habían recibido la marca de la bestia y habían adorado su estatua (19, 20) conocen la muerte física, pero no la perdición. Sus carnes, aquello que es corruptible y no puede heredar el reino de Dios (cf. 1 Cor 15, 50), son devoradas y destruidas. Con la llegada del juicio viene la muerte de todos; la Palabra de Dios, la espada que sale de la boca del caballero, que golpea y destruye las obras de la carne (Ap 19, 21), es la que lleva a cabo el juicio.

d) *Cuarta y quinta visiones: Ap 20, 1-3.4-10*

Estas visiones presentan el aniquilamiento del dragón, Satanás, en dos tiempos: el encadenamiento por mil años (Ap 20, 3) y la condena definitiva, cuando sea arrojado al estanque de fuego y azufre donde ya están la bestia y el falso profeta (20, 10).

La primera parte del último septenario del Apocalipsis muestra una progresión significativa:

Ap 19, 20: Aniquilación de la bestia y del falso profeta

Ap 20, 10: Aniquilación del dragón

Ap 20, 14: Aniquilación de la muerte y de los infiernos.

En este momento ya solo queda que comience la segunda parte del septenario, es decir, la visión última, la visión del reino, de la Jerusalén celestial, de la nueva creación (Ap 21-22). Por tanto, el Apocalipsis es muy claro: no hay aniquilación de los hombres, sino solo de la bestia, del anti-mesías, del dragón y, al final, de la muerte. Todas estas «potencias» son sometidas por la acción victoriosa de Cristo que destruye incluso la muerte, la cual, según Pablo, «será el último enemigo a destruir» (1 Cor 15, 24-26).

La *cuarta visión* muestra un ángel que apresa al dragón, lo encadena durante mil años, lo arroja al abismo y lo recluye allí hasta el cumplimiento de los mil años. Juan se preocupa de subrayar que el dragón es «la antigua serpiente (que es el Diablo y Satanás)» (Ap 20, 2); tal identificación ya había sido indicada en 12, 9 al describir la derrota del dragón en relación con la primera venida de

Cristo, cuando el autor del Apocalipsis escribe: «El gran dragón, que es la antigua serpiente, que tiene por nombre Diablo y Satanás y anda seduciendo a todo el mundo, fue precipitado a la tierra».

Además, tanto aquí como allí se afirma que al dragón ya le queda poco tiempo (cf. Ap 12, 12; 20, 3). Estas referencias permiten entender mejor el significado de los dos tiempos en que Juan ve llegar el aniquilamiento definitivo de Satanás. El primer tiempo de la victoria sobre Satanás, el encadenamiento, se ha cumplido ya en la muerte del Señor: Cristo baja al infierno, encadena a Satanás, lo arroja al abismo y desde ese momento el diablo tiene marcados unos límites precisos. Ya no puede seducir totalmente a las naciones de la tierra: contra su fuerza se levanta la fuerza del Mesías vencedor, muerto y resucitado. La derrota de Satanás ya ha acontecido, ya es plena, aunque todavía deba estar suelto durante algún tiempo, hasta el cumplimiento de los mil años. Juan insiste en esta cifra de *mil años*, llegando a repetirla seis veces en pocos versículos (20, 2.3.4.5.6.7); este detalle, que debe ser interpretado a la luz del mensaje global del Apocalipsis y de su visión teológica, ha dado origen, desde la antigüedad hasta hoy, a interpretaciones milenaristas, a comprensiones literales y fundamentalistas que han caído en el error histórico-cronológico. ¿Qué significan realmente los mil años de prisión de Satanás?

En primer lugar, mil años son un tiempo largo, pero tiene un final, un límite: designan, pues, una época de duración extensa pero limitada. Además, esta cifra, como las que hemos encontrado de tres años y medio, cuarenta y dos meses, mil doscientos sesenta días, no se entiende como una indicación cronológica precisa, sino como una cifra simbólica con sentido teológico.

Los mil años designan también el tiempo del reino del Mesías (Ap 20, 6): esta afirmación hunde sus raíces en las concepciones judías del siglo I d.C., que distinguían entre la instauración de un señorío del Mesías preparatorio (el reino –los días– del Mesías delimitado en el tiempo) y el reino final, el mundo por venir (*'olam ha-ba'*), de duración eterna.

Eran múltiples las opiniones rabínicas sobre la duración de este reino mesiánico, pero las cifras se entendían siempre como al-

go simbólico, remitiendo a la experiencia del éxodo o las esperanzas de los profetas.

Así, en el Talmud de Babilonia (*bSanedrín* 99a) encontramos que rabí Eliezer ben Hyrkanus (ca. 90 d.C.) dijo: «Los días del Mesías durarán cuarenta años, como está escrito en Sal 95, 10: 'Cuarenta años estuve disgustado con aquella generación'». Y un poco más adelante se aduce otra afirmación del mismo rabino: «Los días del Mesías durarán cuarenta años porque en un lugar está escrito: 'Te ha humillado y te ha hecho pasar hambre; te ha alimentado con el maná' (Dt 8, 3; en los cuarenta años del desierto: 8, 2). Y en otro lugar está escrito: 'Alégranos tantos días como nos afligiste, tantos años como conocimos desgracias' (Sal 90, 15)». En ambos casos, y esto es un principio casi constante en los rabinos para designar la duración del reino mesiánico¹, una profecía atribuye al reino mesiánico una duración idéntica a la de un periodo de prueba y aflicción; en otros casos, igual a la de un periodo de bendición y felicidad. Así como Israel después de salir de Egipto había permanecido en el desierto durante cuarenta años, también el Mesías habría de realizar el tercer éxodo, haciendo permanecer al pueblo durante cuarenta años en el desierto antes de introducirlo en la tierra prometida, en el sábado eterno, en el reino.

El *Midrás Tehillim* a Sal 90, 4 afirma que los días del Mesías durarán mil años, como está escrito: «Mil años son para ti como un día, un ayer que ya pasó» (Sal 90, 4). Sin embargo, la afirmación de que ante Dios mil años son como un único día, leída a la luz de Zac 14, 7 donde el juicio, el combate escatológico, sucederá en el «día único» (*vom ehad*), inclina a comprender los mil años como el día único del juicio.

Esta parece ser la perspectiva de Juan, para quien los dos tiempos del aniquilamiento de Satanás, separados por la cifra simbólica de mil años, constituyen, a los ojos de Dios, el acontecimiento único del juicio. Es decir, para Juan, los mil años simbolizan el tiempo presente, la época inaugurada por la primera venida de Cristo, entre la pascua y la parusía. En particular, para el Apocalip-

1. Cf. P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, 304.

sis la duración del reino mesiánico computada en mil años parece estar en estrecha relación con la tradición judía, según la cual la duración de la estancia en el paraíso habría durado mil años².

En Is 65 –donde se anuncia la creación de «unos cielos nuevos y una tierra nueva» (v. 17; cf. Ap 21, 1) y la renovación escatológica de Jerusalén (vv.18-19) en la que reposará la plenitud de las bendiciones mesiánicas (vv. 19-25; cf. Ap 21, 4)– se dice: «Mi pueblo vivirá tanto como los días de los árboles» (v. 22). Esos días serán los días del Mesías, y en el *Midrás Tehillim*, como se ha visto, rabí Eliezer lee en sentido mesiánico el salmo 90 estableciendo en mil años la duración del reino del Mesías, mil años que, a los ojos de Dios, en realidad son como un solo día, el día único. Es importante subrayar que los LXX han leído Is 65, 22 como una referencia precisa al paraíso, al jardín del Edén, pues el texto griego de Is 65, 22 suena así: «Como los días del árbol *de la vida* así serán los días de mi pueblo».

El *Libro de los Jubileos* afirma claramente que la duración de la vida de Adán en el paraíso debía ser de mil años: «Adán murió setenta años antes de haber alcanzado el milenio. Porque ‘mil años son como un solo día’ (Sal 90, 4)». Por esto, a propósito del árbol del conocimiento está escrito: «El día en que comas de él morirás sin remedio» (Gn 2, 17). Así pues, Adán murió antes de haber cumplido los años de tal día «porque murió en ese mismo día» (*Jub* 4, 29-30). Este texto interpreta Gn 2, 17 a la luz de Sal 90, 4: Adán muere el día en que come el fruto prohibido (Gn 2, 17), pero aquí «día» significa mil años (Sal 90, 4) y, en efecto, Adán falleció a los novecientos treinta años (Gn 5, 5), antes de cumplir los mil. Adán murió el mismo día en que comió del fruto: en un día Adán pecó, fue juzgado y murió.

Esta duración de mil años de la vida paradisiaca está atestigüada también en el cristianismo primitivo, y se subraya especialmente en el ambiente del Asia Menor en el que se mueve Juan³. Escribe Ireneo comentando Gn 2, 17:

2. *Ibid.*, 300-307.

3. J. Daniélou, *La teología del judeocristianismo*, Madrid 2004, 390-396.

Recapitulando, pues, este día en sí mismo, el Señor padeció la víspera del sábado, o sea, el sexto día de la creación, aquel en que el hombre fue plasmado, para darle, a través de la pasión, la segunda plasmación, la que llega a partir de la muerte. Otros, sin embargo, ligan la muerte de Adán con el milenio, puesto que «un día del Señor es como mil años» (Sal 90, 4), y Adán no superó los mil años, sino que murió durante ellos, cumpliendo el juicio dado sobre la transgresión (*Adv. Haer.* 5, 23, 2).

También Justino conoce esta tradición y ve en la promesa de Is 65, 17-25 una profecía de los mil años de felicidad que esperan a los cristianos antes del final, tiempo que pasarán en Jerusalén en compañía de Cristo, los patriarcas y los profetas (cf. *Dial* 80-81).

En el Apocalipsis el Mesías aparece como aquel que restablece las condiciones del paraíso: los mil años no vividos plenamente por Adán serán los mil años del Mesías; lo que se anunciaba al principio se cumple en la realidad, pero se sitúa al final. La venida de Cristo trae consigo el juicio de la «antigua serpiente» (Ap 12, 9; 20, 2; cf. Gn 3, 1), pone un límite a su acción de seducción (Ap 12, 9; 20, 3) y ofrece de nuevo a los creyentes el fruto del árbol de la vida (22, 14). Este tiempo, definido en referencia a Cristo, es a los ojos de Dios un solo día, el día único del juicio, pero a los ojos del hombre es un periodo que en la historia se extiende entre la Pascua y la Parusía, entre el encadenamiento de Satanás y su destrucción definitiva, entre el ya y el todavía no. Hundiendo sus raíces en la comprensión judía contemporánea, Juan afirma que los mil años y el tiempo en que se cumple el juicio son el mismo tiempo, el tiempo final, durante el cual el demonio ya ha sido encadenado y arrojado afuera (cf. Lc 10, 18; Jn 12, 31).

La *quinta visión* (Ap 20, 4-10) muestra la realización de la promesa de Jesús a los apóstoles: «Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo y el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28). Dice, en efecto, Juan: «Vi unos tronos y a los que se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar» (Ap 20, 4). Pablo, en 1 Cor 6, 2-3, se dirige a los cristianos diciéndoles: «¿No sabéis que son los creyen-

tes quienes juzgarán al mundo?... ¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¡Pues mucho más las cosas de esta vida!». Este juicio –matiza– no será solo sobre los hombres, sobre las doce tribus de Israel, sino sobre toda la creación, incluidos los ángeles: el poder de juzgar que reciben los bienaventurados es pleno.

Los que han muerto en Cristo ya viven, reinan, interceden y juzgan con él. Esta es una certeza que tenemos en la fe y que la palabra de Dios nos confirma con toda claridad. Los que creen en Cristo viven por medio de él y son asociados a este poder de juzgar testimoniado ya por Sal 149, 9 –según éste los creyentes aplicarán «la sentencia escrita, lo cual será un honor para todos sus fieles»– y que a su vez es revalidado por el libro de la Sabiduría:

En el juicio de Dios aparecerá su resplandor (de los justos),
y se propagarán como chispas en un rastrojo.
Y juzgarán sobre naciones, gobernarán pueblos
y su Señor reinará sobre ellos para siempre (Sab 3, 7-8).

En el evangelio de Juan anuncia Jesús:

Os aseguro que está llegando la hora, mejor aún, ha llegado ya, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y todos los que la oigan vivirán. El Padre tiene el poder de dar la vida, y ha dado al Hijo ese mismo poder. Le ha dado también la autoridad para juzgar, porque es el Hijo del hombre (Jn 5, 25-27).

Es Cristo, el Hijo, el que ha recibido la vida en sí mismo y el poder de juzgar, pero todo esto se ha extendido a los cristianos, a los creyentes en él. Dice también Jesús en Jn 6, 51: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que come de este pan vivirá eternamente», y en Jn 11, 25: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá». Esto significa, ante todo, que desde su muerte, desde su descenso a los infiernos, desde el momento en que el dragón ha sido encadenado, hasta el final, todos los muertos en Cristo, los santos, reinan con él, juzgan con él, han muerto pero viven. Por eso Juan ahora dice: «Vi a los que habían sido degollados por dar testimonio de Jesús y por anunciar la palabra de Dios: los que no habían adorado a la bestia ni a su esta-

tua, los que no se habían dejado marcar ni en su frente ni en sus manos. Todos ellos *vivieron* (no 'revivieron') y reinaron con Cristo mil años» (Ap 20, 4; cf. también Sab 3, 8; 5, 15-16).

Pero este texto no se refiere solo a los mártires o a cuantos han muerto en Cristo, sino también a los cristianos, a aquellos creyentes en Cristo que se mantienen fieles en la historia y confiesan su fe en medio de las persecuciones. Ya desde ahora, desde hoy, el que cree en aquel que es «la vida» (cf. Jn 11, 25; 14, 6) puede participar de esta vida que es comunión con Cristo.

Durante todo el tiempo de la iglesia los cristianos, ya ahora, ya en la historia, *hic et nunc*, participan del señorío y de la realeza de su Señor, inmersos ya en su vida, que es vida para siempre. Juan mismo se presenta al comienzo del Apocalipsis como «hermano y compañero vuestro de la tribulación, *del reino* y de la paciencia en Jesús» (Ap 1, 9). Este mensaje es anunciado varias veces también por Pablo, que en Col 3, 1ss recuerda a los cristianos su estatus de personas «ya resucitadas con Cristo», cuya vida «está escondida con Cristo en Dios», y en Ef 2, 4-6 afirma: «Dios, que es rico en misericordia y nos tiene un inmenso amor, aunque estábamos muertos por nuestros pecados, nos volvió a la vida junto con Cristo –¡por pura gracia habéis sido salvados!–, nos resucitó y nos sentó con él en el cielo».

Para Pablo, la resurrección y la ascensión no son solo de Cristo, sino también nuestras, y tienen lugar ya ahora, aquí en la tierra: solo esta fe puede hacer de la vida de los cristianos una vida de co-resucitados con Cristo, una vida participe ya de las energías del Resucitado, convirtiendo a la iglesia en un pueblo «regio».

En este momento Juan afirma: «Esta es la primera resurrección. ¡Dichosos los elegidos para tomar parte en esta resurrección primera!». (Ap 20, 5-6). Esta «primera resurrección» es posible ya aquí y ahora, pues sigue a aquella «primera muerte» que para el cristiano es el bautismo, el acontecimiento con el que hemos sido sepultados con Cristo en su muerte (cf. Rom 6, 3-4; Col 2, 12) y de la que hemos sido sacados como co-resucitados con él (cf. Col 2, 12). Sin embargo, para quienes no han realizado la primera muerte en el bautismo, para los no creyentes, la «primera muer-

te» coincidirá con la muerte física. Para los santos la muerte física es la resurrección, es reinar plenamente y para siempre con Cristo, porque han vivido ya la muerte en el bautismo y han sido establecidos como sacerdotes y reyes, como pueblo regio y sacerdotal en la historia: «Serán sacerdotes de Dios y de Cristo, con quien reinarán los mil años» (Ap 20, 6).

Cuando los mil años, el tiempo de la iglesia, se hayan cumplido, Satanás será liberado y saldrá para seducir a las potencias metahistóricas, Gog y Magog, y reunir las para la guerra. Habrá un combate final, el «aprieto» profetizado, que no será sino la epifanía de cuanto ya se ha cumplido en la muerte y resurrección de Cristo (cf. Ap 20, 7-10). En el último combate estas potencias serán aniquiladas: «Bajó fuego del cielo y los devoró» (20, 9). Entonces el Diabolo que las sedujo será arrojado al estanque de fuego donde ya están la bestia y el falso profeta (20, 10). En el segundo juicio, pues, habrá una aniquilación del dragón, pero tampoco en esa ocasión los hombres serán aniquilados. Al contrario, Juan anuncia ahora que cuantos perseveran con Cristo pueden participar ya de la vida, la realeza y la resurrección de Cristo, y cuantos han muerto en Cristo conocen inmediatamente después de la muerte la plenitud de su ser co-señores con Cristo para siempre.

Juan introduce en esta visión el tema de la «segunda muerte», ampliamente atestiguado en el judaísmo y del cual encontramos vestigios significativos en los Targumim.

En el Targum a Jr 51, 39 (un pasaje que trata del castigo que Dios reserva a Babilonia) se dice: «Morirán de la segunda muerte y no vivirán en el mundo futuro»; en el *Targum Neofiti* a Dt 33, 6, la bendición de Rubén se parafrasea de esta manera: «Viva Rubén en este mundo y no muera de la segunda muerte de la que mueren los impíos del mundo que ha de venir»; en el Targum a Is 65, 5-6 se afirma la identificación de la segunda muerte con la Gehenna, el castigo eterno reservado a los impíos. El judaísmo, pues, considera la segunda muerte como muerte eterna, muerte reservada a los impíos, cuya muerte física es la primera muerte, la cual no coincide todavía con el juicio. De esta segunda muerte son sustraídos los creyentes, los santos, los justos (cf. Ap 20, 6).

Este trasfondo judío se manifiesta en el Apocalipsis, donde sin embargo la primera muerte se ha transferido en el caso del creyente al momento del bautismo, que es arra y fundamento de la esperanza de no ser afectados por la segunda muerte, la muerte eterna.

c) *Sexta visión: Ap 20, 11-15*

Inspirándose en las imágenes de Dn 7 (que se presuponen en todo este capítulo 20), en la sexta visión Juan presenta el juicio ya completo: «Vi luego un trono grande y resplandeciente [blanco]» (Ap 20, 11a; cf. Dn 7, 9). «Tierra y cielo se desvanecieron ante la presencia del que estaba sentado sobre el trono y desaparecieron sin dejar rastro» (Ap 20, 11). El juicio ya se ha consumado: el cielo y la tierra ya no existen, el mundo se ha terminado. El mar, la muerte, los infiernos restituyen los muertos que guardaban y cada uno es juzgado (v. 13). Cuantos habían sido presa de la muerte y no habían participado en la primera resurrección, son ahora restituidos por la muerte para la primera resurrección, que en realidad es la única resurrección, hasta el punto de que Juan habla sólo de primera resurrección y nunca de segunda resurrección.

Se lleva a cabo, por tanto, el juicio en virtud del cual cada uno es juzgado «según sus obras» (v. 12). Juan conoce bien lo que Jesús enseñó sobre el juicio final:

Entonces dirá el rey... «Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino... Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 34.41).

Juan sabe también que ninguno de nosotros puede conocer si alguien ha sido de hecho condenado: se limita a describir en un *crescendo* la aniquilación de la bestia, del falso profeta, del dragón y, por último, de la muerte. Cuando la muerte y los infiernos son arrojados al estanque de fuego, «la segunda muerte» (v. 14), todo está cumplido. Frente a la aniquilación de la muerte y de los infiernos, ¿qué pasa con los hombres? Juan lo deja en suspenso; el juicio es: «*si alguno* (y no: 'el que') no estaba inscrito (literalmente, 'no fue encontrado') en el libro de la vida, fue arrojado al estan-

que de fuego» (cf. Ap 20, 15). De todos modos, para un judío, en el libro de la vida estaba inscrito todo hombre que venía al mundo. Este libro es aquel del que se habla en el salmo 87:

El Señor inscribe en el registro de los pueblos:

«Este ha nacido allí».

Y cantarán y danzarán todos los que viven en ti (Sal 87, 6-7).

Dios tiene en su mano el libro de los pueblos y registra en él, como en un censo, a cuantos llama a la existencia, emitiendo una palabra, pronunciando un nombre. Todos los hombres han nacido en Jerusalén, todos tienen la ciudad santa de la paz como madre y todos están inscritos en el libro de la vida: solo la bestia, el falso profeta, el dragón y la muerte no podían ser inscritos en él.

Juan abre aquí el camino para la teología de la recapitulación de todas las cosas en Cristo: lo que ha sido creado por él, con él y en él (cf. Col 1, 15-20), todo está escrito en el libro de la vida y camina hacia la bienaventuranza. El Señor ha quitado verdaderamente todos los pecados del mundo y ha redimido en su sangre a cada ser humano. Juan, sin embargo, lanza una advertencia, deja la posibilidad de un rechazo de la vida en Dios por nuestra parte: «Si alguno no estaba inscrito en el libro de la vida...». Pero ahora, tras la condena de la muerte, solo resta la visión del reino.

2. LA SÉPTIMA VISIÓN (Ap 21, 1-22, 21)

a) *Un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap 21, 1-8)*

En esta visión Juan contempla el cumplimiento de la profecía de Is 65, 17: «Voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva; lo pasado no se recordará ni se volverá a pensar en ello» (cf. también Is 66, 22), y dice: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. Habían desaparecido el primer cielo y la primera tierra y el mar ya no existía» (Ap 21, 1). Juan ve, por fin, un cielo nuevo y una tierra nueva, una creación nueva o, mejor dicho, transfigurada: no es algo completamente nuevo, porque se trata del cielo y de la tierra. Hay, por tanto, una continuidad, aunque se produzca una ruptura,

pues este mundo debe pasar (cf. Mc 13, 31; Mt 24, 35; Lc 21, 33). Se trata de una transfiguración profunda, hasta el punto de que el mar –símbolo del mal, de la fuerza que se había opuesto al éxodo y fue vencida por la vara de Moisés– ya no existe: ha desaparecido la posibilidad de parar el éxodo⁴.

Juan añade después el tema de la nueva creación, identificada de hecho con la «nueva Jerusalén» (Ap 21, 2), la morada definitiva de Dios en medio de su pueblo, que ahora, en Ap 21–22, se extiende a toda la humanidad. El v. 3 de Ap 21 se presenta, en efecto, como un eco preciso de algunos textos del Antiguo Testamento, el primero de todos Lv 26, 11-12: «Yo pondré mi morada en medio de vosotros... seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo»⁵. Asimismo, en Ez 37, 27 se dice: «Pondré en medio de ellos mi morada, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (cf. Zac 8, 8 lxx).

Por otro lado, la profecía veterotestamentaria asociaba la promesa de la habitación de Dios en medio de su pueblo a la venida del Mesías, cuyo nombre es Emmanuel, que significa «Dios-con-nosotros» (Is 7, 14; 8, 8.10). Sin embargo aquello que en el Antiguo Testamento era una promesa a Israel, Juan lo refiere ya a toda la humanidad: «Esta es la tienda [morada] que Dios ha montado *entre los hombres*» (Ap 21, 3), con todos los hombres, no con Israel solo. «Habitará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos [Dios-con-ellos] (21, 3): no ya el «Dios-con-nosotros», el Dios con Israel solo, sino con toda la humanidad. Y entonces él «enjuagará las lágrimas de sus ojos» (21, 4; cf. Is 25, 8) y «no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto ni dolor, porque todo lo viejo se ha desvanecido [ha pasado]» (21, 4). Dice Pablo en 2 Cor 5, 17: «Si alguien vive en Cristo es una nueva criatura; lo viejo ha pasado y ha aparecido algo nuevo»; pero lo que Pablo refería a la existencia personal, Juan lo extiende al cosmos entero, a toda la creación, y por eso aduce la voz misma de Dios que afirma: «He

4. Este tema figura también en la apocalíptica judía: «Aquel día pondré en medio de ellos a mi Elegido, y transformaré el cielo y lo convertiré en bendición y luz eterna. Y transformaré la tierra y la convertiré en bendición» (*Hen et* 45, 4-5).

5. Este texto es citado también por Pablo en un pasaje enormemente cercano al de Ap 21, 3-8: 2 Cor 6, 16-18.

aquí que hago nuevas todas las cosas» (21, 5; cf. Is 43, 18-19). Y esta misma voz induce a Juan a escribir «que estas palabras son verdaderas y dignas de crédito... ¡Ya está hecho!» (21, 5-6). Este grito nos recuerda la última palabra de Jesús en la cruz según Juan: «Todo está cumplido» (Jn 19, 30), pero aquí el cumplimiento comprende plena y definitivamente a toda la creación, toda la historia, a todos los hombres.

Entonces Dios se proclama «el Alfa y la Omega, el principio y el fin» (Ap 21, 6), el que está en el comienzo de la creación y en su final, antes del tiempo y después del tiempo, aquel del cual, por el cual y gracias al cual son todas las cosas (cf. Rom 11, 36). Pero a esta revelación sigue la promesa: «Al que tenga sed le daré a beber gratis de la fuente del agua de la vida» (21, 6; cf. Is 55, 1) y al final «el vencedor recibirá esta herencia, pues yo seré su Dios y él será mi hijo» (Ap 21, 7). La gran promesa es que cada uno de nosotros será el Hijo mismo de Dios. La promesa de Dios a David por medio del profeta Natán (2 Sm 7, 14) se ha extendido ya a todo creyente. Sin embargo, Juan no olvida las comunidades cristianas para las que escribe y añade una anotación que sirve de revelación y amonestación: «En cuanto a los cobardes, los incrédulos, los depravados, los criminales, los lujuriosos, los hechiceros, los idólatras y los embusteros todos, están destinados al lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (Ap 21, 8). Esta lista de vicios, de la que tenemos ejemplos análogos en Pablo y que probablemente se incorporaba en la catequesis bautismal (cf. 1 Cor 6, 9-11; Gal 5, 19-23), parece en realidad sintetizarse en la «idolatría» y la «mentira» (cf. Ap 22, 15) y atestigua la condena de estas obras y de quienes las cumplen «si no está inscrito en el libro de la vida» (cf. 20, 15). Para Juan se sintetizan en el rechazo del don que viene de Dios, del agape; mas ¿es posible estar inscrito en el libro de la vida de aquel que es el Agape y después rechazar el amor de Dios? Juan no lo afirma, pero tampoco lo niega: si sucediera, entonces nos encontraríamos con la segunda muerte.

Después de esta primera lectura de Ap 21, 1-8 es oportuno recordar que este texto está colocado dentro de aquellos capítulos finales del Apocalipsis y de toda la Biblia que nos remiten al prin-

cipio de la Biblia, a los primeros capítulos del Génesis (cf. *supra* el apartado «Principio y fin de la Biblia», p. 45-51).

También en estos primeros versículos de Ap 21 es posible individuar un esquema que recoge e ilumina los acontecimientos narrados en Gn 1-3. Al comienzo del Génesis el hombre y la mujer se esconden y huyen de Dios (cf. Gn 3, 8-10); todo el Antiguo Testamento se presenta desde entonces como una espera por parte de Dios de que el hijo pródigo vuelva para no volver a escapar nunca más de él; en Ap 21, 2 la humanidad, la ciudad de los hombres y de las mujeres, es la esposa que desea la cercanía de Dios, y Dios se le hace próximo. En Gn 3, 23-24 el hombre y la mujer son arrojados de la presencia de Dios, pero ahora en la nueva creación Dios mismo establece su presencia (*Shekiná*) en medio de ellos para siempre. En Gn 3, 16-19 las consecuencias de la culpa eran el dolor, el llanto, la aflicción y la muerte; en Ap 21, 4 estas realidades del sufrimiento y de la muerte son eliminadas para siempre. La promesa de Gn 3, 15 de que la descendencia de la mujer triunfará sobre la serpiente se cumple, y en Ap 21, 6 la voz misma de Dios atestigua el cumplimiento, realizado ya, de la derrota del dragón en Cristo. Pero esta victoria obtenida por Cristo es participada por el que cree en él, «el vencedor» (21, 7), que es proclamado por Dios «mi hijo» (21, 7), realizando aquella que era la vocación de Adán. En Adán, en efecto, Dios veía a Cristo, en cada hombre él ve al Hijo. Todo, pues, en estos capítulos conclusivos del Apocalipsis nos orienta hacia el plano creacional, mostrándonos su cumplimiento en un progresivo avance de la bendición que se opone al crecimiento de la maldición provocada por el pecado de Adán.

b) *La nueva Jerusalén (Ap 21, 9-27)*

Juan describe a continuación la ciudad santa que ha visto descender de junto a Dios, la Jerusalén que tiene las dimensiones de la humanidad. Uno de los ángeles que tenía las siete copas de la comunión entre Dios y los hombres lo lleva a contemplar a la humanidad redimida, la Jerusalén escatológica, la esposa del Cordero (Ap 21, 9).

Esta frase nos remite inmediatamente a Ap 17, 1, donde uno de los ángeles que tiene las siete copas muestra a Juan la gran prostituta, la ciudad de Babilonia; los dos textos se evocan y a la vez se oponen fuertemente: a la visión de la prostituta se contrapone ahora la visión de la esposa, a Babilonia se opone Jerusalén. Si en la visión de Ap 17 Juan era transportado en espíritu al desierto (17, 3) ahora es llevado en espíritu «a un monte grande y alto» (21, 10), es decir, al monte de las revelaciones, de las teofanías, donde ahora ve a Dios. Pero Juan se inspira también en la profecía de Ezequiel (Ez 40-48), en la que se describe con detalle el templo nuevo puesto en la Jerusalén escatológica, la ciudad cuyo nombre ahora es «el Señor está aquí» (48, 35). Dice, en efecto, Ezequiel: «El Señor me invadió con su fuerza y me trasladó en visión a la tierra de Israel, y me dejó sobre un monte altísimo, en cuya cima, mirando al sur, se levantaban edificios que parecían configurar una ciudad» (40, 2). Pues bien, al vidente del Apocalipsis le es mostrada «la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo enviada por Dios, resplandeciente de gloria» (Ap 21, 10): Jerusalén está en la gloria de Dios, es la gema preciosísima (cf. Is 62, 3) que Dios tiene en su mano y en la que todas las promesas se cumplen. Aquí tenemos el cumplimiento de la promesa de Isaías dirigida a Jerusalén:

Levántate y brilla, Jerusalén,
que llega tu luz;
la gloria del Señor amanece sobre ti...
Sobre ti amanece el Señor
y se manifiesta su gloria (Is 60, 1-2).

Al igual que la Jerusalén escatológica vislumbrada en Ezequiel (48, 30-34), también ésta aparece dotada de doce puertas, tres en cada lado, donde están escritos los nombres de las doce tribus de Israel (Ap 21, 12-13). El pueblo de Israel es nombrado aquí, dentro de una visión que comprende a la humanidad entera, porque sigue siendo verdad aquello que Jesús dijo a la samaritana: «La salvación viene de los judíos» (Jn 4, 22). La redención de la humanidad, su ascensión en Dios, no puede acontecer sin pasar por

Israel, por Jerusalén, por las doce puertas de las doce tribus que están en los cuatro lados del mundo, en los cuatro puntos cardinales (Ap 21, 13). Toda la humanidad, hasta los confines de la tierra, pasa a través de la revelación hecha a los judíos; también la iglesia debe pasar por Israel. Jerusalén se abre sobre el mundo, se apoya sobre doce columnas que llevan los nombres de los doce apóstoles (21, 14; cf. Ef 2, 20).

La ciudad es medida (Ap 21, 15; cf. Ez 40, 3); su planta es cuadrada («su longitud era igual a su anchura»: 21, 16a) y sus lados miden doce mil estadios (más de dos mil kilómetros): las medidas simbólicas utilizadas por Juan aseguran que sus dimensiones son las de la perfección y la totalidad. Más aún, al indicar una tercera dimensión, la altura, igual a la longitud y a la anchura (21, 16b), ofrece la forma de un cubo, cuyas enormes dimensiones dan a entender que se extiende sobre toda la tierra y abarca a la humanidad entera. El Antiguo Testamento nos revela que la forma cúbica era propia del Santo de los santos en el interior del templo (cf. 1 Re 6, 20), pero aquella presencia y gloria de Dios que estaban escondidas en el Santo de los santos se ven ahora dilatadas a la medida del cosmos y hacen de toda la Ciudad santa la morada de Dios. Asimismo, las dimensiones de los muros, que «resultaron ciento cuarenta y cuatro codos» (Ap 21, 17), tienen un valor simbólico, designando igualmente la plenitud, la perfección, la totalidad.

Los pilares de este muro «estaban adornados de toda clase de piedras preciosas» (Ap 21, 19), y Juan enumera doce de esas variadas piedras preciosas, una para cada pilar (21, 19-20). Son las doce piedras preciosas que estaban engastadas en el pectoral del sumo sacerdote en el Antiguo Testamento (cf. Ex 28, 17-20; 39, 10-13) y que remitían a las doce tribus y a la unidad de todo Israel (cf. Ex 28, 21; 39, 14). El pectoral del sumo sacerdote indicaba su capacidad para la absolución y la mediación sacerdotal en relación con Israel. La nueva Jerusalén se apoya sobre los apóstoles y sobre las doce tribus de Israel, y las dos economías aparecen unificadas en el único ministerio sacerdotal de perdón y de purificación referido a toda la humanidad.

El esplendor de la ciudad, que «es de oro puro, semejante a puro como el cristal» (Ap 21, 18), cuyos muros tienen pilares «adornados de toda clase de piedras preciosas» (21, 19), cuyas doce puertas «son doce perlas» (21, 21a) y cuya plaza es «de oro puro, transparente como el cristal» (21, 21b), quiere traducir a lenguaje humano la inefable realidad de la gloria de Dios presente en ella, tomando los datos de la descripción de la Jerusalén escatológica de Is 54, 11-12.

En esta ciudad, que representa todo el cosmos y no solo la iglesia, ya no hay templo: «No vi templo alguno en la ciudad, pues el Señor Dios todopoderoso y el Cordero son su templo» (Ap 21, 22). ¡El «signo» de la presencia es sustituido por la realidad de la presencia misma, directa y eterna, de Dios! Se cumple aquí la promesa de Jesús: «Destruid este templo y en tres días yo lo levantaré... El templo del que hablaba Jesús era su propio cuerpo» (Jn 2, 19-21). La ciudad santa que viene de Dios se llama Jerusalén, pero es el cuerpo de Cristo, por tanto, es Dios mismo, porque Cristo es identificado con Dios. Aquí Cristo verdaderamente ha sometido a sí todas las cosas, se ha sometido él al Padre, y Dios es definitivamente todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28).

«Tampoco necesita (la ciudad) sol ni luna que la alumbren; la ilumina la gloria de Dios y su antorcha es el Cordero» (Ap 21, 23). Se cumple así la profecía de Is 60, 19 mediante aquel que había proclamado «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12). El capítulo 60 de Isaías (sobre todo los vv. 3-11) resuena en los versículos finales de este capítulo del Apocalipsis (vv. 24-27), en el que se afirma que las puertas de la ciudad santa no se cierran nunca porque ya no hay noche ni peligro de invasión por parte del adversario (cf. Sal 144, 14); los paganos caminan a su luz y los reyes de la tierra traen a ella su gloria. En la Jerusalén escatológica entran todas las obras buenas, todo lo que de bueno han realizado los hombres, pero no entran la impureza, las abominaciones ni las mentiras (Ap 21, 27). La visión es escatológica, pero compromete directamente a los creyentes en su «hoy» histórico, y la afirmación del v. 27 (cf. también 21, 8) aparece como una amonestación orientada a poner en guardia a los cristianos.

c) *El reino (Ap 22, 1-5)*

Juan ve después «un río de agua viva» (Ap 22, 1): es el río que se encontraba en el Edén (Gn 2, 10), el mismo que Ezequiel había visto saliendo del templo (Ez 47, 1ss), que Zacarías había anunciado (Zac 14, 8) y que Jesús había prometido: «Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba. Como dice la Escritura, de lo más profundo [de su seno] brotarán ríos de agua viva» (Jn 7, 37).

Una vez más la ciudad es Cristo, de cuyo seno brota un río de agua viva, limpia como el cristal. En la Jerusalén terrena estaba la fuente de Guijón, cuya agua, a través del canal de Ezequías, llegaba a la piscina de Siloé y permitía sobrevivir durante los asedios. En la nueva ciudad santa la fuente se convierte en un río que se divide en torno al árbol de la vida (cf. Gn 2, 9), cuyas hojas sirven para curar a los paganos (Ap 22, 2). Ya no existe la maldición de Gn 3, 22: ahora la bendición es plena (Ap 22, 3). El trono de Dios y del Cordero, un único trono, está en medio de la ciudad santa, sus servidores adoran a Dios y ven su rostro (22, 3-4). El gran deseo de Moisés, no realizable en la primera alianza porque ningún hombre puede ver a Dios y seguir vivo (cf. Ex 33, 18ss), y la petición de Felipe («muéstranos al Padre y eso nos basta»: Jn 14, 8), a la que Jesús había respondido que «quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9), quedan finalmente satisfechas.

Juan ve aquí el cumplimiento de la fiesta de las Tiendas, en la que todos los hebreos subían a Jerusalén para ver el rostro de Dios, y que en Zac 14 asume rasgos escatológicos, vislumbrando una subida de todos los gentiles (Zac 14, 16) en el «día único, solo conocido por el Señor, en el que no se distinguirá el día de la noche» (14, 7), día en que «el Señor será el único y único será su nombre» (14, 9). Zacarías afirmaba que «el Señor reinará sobre toda la tierra» (14, 9) y Juan añade: «(Sus siervos [moradores]) reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22, 5). ¡Es el Reino!

Ya hemos visto cómo Gn 1-3 y Ap 21-22 se corresponden perfectamente y constituyen el principio y el final de la revelación. No se puede olvidar que entre este *ya* del «en el principio» y el *toda-vía no* de la realización final Juan ve en la iglesia un anticipo y una

garantía del cumplimiento. Aquello que se cumplirá plenamente en el reino está ya realizado en la economía sacramental.

De la historia de la humanidad hemos pasado a la historia de la iglesia (Ap 2-3) y al Reino (Ap 21-22).

La historia entera está contenida en estos dos últimos capítulos de la revelación, colocados en paralelismo con el septenario de las iglesias al comienzo del Apocalipsis y con el comienzo de toda la Biblia (cf. *supra* el esquema de las p. 50-51).

d) *Epílogo (Ap 22, 6-21)*

Hemos llegado así al epílogo del Apocalipsis; Juan nos muestra un ángel que certifica que «estas son palabras verdaderas y dignas de crédito» (Ap 22, 6): todo el Apocalipsis es palabra de Dios digna de crédito y eficaz. Si al principio las palabras eran «revelación que Dios confió a Jesucristo, para que mostrara a sus siervos lo que está a punto de suceder» y «que (él) se lo hizo saber a Juan, su siervo, por medio del ángel que le envió» (1, 1), ahora la conclusión se abre con las palabras: «El Señor Dios que inspiró a los profetas ha enviado a su ángel para mostrar a sus servidores lo que ha de ocurrir en breve» (22, 6). Esto que ha de ocurrir en breve es la venida del Señor: «Mira que estoy a punto de llegar» (22, 7a). Este es el anuncio central del Apocalipsis, repetido varias veces en esta conclusión: vv. 7.12.17 (2 veces).²⁰

La bienaventuranza del comienzo: «Dichoso el que lea y dichosos los que escuchen este mensaje profético» (Ap 1, 3), se repite aquí referida a quien guarda y recuerda todas las palabras proféticas de este libro (22, 7b). Juan atestigua la palabra de Dios y el testimonio de Jesús, por lo que quería dar gracias al ángel mediador de las visiones postrándose para adorarlo (como en 19, 10). Pero el ángel lo amonesta una vez más: «No hagas eso, que yo soy un simple compañero de servicio tuyo y de tus hermanos los profetas, y de todos los que prestan atención a las palabras de este libro. ¡Sólo a Dios debes adorar!» (22, 9).

Juan recibe entonces la orden de no mantener en secreto las palabras proféticas de su libro porque el tiempo se acerca (Ap 22, 10;

cf. 1, 3). El libro sellado, el Antiguo Testamento, que sólo el león de Judá podía abrir, ha sido abierto definitivamente por el Cordero. Nada debe permanecer escondido, y lo que ha sido oído en el silencio es proclamado ahora desde los tejados (cf. Mt 10, 17). Tampoco la profecía de este libro debe quedar sellada, sino que ha de ser gritada, porque es una doble interpelación: para los perversos e impuros, a fin de que practiquen la justicia, y para el justo y el santo, a fin de que persevere y se santifique aún más (Ap 22, 11).

Sigue la autorrevelación de Cristo, que anuncia nuevamente que va a llegar de forma inminente «con mi recompensa y voy a dar a cada uno según sus obras. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 22, 12-13). Frente a la revelación cristocéntrica, aparecen las consecuencias para los cristianos en la historia, expresadas bajo la forma de la antítesis recompensa-castigo, promesa-admonición. La bienaventuranza es promesa para aquellos que —en el agua del bautismo o en la sangre del martirio— lavan sus vestidos, pues éstos tienen «derecho al árbol de la vida y a poder entrar en la ciudad por sus puertas» (22, 14). Frente a ella, sin embargo, está la amenaza dirigida a aquellos que se declaran cristianos pero continúan cayendo en pactos con la idolatría (22, 15).

El v. 16 repite el anuncio del v. 6, pero poniendo a Jesús como sujeto del envío del ángel y de las revelaciones, es decir, especificando en sentido cristológico aquello que el v. 6 refería a Dios. Además, subraya que las cosas reveladas en el Apocalipsis se refieren a las iglesias, a los cristianos que perseveran en la fidelidad a Cristo en la historia, en el hoy. El v. 17 —igual que los vv. 20-21— tiene una estructura dialogal, antifonal, que remite a un contexto litúrgico —que enseguida examinaremos— en el que se insertan también las fórmulas de amenaza expresadas en los vv. 18-19. Tales fórmulas de amenaza aparecen como la contrapartida negativa de aquello que ha sido anunciado positivamente en el v. 14 y revalidan el carácter revelado de las palabras del Apocalipsis, las cuales transmiten eficazmente la bendición a aquellos que las guardan y observan (cf. Ap 22, 7), mientras se convierten en juicio para quienes no se atienen a ellas (cf. Dt 4, 2).

Al contexto litúrgico de la última parte del Apocalipsis nos remite ante todo la súplica: «¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 20), que constituye la respuesta al anuncio de la venida de Cristo. Esta invocación se asemeja a aquella antigua fórmula aramea *Marana tha*, «Ven, Señor», que se encuentra en la liturgia eucarística de la iglesia primitiva. La conclusión del Apocalipsis es una gran doxología que se identifica de hecho con una liturgia eucarística. Las fórmulas litúrgicas y las frases dialogadas que se encuentran en el epílogo del Apocalipsis nos remiten a la estructura de la celebración eucarística.

En la *Didaché* (10, 6) se reproduce el diálogo que se establecía entre el celebrante y la asamblea en la celebración eucarística:

- Celebrante:* ¡Venga la gracia y pase este mundo!
Asamblea: ¡Hosanna al Hijo de David!
Celebrante: ¡Si uno es santo, venga!
 ¡Si no lo es, que se convierta! ¡*Marana tha!*
Asamblea: Amén.

A esto seguía la comida eucarística propiamente dicha.

Dentro del Nuevo Testamento, en la conclusión de la primera Carta a los corintios, Pablo envía sus saludos a las comunidades de Asia y en particular a la comunidad que se reúne, ciertamente para celebrar la eucaristía, en la casa de Aquila y Priscila, y dice:

Os saludan todos los hermanos; saludaos unos a otros con el beso santo... Si alguno no ama al Señor, sea maldito. ¡*Marana tha!* [Ven, Señor]. Que la gracia de Jesús, el Señor, esté con vosotros (1 Cor 16, 20-23).

El beso santo aquí recordado por Pablo formaba parte de la celebración eucarística y los demás elementos se corresponden con precisión con el texto de la *Didaché*, de manera que, comparándolos, es posible remontarse a un esquema litúrgico eucarístico común⁶. Los elementos más importantes de este paralelismo son los siguientes.

6. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, en Id., *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien*, München ⁵1966, 123-132.

INVITACIÓN

<i>Didaché</i>	1 Cor 16, 22
«¡Si uno es santo, venga!».	La fórmula negativa: «Si alguno no ama al Señor...», presupone la contraparte positiva, que podría ser: «Si alguno ama al Señor, venga».

ADVERTENCIA

<i>Didaché</i>	1 Cor 16, 22
«Si alguno no es santo, ¡que se convierta!».	«Si alguno no ama al Señor, ¡sea maldito [anatema]!».
¡ <i>Marana tha!</i>	¡ <i>Marana tha!</i>

INVOCACIÓN DE LA GRACIA

<i>Didajé</i>	1 Cor 16, 23
«Venga la gracia».	«Que la gracia del Señor Jesús esté con vosotros».

Este esquema aparece en Apocalipsis 22, 17-21.

<i>Invitación:</i>	«Si alguno tiene sed, venga» (v. 17).
<i>Advertencia:</i>	vv. 18-19.
« <i>Marana tha!</i> »:	«¡Ven, Señor Jesús!» (v. 20).
<i>Invocación de la gracia:</i>	«Que la gracia de Jesús, el Señor, esté con vosotros» (v. 21).

Tenemos, pues, la misma estructura en la liturgia eucarística de la *Didaché*, en la conclusión de la primera Carta a los corintios y en la conclusión del Apocalipsis. Después de la promesa: «Estoy a punto de llegar» (Ap 22, 12), la liturgia de los catecúmenos termina despidiendo a quienes no han recibido el bautismo (v. 15). Se quedan aquellos que han lavado sus ropas en la sangre del Cordero, los que han sido revestidos de la túnica blanca en el bautismo, y puede comenzar la liturgia eucarística. El Espíritu es invocado sobre las ofrendas; el Espíritu y la esposa, la iglesia, dicen: «¡Ven!», y con ellos la asamblea grita: «¡Ven!». «Si alguno tiene sed, venga y beba de balde, si quiere, del agua de la vida» (v. 17): es la invitación eucarística que todavía hoy se hace en la liturgia: «Dichosos los invitados a la mesa del Señor». Quien tenga sed que

venga a beber el cáliz (Jn 7, 37), pero «examínese cada uno a sí mismo... porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo» (cf. 1 Cor 11, 28-29).

En la *Didaché* la invitación suena así: «Si uno es santo (fiel), venga. Si alguno no es santo, que se convierta», y en las *Constituciones Apostólicas*, a la invitación: «Las cosas santas para los santos», la asamblea responde:

Un solo santo, un solo Señor, Jesucristo, para gloria de Dios Padre en el Espíritu Santo. Tú eres bendito por los siglos. Amén. Gloria a Dios en lo más alto del cielo y paz en la tierra, benevolencia a los hombres. Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor. El Señor es Dios y se ha manifestado a nosotros. ¡Hosanna en lo más alto del cielo! (*ConstApost* 8, 13, 12-13)⁷.

Tras la advertencia (Ap 22, 18-19), en el v. 20 tenemos la conclusión: «Dice el que atestigua todo esto: Sí, estoy a punto de llegar». La asamblea responde: «¡Amén, es verdad!», y repite: «¡Ven, Señor Jesús!». Sigue a continuación el saludo del celebrante (cf. 1 Cor 16, 23) y la respuesta de todos: «¡Amén!» (v. 21).

22, 12:	Estoy a punto de llegar con mi recompensa.
22, 14:	Liturgia de los catecúmenos.
22, 15:	¡Fuera los que no han recibido el bautismo!
22, 17b:	Los que escuchan repitan: ¡Ven! Si alguno tiene sed, venga a beber el cáliz.
22, 18-19:	Advertencia.
22, 20a:	Sí, vengo enseguida.
22, 20b:	¡Marana tha!
22, 21:	Bendición. ¡Amén!

Juan, al concluir las visiones del Apocalipsis, quiere confirmar que cuanto ha descrito se resume en la liturgia eucarística. A la vez, al final de la Biblia coloca una eucaristía cósmica: toda la creación va con Cristo, por Cristo y en Cristo hacia Dios.

7. En las *Constituciones Apostólicas* (7, 26, 5-6), en la bendición después de la comunión, se lee: «Maranathá. Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor. El Señor Dios se nos ha manifestado en la carne. Si alguno no es santo, venga; quien no lo sea, que llegue a serlo mediante la conversión».

Eucaristía es dar gracias recapitulando toda la historia de la salvación en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Juan, en esta conclusión, tiene una intención parenética, además de estar preocupado por que toda la revelación sea conservada. Por eso, sitúa la conclusión dentro de una liturgia eucarística, que es el momento del juicio y de la venida del Señor ya ahora en la vida de la iglesia.

El paso a través de la muerte y resurrección del Señor, el bautismo que encontramos aquí igual que en Ap 2-3, nos hace dignos de la eucaristía, convirtiendo al juicio en bienaventuranza.

El Espíritu y la esposa dicen: «¡Ven!». Viene al final de los tiempos, viene para el fin, para llevar a cumplimiento la historia, aunque la venida del Señor es ya realidad en la liturgia eucarística⁸. A los que leen, a nosotros, se nos da ahora el participar en los sacramentos, en los que se vive dicha venida; se nos permite participar en el pan y el vino junto con toda la creación, que suspira esperando la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 19-20).

Llega un momento en que no veremos como en un espejo, en que cesan la fe y la esperanza, y permanece el ágape (cf. 1 Cor 13, 8-13). Dios todo en nosotros y nosotros todos en Dios; esto acontece ya en la eucaristía, donde los elementos de la creación son divinizados y Dios está en medio de ellos. Esta es, para Juan, la conclusión de la profecía y de toda la revelación. Dicha conclusión es mantenida, leída, escrutada, conservada en el corazón, pero sobre todo revivida eucarísticamente en la iglesia y en la historia.

Jesús, el Señor, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan, y después de dar gracias lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, entregado por vosotros; haced esto en memoria mía». Igualmente, después de cenar, tomó el cáliz y dijo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; cuantas veces bebáis de él, hacedlo en memoria mía». Así, pues, siempre que coméis de este pan y bebéis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga (1 Cor 11, 23-30).

8. La fórmula *Maranatha* puede ser entendida ya como invocación: «¡Ven, Señor!» (*Marana 'tha'*), ya como confesión: «El Señor ha venido» (*Maran atha'*), y esta segunda interpretación es corriente entre los Padres tanto orientales como occidentales. En este segundo caso la fórmula supone reconocer que el Señor ha venido precisamente en la celebración del misterio eucarístico.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977.
- AA.VV., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL LIII), Louvain 1980.
- Barsotti, D., *Meditazione sull'Apocalisse*, Brescia 1966 (versión cast.: *El apocalipsis: una respuesta al tiempo*, Salamanca 1967).
- Boismard, M. E., *L'Apocalypse ou les Apocalypses de S. Jean*: *Revue Biblique* 56 (1949) 507-541.
- *L'Apocalypse*, en A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible II. Nouveau Testament*, Tournai 1959, 709-742 (versión cast.: *Introducción a la Biblia*, II. Nuevo Testamento, Barcelona 1970, 633-661).
- Brütsch, C., *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966.
- Cerfaux, L.-Cambier, J., *L'Apocalypse de S. Jean lue aux chrétiens*, Paris 1964 (versión cast.: *El Apocalipsis de Juan leído a los cristianos*, Madrid 1972).
- Charpentier, E. y otros, *Una lettura dell'Apocalisse*, Torino 1978 (versión cast.: *El Apocalipsis*, Estella 1977).
- Comblin, J., *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai 1965 (versión cast.: *Cristo en el Apocalipsis*, Barcelona 1969).
- Ellul, J., *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Paris 1975.
- Läpple, A., *L'Apocalisse*, Modena 1969.
- Lévitan, J., *Une conception juive de l'Apocalypse*, Paris 1966.
- Lohse, E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974.
- Maggioni, B., *L'Apocalisse. Per una lettura profetica do tempo presente*, Assisi 1981.
- Mollat, D., *Une lecture pour aujourd'hui: L'Apocalypse*, Paris 1982.
- Müller, U. B., *Die Offenbarung des Johannes*, Würzburg 1984.
- Schmithals, W., *L'Apocalittica*, Brescia 1976.
- Stierlin, H., *La vérité sur l'Apocalypse*, Paris 1972.

Vanni, U., *L'Apocalisse*, Brescia 1979 (versión cast.: *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Estella 1982).

–*La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980.

–*Note introduttorie all'Apocalisse*, Roma 1982.

Westermann, C., *Principio e fine nella Bibbia*, Brescia 1973.

Finalmente, hay que hacer una especial mención de los muchos trabajos dedicados por P. Prigent al Apocalipsis de Juan, de modo especialísimo de dos obras de las que nos hemos servido ampliamente:

Prigent, P., *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964.

–*L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris 1981.