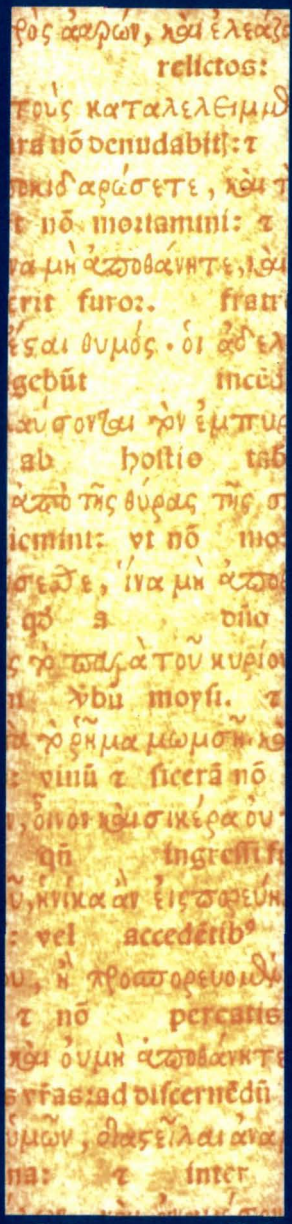

αγορα

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Apocalipsis

Visión de un mundo justo

3

Verbo Divino

Elisabeth Schüssler Fiorenza traza un nuevo y provocador camino en la interpretación del libro del Apocalipsis. Reconoce no sólo las deformaciones ideológicas sino también la situación sociopolítica del Apocalipsis. De esta manera abre al lector el mundo de la visión de este impactante libro del Nuevo Testamento.

Este libro está dividido en tres partes: (1) una introducción centrada en la situación social y en el análisis retórico; (2) el comentario; y (3) una lectura retórica teo-ética del mundo visionario del libro del Apocalipsis bajo apartados como Imperio, tribulación, resistencia y voces rivales.

"Mi propia lectura del Apocalipsis se sitúa en el horizonte tanto de los estudios bíblicos académicos como de los discursos liberacionistas y teológico-feministas. Trato así de hacer una interpretación político-feminista y una evaluación teo-ética de este fascinante libro de la Biblia".

Elisabeth Schüssler Fiorenza es catedrática de Teología en Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts.

ISBN 84-8169-155-0
9 788481 691559

colección αγορα

APOCALIPSIS
VISIÓN DE UN MUNDO JUSTO

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Apocalipsis
Visión de un mundo justo

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2003

Título original: *Revelation: Vision of a Just World*
Traducción: *Víctor Morla Asensio*

© Augsburg Fortress, 1991 - © Editorial Verbo Divino, 1997. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: Fonasa, Pamplona (Navarra). Impresión: Publidisa

Depósito Legal: SE-233-2003
ISBN: 84-8169-155-0

Impresión: Publidisa.

En memoria de

Idania Fernández
Maura Clarke, Ita Ford, Jean Donovan
Dorothy Kazel
Elisabeth Käsemann
Celina Maricet y Elba Julia Ramos

Y DE TODAS LAS MUJERES Y HOMBRES ANÓNIMOS
DE LAS AMÉRICAS
QUE DURANTE LOS ÚLTIMOS QUINIENTOS AÑOS
CAYERON ASESINADOS
POR LUCHAR EN FAVOR DE LA JUSTICIA

Prefacio

Hace varios años, el difunto Dr. John A. Hollar me sugirió que revisase mi comentario al Apocalipsis *Invitation to the Book of Revelation.* Como el libro no había sido muy difundido y la serie en la que aparecía ya no se reeditaba, me sugirió que Fortress Press podía preparar una edición actualizada que pusiera el libro a disposición de un círculo más amplio de lectores. Tras la inesperada muerte de John, el Dr. Marshall Johnson mostró un gran interés en el proyecto y me animó a que pusiera manos a la obra en el primer paréntesis sabático. Estoy muy agradecida a estos dos editores de Fortress Press por su interés y su apoyo.

Cuando empecé esta revisión pensé que necesitaría unas pocas semanas para poner el texto al día. Pero no había tenido suficientemente en cuenta mi propio presupuesto teórico de que un texto tiene vida propia y de que una contextualización diferente en el tiempo y una distinta situación retórica pueden cambiar radicalmente su forma y contenido. Los últimos diez años son testigos del creciente interés de los especialistas por el Apocalipsis y de los animados comentarios que se han escrito sobre él. Para hacer justicia a estos jugosos comentarios y a mi propia evolución hermenéutica, tuve que reconceptualizar el libro y volver a escribir la mayor parte del texto. El resultado ha sido la aparición de un libro distinto. Espero que esta revisión en profundidad no sólo dinamice la investigación, sino que sobre todo facilite al gran público la lectura teológica del Apocalipsis. Agradezco al editor Dr. Gerhard Krodel la aceptación del libro en los comentarios de esta serie.

Doy especialmente las gracias a la Dra. Margaret Studier, cuyo enérgico apoyo y duro trabajo fueron decisivos para llevar a cabo este proyecto. No sólo ha mecanografiado el libro y las diferentes co-

rrecciones de pruebas, sino que también ha atendido llamadas oficiales, correspondencia y visitas. Doy también las gracias a mis asistentes Katherine Messina y Shelly Matthews por las correcciones de pruebas del manuscrito y por los retoques de mi tosco estilo y de la estructura de la frase. Por último, he de reconocer la infinita paciencia y el incansable apoyo de Francis y Chris. Sin ellos nada habría sido posible ni entretenido.

Provincia romana de Asia

PRIMERA PARTE
Introducción

Introducción

Los comentarios histórico-críticos, especializados o populares, tienen generalmente dos partes principales: una introducción seguida de una interpretación detallada del texto y de sus contextos históricos. Quedan relegados a un segundo término los problemas relativos a la interpretación teológica y a la proclamación. En caso de abordarlos, dichos problemas aparecen en forma de excursus a los temas y motivos teológicos, que o bien interrumpen el comentario histórico al texto, o bien aparecen aquí y allá como discretas o sutiles referencias a las cuestiones y situaciones actuales.

La forma científica del comentario exegético limita la argumentación retórica y oscurece las relaciones de fuerza que la constituyen. La causa está en su convicción de que una determinada interpretación del texto representa una lectura científica objetiva capaz de abarcar el significado definitivo pretendido por el autor. A decir verdad, el comentario exegético no se ve libre de argumentación retórica, pero dicha argumentación parece limitarse a mostrar las falsas lecturas del texto de las interpretaciones rivales. Tal supresión discursiva de las localizaciones socioeclesiales y de los intereses teológicos actuales se debe en gran medida al presupuesto de que la forma del comentario exegético exige objetividad científica y desinterés por lo concreto, en contraste con las lecturas teológicas comprometidas, que operan con un discurso en perspectiva.

Tales interpretaciones científicas del Apocalipsis adoptan esta «división del trabajo» vigente en la investigación bíblica, y también lo hacen algunos comentarios que aplican una hermenéutica autodenominada pastoral o práctica. Según esta división del trabajo, la exégesis científica tiene la tarea de poner de relieve lo que *significó*

el texto del Apocalipsis, mientras que la teología práctica y la proclamación deben centrarse en lo que *significa* en la actualidad. En el marco del paradigma hermenéutico, la tarea del comentario exegético consiste en delinear lo más objetivamente posible el significado del texto del Apocalipsis en su contexto histórico original. Hay que respetar los derechos del texto y al mismo tiempo mantener la sima abierta entre el mundo del texto y el intérprete actual. Sin embargo, al recrear y entender el significado primero del Apocalipsis como un depósito del sentido definitivo que le dio el autor, la interpretación histórica del Apocalipsis corre el riesgo de «bloquear» el mensaje del texto y convertirlo en un objeto del pasado.

Por su parte, los teólogos y los predicadores deben intentar liberar el texto de su cautiverio histórico y rescatar el mensaje del Apocalipsis para el hombre moderno. Su tarea consistirá en actualizar diferentes aspectos del Apocalipsis, en traducir sus imágenes míticas buscando marcos contemporáneos de significado, en seleccionar algunos pasajes todavía comprensibles que pueden iluminar las cuestiones que hoy nos planteamos, en reducir su mundo de visiones a principios y temas teológicos o éticos, o en poner en relación la situación discursiva del texto con los contextos y problemas retóricos actuales. La gente frustrada por las extravagantes imágenes y el «cruento» contenido del Apocalipsis buscan comentarios que les ayuden a deducir el significado cristiano y el sentido teológico que pueda tener este último libro de la Biblia.

Si la práctica exegética de los comentarios trata de facilitar no sólo la comprensión del Apocalipsis y de sus contextos históricos, sino también sus multivalentes significados, abordando el texto desde una situación socioteológica particular, entonces acabará comprometida no sólo con la práctica hermenéutica, sino también con la retórica. Al introducir esta distinción entre hermenéutica y retórica, me estoy refiriendo a la recuperación de la retórica clásica en los estudios bíblicos, una tarea que empezó hace unos quince años. Según el análisis retórico, en el acto de la interpretación no sólo entendemos textos y símbolos (hermenéutica), sino que producimos nuevos significados al interactuar con ellos.

Como la sede sociohistórica de la retórica clásica era el público de la ciudad-estado griega (*polis*), la comprensión retórica del texto y su interpretación sitúan a la investigación bíblica en un camino bien definido: su carácter público y su responsabilidad política se convierten en parte esencial de nuestras lecturas literarias y de nuestras reconstrucciones históricas del mundo bíblico. La investigación bíblica, como práctica retórica o comunicativa, tiene que poner de relieve que los textos bíblicos y sus interpretaciones contemporáneas son prácticas discursivas políticas y religiosas. Ha habido prácticas retóricas que han determinado no sólo la redacción del Apocalipsis, sino también sus subsiguientes interpretaciones: intenciones del autor, punto de vista, estrategias narrativas, medios persuasivos y conclusión, así como percepciones y construcciones de la audiencia.

Esta comprensión de la retórica como práctica comunicativa que implica intereses, valores y visiones debe distinguirse claramente del uso popular de la expresión. En el lenguaje común se suele calificar de «retórico» algo que es «mera» charla, una figura estilística o la propaganda engañosa, es decir, una hábil forma de lenguaje que no es verdadera u honesta, sino que carece más bien de sustancia. La retórica es frecuentemente malinterpretada como mera retórica, ornamentación estilística o manipulación lingüística, como discurso dotado de ardides irracionales o emocionales, contrarios al pensamiento crítico y al raciocinio. Cuando yo uso los términos «retórica» o «retórico» para definir la composición y la teología del Apocalipsis, no estoy usándolos en sentido coloquial. Trato más bien de usar el análisis retórico no como un medio más de análisis literario o estructural, sino como medio de analizar el modo en que los textos bíblicos y sus interpretaciones participan en la creación o la defensa de valores teo-éticos y prácticas sociopolíticas opresivos o liberadores.

En contraposición a la crítica literaria formalista o estructuralista, una retórica crítica insiste en que el contexto es tan importante como el texto. Lo que vemos depende del lugar donde estamos. Nuestra localización social y nuestro contexto retórico son decisivos para nuestra visión del mundo, nuestra construcción de la realidad o nuestra interpretación de los textos bíblicos. Una investigación bíblica que continúe usando una epistemología neutral desde el punto de vista de los valores, sigue apostando secretamente por una lectura apolítica de los textos canónicos y se niega a responsabilizarse de los presupuestos e intereses políticos de dichos textos. Sólo cuando la investigación bíblica empiece a reconocer sus propias sedes sociales y sus intereses (sean de raza, género, nación o clase), los investigadores respetarán el pluralismo de sus lectores al admitir la posibilidad de otras lecturas aparte de la suya.

Una comprensión crítica de la interpretación bíblica como práctica retórica y discursiva busca sustituir una práctica interpretativa objetivista y despolitizada por una práctica de investigación comprometida en la formación de una conciencia histórica y religiosa de naturaleza crítica. La reconceptualización de los estudios bíblicos en términos retóricos (no sólo hermenéuticos) proporciona un marco de investigación capaz no sólo de integrar puntos de vista históricos, arqueológicos, sociológicos, literarios y teológicos como lecturas en perspectiva del Apocalipsis, sino que al mismo tiempo plantea cuestiones sociopolíticas y teo-éticas como cuestiones constitutivas del proceso de interpretación. La interpretación retórica no da por sentado que el texto del Apocalipsis es una ventana a la realidad histórica. Tampoco entiende el Apocalipsis como fuente histórica de datos y evidencias, sino que lo percibe como discurso en perspectiva que construye sus propios mundos y universos simbólicos.

Las interpretaciones rivales del Apocalipsis no son sin más correctas o equivocadas, pues constituyen diferentes modos de leer y construir un significado socio-histórico y teo-ético. Lo más adecuado en un paradigma retórico de la investigación bíblica no es una etérea neutralidad en el ámbito de los valores, sino una articulación explícita de las propias estrategias retóricas, perspectivas interesadas, criterios éticos, marcos teóricos, presupuestos religiosos y sedes sociopolíticas, articulación que sirva para una discusión crítica pública. La comprensión retórica del discurso como creador de un mundo de significados multiformes y de un pluralismo de universos simbólicos plantea la cuestión del poder. Cuestiones tales como qué significado construimos, a qué intereses servimos, qué tipo de mundos presuponemos, qué roles, deberes y valores invocamos, qué prácticas sociopolíticas legitimamos o qué comunidades de discurso consideramos responsables, se convierten en cuestiones centrales de la tarea interpretativa.

La distinción entre hermenéutica y retórica tiene, por tanto, importantes consecuencias para la práctica teo-ética de la proclamación. No entiendo por proclamación la predicación sin más, sino todo planteamiento teo-ético interesado en los usos y efectos de los textos bíblicos en la sociedad, la cultura y las iglesias contemporáneas. Esta amplia comprensión de la interpretación bíblica teológica es necesaria porque textos bíblicos como el Apocalipsis afectan no sólo a las percepciones, valores e imaginación de los cristianos, sino

también a las culturas y sociedades occidentales en su conjunto. Por ejemplo, cuando estaba dando los últimos retoques a este comentario las fuerzas americanas y sus aliados estaban preparando la guerra contra Iraq. En el debate público suscitado en Estados Unidos sobre si ir a la guerra o esperar el resultado de las sanciones económicas, hubo incluso congresistas liberales que recurrían al Apocalipsis para definir a Saddam Hussein como la encarnación del diablo y para decir que las fuerzas del mal tenían que ser destruidas con fuego del cielo. De un modo parecido, la retórica de los líderes iraquíes recurrían a las tradiciones bíblicas para hablar de la guerra santa o del Satán de la Casa Blanca. En esta lucha de palabras y símbolos se necesitaba una retórica crítica, no simplemente una hermenéutica atenta.

Si la Biblia se ha convertido en un clásico de la cultura occidental debido a su normatividad, la responsabilidad del intérprete bíblico no puede ceñirse a dar acceso a sus lectores a las intenciones originales de los escritores bíblicos. Su responsabilidad debe incluir también la elucidación de las consecuencias éticas y de las funciones políticas de los textos bíblicos en sus contextos históricos y de los discursos de los especialistas en sus contextos sociopolíticos contemporáneos. Del mismo modo que la crítica literaria ha exigido una evaluación interpretativa de las obras clásicas de arte en términos de justicia, también los teólogos, predicadores y lectores del Apocalipsis deben aprender el modo de examinar no sólo las intenciones retóricas de los textos bíblicos, sino también los intereses retóricos que emergen en la historia de la interpretación o en la investigación contemporánea. Una pragmática teo-ética del Apocalipsis no trata sin más de evaluar las ideas o propuestas del libro, sino que intenta también determinar si su lenguaje y composición promueven imágenes estereotipadas y violencia lingüística. ¿Qué influencia tiene una lectura del Apocalipsis en una persona que se somete a su mundo de visiones? Mientras la hermenéutica trata de explorar y evaluar el significado de textos como el Apocalipsis, la interpretación retórica y su planteamiento teo-ético prestan atención a qué clase de efectos producen los discursos del Apocalipsis y cómo los producen. Todo esto exige que establezcamos una crítica teo-ética y retórico-política responsable, que reconozca no sólo las distorsiones ideológicas, sino también las localizaciones sociopolíticas de textos canónicos como el Apocalipsis y las de las interpretaciones de los especialistas.

Este libro no sólo pretende leer el Apocalipsis en términos retóricos, sino de dar así una nueva forma al género comentario. Pondré manos a la obra situando en primer lugar mi propia aproximación retórica al Apocalipsis en el contexto de otras aproximaciones interpretativas y otras estrategias de lectura (Primera Parte). Haré después una lectura crítico-histórico-literaria de todo el libro en la forma de comentario hermenéutico (Segunda Parte). Esta práctica retórica adopta una estrategia defensiva para buscar el «sentido» a partir del «primer» (o pretendido) significado del Apocalipsis, pues toda textualización implica una clausura de siginificado. Sin embargo, esa lectura hermenéutica del Apocalipsis no ha de ser entendida como repetición objetiva de su primer significado, sino más bien como producción retórica razonada de significado desde una perspectiva particular sociopolítica y teo-ética. En la última parte (Tercera Parte) me preguntaré en consecuencia por la situación retórica y mundo de visiones del Apocalipsis como ámbito de interpretaciones rivales.

I

Situación social y estrategias de lectura

No hay duda de que, para muchos lectores, el Apocalipsis no es sólo un libro marginal, sino uno de los más enigmáticos y contestados escritos de la Biblia cristiana. En la historia de su interpretación han ido apareciendo diferentes aproximaciones a su fantástica imaginería y a su extraña teología. Los especialistas han desarrollado diferentes estrategias para leer la polisemia de sus imágenes y sus tensos símbolos, y para llegar a entender su polifacético significado. Estas diferentes estrategias de interpretación han desembocado (y siguen haciéndolo) en diferentes juicios sobre la autoridad religiosa y teológica del libro, al tiempo que engendran diferentes prácticas eclesiales y culturales.

Los lectores del Apocalipsis son miembros de comunidades interpretativas que comparten juicios comunes sobre el Apocalipsis y emplean estrategias estándar de interpretación. Si los significados que encuentran los lectores en el texto dependen de las estrategias interpretativas que emplean, entonces resulta importantísimo localizar las diferentes estrategias de lectura en el contexto de sus respectivas comunidades. Mientras que los grupos marginales tienden a contextualizar su lectura del Apocalipsis en términos de su situación presente, los investigadores de la Biblia han desarrollado estrategias históricas y literarias para recuperar el significado del Apocalipsis. Por su parte, teólogos y predicadores del Apocalipsis se basan en las conclusiones histórico-críticas o crítico-literarias de esos investigadores cuando tratan de aplicar el Apocalipsis o de traducir su significado en situaciones pastorales actuales.

Las diferentes interpretaciones del Apocalipsis no sólo dependen de estrategias de lectura y de métodos de análisis escogidos, sino

también de la situación sociopolítica y religioso-teológica de los lectores del Apocalipsis y de sus comunidades interpretativas. Mi propia lectura del Apocalipsis se sitúa en el horizonte tanto de los estudios bíblicos académicos como de los discursos liberacionista y teológico-feminista. Trato así de hacer una interpretación político-feminista y una evaluación teo-ética de este fascinante libro de la Biblia. Al situar mi propia lectura en una tradición religioso-política y en una comunidad interpretativa determinadas, doy por supuesto que mi interpretación es un discurso particular (marginal dirían quizás algunos lectores) en relación con la marcha de la teología y los estudios bíblicos en la universidad y en la iglesia.

1. *Leer el Apocalipsis en y desde los márgenes*

Desde el punto de vista teológico e histórico, el Apocalipsis está localizado en los márgenes del canon cristiano y de la teología en vigor. El Apocalipsis (no sin razón es el último libro de la Biblia cristiana) tuvo dificultades para conseguir y conservar su estatus canónico, tanto en los primeros siglos, cuando las Escrituras cristianas fueron recopiladas y seleccionadas, como en siglos sucesivos. El Apocalipsis cayó ya bajo sospecha con el presbítero Gaio de Roma (ca. 210), el obispo Dionisio de Alejandría (ca. 250) y Cirilo de Jerusalén (315-386), que prohibieron su lectura pública o privada. Siguieron los problemas con los jefes de la Reforma europea (Zuinglio, Calvino, Lutero), hasta llegar a algunos teólogos, predicadores y escritores contemporáneos. Las autoridades religiosas han relegado este libro a los márgenes, como teológicamente inadecuado, o bien han negado funcionalmente su estatus canónico.

Algunos grupos marginados, como los montanistas, los movimientos milenaristas medievales, el ala radical de la Reforma, así como ciertos movimientos utópicos revolucionarios modernos, apelaron a la autoridad profética del Apocalipsis tanto más cuanto más insistía el Cristianismo oficial en su marginalidad canónica. Las iglesias oficiales siguen relegando el último libro de la Biblia al olvido, o bien lo rechazan directamente. El leccionario griego ortodoxo omite completamente el Apocalipsis, al tiempo que los leccionarios católico y protestante lo utilizan selectiva y ocasionalmente. La colorista descripción que hace el Apocalipsis de calamidades naturales, crueles torturas y destrucción masiva choca con la sensibilidad de muchos lectores cristianos liberales. Su imaginativo mundo de visiones y su forma simbólica de hablar de la aniquilación y la vida

bienaventurada son vistos como expresiones de resentimiento y venganza o como proyección religiosa de la salvación exclusivamente al más allá. A decir verdad, el Apocalipsis sigue siendo para muchos cristianos no sólo extraño y difícil, sino también teológicamente ofensivo (un libro con «siete sellos», raras veces leído, visto como una curiosidad de la Biblia, y citado a lo sumo selectivamente).

Tampoco predicadores y teólogos se encuentran muy cómodos con el último libro de la Biblia, pues su fantástica imaginería y su grotesco mundo de visiones sigue siendo elusivo y escapa a toda explicación racional. Los especialistas cristianos creen con frecuencia que la teología del libro es más judía que cristiana, y sitúan su nivel teológico muy por debajo del de las cartas de Pablo o del evangelio de Juan. Clasificado como literatura apocalíptica judía y considerado sólo ligeramente cristianizado, el Apocalipsis parece no sólo aprovechar muy poco, sino ser incluso peligroso para la autocomprensión del cristiano y la formación de su identidad, e incluso para la propia teología. La teología del Apocalipsis sigue levantando sospechas; recientemente ha suscitado un debate entre los especialistas, pues algunos rechazan el difundido punto de vista histórico-crítico de que su humus sociohistórico fue el violento conflicto con Roma y la persecución desatada por la capital del imperio. Sigue siendo una cuestión debatida si la teología de las visiones del Apocalipsis nació en una situación de persecución y conflicto o si fue el resultado de un resentimiento psicológico o de una proyección ilusoria por parte del autor. Algunos estudiosos han llegado a comparar el mundo de las visiones del Apocalipsis con la imaginación distorsionada y las fantasías de una mente esquizofrénica o paranoica, que trata de escapar a una realidad que le resulta insoportable.

En contraste con las iglesias y la teología oficiales, los cristianos «que creen en la Biblia», que a menudo forman parte de grupos minoritarios socialmente marginados, conceden al Apocalipsis un lugar prominente en la predicación y en la vida. Lo leen como alegoría y lo utilizan con frecuencia como oráculo profético que descifra el plan de Dios para los acontecimientos del tiempo final. Otros cristianos oprimidos leen el Apocalipsis contextualmente, como tipología político-religiosa dirigida a su propia situación. Las teologías de la liberación latinoamericana y surafricana utilizan la dimensión política de la visiones de Apocalipsis para condenar proféticamente la explotación y la opresión, así como para apoyar su visión de la justicia.

La localización social de la comunidad interpretativa en los márgenes del Cristianismo oficial o de una sociedad democrática ha desembocado en *tres* estrategias muy distintas para leer el Apocalipsis. Una de ellas se aferra al literalismo bíblico buscando una seguridad religiosa y una certeza sólida que le ayuden a hacer frente a las amenazas de la vida diaria en un mundo complejo, amenazante y en continuo cambio. La segunda estrategia de lectura busca en toda la Biblia y en el Apocalipsis un lenguaje de esperanza y unos paradigmas de liberación de un mundo de pobreza y opresión. Mientras la primera estrategia de lectura tiende a utilizar el método tradicional de la alegoría, la segunda opera con la tipología. Ambas tratan de contextualizar sus lecturas del Apocalipsis en su propia situación sociopolítica y religiosa. Una tercera estrategia de lectura se encarna socialmente en el movimiento de las mujeres en la sociedad y en la iglesia. Empieza con el reconocimiento generalmente aceptado de que el Apocalipsis es un libro androcéntrico. Sin embargo, esta estrategia tiene dos corrientes: la de quienes afirman que una interpretación crítica feminista ha de comprometerse en una estrategia de lectura deconstructiva o la de las que piensan que la estrategia ha de ser también reconstructiva.

Primera estrategia. La primera estrategia interpretativa trata de identificar acontecimientos y situaciones contemporáneos como profetizados en el Apocalipsis. Adopta una aproximación de «correspondencia de términos», que pretende establecer paralelismos y relaciones puntuales entre el texto del Apocalipsis y los cristianos del siglo veinte. Muchos cristianos siguen pensando que el Apocalipsis es el libro más importante de la Biblia, que ofrece información sobre nuestra situación presente y predicciones sobre el futuro. Innumerables cristianos no sólo perciben su situación presente y su futuro a través de las gafas del Apocalipsis, sino que intentan atribuirle correspondencias con el mundo actual. El extraño lenguaje del Apocalipsis y su grotesco mundo de visiones justifican tales interpretaciones alegóricas, que con frecuencia son poco probables. La perspectiva apocalíptica del libro y su visión dualista de una destrucción total pueden ser utilizadas con propósitos conservadores, sobre todo cuando desembocan en «otro mundo» y son vistas como refugio de quienes intentan escapar del mundo presente y sus problemas.

Actualmente gozan de gran popularidad libros que aplican detalles de las visiones del Apocalipsis a los acontecimientos contemporáneos. Por ejemplo, Hal Lindsey vendió en la década de 1970

más de siete millones de copias de su libro *The Late Great Planet Earth,* la obra más adquirida de la literatura de no-ficción. Entre otras cosas, las interpretaciones de Lindsey han legitimado la política conservadora y a veces reaccionaria de grupos como la Mayoría Moral y el Nuevo Derecho Cristiano de la década de 1980. Convencidos de que ya está a la vista la batalla final de Armaguedón y la conflagración del mundo, estos grupos políticos conservadores promocionan la carrera armamentística nuclear, insisten en que la Unión Soviética (o Saddam Hussein ahora) es el Anticristo con el que deben evitar compromisos los Estados Unidos o las Naciones Unidas, y preparan a América para una guerra justa y la victoria subsiguiente. Al introducir la doctrina del «rapto» (cf. 1 Tes 4,17) en el escenario del juicio final del Apocalipsis, ese fundamentalismo político promete a los verdaderos creyentes que no experimentarán la destrucción total de «la generación terminal» (Hal Lindsey), pues serán arrebatados al cielo antes de la tribulación final.

El éxito de la obra de John F. Walvoord *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis: What the Bible Says about the Future of the Middle East and the End of Western Civilization* es un ejemplo reciente de la relación entre una lectura fundamentalista del Apocalipsis y la política imperialista. El libro, aparecido por vez primera en 1974, se dejó de imprimir en 1984 y fue reeditado en 1990. En uno o dos meses se vendieron más de medio millón de copias de la edición revisada. Parece que millones de americanos creen que la guerra de 1991 en el Golfo Pérsico representa el escenario de los acontecimientos del tiempo final. Tras el «rapto», en el que los verdaderos cristianos serán arrebatados de este mundo, muchos no-cristianos, especialmente los judíos, se convertirán a la fe en Cristo. Después, a raíz de una alianza de diez naciones que controlará el Próximo Oriente, surgirá un dictador que impondrá a Israel un tratado de paz de siete años, tratado que romperá después de tres años y medio. Durante los tres años y medio restantes vendrá la gran tribulación, hasta que vuelva Cristo a Jerusalén para juzgar y gobernar a las naciones durante mil años.

Como el literalismo bíblico entiende el Apocalipsis como palabra directa de Dios, su estrategia de lectura del libro trata de asegurar a los lectores cristianos que ellos poseen la verdad y que están divinamente protegidos en un mundo lleno de mentiras y peligros, especialmente durante la «gran tribulación». Entiende el lenguaje simbólico del Apocalipsis como un lenguaje divinamente codifica-

do y cree que sólo él ha dado con la clave para transcribirlo en lenguaje proposicional referencial. El autor del Apocalipsis parece fomentar tal estrategia interpretativa cuando añade explicaciones a sus visiones o anima a los lectores a descifrar el libro. Por ejemplo, declara que quien tiene capacidad de entender puede descifrar el número de la bestia porque es un número humano. Este número es el 666 (Ap 13,18). Animados por el autor, algunos lectores han intentado descodificar el Apocalipsis relacionando su contenido con acontecimientos y experiencias de su propio tiempo.

Este tipo de lectura ha tratado de identificar, por ejemplo, la figura de la bestia con un personaje histórico. A lo largo de la historia, los cristianos han mantenido que la figura de la bestia representa a conocidos líderes, como el Romano Pontífice, Hitler, Stalin o, recientemente, los guías del Islam (Jomeini) y del mundo árabe (Saddam Hussein). En la campaña presidencial de 1984, el presidente Reagan aludió al Apocalipsis cuando llamó a la Unión Soviética «imperio del mal» y habló de Armaguedón. Al mismo tiempo, en plan jocoso, circulaba un folleto asegurando que el número de la bestia, 666, era el nombre codificado de Ronald Wilson Reagan, pues cada uno de los nombres del presidente tenía seis letras.

Recientemente encontré un folleto en mi buzón que ilustra también este modo de ver las cosas. Citando con frecuencia al Apocalipsis, el folleto denuncia al Papa Juan Pablo II como el cacique de las administraciones de Reagan y Bush, que, a través de la C.I.A., fomentan el sueño satánico del Papa de un gobierno católico mundial. Sus organismos, junto con la Federación Judía, acosan a las «iglesias cristianas en los ilegales y criminales tribunales católicos... haciendo que las iglesias se gasten cientos de miles de dólares defendiéndonos frente a las acusaciones y acosos increíblemente falsos del Papa y el presidente». El autor, que se llama a sí mismo «Pastor Universal», termina invitando a los lectores no sólo a dar gracias al Señor Jesús por haber salvado sus almas, sino a distribuir el panfleto y a asistir a los servicios eclesiales.

Un segundo modo de descifrar el Apocalipsis en esta primera estrategia de lectura no suele relacionar el contenido del libro con personajes históricos, sino con acontecimientos históricos o contemporáneos, con intención de reconstruir el desarrollo histórico o escatológico de los acontecimientos del tiempo final. La descodificación patrocinada por esta estrategia de lectura concibe el Apocalipsis como la anticipación profética de los acontecimientos que tendrán lugar en la iglesia y en la historia del mundo. La llamada interpretación preterista o histórico-eclesial insiste en que el Apocalipsis prevé el curso de la iglesia y de la historia del mundo. Por ejemplo, Nicolás de Lira (m. 1340) creía que el libro contenía la predicción de una continua serie de acontecimientos, desde la era apostólica hasta la vuelta de Cristo. Otros sugieren que el Apocalipsis presenta el progreso de la fe cristiana, o el progreso de la historia del mundo, o el curso de la civilización occidental. Otros defienden que los capítulos del Apocalipsis prevén sólo acontecimientos del tiempo de Juan. En consecuencia, piensan que las principales profecías del libro se han cumplido en la caída de Jerusalén (70), en la revuelta de Bar Kochba (135) o en la caída de Roma (476). Por su parte, otros creen que los capítulos 4-11 describen el conflicto de la iglesia con el Judaísmo, que los capítulos 12-19 se refieren a su conflicto con el paganismo, y que los capítulos 19-22 describen el triunfo actual de la iglesia que empezó con Constantino. En el curso del tiempo se han ido diseñando y abandonando otros muchos intentos de relacionar la secuencia narrativa del Apocalipsis con distintos periodos de la historia.

Actualmente existe una estrategia de lectura mucho más difundida, según la cual el Apocalipsis anuncia de antemano los acontecimientos que tendrán lugar los últimos días del mundo. Mientras los capítulos 1-3 se refieren a la historia y al tiempo presente de la iglesia, los capítulos 4-22 (principal parte escatológica) predicen el futuro escatológico. Los premilenaristas creen que Cristo volverá antes del reinado de mil años en la tierra y que el presente es el tiempo inmediatamente anterior al cataclismo final. Los modernos premilenaristas insisten, por ejemplo, en que ya predijo Juan la aniquilación atómica del mundo mediante el fuego, algo que no podremos evitar. Sólo se salvarán los fieles elegidos.

Los antiguos milenaristas y los modernos premilenaristas entienden en Apocalipsis como la transcripción del plan de Dios sobre el tiempo final, que se extiende desde el tiempo actual hasta el milenio. El Apocalipsis es un complejo rompecabezas que todavía somos capaces de utilizar para predecir los acontecimientos que precederán al fin. Tal intento de descifrar el Apocalipsis propone, por ejemplo, que la cuenta atrás de los acontecimientos del fin empezó con la creación del estado de Israel en 1948. Algunos ven en Gorbachov al Anticristo al que Satán marcó a fuego en la frente el día de su nacimiento. Según Ap 6,2, Gorbachov/Anticristo aparecerá al

principio como un «hombre de paz». Los diez cuernos de la bestia representan a las naciones de la Unión Europea, que se pondrán de su parte. Cuando Cristo y sus santos arrebatados al cielo aparezcan para dar muerte al Anricristo y a su ejército en Armaguedón, todos los judíos aceptarán a Jesús y vendrá después el milenio de prosperidad y de paz. Para ser eficaz, esta lectura políticamente conservadora manipula el Apocalipsis con la expectación del rapto de los santos al cielo; de ese modo los cristianos pueden pensar que el escenario del juicio final sólo afecta a sus enemigos, al tiempo que tienen la seguridad de que se verán libres de él.

Segunda estrategia. El propio Apocalipsis ha inspirado también las esperanzas utópicas de los movimientos revolucionarios y las luchas políticas por la justicia, tanto en el pasado como en el presente. Aunque las interpretaciones teológico-liberadoras del Apocalipsis están también localizadas en comunidades marginadas y alienadas de su propia sociedad, no buscan sin embargo remediar la experiencia presente de explotación y sufrimiento anunciando la victoria de los cristianos y la condena del mundo; pretenden más bien entender los poderes opresores del tiempo presente a la luz del pasado, y el futuro a la luz de la acción liberadora de Dios. Tal estrategia de lectura quiere no sólo proporcionar un medio de entender y poner nombre y apellido a los poderes del mal, sino ofrecer también una visión de la justicia que motive al lector a comprometerse en la resistencia y en la lucha por el cambio.

Por ejemplo, las imágenes de los capítulos 13 y 17-18, así como los capítulos 20-21, son muy populares entre los campesinos y los pobres de Centroamérica y Sudamérica que leen la Biblia en comunidades cristianas de base. Como el Apocalipsis describe la explotación de los pobres y la concentración de la riqueza en manos de los poderosos, las injusticias perpetradas por el estado colonialista, y una sociedad cada vez más obscena en la separación radical de ricos y pobres, interpretan el libro como una descripción de su propia situación de pobreza y opresión. La insistencia del Apocalipsis en que quien se resiste a los poderes opresores del estado y de la sociedad acabará asesinado tiene un claro eco en su experiencia de los «escuadrones de la muerte» y de los «desaparecidos». Sin embargo, su lectura del Apocalipsis no conduce a la desesperación. Su visión de la justicia y de un mundo libre del hambre y del mal engendra en ellos esperanza y valor para luchar.

Aunque las lecturas teológico-liberadoras adoptan también a veces la perspectiva de la *correspondencia de términos,* generalmente emplean una estrategia de lectura más tipológica, que trata de establecer una *correspondencia de relaciones* entre el Apocalipsis en su propio contexto y ellos mismos en su contexto sociopolítico. Tal estrategia de lectura puede utilizar el Apocalipsis en su contexto sociopolítico como prototipo canónico y como fuente de lenguaje utópico para iluminar las situaciones actuales de sufrimiento e injusticia. Del mismo modo que el autor del Apocalipsis usó, por ejemplo, el Éxodo de Israel o la visión escatológica de Ezequiel para ofrecer una interpretación profética de su propia situación sociopolítica, los teólogos de la liberación utilizan el Apocalipsis para interpretar teológicamente su propia situación histórica.

En su *Letter from a Birmingham Jail,* Martin Luther King, Jr. se hace eco del lenguaje y las imágenes del Apocalipsis cuando interpreta las experiencias y las esperanzas en la lucha por los derechos civiles de los afro-americanos; el comentario *Comfort and Protest,* de Allan Boesak, contextualiza el Apocalipsis en la lucha contra el apartheid en Sudáfrica; y Daniel Berrigan escribió *Nightmare of God,* una reflexión sobre el Apocalipsis, durante su estancia en prisión por sus actividades en favor de las protestas antinucleares. También los movimientos seculares que quieren evitar un holocausto nuclear o la destrucción ecológica del planeta aluden a escenarios del Apocalipsis. En contraste con el fundamentalismo apocalíptico, que promete la salvación a los justos, estas interpretaciones pretenden motivar a la gente a la acción insistiendo en que nadie se salvará en un holocausto nuclear.

La *Letter from a Birmingham Jail,* de Martin Luther King, es un buen ejemplo de interpretación tipológica del lenguaje y las visiones del Apocalipsis. King puede utilizar el poder persuasivo del mundo de las visiones del Apocalipsis porque aborda experiencias y esperanzas similares a las que determinaron la teología del Apocalipsis. En el crudo perfil de esta carta, garabateada en papel higiénico durante su estancia en la cárcel, emergen tres tópicos: la ética del compromiso cristiano; el juicio de Dios sobre el poder deshumanizante de la América Blanca; y finalmente alusiones a la Nueva Jerusalén, escritas en el tono del famoso «He tenido un sueño». Lo mismo que la visión de Juan hizo uso de escritos proféticos y apocalípticos, Martin Luther King modeló la suya siguiendo la retórica visionaria del Apocalipsis. Su experiencia de la opresión de su

pueblo y su propio encarcelamiento le impulsaron a subrayar las implicaciones políticas de esta teología cristiana para el momento actual.

King acusó de racista a la América Blanca. Pero tal acusación sería mal entendida si se interpretase como «odio a la civilización», o como «envidia carente de amor cristiano», o como desplazamiento psicológico y represión de la «voluntad de poder». Interpretar así la acusación de King significaría adoptar la perspectiva de los blancos bien situados, que no experimentan el mismo hostigamiento, desnutrición, amenaza de la droga, discriminación, desesperación y asesinatos que constituyen la experiencia diaria de los negros de clase baja. Si alguien ha experimentado el poder deshumanizador del racismo como destructor de la vida y como poder maligno, entenderá perfectamente el grito del Apocalipsis pidiendo justicia. En un contexto de opresión, la descripción que hace el Apocalipsis del mal y del juicio no es interpretada como proyección ilusoria de venganza y de bienaventuranza creada por la limitada percepción de la realidad que tiene el autor. Se entiende más bien como una promesa inspirada de justicia y liberación hecha a los que ahora sufren las consecuencias de los sistemas deshumanizantes y opresores.

Tercera estrategia. La interpretación del Apocalipsis es mucho más controvertida en las lecturas críticas feministas (una controversia que parece girar en torno a diferentes comprensiones del género gramatical y del lenguaje simbólico androcéntrico, es decir, centrado en lo masculino). La crítica feminista ha desarrollado dos estrategias de lectura basadas en dos formas diferentes de entender el poder del lenguaje. Una de ellas asume el determinismo lingüístico; la otra entiende el lenguaje androcéntrico como un instrumento convencional que crea y negocia el significado en contextos específicos. Esta diferente comprensión del lenguaje persiste en el debate sobre si el género gramatical es natural o si se trata de un sistema clasificatorio que no refleja una división racional de los significados de una palabra en masculino, femenino y neutro-inanimado. Este debate no es una invención reciente del feminismo, pues ha enfrentado a gramáticos y lingüistas desde la antigüedad. Mientras que los gramáticos y los lingüistas tienden a desvirtuar el significado sociopolítico de este debate, el análisis feminista subraya la importancia del lenguaje y del simbolismo en la lucha de las mujeres contra la autoalienación androcéntrica y la opresión patriarcal. El debate en

torno al Leccionario de Lenguaje Inclusivo documenta ampliamente la importancia de este debate.

La primera estrategia feminista de lectura interpreta el sistema lingüístico-cultural androcéntrico y sexista como un sistema autónomo y cerrado que pretende dar significado a la realidad. En tanto en cuanto esta estrategia de lectura acepta esta categorización autónoma y centrada en el sexo/género, su función crítica consiste bien en descubrir su presencia en el texto del Apocalipsis, bien en revalorizar lo femenino frente a lo masculino. Tal análisis feminista, por ejemplo, sigue la pista y pone de relieve el lenguaje gramaticalmente masculino del Apocalipsis, que hace a las mujeres invisibles o marginales en el texto, y sostiene, por tanto, que los lectores previstos por el Apocalipsis son hombres. Más aún, tal lenguaje, como cuando leemos Ap 14,4 en sentido literal («los que no se han mancillado con mujeres»), insiste en que los verdaderos seguidores del Cordero son guerreros ascetas.

Al prestar atención al medio lingüístico androcéntrico, esta primera estrategia feminista de lectura critica la tendencia «genérica» del simbolismo del mal en el Apocalipsis y se opone a su rígido dualismo. Las mujeres son simbolizadas en términos masculinos como «la puta» o como «la buena mujer». Tanto la imagen de «Babilonia la grande, madre de todas las prostitutas y de todas las abominaciones de la tierra» (17,5) como la celebración de su destrucción expresan el deseo y el odio masculinos hacia las prostitutas, mientras que la imagen de la «Novia, la Esposa del Cordero» (21,9) significa la utopía de los deseos masculinos controlados. Al tiempo que son reorientados los deseos inconscientes de los hombres, el deseo femenino de poder no es aceptado, sino castigado. Las imágenes femeninas positivas del Apocalipsis, la figura de la mujer vestida de sol y la de la Novia del Cordero, son silentes, pasivas, sin poder, sexualmente controladas y puras. Si los lectores del Apocalipsis usan las gafas del sistema basado en el sexo/género se darán cuenta de la omnipresente ideología androcéntrica de la cultura occidental, en la que abordamos la interpretación de textos y tradiciones como el Apocalipsis. Sin embargo, la estrategia feminista de la que venimos hablando no desafía a esta perspectiva androcéntrica cultural de la realidad, sino que, al denunciar su presencia, redefine este sistema como totalidad autónoma. Tal interpretación pretende concienciar a los lectores de hasta qué punto están interiorizadas las identifica-

ciones masculinas, pero es incapaz de reclamar para las mujeres textos y tradiciones culturales.

La segunda estrategia feminista no se centra en el medio lingüístico androcéntrico, sino en la práctica de lectura. No da por bueno el determinismo lingüístico, sino que entiende el lenguaje como algo convencional, como un instrumento que capacita a los lectores para negociar y crear significados en contextos y situaciones específicos. En consecuencia, cuando lee el Apocalipsis, pone conscientemente de relieve la actividad del imtérprete: su subjetividad, contextualidad, particularidad, actitud y perspectiva. Por el contrario, rechaza los presupuestos sexistas, como la centralidad (lo masculino como elemento central, y lo femenino como periférico), la exclusividad (lo masculino como punto focal, y lo femenino como marginal), el aislamiento (lo masculino como sí mismo, y lo femenino como otro) y la subjetivización (lo masculino como agente y sujeto, y lo femenino como objeto pasivo).

Si el lenguaje no es un corsé que maniata nuestros pensamientos ni un sistema cerrado natural, sino un instrumento que acusa la influencia de las condiciones sociales y que cambia en respuesta a los cambios sociales, entonces la escritura, la traducción y la interpretación se convierten en campo de batalla del cambio. En contra del determinismo lingüístico, tal comprensión retórica del lenguaje no identifica el género gramatical con el sexo «natural». Entiende que el lenguaje gramaticalmente masculino puede funcionar a la vez como lenguaje específico relativo al género y como lenguaje genérico. En su interacción con el texto, los lectores deciden cómo leer dicho lenguaje en contextos específicos lingüísticos y sociales. Si recurren a métodos y teorías críticas que valoran el sistema basado en el sexo/género, corren el riesgo de perpetuar la actitud androcéntrica, marginando, alienando y negando la presencia de las mujeres en el texto. Para romper esas «gafas» y acabar con el registro interpretativo patrocinado por el sistema exclusivista del sexo/género, los intérpretes deben adoptar métodos y aproximaciones que socaven la construcción androcéntrica de la realidad del texto. A lo largo de los siglos, las mujeres se han identificado con la literatura que caía en sus manos no porque estuviesen totalmente autoalienadas, sino porque la leían como «literatura común», con cuyos valores y visiones humanistas podían identificarse.

En el comentario que ofrezco en este libro trato de abordar esta estrategia feminista de lectura retórica de tres modos. En primer lugar, traduzco y leo el lenguaje gramaticalmente masculino del Apocalipsis como lenguaje genérico convencional, al menos que observe que dicho lenguaje funciona como lenguaje específico relativo al género en un contexto particular, es decir, que trate de producir significados patriarcales. En segundo lugar, traduzco y leo el lenguaje sexual y las imágenes femeninas del Apocalipsis principalmente como lenguaje «convencional», que deberá ser captado en su contexto tradicional y en su contexto significativo actual. La prostitución y la fornicación como metáforas de la idolatría, así como la comprensión simbólica de Israel como novia y esposa de Yahvé, forman parte de la tradición profético-apocalíptica. Deben ser sometidas a la crítica feminista, pero su significado «genérico» (relativo al género) no puede ser asumido como primario en la contextualización narrativa del Apocalipsis.

Finalmente, no leo el Apocalipsis en términos del sistema basado en el sexo/género, sino en referencia al clásico sistema patriarcal occidental y a sus estructuras de racismo, clasismo, colonialismo y sexismo. Tal lectura prestará atención, por ejemplo, no sólo a la caracterización sexual de la figura de Babilonia, sino también a su descripción en términos de estatus superior, poder de gobierno, enorme riqueza y pretensiones divinas. Este complejo análisis es muy importante para una interpretación crítica feminista-liberacionista del Apocalipsis, pues los estudios multiculturales han puesto de manifiesto que los escritores y lectores del llamado «primer» mundo ponen en primer término los problemas sexuales y psicológicos, mientras que los del llamado «tercer» mundo se centran en la experiencia sociopolítica. Para poder abordar esta lectura diferenciada del lenguaje y el texto androcéntricos del Apocalipsis en relación con otras interpretaciones alternativas, una estrategia feminista-liberacionista de lectura retórica emplea no sólo modelos de análisis literario-culturales, sino también histórico-teológicos.

2. *Lecturas histórico-crítica y crítico-literaria*

Aunque la exégesis científica del Apocalipsis pretende ser objetiva y desinteresada, lo cierto es que también se practica en una comunidad interpretativa. Su localización sociopolítica es la universidad, con sus nociones preconcebidas de lenguaje y realidad. Los profesores de Biblia no leen el Apocalipsis como un código con el que se pueden descifrar los acontecimientos de nuestro tiempo. En su lugar, o bien estudian el Apocalipsis como fuente histórica cuya

información puede ser objetivamente transcrita, o bien entienden el Apocalipsis como literatura visionaria dramática, cuyo impreciso significado nunca puede ser captado en una determinada lectura. Ambas estrategias de interpretación comparten la localización social de la universidad de la Ilustración. Participan en una comunidad interpretativa dedicada a la investigación racional y científica, neutral respecto al mundo de los valores.

Su ethos investigador insiste en que los lectores del Apocalipsis deben silenciar sus propios intereses y hacer abstracción de su situación sociopolítica para respetar el carácter extraño del Apocalipsis y la grieta histórica que nos separa de él. Lo que hace posible una interpretación bíblica científica es su desvinculación radical: el distanciamiento emocional, intelectual y político. Una investigación desinteresada y desapasionada ayuda a los críticos bíblicos a penetrar en las mentes y en los mundos de los textos bíblicos, a salir de su propio tiempo, y a estudiar la historia o la literatura en sus propios términos, sin preocuparse por las experiencias, los valores y los intereses contemporáneos. La desvinculación apolítica, el positivismo objetivo y la neutralidad científica respecto a los valores son las posturas retóricas que determinan las estrategias interpretativas de la investigación bíblica científica. Esta retórica del desinterés y esta exégesis libre de presupuestos silencian los intereses y las funciones políticas de la investigación bíblica.

El ethos científico de la investigación bíblica lleva la huella de su lucha por liberarse de los controles dogmáticos y de la hegemonía eclesiástica. Está en relación con el resurgir de la universidad y con la creciente profesionalización de la vida académica. Como el ethos científico y la libertad de investigación se establecieron en el contexto de varios juicios por herejía a comienzos del siglo veinte, la investigación bíblica sigue rechazando con frecuencia como acientífico cualquier compromiso abiertamente teológico y eclesial. Esta postura positivista de los estudios bíblicos y su tendencia a hacer una ciencia neutral desde el punto de vista de los valores, disimulan el carácter ideológico de sus lecturas y enmascaran su posición y sus intereses histórico-sociales. Al aceptar esa ficción de un positivismo neutral desde el punto de vista de los valores en la investigación bíblica, las iglesias oficiales aceptan al mismo tiempo una estrategia de lectura que no investiga críticamente, sino que más bien reprime su localización y su función sociopolíticas. Consideremos dos aspectos de esta represión.

Primer aspecto. Desde el advenimiento de la interpretación científica histórico-crítica, los investigadores ya no estudiaban el Apocalipsis en busca de predicciones de los acontecimientos del futuro o para descifrar su plan sobre el tiempo final. Abordaban el libro más bien como fuente histórica que proporcionase un acceso a su propia época y comunidad. La interpretación histórico-crítica utiliza los mismos métodos (análisis filológico, de las fuentes, de la forma, de la redacción, de la cultura y de la historia de las religiones) que han sido aplicados al estudio de los evangelios o de la literatura narrativa de la Biblia hebrea, en orden a establecer los referentes históricos de las personas y los acontecimientos de los que hablan los textos.

Mientras la exégesis histórico-crítica se apoye en esa comprensión referencial del lenguaje como reflejo de la realidad, estará deficientemente equipada para apreciar el lenguaje simbólico polivalente del Apocalipsis; tratará de reducirlo a su significado *verdadero,* a la correspondencia exacta. Por ejemplo, como el autor dice en 13,18 que el número de la bestia, 666, es un número humano, se han derrochado esfuerzos por identificar exactamente la persona histórica a la que se refiere el número. La explicación del autor alude al hecho de que los antiguos griegos y hebreos podían usar también las letras del alfabeto en lugar de los números. Las nueve primeras letras recibían valores del 1 al 9; las nueve siguientes, del 10 al 90; y las últimas letras tenían valores de centenas. Para descubrir el número de un nombre, había que sumar los números correspondientes a sus letras. El valor numérico de *Jesús* en griego es 888. El nombre inglés *Mary Smith* tiene el número 848.

Como el número 666 se refiere a diferentes letras según sean utilizados los alfabetos griego o hebreo, es difícil establecer un significado objetivamente exacto no sólo entre los números y las letras, sino también entre los números y el referente histórico. A pesar de los siglos gastados en la resolución de este problema, los especialistas no se han puesto de acuerdo sobre si 666 alude a Nerón, a Calígula, a Domiciano o a algún otro referente histórico. El número 666 es un símbolo polisémico que se resiste a cualquier análisis referencial. Aunque los lectores originales pudiesen haber sabido a quién se refería el autor, en realidad no lo sabían porque eran capaces de descomponer el significado de 666, sino porque, al conocer de antemano el referente histórico, podían descifrar el significado del número.

Frustrada por la ineficacia de los métodos históricos para deducir el sentido de la narrativa simbólica polivalente del Apocalipsis, la investigación bíblica ha menospreciado hasta hace muy poco cualquier estudio serio del Apocalipsis. Mientras que al principio de este siglo proliferaban la crítica de las fuentes y los análisis histórico-religiosos, centrados en las fuentes históricas más que en el significado contextual del libro, la investigación se ha inclinado posteriormente a relegar al Apocalipsis a los márgenes de los estudios bíblicos. Pondré un ejemplo. Al comienzo de la década de 1960, uno de mis profesores opinaba que yo tenía que hacer mi tesis sobre el Apocalipsis, pues mi «intuición femenina» podría sin duda captar lo que era incapaz de «penetrar la razón masculina».

El método histórico-crítico se ha revelado muy útil para delinear la sede histórico-social del Apocalipsis y para elaborar su contexto en el marco de la historia de las culturas y las religiones. Tal aproximación usa el texto del Apocalipsis como una ventana abierta tanto a la situación real del autor y de sus comunidades como a la realidad histórica de Asia Menor al final del siglo primero d.C. Gran parte de la interpretación histórica depende del hecho de que la mayor parte de los especialistas sitúan el libro en el contexto religioso y cultural de Asia Menor a finales del siglo primero. Y se basa en un amplio consenso: que Juan escribió «las palabras de profecía» durante el reinado del emperador romano Domiciano (81-96). Algunas tradiciones antiguas y un número de comentaristas modernos opinan que el Apocalipsis fue escrito durante el reinado de Trajano (98-117); otros lo fechan bajo el reinado de Nerón (54-68). La mejor fecha para la obra de Juan parece ser el reinado de Domiciano o bien el de Trajano, pues parece aludir a la expectación de la vuelta de Nerón. La tradición apunta también a los últimos años del reinado de Domiciano, pues Ireneo (ca. 180), que había nacido en Asia Menor, daba por supuesta esta fecha. Según el propio testimonio del autor, el lugar de origen del libro fue Asia Menor.

Dado por supuesto que el autor trata de describir los acontecimientos históricos de su época, que él concibe como el tiempo final, los investigadores pretenden descubrir las huellas de esos acontecimientos históricos en la simbolización narrativa y en la secuencia del libro. Por ejemplo, los especialistas que piensan que el Apocalipsis fue escrito en tiempo de Domiciano creen que Babilonia se refiere a Roma, mientras que los que fechan el libro en la época de Nerón opinan que se trata de Jerusalén. Mientras que la mayoría de

los investigadores coinciden en que los capítulos 1-3 reflejan la situación de la iglesia en Asia Menor, no se ponen de acuerdo en si el libro por entero se refiere a la iglesia y a su situación política o si los capítulos 4-12 describen la visita y el juicio de Dios a Israel y los capítulos 13-19 narran el inminente juicio de Dios sobre Roma.

Para iluminar el contexto sociocultural e histórico-religioso del Apocalipsis, los investigadores se han centrado principalmente en las llamadas siete cartas como si se tratara de fuentes históricas. Tal análisis histórico-referencial tiende a separar las cartas (como reflejo de una realidad histórica) de la parte visionaria apocalíptica del libro, que proyecta visiones de futuro usando el lenguaje de la apocalíptica tradicional. Si las llamadas cartas se separan del conjunto de la obra y se entienden como cartas históricas reales o como informes del autor sobre su situación histórica, entonces los intérpretes pasan por alto el carácter apocalíptico de las susodichas cartas. Las llamadas siete cartas, lo mismo que el resto del libro, están redactadas como visión apocalíptica y deben ser leídas como tales.

Mientras la interpretación histórico-crítica trate de identificar figuras y situaciones del relato con ciertas personas y acontecimientos históricos, estará adoptando estrategias descodificadoras que entienden el lenguaje como reflejo de la realidad. Sin embargo, tal postura hermenéutica fuerza a teólogos y predicadores a reducir el rico mundo de significados del libro a determinadas afirmaciones selectivas. Al tratar de buscar bien sea una «aplicación pastoral» para el presente o bien un «verdadero significado» teológico más profundo (cuando el significado del libro está históricamente limitado y particularizado), la interpretación teológica tiende a caer en una lectura idealista o «espiritualizante» que descodifica la narrativa simbólica del Apocalipsis aplicándola a una experiencia humana universal o a verdades atemporales. Por eso, la exégesis histórico-crítica corre el peligro de reducir el lenguaje simbólico del libro a un código, o bien de despolitizar la particular situación histórico-retórica del Apocalipsis, de tal modo que acaba siendo reducida a verdades atemporales, principios universales e interpretaciones científicas que ofuscan su localización y su interés sociopolíticos.

Segundo aspecto. A lo largo de la historia, el Apocalipsis no sólo ha suscitado especulaciones sobre el curso de la historia y la determinación temporal de los acontecimientos del fin de los tiempos, sino que al mismo tiempo ha inspirado la imaginación cultural occidental. El Apocalipsis ha influido profundamente en el arte y la li-

teratura occidentales, mucho más que ningún otro libro del canon cristiano. Aunque el texto del Apocalipsis desafía a la visualización, todas las obras de arte (representaciones de las antiguas basílicas cristianas, ilustraciones de los manuscritos medievales del Apocalipsis, grabados de Durero, miniaturas del Apocalipsis Flamenco, aguafuertes de Blake, Guernica de Picasso) se han inspirado en el Apocalipsis. El hecho de que tantas obras de arte hayan tratado de reproducir la deslumbrante sucesión de imágenes del Apocalipsis indica que los símbolos míticos del libro funcionan como símbolos en tensión y no como código literario. Su poder evocativo ha inspirado no sólo arte visual, sino música, obras de teatro y cine.

La lectura crítico-literaria del Apocalipsis no sólo reconoce el carácter polivalente de su lenguaje y sus símbolos, sino que tiende también a despolitizar y universalizar su propia interpretación. Al menos a partir del siglo dieciocho, los investigadores han prestado atención al carácter literario, lenguaje simbólico, narrativa mitológica y función retórica del Apocalipsis, aunque la atención principal se ha centrado en la historia hasta hace muy poco. En los diez últimos años más o menos, los intérpretes han sabido apreciar de nuevo la fuerza literaria de la obra. Esta apreciación, sin embargo, tiende a excluir las lecturas históricas, en cuanto que objetiviza y universaliza el texto separándolo de su situación e intereses sociopolíticos.

Los investigadores del siglo dieciocho ya habían descubierto que el lenguaje apocalíptico es muy afín al lenguaje poético, y sabían bien que en la antigüedad la profecía era considerada similar a la poesía. Sin embargo, la investigación histórico-crítica ha tendido a reducir el lenguaje apocalíptico a mera forma, de la que puede deducirse el contenido histórico o teológico. Los intérpretes tienden a reducir la simbolización mitológica a hechos históricos, principios atemporales o arquetipos ontológicos, pues la extraña imaginería o la cruda mitología del libro ofende a la sensibilidad lógico-racional. La evaluación teológica del Apocalipsis como mito de venganza o drama de resentimiento, que se juzgaba incompatible con la teología cristiana del amor y el perdón, ha seguido contribuyendo a la incapacidad de llegar al fondo del libro por parte de los especialistas.

En consecuencia, las interpretaciones literarias del lenguaje mitopoético del Apocalipsis se oponen a la comprensión del libro como sistema de signos con necesidad de descodificación, de símbolos que pueden adecuarse a acontecimientos históricos, o de imágenes que anuncian incidentes y acontecimientos históricos. Los intérpretes que siguen esta línea opinan que el significado del Apocalipsis no puede deducirse de sus fuentes y tradiciones, ni puede ser descubierto en segmentos textuales individuales. Los intérpretes deben más bien tener en cuenta las convenciones literarias de la época y juzgar cada afirmación o segmento en el marco de la configuración literaria total del libro. Además, debe reconocerse que cada acto de lectura es un acto creativo, capaz de recrear el significado de un texto de un modo siempre nuevo.

La interpretación literaria cree que el lenguaje del Apocalipsis no es referencial, sino polivalente: un lenguaje expresivo y evocativo. Por tanto, los intérpretes deben reconocer la ambigüedad, apertura y carácter indefinido de las visiones literarias y de la narrativa simbólica del Apocalipsis. Como obra mitopoética, el Apocalipsis no se parece a una ventana abierta al mundo, sino más bien a una cebolla o una rosa con capas y capas de significado. Destruir estas capas de significado reduciéndolas, mediante la correlación referencial, a sólo un significado equivale a leer el libro de una forma totalmente equivocada. Podríamos comparar la función narrativa simbólica del Apocalipsis a un prisma que refracta un rico significado en múltiples y diferentes direcciones.

Aunque las interpretaciones múltiples de un texto no sólo son posibles, sino inevitables, cada interpretación del Apocalipsis debe tomar nota de las ricas posibilidades significativas del texto, no sólo cerrando el paso a otras lecturas, sino privilegiando al mismo tiempo una lectura coherente. Para hacer este tipo de lectura, las interpretaciones literarias del Apocalipsis suelen recurrir a aproximaciones platónico-idealistas, existencialistas o arquetípicas, con el ánimo de dar forma al significado religioso y teológico más profundo del libro. Tales interpretaciones no entienden, por ejemplo, el número 666 como un código de referencia a un determinado gobernante romano del siglo primero. En su lugar, insisten en que la necesidad de inteligencia que reclama el texto (cf. 13,18) no es una llamada a descifrar el número, sino a reconocer su significado y su importancia más profundos. El número apunta al conflicto arquetípico entre lo demoníaco y lo divino.

Tal interpretación espiritualizante piensa que el Apocalipsis no habla de la historia, sino de principios atemporales, de realidades espirituales interiores y de arquetipos psicológicos. Por ejemplo, los intérpretes sugieren que Babilonia encarna bien la esencia de la civi-

lización urbana o bien la oposición entre Babilonia y la Nueva Jerusalén. Otros sugieren que las figuras femeninas de Babilonia y Jerusalén representan arquetípicamente a la *mujer* como puta y virgen respectivamente. Hay quienes opinan que el libro en su conjunto revela los principios básicos con los que Dios actúa en la historia, y quienes piensan que describe la lucha atemporal entre las fuerzas del bien y el poder del mal. Sin embargo, tal interpretación espiritualizante corre el riesgo de confundir una rosa con un albaricoque cuando, con una lectura psicológica, platónica, esencial o existencial, reduce las múltiples capas significativas del Apocalipsis a un núcleo universalizante de verdad proposicional. En lugar de descodificar las imágenes y símbolos del Apocalipsis o bien la totalidad del libro reduciendo todo a lenguaje lógico, inferencial y proposicional, lo que necesitamos es descubrir cómo *opera* una imagen o símbolo en la cuerpo total de la simbolización mitológica del Apocalipsis. Por ejemplo, Ap 11,8 dice que los cadáveres de dos testigos asesinados quedarán en la calle de la «gran ciudad» donde su Señor fue crucificado. Esta gran ciudad es llamada espiritualmente «Sodoma y Egipto». La «gran ciudad» es mencionada de nuevo en 16,19 en relación con Babilonia. Se habla de ella también en Ap 18,16.18.19, y es explícitamente identificada con Babilonia/Roma en Ap 18,10.21. Por su parte, Ap 17,18 identifica la gran ciudad con la prostituta que domina sobre los reyes de la tierra y se emborracha con la sangre de los santos (17,6). Monta sobre una bestia de siete cabezas. Estas cabezas son interpretadas como siete colinas, una alusión al parecer a la localización geográfica de la ciudad de Roma.

II

Análisis retórico del Apocalipsis

Si la interacción, la repetición y la elaboración de las imágenes y los símbolos en la configuración total de forma y contenido del Apocalipsis generan la fuerza persuasiva de su imaginación, entonces resulta imprescindible una estrategia *retórica* de lectura. Vuelvo a repetir que con el término «retórica» no me refiero a la «mera retórica», en sentido estilístico o propagandístico, ni a una «figura retórica» que no se corresponde con los hechos o con la verdad. Empleo el término en el sentido clásico: el arte y la fuerza de la persuasión.

El análisis retórico pretende explorar la fuerza persuasiva del lenguaje simbólico del Apocalipsis en la estructura significativa general del libro, así como en la situación retórica presente en el texto y enraizada en una determinada matriz sociohistórica. La interpretación del Apocalipsis abordada aquí trata de desarrollar una estrategia retórica de lectura capaz de integrar los análisis histórico, literario y teológico. Tal análisis retórico pretende explicar el sentido del texto desde su configuración literaria y su universo simbólico generales, así como desde su poder de persuasión tanto en su situación retórica original como en la actual. Esto implica un cambio del paradigma interpretativo: desde un paradigma alegórico-espiritual, predictivo-literalista o histórico-factual a un paradigma retórico-evocativo que haga justicia a la matriz sociohistórica del libro, así como a su carácter literario-dramático.

A diferencia de la crítica literaria estética y estructuralista, que se centra en la forma literaria y en las estructuras profundas de un texto y que conceptualiza este análisis en términos universales, el análisis retórico del discurso subraya la importancia del contexto lin-

güístico y de la matriz sociocultural para la comprensión de la fuerza persuasiva de una argumentación. Analiza el poder persuasivo de un discurso no sólo en términos de convencionalismo retórico, estilo literario y disposición composicional, sino también en términos de la relación portavoz-audiencia y de los condicionamientos a los que se ven sometidos por la localización sociocultural y religiosa del discurso. Analiza el Apocalipsis como un momento de intercambio cultural y de argumentación teológica entre Juan y sus audiencias, momento determinado por la situación sociopolítica y religioso-cultural que todos comparten.

Conforme los intérpretes abandonan progresivamente su preocupación por la retórica entendida como recurso técnico, estilo y ornamentación, para centrarse en una comprensión de la retórica como persuasión sociopolítica, empezarán a prestar atención a otras cosas: cómo se construye la argumentación, cómo se dota de fuerza a los textos bíblicos y cómo afecta el discurso interpretativo a la estructura social de la que forma parte. El análisis retórico no sólo pretende descubrir los significados con los que los autores o intérpretes tratan de persuadir o motivar a su audiencia, sino también describir las relaciones de fuerza inscritas en el texto y las funciones que desempeñan en una situación retórica y una localización sociohistórica particulares. Por tanto, cuando en este libro hablo del autor Juan y de sus metas comunicativas, estoy pensando en un autor, una audiencia y una situación social *textualizados,* que no han de ser identificados con los participantes y con la práctica retórica *reales* del Apocalipsis. Sin embargo, los participantes retóricos textualizados del Apocalipsis y su situación retórica sociohistórica no deberían entenderse en términos de ficción ideológica, como si estuvieran totalmente separados de la situación sociohistórica y de los participantes reales en la «primera» producción del Apocalipsis.

La teoría clásica de la retórica habla de tres tipos de discurso: *judicial* (acusación-defensa), *deliberativo* (persuasión-disuasión) y *epideíctico* (alabanza y censura). Estos tres tipos de discurso están orientados a tres situaciones sociales distintas, con diferentes ocasiones persuasivas y propósitos retóricos. La retórica judicial o forense funciona como acusación y defensa en un tribunal; la retórica deliberativa o consultiva fomenta la deliberación en una asamblea política; y la retórica epideíctica o ceremonial ocupa su lugar en una ceremonia civil y en una celebración individual. Mientras la retórica forense pondera una acción pasada y la retórica deliberativa considera una acción futura, el lenguaje ceremonial se centra en una acción presente. En cuanto que el discurso epideíctico busca la alabanza, su carácter es ético tanto en los tópicos como en el propósito afectivo. Un portavoz ceremonial invoca una serie de valores éticos encarnados en la persona alabada para promover la adhesión de la audiencia a dichos valores.

Cuando alguien se propone construir un discurso retórico, es decir, invención, la etapa heurística de preparación requiere una decisión no sólo sobre el tema que ha de ser elaborado y sobre la posición que ha de ser tomada, sino también sobre el tenor persuasivo y la meta de la intervención retórica, que a menudo exige una mezcla de géneros. Según la retórica clásica, el poder persuasivo de una argumentación es determinado por el *ethos,* el *pathos* y la *pistis.* Se espera que tanto el ethos como el pathos operen a lo largo de todo el discurso. El ethos es especialmente importante al principio del discurso, mientras que el pathos se despliega sobre todo al final.

Los problemas abordados por la retórica están relacionados con asuntos sociales y políticos que se prestan a debate. A la hora de articular una argumentación persuasiva resultan decisivos los puntos de vista tradicionales, los convencionalismos culturales y las costumbres establecidas (es decir, las formas en que la gente percibe su mundo). Tal argumentación se apoya en perspectivas y creencias generalmente aceptadas, llamadas *pisteis* o «pruebas». Estas pruebas están en relación con las estrategias necesarias para elaborar una argumentación determinada y con los tipos de material que han de ser elegidos. La retórica clásica habla generalmente de tres tipos de datos (*paradeigma*): el ejemplo tomado de un caso histórico conocido, la analogía derivada del mundo de la conducta habitual de las personas y el mito creador de un mundo imaginativo. Las tres eran consideradas pruebas, no simples ilustraciones.

Sin embargo, estas categorías y pautas de la retórica clásica no pueden ser interpretadas como contenedores o moldes intocables en los que debe encajar forzosamente el texto. No son estructuras prescriptivas fijas, sino instrumentos para analizar la fuerza persuasiva de un texto. El discurso retórico no es simplemente cuestión de técnica y tropo, sino que está en relación con materias teo-éticas de poder. La retórica como discurso es inseparable de las realidades sociopolíticas de su producción.

Los debates públicos en asambleas democráticas, los argumentos sobre el valor de un caso legal y las composiciones himnicas que celebran a dioses y héroes están claramente determinados por la situación pragmática sociopolítica que los ha generado. Un análisis retórico crítico del Apocalipsis trata de rastrear sus prácticas ideológicas y sus metas persuasivas, así como de identificar los medios literarios usados. El análisis discursivo del Apocalipsis entiende la retórica no como mera ornamentación y estilo hueco, sino como arte de persuasión. Debe, por tanto, interesarse en la reconstrucción tanto del mundo retórico de las visiones del Apocalipsis como de las situaciones retóricas y sociopolíticas en las que al parecer se ha desarrollado esa imaginería como respuesta activa y adecuada.

En consecuencia, una estrategia retórica de lectura intenta analizar el texto del Apocalipsis como interacción discursiva entre las localizaciones sociopolíticas de su autor, audiencia y situación retórica. Esta práctica interpretativa que trata de rastrear la política latente del texto tiene su localización social en comunidades que luchan por un cambio político, cultural y religioso. Para poder captar la retórica visionaria del Apocalipsis y la fuerza persuasiva de sus visiones, estudiaré en las siguientes secciones: primero, la paradoja del género del Apocalipsis, pues el libro está escrito como una circular, como una carta abierta para ser leída en la asamblea cristiana, pero utiliza el lenguaje del símbolo y el mito apocalípticos en lugar del razonamiento lógico; en segundo lugar, el estilo del libro, sus convencionalismos culturales, sus tradiciones teológicas y los *topoi* genéricos en los que se inspira el autor para sus pruebas (*pisteis*); y en tercer lugar, la composición general, la disposición simbólica y la estructura dramática del Apocalipsis.

1. *Tenor genérico del Apocalipsis*

Los lectores captan el significado de un escrito no sólo interpretando sus palabras y su contenido reales, sino también prestando atención al tipo de escrito que tienen ante sí. Por ejemplo, el significado de las mismas palabras, frases y figuras es distinto si se leen como la frase clave de un chiste, como el informe de una carta de negocios o como el verso de un himno. La función de esta noción pragmática de género se parece más a una clave musical que a una forma preexistente y a un esquema independiente. La interpretación retórica no entiende el género como algo inherente al texto, ni tampoco como modelo teórico en el que deben encajar los textos, sino como un instrumento heurístico y explicativo para desentrañar el significado de un texto. Por ejemplo, los intérpretes definirán el género literario del Apocalipsis y después leerán el libro de forma diferente según subrayen sus rasgos apocalípticos, su marco de carta, su pretensión de contener palabras proféticas o sus elementos retóricos. En lugar de favorecer un tipo de rasgo literario, un análisis retórico trata de identificar los tenores genéricos que nos ayudan a entender el libro.

La definición literaria del género apocalipsis en general y del género del Apocalipsis en particular sigue siendo muy discutida. La obra de Juan es conocida como *Apocalipsis,* según sus primeras palabras griegas, o como *Revelación,* según el equivalente latino. Este título se desprende de la primera afirmación del libro: «Ésta es la revelación [*apokalypsis*] que Dios confió a Jesucristo, para que mostrara a sus siervos lo que está a punto de suceder» (Ap 1,1). Aunque Juan pretende haber puesto por escrito lo que vio y oyó en sus visiones celestes, casi todos los intérpretes coinciden en que el estilo y contenido de la obra utilizan tradiciones y convencionalismos apocalípticos judíos. El Apocalipsis emplea elementos ya conocidos: imágenes, *topoi* o lugares convencionales, figuras de la Escritura y pruebas, así como técnicas literarias desarrolladas en la literatura apocalíptica.

Sin embargo, el comienzo del Apocalipsis muestra claramente la intención del autor de escribir una carta profética revelatoria, dirigida a las siete iglesias del Asia Menor occidental. El marco epistolar, que reaparece al final del libro (Ap 22,21), sigue el modelo de la forma de carta «paulina», por entonces tradicional. El tópico y contenido de esta carta es *apokalypsis* (revelación, que, según 1 Cor 14,6, es uno de los dones del Espíritu). Los términos *apokalypsis* y *apokalyptein* raras veces aparecen en el Testamento Común (Biblia Hebrea o Antiguo Testamento). Si nos ceñimos a los escritos cristianos, aparecen exclusivamente en la literatura paulina y post-paulina en referencia a la experiencia visionaria o extática. El origen paulino de esta noción se deduce también por el hecho de que la expresión «revelación de Jesucristo» aparece sólo en esta tradición. Sin embargo, los intérpretes pasan por alto este carácter comunicativo del género del Apocalipsis en cuanto familiar con la literatura paulina, cuando afirman que no sólo el estilo del libro, sino también su género, están determinados por la apocalíptica judía.

Desde el siglo pasado, la primera palabra del libro (*apokalypsis*) ha sido utilizada para designar a todo un conjunto de escritos judíos y cristianos que florecieron entre el 200 a.C. y el 300 d.C. Ejemplos de esta literatura apocalíptica incluyen Daniel en el Antiguo Testamento y 4 Esdras (2 Esd 3-14), que forma parte de los apócrifos que aparecen como apéndice en algunas Biblias inglesas. Esos escritos apocalípticos judíos incluyen, entre otros, 1 y 2 Enoc, 2 y 3 Baruc, el Apocalipsis de Abrahán, y otras obras de Qumrán. En el Nuevo Testamento encontramos algunas secciones apocalípticas (p. ej. el llamado apocalipsis sinóptico, Mc 13 y paralelos, o 2 Tes 2), pero también categorías y perspectivas apocalípticas básicas. No hay duda de que el Apocalipsis pertenece a este tipo de literatura antigua.

Aunque generalmente se acepta la clasificación del Apocalipsis como literatura apocalíptica, esa definición genérica es a menudo malinterpretada como evaluación teológica, en lugar de ser entendida como clasificación literaria. Dado su carácter de literatura apocalíptica, el Apocalipsis no suele ser considerado una obra profética cristiana, sino una obra judía sólo superficialmente cristianizada, que contribuye muy poco a nuestra comprensión de la vida, la comunidad y la teología del cristianismo primitivo. Sin embargo, si entendemos el término «apocalíptica» no como contenedor literario o cualificación teológica, sino como práctica retórica, entonces es importante prestar atención al tono apocalíptico en que está escrito el Apocalipsis.

Una de las primeras expresiones literarias de gran alcance de la retórica apocalíptica aparece en el libro de Daniel, escrito como respuesta a la persecución religiosa de Antíoco IV (ca. 165 a.C.). La crisis esencial de la visión apocalíptica de Daniel es una crisis de teodicea creada por la contradicción entre la experiencia de sufrimiento de Israel y su autocomprensión como pueblo elegido de Dios. A pesar de que la realidad dice lo contrario, esta literatura asegura que Dios sigue teniendo todo bajo control y que pronto intervendrá. Como Daniel, la literatura apocalíptica en general es leída con frecuencia como «literatura revelatoria de crisis». Tal definición de los escritos apocalípticos subraya el carácter retórico de este tipo de literatura.

La perspectiva religiosa general de la literatura apocalíptica es escatológica, es decir, que está interesada en el fin del mundo y en el estado del alma tras la muerte. El marco mental apocalíptico asegura que este tiempo está bajo el poder del mal y que entonces es normal que prosperen los malvados y sufran los justos. Sin embargo, este tiempo pronto acabará mediante la intervención de Dios. El final será una catástrofe de dimensiones cósmicas instigada por fuerzas demoníacas y angélicas. Antes del fin tendrá lugar un periodo de extrema tribulación. Tras el cataclismo, amanecerá una nueva salvación a través de un mediador. Algunos escritores apocalípticos esperan el reino mesiánico de bienaventuranza y felicidad para los elegidos en la tierra, antes del cataclismo final (mesianismo o quiliasmo).

Los investigadores especifican el género literario y los rasgos estilísticos de los escritos apocalípticos de diferente modo. Algunos rasgos pueden considerarse típicos de los apocalipsis: el autor recibe una revelación secreta e instrucciones para ponerla por escrito. Tal revelación es impartida en sueños, visiones, audiciones e interpretaciones hechas por un guía celeste o intérprete angélico. Implica otro mundo, el celeste, y tiene en perspectiva la salvación escatológica; sin embargo, el aparato visionario representa una técnica literaria más que una transcripción de la experiencia extática.

La literatura apocalíptica es esencialmente literatura escrita, no oral. Invita a los oyentes a participar en las visiones y audiciones del vidente. Utiliza imaginería convencional y simbolismo tradicional como código compartido que permite que se entiendan vidente y lector. Las principales técnicas literarias incluyen la periodización de la historia y la pseudonimia, es decir, la recepción de la revelación es atribuida a una figura del pasado. Estas técnicas literarias de la periodización y la pseudonimia permiten al autor presentar la historia pasada como predicción precisa de acontecimientos futuros. El carácter misterioso de la literatura apocalíptica se consigue mediante simbolizaciones fantásticas e imaginería mitológica que deben ser leídas en dos niveles. Los números no designan magnitudes cuantificables, sino que tienen valor simbólico. De manera parecida, los colores tienen significado simbólico; por ejemplo: el rojo es el color de la guerra y la lucha; el blanco, el de la victoria o el de un ser celeste; y el pálido, el de la muerte.

El lenguaje apocalíptico no funciona como lenguaje predictivo-descriptivo, sino más bien como lenguaje mitológico-imaginativo. No se parece a un vestido que puede ser arrancado para llegar a la esencia o principio teológico del cuerpo de la obra. No apela a nuestras facultades lógicas, sino a nuestra imaginación y nuestras emo-

ciones. Es un lenguaje mitológico-fantástico (estrellas que caen del cielo; el mundo convertido en un edificio de tres palantas: cielo, tierra y mundo inferior; animales que hablan, dragones que escupen fuego, un león que es un cordero, y ángeles o demonios implicados en la guerra).

La literatura apocalíptica habla del pasado, el presente y el futuro con imágenes y lenguaje mitológicos. Daniel, por ejemplo, tiene una visión de cuatro bestias saliendo del mar, que posteriormente son identificadas como cuatro grandes reyes (cap. 7). Los extraños y terroríficos rasgos de estas bestias indican que no son concebidas como bestias reales, sino como simbolizaciones mitológicas. La primera bestia, por ejemplo, se parece a un león con alas de águila, mientras que la tercera es comparada a un leopardo con cuatro cabezas y cuatro alas de ave a sus lados (Dan 7,4-7). Así, en la literatura apocalíptica, los imperios del mundo se convierten en bestias, las naciones son simbolizadas mediante aves, y las serpientes hablan. La literatura apocalíptica es surrealista, literatura fantástica.

En consecuencia, la literatura apocalíptica podría compararse al género futurista de la ciencia ficción, que construye el futuro a partir de las experiencias y de los temores de la gente en el presente. Sin embargo, cualquiera que disfruta con los cuentos y las proyecciones de futuro de los escritores de ciencia ficción, estaría seguramente de acuerdo en que esta literatura no pretende predecir lo que va a suceder, sino que ilumina nuestra situación presente proyectando en el futuro las esperanzas y temores que comparte la gente. Utiliza nuestro conocimiento del presente para imaginar posibilidades futuras.

Una orientación retórica pragmática, que no entienda el género como modelo preexistente inherente al texto, sino como un diseño de los investigadores con propósitos clasificatorios, no necesita determinar el género del Apocalipsis y decidirse entre apocalipsis, como carta abierta o escrito profético del cristianismo primitivo. En su lugar, sus lecturas pueden explorar estas formas literarias como estrategias retóricas del autor. Los tres modelos de retórica (deliberativa, forense y ceremonial) parecen haber dado forma a distintas partes del Apocalipsis. El marco epistolar del libro y su llamada a la deliberación y a la toma de decisión funcionan como retórica deliberativa en la asamblea comunitaria. Sus acusaciones, advertencias y simbolización narrativa de los juicios divinos, así como sus promesas y sus descripciones de recompensa y castigo, apuntan a la retórica forense; sus descripciones visionarias de la «liturgia» celeste y sus alabanzas hímnicas funcionan como retórica ceremonial. Decidirse por alguna de ellas en contra de las demás no mejoraría nuestra lectura, sino que la empequeñecería.

2. *Expresión estilística: lenguaje e imágenes*

El estilo retórico influye en la selección de palabras, figuras de lenguaje, metáforas e imágenes por parte del autor. Afecta también a las transiciones narrativas y a la claridad del lenguaje. El estilo retórico no es un simple medio estético. Proporciona las claves necesarias para descubrir el *ethos,* así como la fiabilidad y autoridad de quien habla. Al mismo tiempo, es un medio esencial para crear *pathos,* es decir, para producir en la audiencia el efecto deseado.

Como la literatura apocalíptica en general, el Apocalipsis trata de dar sentido al mundo y al tiempo presente en término de transcendencia o de futuro, o de ambas cosas. Juan lo consigue describiendo el mundo celeste y el futuro escatológico con ayuda del conocimiento y del lenguaje espigados en la experiencia pasada y presente de este mundo. Como otros autores apocalípticos, Juan describe el futuro a partir del conocimiento que le proporciona el mundo presente. Habla de realidades celestes o demoníacas que no están normalmente a disposición de la experiencia y el conocimiento humanos. Para ello, utiliza las imágenes y el lenguaje humanos de la mitología, las tradiciones y el conocimiento científico de su tiempo.

Juan busca en las Escrituras alusiones y asociaciones que le proporcionen un lenguaje sagrado para su simbolización narrativa. Tantea tipologías y figuras ejemplares que sirvan de paradigmas de su composición retórica y de pruebas retóricas del mundo de visiones del Apocalipsis. Por ejemplo, la descripción que hace Juan del juicio divino sobre quienes oprimen al pueblo de Dios, en las series de las trompetas y de las copas, sigue el modelo del relato del Éxodo y de la recepción de éste en el libro de la Sabiduría. El modelo del Éxodo da forma a la descripción de la opresión y la redención en estas visiones judiciales.

De una manera parecida, Julia Esquivel emplea como lenguaje «tradicional» la imaginería y el lenguaje del Apocalipsis, enriquecidos con alusiones textuales a la Biblia hebrea. Su poema «Día de acción de gracias en los Estados Unidos» utiliza Ap 17-18 como mo-

delo literario y fuente de lenguaje simbólico[1]. Como el poema es demasiado largo como para reproducirlo aquí íntegramente, he seleccionado algunos trozos para ilustrar lo que trato de decir:

El tercer año de las masacres
perpetradas por Lucas y los otros coyotes
contra los pobres de Guatemala,
fui conducida por el Espíritu al desierto.

Y el día de la víspera
del Día de Acción de Gracias
tuve una visión de Babilonia:
la ciudad sobresalía arrogante
sobre un enorme promontorio
de sucio humo producido
por los motores, las máquinas
y la contaminación de las chimeneas.

Era como si todo el petróleo
de una tierra violada
estuviese siendo consumido
por los Señores del capital,
y en lentas columnas de humo
fuese oscureciendo la faz
del Sol de Justicia
y del Anciano de Días...

A diario falsos profetas
invitaban a los habitantes
de la Impúdica Ciudad
a arrodillarse ante los ídolos
de la avidez,
el dinero
y la muerte:
idólatras de todas las naciones
se convertían al estilo de vida americano...

El Espíritu me dijo
que en el Río de la muerte
fluye la sangre de numerosa gente
sacrificada sin piedad
y desterrada mil veces de sus tierras,
la sangre de Kekchis, de Panzos,
de negros de Haití, de guaraníes del Paraguay,
de las personas sacrificadas al «desarrollo»

1. Esquivel, J., tomado de *Threatened with Resurrection: Prayers and Poems from an Exiled Guatemalan,* Elgin: The Brethren Press 1982, pp. 79-91.

en la franja trans-amazónica,
sangre de los antepasados de los indios
que vivieron en estas tierras,
de quienes incluso ahora
son rehenes en la Gran Montaña
y en las Colinas Negras de Dakota
de los guardianes de la bestia...

Mi alma se sintió torturada
durante tres años y medio
y un gran peso me oprimía el pecho.
¡Sentía en lo más hondo el dolor de mi pueblo!

Bañada en lágrimas me postré
y grité: «Señor, ¿qué podemos hacer?...
Ven a mí, Señor; ¡deseo morir con mi pueblo!».
Sin fuerza esperé una respuesta.
Tras un largo silencio
y una densa oscuridad
el Uno que se sienta en su trono
para juzgar a las naciones
habló con suave susurro
en lo hondo de mi corazón:

Tienes que denunciar su idolatría
en tiempos propicios y en malos tiempos.
Oblígales a oír la verdad,
pues lo que es imposible a los humanos
es posible a Dios.

Este poema utiliza claramente, pero no reproduce, el lenguaje y las imágenes del Apocalipsis para expresar una visión apocalíptica del mundo actual. El traductor del poema usó numerosas anotaciones para explicar al lector no familiarizado con la historia colonial los nombres, imágenes y referencias usados por el poeta. De una manera parecida, los exegetas deben explicar las numerosas alusiones y referencias del Apocalipsis a las tradiciones y materiales de la época de Juan, que con toda probabilidad resultaban familiares a los primeros lectores del libro.

Como el poema de Julia Esquivel, el Apocalipsis está escrito buscando la interpretación y la motivación proféticas. Como vidente cristiano, el autor no sólo ofrece normas morales y advertencias prescriptivas, sino que construye un universo simbólico y una «estructura de plausibilidad». Lo hace así para que, desde su experiencia y su situación de apuro, puedan entenderle los cristianos de su tiempo: una minoría impotente enfrentada al poder y al dominio de

su propia cultura. Es normal entonces que emplee un lenguaje socioeconómico y una imaginería político-mitológica.

Al crear esta simbolización mitológica, Juan no inventa sus imágenes y símbolos, sino que los toma de la literatura y la tradición judías y greco-romanas. Al trabajar con asociaciones y alusiones a tradiciones míticas y religioso-políticas tan divergentes, busca apelar a la imaginación de su audiencia. No inventa las imágenes y los mitos, sino que los emplea utilizando el lenguaje apocalíptico como lenguaje tradicional.

Los lectores pueden descubrir el modo en que el autor ha seleccionado el lenguaje y las imágenes comparando su texto con el de la Biblia hebrea, que sin duda ha utilizado como depósito de lenguaje. Aunque Juan sabe escribir bien griego, redacta el libro en un lenguaje hebraicizante, que le confiere un toque hierático y tradicional. Más aún, nunca cita ni hace exégesis de textos bíblicos ni de cualquiera otra de sus fuentes, sino que las usa como «lenguaje» y «modelos».

Si examinamos cuidadosamente la visión inaugural (1,10-20) nos daremos cuenta de por qué está justificado llamar al Apocalipsis «visión literaria». Resulta imposible describir esta visión, pues sus imágenes y símbolos funcionan como palabras y frases de una composición. Podría decirse que el autor redacta sus frases y párrafos con símbolos e imágenes procedentes de la Biblia hebrea y de la literatura judía apocalíptica, en lugar de hacerlo con conceptos y afirmaciones teológicas.

Si comparamos la figura de Daniel 10 con la de Cristo en Apocalipsis 1 nos daremos cuenta que Juan trabaja con un estilo literario asociativo-antológico, en cuanto que, a pesar de seguir de cerca el texto de Daniel 10, difiere de él en varias cosas. Estas diferencias subrayan los puntos de vista propios del Apocalipsis. Mediante estos cambios explícitos, el texto pone de relieve el carácter real/sacerdotal de Cristo. Este énfasis no aparece en el texto de Daniel, que sirvió a Juan de modelo literario básico para componer su visión.

Sin embargo, el lenguaje y las imágenes del Apocalipsis no sólo provienen de las tradiciones mitológicas hebreo-judías, sino también de las babilónicas, las del Zoroastrismo, las greco-romanas y las asiáticas. Aunque eran elementos sin duda conocidos, aunque sólo fuese inconscientemente, por los destinatarios originales del libro,

los lectores modernos encuentran difícil su comprensión. Por ejemplo, la descripción de la Figura Humana con las «llaves de la Muerte y del Hades» (1,18b) evoca la imagen de la diosa Hécate. Esta diosa es la principal figura mitológica que, según la cultura religiosa helenística, tenía en su poder las llaves de las puertas del Hades. Durante el periodo greco-romano, Hécate fue muy popular en Asia Menor como soberana universal del cosmos.

Observando sobre todo el capítulo 12 nos daremos cuenta del modo en que Juan emplea ese lenguaje mitológico tradicional. En tiempo de Juan era universalmente conocido el mito de la reina de los cielos y el niño divino. Encontramos diversas variantes en Babilonia, Egipto, Grecia y Asia Menor. Los elementos de este mito (la diosa con el niño divino, el gran dragón rojo y su enemistad hacia la madre y el niño, y la protección de éstos) se hallan también incorporados a Apocalipsis 12. Algunos rasgos del mito aparecen también en el culto imperial romano. Por ejemplo, una moneda de Pérgamo reproduce a la diosa Roma con el niño imperial.

La gente daba culto a Roma, la reina de los cielos, como madre de los dioses en las ciudades de Asia Menor. Su templo más antiguo se alzaba en Esmirna. Su hijo imperial era celebrado como «salvador del mundo» y como el dios-sol Apolo. Es probable que en Apocalipsis 12 tengamos una alusión al culto imperial y a la diosa Roma, pues está claro que la «mujer vestida de sol» es la anti-imagen de Babilonia, que con toda probabilidad representa a Roma y a sus aliados en los capítulos 17 y 18. Juan interpreta este antiguo mito desde las expectativas judías. La idea de los dolores de parto de la mujer no aparece en el mito greco-romano, sino que está inspirada en la imagen profética del Israel-Sión de los tiempos mesiánicos.

El símbolo polivalente de la «mujer vestida de sol» ha suscitado interpretaciones muy distintas. Los investigadores la han identificado con Israel, en cuanto iglesia celeste o terrestre, o con María, madre de Jesús. Si analizamos el lugar que ocupa la imagen de la «Reina de los Cielos» y sus relaciones dentro del sistema simbólico del Apocalipsis, reconoceremos que funciona como antitipo de «Babilonia la Grande» y como prototipo de la Nueva Jerusalén que desciende del cielo ataviada de novia al encuentro de su esposo (19,7ss; 21,2.9ss). Como figura celeste y escatológica, el símbolo «mujer» significa no sólo la protección y la salvación del pueblo de Dios, sino también el futuro de un mundo renovado.

La figura del dragón, serpiente, cocodrilo o monstruo marino es también conocida en la antigua mitología y en la Biblia hebrea. En los escritos hebreo-judíos, el dragón hace frecuentemente de símbolo de la nación opresora. Tales naciones opresoras incluyen a Egipto (Sal 74,14) y a su gobernante el faraón (Ez 32,3ss), a Siria y a Babilonia (Is 27,1). En Daniel, el dragón simboliza a la última gran nación antidivina y al gobernante opuesto a Israel (7,1-7). En este contexto simbólico tradicional, el dragón rojo es identificado fácilmente con el último enemigo del pueblo de Dios.

Al operar con asociaciones y alusiones a distintas tradiciones míticas y religioso-políticas, el Apocalipsis trata de apelar a la imaginación de la gente impregnada de la cultura y la religión judías y greco-romanas. Juan confiere fuerza retórica a su obra extrayendo símbolos e imágenes mitológicas tradicionales de sus contextos originales y colocándolas como piezas de un mosaico en la nueva composición literaria de su movimiento narrativo simbólico.

En consecuencia, si queremos experimentar el pleno impacto emocional del Apocalipsis, habremos de leerlo y contemplarlo como una sinfonía de imágenes. Los análisis literarios e históricos pueden profundizar en el *pathos* mitológico persuasivo del libro, pero no pueden sustituirlo. Un análisis de las fuentes y tradiciones del Apocalipsis ayuda a aclarar los posibles significados de las imágenes del Apocalipsis, pero no los explica. Su significado no puede deducirse de la tradición, sino sólo del lugar actual que ocupan en el marco simbólico general y en la narrativa retórica del libro.

La fuerza de la simbolización mitológica y del mundo de visiones del Apocalipsis no reside, pues, ni en su razonamiento teológico ni en su información histórica, sino en el poder evocativo y persuasivo de su lenguaje simbólico, que impulsa a la participación imaginativa. Las imágenes polivalentes y los símbolos abiertos del Apocalipsis provocan emociones, sentimientos y convicciones que no pueden (ni deberían) ser plenamente conseptualizados. Los intentos de formular las imágenes y las metáforas del Apocalipsis mediante un lenguaje proposicional, lógico y factual acaban privándolas de su poder de persuasión. El lenguaje mitopoético del Apocalipsis se parece a la poesía y al drama. Cualquier análisis adecuado del Apocalipsis debe apreciar el poder persuasivo y la musicalidad evocativa del libro, que originalmente fue escrito como poema dramático para ser leído en voz alta y escuchado en las asambleas cultuales de las comunidades de Asia.

3. *Disposición retórica y composición*

En términos de teoría retórica, *disposición* se refiere a la ordenación del material, elección de secuencias, desarrollo de subtemas y elaboración de ciertos puntos. De la maestría de los autores se espera que el bosquejo de su obra no sea perceptible a primera vista, de modo que la composición parezca desplegarse por sí misma. Juan es un escritor experto, como lo demuestran los numerosos bosquejos llevados a cabo por los investigadores. Según las normas de la disposición retórica, los dos últimos pasos en la preparación de un discurso son las facilidades para su *memorización* y las técnicas para su *presentación* pública.

El hecho de que las visiones apocalípticas del Apocalipsis se comuniquen en forma de carta abierta a las siete comunidades de Asia Menor pone de manifiesto la función retórica del libro. El autor da instrucciones precisas sobre la *presentación* pública de la obra. En ella se dice que Juan puso por escrito las «palabras de profecía» (1,11), que son «la revelación de Jesucristo». Su libro profético debe ser leído en voz alta en las asambleas comunitarias, de modo que sus oyentes (y lectores) reciban bendiciones escatológicas (1,3). Más aún, al final del libro la audiencia es amenazada con el desastre escatológico y advertida de que no añadan ni quiten nada a las palabras de este libro profético (22,18-19).

La mejor forma de experimentar el poder persuasivo del mundo de visiones del Apocalipsis es escuchar su lectura en voz alta, de principio a fin. Su arcaico lenguaje hebraizante; la repetición de sonidos y fórmulas; la riqueza de colores, voces y asociaciones de imágenes... todo contribuye a hacer partícipe al oyente de la visión del autor. Este carácter dramático y simbólico del Apocalipsis desafía a los análisis precisos y a las interpretaciones categóricas. Sería, por tanto, un serio error reducir la retórica visionaria del Apocalipsis a un sistema abstracto o a un argumento moral. Tendremos más bien que acercarnos al libro del mismo modo que nos acercamos a una obra de arte. Por ejemplo, si queremos gustar una sinfonía, tenemos que escuchar toda la obra para captar el impacto total de la composición (su colorido tonal, formas musicales, motivos y relaciones). Sólo después de haber escuchado la obra íntegramente, podremos empezar a analizar los elementos y detalles de su composición y a estudiar las técnicas estudiadas por el compositor.

De manera parecida, sólo podremos apreciar plenamente el Apocalipsis después de haberlo analizado en su totalidad como disposición retórico-literaria, pues cada visión y símbolo tienen importancia en relación con la configuración simbólica total de la obra. La visión retórico-poética del Apocalipsis existe en el marco general de un mito apocalíptico. La noción de «simbolización mitológica» puede ayudar a los lectores a concebir el Apocalipsis como un cuerpo coherente de imágenes y símbolos creadores de un mito apocalíptico con poder persuasivo. Esta noción también nos permite descomponer la simbolización mitológica del Apocalipsis en los símbolos e imágenes que la forman, y entender las imágenes y metáforas individuales en el marco de la composición literaria general y de la estructura dramática del libro.

Sin embargo, la composición del Apocalipsis no es enciclopédica (de progreso circular), sino dramática, fruto de las técnicas literarias y del arte que despliega el autor en su composición, y que integran las diferentes tradiciones y símbolos en el movimiento literario de la obra. Dichas técnicas literarias funcionan, al mismo tiempo, como hitos retóricos que ayudan al oyente a retener en su memoria la estructura y las imágenes fundamentales del Apocalipsis. Tales hitos retóricos son, por ejemplo, la técnica de los números, los elementos que introducen imágenes y lugares, y la presentación de los tres libros (1,11; 5,1; 10,1), cada uno relacionado con acciones discretas.

Técnicas de composición. El autor logra una composición dramática unificada principalmente recurriendo a un surtido común de símbolos e imágenes. Las visiones individuales no contienen una serie exclusiva de imágenes. Al contrario, los principales símbolos e imágenes aparecen por toda la obra (p. ej. el símbolo del trono o la imagen de la postración). El autor logra también una estructura narrativa unificada empleando grupos de imágenes y asociaciones de símbolos que se refuerzan mutuamente. Como si se tratase de un motivo musical, conectan las visiones individuales entre sí (p. ej. la imagen del trono logra su pleno impacto y «volumen» al hacer alusiones y asociarse a otros símbolos de poder imperial). Otras técnicas de integración literaria incluyen: anuncios anticipados (p. ej. las promesas de un vencedor al final de los siete mensajes son elaboradas en los capítulos 21s); referencias cruzadas (algunas características cristológicas de la visión inaugural de 1,10-20 se repiten no sólo en los capítulos 2ss, sino también en 14,14ss y 19,11ss); y contrastes (p. ej. la gran Babilonia de los capítulos 17s versus la Nueva Jerusalén de los capítulos 12 y 21s).

Otro de los principales medios de entretejer el texto y unificar la composición consiste en el uso que hace el autor de los números y de los modelos numéricos. En el Apocalipsis se descubren varias formas de composición numérica estructural: los cuatro «ciclos de siete» del mensaje y las visiones de las plagas; las dos visiones que simbolizan un nuevo encargo profético; y las dos visiones de Cristo con la espada, símbolo del juicio (1,13ss; 19,11ss). Los grupos de siete, por su parte, son estructurados en grupos de cuatro y de tres. Al entretejer numéricamente las visiones, el autor combina una forma cíclica de repetición con un continuo y progresivo movimiento.

Este método de composición hace del Apocalipsis una obra orientada hacia el fin, no una obra cíclica o enciclopédica. Sin embargo, el impulso progresivo de la narración es ralentizado mediante interludios visionarios de protección y salvación escatológicas. Al interrumpir los modelos de narración continua y repetición cíclica mediante la inserción de estas visiones anticipadoras de salvación, el autor subraya la interrelación entre la situación presente de persecución y el futuro escatológico de salvación. Al mismo tiempo, comunica estructuralmente, mediante este estilo de composición, que el futuro escatológico confiere significado a la situación presente de lucha.

Para entender el Apocalipsis resulta crucial la técnica literaria del *intercalado,* en cuanto que imposibilita casi por completo hacer un diagrama de las secciones sucesivas y del desarrollo narrativo. Juan usa este método del siguiente modo: narra dos episodios o utiliza dos símbolos o imágenes esencialmente relac*ionados. Entre estas dos secciones o símbolos (A y A') inserta otro* (B). De este modo empuja al lector a percibir el texto como un todo indivisible. Por ejemplo, presenta la serie de siete trompetas con la siguiente inclusión:

A: «Después vi cómo se entregaban siete trompetas...» (8,2);
B: «Otro ángel con un incensario de oro...» (8,3-5);
A': «Los siete ángeles que tenían las siete trompetas» (8,6ss).

Son numerosas las secciones del Apocalipsis que utilizan esta estructura y forma de inclusión.

La técnica de intercalado y entrelazado combina el modelo *ABA'* y el interludio. El autor inserta en una secuencia narrativa determinada una sección o visión que forma también parte de la siguiente sección del relato. Por ejemplo, la sección 10,1-11,14 constituye un

interludio que precede a la apertura de la séptima trompeta y que, al mismo tiempo, sigue formando parte claramente de los capítulos 12-14. El método de intercalado supone un gran obstáculo para una mente occidental, pues nosotros solemos dividir un texto en secciones sucesivas, siguiendo un esquema lógico-lineal. La forma del comentario exegético sigue este modelo de pensamiento occidental.

El autor del Apocalipsis no distribuye la estructura narrativa en segmentos netos o secuencias lógicas, sino que va combinando y entretejiendo visiones y ciclos individuales mediante técnicas de intercalado e inclusión. Aunque los investigadores suelen buscar las «señales de división» en el esquema general del Apocalipsis, parece más provechoso fijarse en las «junturas» que conectan los diferentes «ciclos y visiones»; por eso, en la disposición de mi comentario, no seguiré la división tradicional en capítulos, sino que elaboraré conjuntos enteros de visiones.

Movimiento narrativo. El hecho de que haya tantas estructuraciones del Apocalipsis como comentaristas habla por sí solo de la maestría retórica del autor. Como los lectores modernos estamos habituados al pensamiento lógico-lineal, es normal que esperamos en la obra una secuencia de visiones lineal-temporal. Los interludios anticipatorios y los himnos, las aparentes repeticiones y el continuo anuncio de que ha llegado el fin nos confunden y sorprenden. Esta es la razón por la que los comentaristas postulan una naturaleza cíclica de la narrativa del Apocalipsis, aunque al hacerlo así pasan por alto su movimiento en progresión. Como las promesas de los siete mensajes aparecen sin excepción en la última sección del libro, el movimiento hacia adelante de la narración progresa desde la promesa al cumplimiento.

Para complicar las cosas, este movimiento progresivo no sigue un desarrollo lógico-lineal o lineal-temporal. Lo mejor es concebirlo como una espiral cónica que se mueve desde el presente al futuro escatológico. De manera paradójica, este movimiento progresivo de la narración no invita a un vuelo a un futuro utópico, sino que ancla al lector en el presente de las siete comunidades. Más aún, esta visión y composición literaria en espiral del Apocalipsis se mueve dentro de los límites de un marco epistolar que, en el Cristianismo primitivo, era ya típico de las cartas pastorales proféticas. Por otra parte, las exhortaciones, bienaventuranzas y advertencias relacionan las imágenes y visiones apocalípticas con la experiencia presente de la comunidad cristiana.

Si el movimiento hacia adelante de la narración, así como el modelo concéntrico de la inclusión epistolar, determinan la estructura del Apocalipsis, entonces cualquier esbozo que se haga del libro tiene que tomar nota de esta tensión composicional. Las partes integrantes y los movimientos concéntricos de la estructura de superficie del Apocalipsis pueden ser diseñados del siguiente modo (los numerales romanos indican explícitamente las series de siete):

A. **1,1-8: Prólogo y saludo epistolar**
- 1,1-3 Título
- 1,4-6 Saludos
- 1,7-8 Consigna (motto)

B. **1,9-3,22: Situación retórica en las ciudades de Asia Menor**
- 1,9-10 Autor y Situación
- 1,11-20 Visión profética inaugural
- I. 2,1-3,22 Mensajes proféticos a las siete comunidades

C. **4,1-9,21; 11,15-19: Apertura del libro sellado: Plagas del Éxodo**
- 4,1-5,14 Corte celestial y libro sellado
- II. 6,1-8,1 Plagas cósmicas: siete sellos
- III. 8,2-9,21; 11,15-19 Plagas cósmicas: siete trompetas

D. **10,1-15,4: El libro agridulce: «Guerra» contra la comunidad**
- 10,1-11,14 Encargo profético
- 12,1-14,5 Interpretación profética
- 14,6-15,4 Liberación escatológica

C'. **15,5-19,10: Éxodo de la opresión de Babilonia/Roma**
- IV. 15,5-16,21 Plagas cósmicas: siete copas
- 17,1-18 Roma y su poder
- 18,1-19,10 Juicio de Roma

B'. **19,11-22,9: Liberación del mal y mundo-ciudad de Dios**
- 19,11-20,15 Liberación de los poderes del mal
- 21,1-8 El mundo liberado de Dios
- 21,9-22,9 La cosmópolis diferente de Dios

A'. **22,10-21: Epílogo y marco epistolar**
- 22,10-17 Dichos revelatorios
- 22,18-21 Conclusión epistolar

Esta estructura concéntrica *ABCDC'B'A'* es frecuente también en la literatura y el arte judíos y greco-romanos. Eso indica que todo el libro está concebido en forma de inclusión, técnica parecida a la de las muñecas rusas, donde cada una va contenida en otra. Sin embargo, como ya hemos observado, la narración del Apocalipsis no es estática, sino dinámica. La mejor forma de percibirlo es compararla con una espiral cónica que se mueve desde el presente al futuro escatológico.

Podemos también decir que el desarrollo de símbolos y pensamientos en el Apocalipsis va teniendo lugar en forma prismática más que secuencial. La narración del Apocalipsis podría compararse también a una película dramática cuyas escenas individuales presentan las mismas personas o acciones desde diferentes ángulos o perspectivas, al tiempo que se añade algún detalle al conjunto. También puede compararse a una composición musical que ofrece variaciones de los principales temas de manera distinta, de modo que cada variación resalta y da brío a la composición de conjunto.

A mi juicio, la pintura expresionista de Sonia Delaunay capta perfectamente el tipo de desarrollo de símbolo y movimiento que vemos en el Apocalipsis. Su cuadro *Rhythm,* por ejemplo, contiene una serie de círculos o semicírculos de diferente color de los que irradian líneas de colores, como sucede con la luz que atraviesa un prisma. El cuadro no es estático; sus líneas recrean más bien un momento en los círculos de color parecido al de un planeta girando sobre sí mismo. Mientras que los círculos en evolución evocan la simultaneidad, el contraste de colores crea un sentido de luz y de movimiento en espiral.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Juan desarrolla una composición dinámica en el Apocalipsis con la intención de persuadir a sus oyentes y lectores a que acepten su interpretación profética de la situación en que viven. Su obra pretende persuadir y empujar a los lectores a una determinada praxis cristiana: de resistencia y esperanza. El movimiento composicional de su obra podría compararse a un viaje que aleja a la audiencia de la alienación a través del compromiso liberador. La primera parte del viaje es *el lugar de la puesta en marcha:* dónde está localizado o cómo ha de ser especificado en el tiempo el punto de partida. Cumple esta función la primera sección, los siete mensajes del Apocalipsis (1,9-3,22).

La siguiente parte de la metáfora del viaje consiste en la *puesta en marcha* como tal y en la certeza de que *estamos en marcha.* En un determinado viaje podemos recorrer etapas de distinta longitud. Los capítulos 4-9, que culminan en la séptima trompeta, cogen a la audiencia en pleno viaje, que dio comienzo con la muerte, resurrección y exaltación de Cristo.

Eventualmente, hay que llegar *a lo más hondo del asunto:* al conocimiento y percepción de las tensiones (p. ej. corrupción, psicosis, desorden civil, conflictos de clase), es decir, a la exigencia de la situación retórica simbolizada. Los capítulos 10-14 y 15,2-4 representan estructuralmente esta «hondura más íntima» (*withinness of withinness*) del drama simbólico del Apocalipsis.

Llegada a este punto, la audiencia *empieza a regresar* al punto de partida, pero con una diferencia: la aceptación de un compromiso emotivo o intelectual, una *separación radical* que tiene lugar en Apocalipsis 15,5-19,10. Esta última parte de la acción dramática completa el viaje y el proceso de motivaciones. El viaje finaliza cuando la pasión (persecución y sufrimiento) ha sido transformada en declaración utópica. El libro se cierra con esa declaración final en 19,11-22,5. Al conducir a sus oyentes por este viaje dramático-retórico, Juan quiere animarles a controlar su miedo, a renovar su compromiso y a mantenerse firmes en su visión.

SEGUNDA PARTE
Comentario

I

Prólogo y saludo epistolar
Apocalipsis 1,1-8

Introducción

Para poder entender la imaginería polivalente del Apocalipsis, hemos de examinar cuidadosamente su situación retórica. Como ocurre con los libros proféticos de la Biblia hebrea, el Apocalipsis empieza con una introducción bien elaborada, dividida en tres partes: como el libro de Amós (1,1-2), también el Apocalipsis empieza con un título (1,1-3) y una consigna (1,7-8), que anuncia al mismo tiempo el contenido y la perspectiva del libro. El saludo epistolar, redactado en la forma tradicional del prólogo profético, recuerda al de las cartas paulinas (1,4-6). Esta introducción tan cuidadosamente compuesta caracteriza formalmente al Apocalipsis como una obra de retórica profética, que funciona como una carta pastoral abierta, dirigida a las siete iglesias cristianas de Asia Menor (actual Turquía). La cuidadosa elaboración del prólogo, así como las órdenes de escribir (1,11.19), indican que el autor entiende su obra como profecía literaria.

Apocalipsis 1,1-3
Título

El título del Apocalipsis describe concisamente su contenido, así como la autoridad que garantiza y pone en marcha la cadena de comunicados. Este «encabezamiento» identifica al libro como «revelación [*apokalypsis*] de Jesucristo» y como «palabras de profecía». El término griego por revelación aparece sólo aquí, donde parece hacer las veces de título de toda la obra. Hay que observar, sin em-

bargo, que el título original del libro es «revelación» o «apocalipsis» *no* de Juan, sino de Jesucristo. El título popular [en el ámbito anglófono] «Apocalipsis de Juan» fue añadido posteriormente, cuando el libro fue aceptado en el canon. Parece basarse en los tres primeros versículos, y fue probablemente acuñado por analogía con los títulos de otros apocalipsis judíos y cristianos atribuidos a grandes figuras del pasado: p. ej. Abrahán, Esdras, Baruc o Pedro.

A diferencia de otros apocalipsis judíos y cristianos, el libro del Apocalipsis no reclama la autoridad de Juan, sino la de Jesucristo. De un modo parecido, Pablo insiste en que no recibió el evangelio de autoridades humanas, sino que lo aprendió «sólo por revelación de Jesucristo» (Gál 1,12ss). El título pleno «Jesucristo» aparece sólo en el título (Ap 1,1-2) y en el saludo epistolar de 1,5. Parece que el autor alude deliberadamente a la idea paulina (lingüística y teológica) de lo que es un apocalipsis: prácticamente un sinónimo del don de la profecía (1 Cor 14). Por eso se permite definir alternativamente el libro como «revelación de Jesucristo» y como «palabras de profecía».

Las palabras de profecía vienen de Dios, que se las entregó a Jesucristo, quien a su vez se las dio, a través de un ángel, a los profetas cristianos y, en especial, al vidente Juan. La autoridad del Apocalipsis no reside, pues, en Juan, sino en Dios. Las palabras de profecía prometen que la salvación y el juicio escatológicos son inminentes: «El tiempo final está cerca». Según el plan de Dios, los profetas reciben la revelación de lo que va a tener lugar en un inmediato futuro. Aunque la expresión «siervos» puede referirse a todos los cristianos, es probable que en este contexto designe a los profetas cristianos, pues, según Amós 3,7, Dios no hace nada sin revelárselo a sus siervos los profetas. Ahora bien, Dios revela los secretos del tiempo final a los profetas cristianos a través de Jesucristo. El ethos del Apocalipsis queda así establecido de una doble manera: sus autores son Dios y Jesucristo; las palabras de profecía son comunicadas a través de un ángel y a través de Juan.

La mediación de un ángel en la revelación es algo típico del estilo apocalíptico tradicional. Este estilo apocalíptico se descubre también en el hecho de que la profecía no es contada, sino *significada* o mostrada. Este estilo apocalíptico literario se parece al de la profecía en la medida en que no argumenta lógicamente, sino que formula su visión con símbolos e imágenes literarios, que apelan no sólo al intelecto, sino también a las emociones del lector o el oyente.

Esta primera sección del prólogo concluye con una bienaventuranza, una bendición impartida a los que leen o escuchan las palabras de profecía. Este macarismo pone de manifiesto que el Apocalipsis es concebido como obra retórica para ser recitada en la asamblea comunitaria. Cualquiera que haya escuchado alguna vez todo el libro estará de acuerdo en que recobra vida sólo cuando es leído en voz alta ante un auditorio. Como sabemos por la literatura paulina y por la Didajé, era normal que los profetas cristianos hablasen en las asambleas comunitarias. Juan tiene la esperanza de que su escrito siga funcionando durante su ausencia como proclamación profética en el culto de las iglesias.

Apocalipsis 1,4-6
Saludo epistolar

Para comunicar las palabras de profecía a las iglesias de Asia Menor, Juan escribe su obra en forma de epístola paulina, que por entonces era ya una forma tradicional. De un modo parecido a los saludos iniciales de las cartas paulinas, la introducción epistolar menciona al remitente, Juan, y a los destinatarios, las siete iglesias. A diferencia de otros apocalipsis, el libro del Apocalipsis no recurre a la pseudonimia, ni sitúa a su autor en un pasado lejano. Da por supuesto que sus destinatarios lo conocen bien, pues sólo lo menciona por el nombre. Aunque la tradición eclesiástica ha identificado al autor del Apocalipsis con el apóstol Juan, tal identificación no es sostenible. Apocalipsis 21,14 habla de los doce apóstoles como figuras del pasado, razón por la que su autor tuvo que ser un Juan distinto del apóstol. No sabemos, por tanto, quién pudo ser en realidad el autor del Apocalipsis, pero está claro que debió de ser una persona muy conocida entre las iglesias de Asia Menor, pues su presentación no requiere ulteriores explicaciones.

Lo mismo que Pablo, Juan sustituye el saludo helenista habitual por la expresión «gracia y paz»; sin embargo, amplía la fórmula usual paulina «de parte de Dios, el Padre, y del Señor Jesucristo» añadiendo la mención de los «siete espíritus», como si se tratara de otra fuente revelatoria, y caracterizando a Cristo con tres títulos: Cristo es el testigo escatológico digno de confianza; Cristo inaugura y representa a la nueva creación; Cristo es el soberano que ejerce la

realeza y el poder plenos. La gracia y la paz provienen de Dios, de los siete espíritus y de Jesucristo, a quien la doxología final adscriben gloria y poder para siempre. Los tres títulos cristológicos provienen de una antigua tradición cristiana, y caracterizan a Jesucristo en relación con la comunidad cristiana.

Estos tres títulos de Cristo tienen un paralelo en 1,6, donde aparecen tres afirmaciones sobre la actividad de Cristo que provienen probablemente de una antigua tradición bautismal cristiana: Cristo ama a los que ha redimido. Mediante su muerte, los ha liberado de los pecados personales. Al mismo tiempo, los ha hecho representantes sacerdotales del reino o imperio de Dios, que es llamado «Padre». Los tres títulos honoríficos de Cristo, las tres afirmaciones predicativas sobre la actividad de Cristo y la doxología constituyen en conjunto una unidad formal de alabanza; sin embargo, la conexión de los tres títulos con el nombre «Jesucristo» es gramaticalmente incorrecta. Más aún, el segundo título, «primogénito de los muertos», refleja una cristología tradicional que podemos encontrar en el himno de Col 1,18 y en las cartas paulinas (Rom 8,29 y 1 Cor 15,20). Podría ser posible, por tanto, que estos tres títulos juntos proviniesen de la tradición. Pero, dado que el primero y el tercero reflejan la teología de Juan, es más probable que estos títulos contengan sólo material tradicional y que el propio autor hiciese de ellos una unidad. En consecuencia, los títulos no representan una primitiva fórmula cristiana referente a la muerte, resurrección y exaltación de Cristo. En realidad, expresan el interés teológico del autor en subrayar la relación de Cristo con la comunidad.

Los tres títulos de Cristo son seguidos de tres afirmaciones predicativas sobre la actividad de Cristo. El estilo participial, la colocación de los participios al principio de cada frase, el paralelismo de los tres miembros, el cambio del pronombre personal de *hymin* (vosotros) a *hemas* (nosotros), y finalmente la doxología con que se cierra la unidad: todo da la impresión de que nos encontramos ante una formulación himnica compuesta por el autor o tomada de la tradición. Si la doxología hubiese sido conectada por el propio autor con las tres afirmaciones predicativas sobre la actividad de Cristo, entonces estas afirmaciones pudieron haber formado originalmente una fórmula confesional que Juan convirtió en himno de alabanza. Juan pudo haber transformado toda la unidad (títulos, afirmaciones predicativas y doxología) en un himno de alabanza para que se pareciera a las acciones de gracias paulinas. Esta hipótesis resulta más que probable, dado que el saludo en su conjunto ha sido redactado siguiendo la forma de las introducciones de las cartas paulinas.

Si el uso del aoristo en las tres afirmaciones predicativas sobre la actividad de Cristo refleja el lenguaje y el material tradicional cristianos, tendremos que preguntarnos a qué tradición pertenece este material. Una investigación crítico-formal diría que este material tenía probablemente su *Sitz im Leben* en la tradición bautismal. En tal caso, Juan podría haber alterado la primera parte de la afirmación de 1,5-6, cambiando el tiempo pasado en presente. El aoristo del verbo amar (*agapein*) seguido de acusativo aparece con frecuencia en la tradición cristiana pre-paulina (p. ej. Gál 2,20; 2 Tes 2,16; Ef 1,5-6; 2,4ss; 5,25ss). Esta tradición puede definirse como bautismal. A juzgar por Ap 3,9, parece que Juan conocía esta tradición del uso del aoristo de *agapein* con acusativo. En contraste con el texto de los LXX (Septuaginta) de Is 43,4, el autor subraya la actividad amorosa de Cristo en el presente (Ap 3,9 y 1,5). Aunque el presente sea un tiempo de tribulaciones para los cristianos, el amor de Cristo permanece con ellos.

El segundo miembro de la fórmula de Ap 1,5-6 se refiere a la liberación de los cristianos de sus propios pecados mediante la sangre de Cristo. El uso del término sangre (*haima*) en relación con el perdón de los pecados aparece muy pronto en la tradición. No sólo está presente en el relato de la última cena, sino también en fórmulas pre-paulinas. Entre todos los libros del Nuevo Testamento, la frase «al que nos ha liberado» (es preferible *lysanti* que la variante *lousanti*) sólo se usa aquí. Sin embargo, comparte la misma raíz con otras expresiones relativas a la redención (*lytron, lytrousthai* o *apolytrōsis*). Estos términos son usados en relación con la sangre (*haima*) para denotar «redención» (Rom 3,24-26; Ef 1,7; Heb 9,12; 1 Pe 1,19). Sin embargo, se sigue discutiendo si pertenecen a una tradición bautismal o a una tradición eucarística: La variante textual «al que ha lavado» (*lousanti*) podría indicar que ya se pensó muy pronto que Ap 1,5 se refería al bautismo. Mediante su sangre, Cristo ha liberado a los bautizados de sus pecados personales. En consecuencia, la redención es aquí entendida en sentido antropológico, como liberación de los bautizados de sus malas acciones del pasado.

El tercer miembro de la fórmula de Ap 1,6 habla de la constitución de los redimidos «en reino, en sacerdotes para Dios». La frase griega *basileian hiereis,* a pesar de sus dificultades gramaticales (el singular abstracto *basileian* acompañado del plural concreto hiereis), se refiere probablemente a una versión textual de Éx 19,6 que no aparece en los LXX. Sin embargo, el verbo «hacer» (*poiein*) no aparece ni en el texto del Éxodo ni en el texto paralelo de 1 Pedro 2,9, donde ha sido adaptado el texto de los LXX de Éx 19,6. Como el verbo *poiein* se refiere aquí a personas concretas a las que se ha conferido una dignidad, debería ser traducido probablemente en el sentido de «investir» o «encargar» a alguien. El uso del verbo «hacer» (*poiein*) en este sentido no aparece en griego clásico, sino en los LXX y en el Nuevo Testamento. La expresión *kai epoiēsen* es usada en Mc 3,4-19 con referencia a la institución de los Doce («Y nombró a doce») y en Hch 2,36 para describir la investidura de Jesús como Señor y Mesías de Dios. Sin embargo, el paralelo más cercano a Ap 1,6 es 1 Sam 12,6 y 1 Re 12,31 y 13,33-34, donde el aoristo de este verbo se usa también en relación con el acusativo de sacerdotes (*hiereis*). Estos textos de la Biblia hebrea ponen de relieve que, en el Reino del Norte, cualquier miembro de la nación podía ser nombrado sacerdote por Jeroboán, sin necesidad de que perteneciese a la tribu levítica sacerdotal. En consecuencia, Ap 1,6 sostiene que Cristo constituyó a los redimidos en reino, en sacerdotes para Dios Padre. Dados el uso del aoristo y la referencia a Éx 19,6 (que encontramos también en 1 Pe 2,9 en un pasaje plagado de alusiones bautismales), es probable que el tercer miembro relativo a la actividad de Cristo pertenezca a una tradición bautismal.

En resumen, este análisis de Ap 1,5-6 indica que las tres afirmaciones sobre la actividad de Cristo contienen material de fórmulas bautismales que probablemente pertenecían a una antigua tradición cristiana. En su redacción tradicional, estas tres afirmaciones no tenían forma de himno, como en el contexto presente, sino de fórmula confesional que subrayaba la actividad amorosa de Cristo al comienzo de la existencia cristiana. Este comienzo, que tenía lugar en el bautismo, es explicado concretamente de dos formas: como liberación de los pecados mediante la muerte de Cristo y como investidura con la dignidad y el poder de reyes y sacerdotes. Al cambiar el aoristo por un tiempo verbal en presente, el autor pone de relieve que el amor de Cristo permanece con todos los que él ha redimido y constituido en reino y en sacerdotes para Dios.

Apocalipsis 1,7-8
Consigna

El prólogo concluye con un anuncio profético de la venida de Cristo (*parousia,* 1,7), seguido de una palabra explícita de Dios (1,8). El anuncio profético de la parusía indica una vez más lo profundamente familiarizado que estaba el autor con la Biblia hebrea y con las antiguas tradiciones cristianas. Juan no cita sus fuentes, sino que utiliza el lenguaje de estas tradiciones para dar forma a sus propias afirmaciones proféticas.

Apocalipsis 1,7 parece una combinación textual de Dn 7,13 y Zac 12,10. Este anuncio comparte el tenor escatológico del anuncio de la parusía en Mt 24,30; pero no menciona el título sinóptico «Hijo Humano» o «Humano», probablemente porque este título cristológico no era tan familiar en las iglesias post-paulinas. Mt 24,30 y Ap 1,7 aluden a Zac 12,10 («Mirarán al que traspasaron») y comparten esta alusión con Jn 19,37b. En su aparición escatológica, Cristo se manifestará sobre las nubes del cielo y mostrará abiertamente su soberanía a todo el mundo. Esta vuelta de Cristo significará juicio y calamidad para los que lo han matado (Ap 19,11ss).

Sin embargo, resulta interesante observar que, de todos los libros del Nuevo Testamento, sólo el cuarto evangelio y el Apocalipsis se refieren a Zac 12,10 y usan el verbo *exekentēsan* «traspasaron», que no aparece en los LXX. En Jn 19,37b, la profecía de Zac 12,10 se refiere al incidente del soldado que atraviesa el costado de Jesús tras su muerte (19,34). El cuarto evangelio dice explícitamente que esta acción fue llevada a cabo «para que se cumpliera la Escritura», e introduce a continuación dos citas bíblicas. La segunda cita se refiere a Zac 12,10: «Mirarán al que traspasaron». El evangelista ha tomado esta cita probablemente de una fuente, pero no la ha entendido en el sentido del pasaje de la Biblia hebrea, pues el duelo de Israel en Zac 12,10-14 es expresión del «espíritu de compasión y súplica» que Dios derrama sobre los «habitantes de Jerusalén» (12,10). De modo parecido, el escritor del cuarto evangelio entiende la cita de la Escritura como profecía de salvación.

Aunque el anuncio profético de Cristo en Ap 1,7 es una combinación de Zac 12,10 y Dn 7,13, el texto del Apocalipsis anuncia claramente la parusía de Jesús ante quienes lo traspasaron. Resulta entonces que, en el cuarto evangelio, la cita de Zac 12,10 está más cerca al texto de la Biblia hebrea que al del Apocalipsis. Más aún, el

texto del Apocalipsis muestra más afinidades con la forma mateana del anuncio en el apocalipsis sinóptico (Mt 24; Mc 13; Lc 21). No está claro si el texto del Apocalipsis representa la forma más antigua del antiguo texto apocalíptico de Mt 24,30. Sin embargo, el uso que hace Juan de la combinación de textos de la Biblia hebrea en un contexto apocalíptico sugiere que podría haber estado familiarizado con una antigua escuela o tradición apocalíptica cristiana.

El anuncio profético de la reivindicación gloriosa de Cristo ante todo el mundo concluye con una vigorosa afirmación que combina palabras griegas y hebreas en la expresión «Ésta es la verdad», es decir, «amén». Es Dios quien garantiza que este anuncio profético tendrá lugar. Sólo aquí y en 21,5 habla Dios directamente. La primera y última letras del alfabeto hebreo caracterizan a Dios como «el Principio y el Fin». Las designaciones «El que es, el que era y el que está a punto de llegar» se refieren a 1,4 y alcanzan su clímax en el título «el Todopoderoso» o, con mayor precisión, «el guía de todo el mundo». Este frecuente título aplicado a Dios en el Apocalipsis (4,8; 11,7; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22) refleja el profundo interés teológico del libro por los pobres. Es Dios quien garantiza el ethos, es decir, la fiabilidad y autoridad, de la retórica profética del Apocalipsis, que trata de crear el pathos necesario de resistencia y compromiso.

En resumidas cuentas, la introducción del Apocalipsis caracteriza al libro, tanto en forma como en contenido, como carta profética abierta. La forma de carta profética suministra el medio necesario para la retórica profética de las visiones, audiciones, símbolos e imágenes apocalípticos del Apocalipsis. La introducción se centra teológicamente no sólo en Dios, sino también en Cristo, pues habla de la revelación de Cristo a los profetas, de la actividad redentora de Cristo estableciendo y amando a la comunidad y de la manifestación pública escatológica del Humano ante el mundo entero. Sin embargo es Dios, guía del universo, quien constituye la fuente última y la garantía fiable de la «Revelación de Jesucristo».

II

Situación retórica en las ciudades de Asia Menor
Apocalipsis 1,9-3,22

Introducción

La sección introductoria nos permite estudiar la cuidadosa composición y el método del Apocalipsis. Tras presentar explícitamente al autor y su situación, la visión profética inaugural se expande en siete mensajes o proclamaciones proféticas. La inclusión, como técnica de composición, vincula esta sección a todo el libro, cuya parte principal empieza (1,9) y termina (22,8s) con una introducción enfática y la identificación del autor: «Yo, Juan». Más aún, la propia visión inaugural está enmarcada por la orden de poner por escrito un relato visionario y enviarlo a las siete comunidades de Asia Menor (1,11.19). El Apocalipsis es claramente una obra literaria, si bien tiene pretensiones de basarse en la experiencia y la inspiración proféticas.

Esta visión inaugural se caracteriza por ciertos cambios bien pensados en su composición. Aunque sigue muy de cerca el esquema y el contenido de Daniel,10, a veces se desvía de ellos para expresar sus propias ideas profético-teológicas. Lo mismo que la visión de Daniel, esta visión inaugural de 1,12-19 se compone de dos partes: una visión («Vi...», 1,12) y una audición («Dijo...», 1,17). Sin embargo, el autor altera el texto de Daniel 10 con rasgos tomados de Daniel 7 (una especie de figura humana con determinado tipo de cabellos), de Éxodo (túnica y banda) y de Ezequiel (pies y voz). Más aún, la audición se amplía con una fórmula «Yo soy» propia de la primitiva tradición cristiana («Yo soy el primero y el último...»). Finalmente el autor añade una interpretación alegórica en 1,20.

Las llamadas siete cartas no son cartas reales. Están de tal modo formalizadas que funcionan como proclamación profética a las igle-

sias. La fórmula introductoria «así dice» tiene en griego un sabor arcaico. Fue usada como fórmula introductoria por los profetas hebreos (250 veces en los LXX). La fórmula servía también de introducción a los oráculos divinos griegos y especialmente a los edictos reales de la corte persa y de los emperadores o magistrados provinciales romanos. Podemos encontrar también esa locución en las supuestas cartas reales. Por tanto, hemos de concebir los siete mensajes como edictos reales u oráculos divinos en forma de carta.

Siguiendo una estructura cuidadosamente diseñada, cada mensaje se ciñe a un modelo retórico compuesto de los siguientes elementos:

1. Orden de escribir;
2. Fórmula profética del mensajero (*tade legei:* «así dice») y caracterización del portavoz, en este caso Jesucristo;
3. Elementos y secuencia de la sección «Conozco»:
   a. descripción de la situación («Conozco que...»),
   b. censura («pero he de echarte en cara...»),
   c. orden de arrepentirse,
   d. dicho profético-revelatorio («mira...»),
   e. promesa de la pronta venida de Cristo,
   f. exhortación (mantenerse firmes);
4. La llamada a la escucha va dirigida a todos los miembros de las iglesias, no a una iglesia determinada;
5. La promesa escatológica a quienes consigan mantenerse firmes va dirigida una vez más a una amplia audiencia, no sólo a la comunidad destinataria del mensaje.

La caracterización de Jesucristo al comienzo de cada mensaje repite rasgos de la visión inaugural; de ese modo, los mensajes quedan íntimamente relacionados con dicha visión. Más aún, todas las caracterizaciones de Jesucristo al principio, así como las promesas escatológicas al final de las cartas, reaparecen en la sección final del libro. De este modo, la primera y última secciones del Apocalipsis quedan íntimamente relacionadas entre sí y proporcionan un marco general a la sección central del libro. Finalmente, y a pesar de su uniformidad estructural, los siete mensajes proféticos no son repetitivos o monótonos, pues ofrecen variaciones. Cuatro de ellos contienen alabanza y censura; dos comunidades reciben sólo alabanzas; una es censurada sin más.

El hecho de que el autor escriba en su propio nombre lo distingue de otros escritores apocalípticos, que a menudo escribían a la sombra de grandes figuras del pasado (p. ej. Moisés, Enoc, Baruc). Actuaban así para crear un punto de partida ficticio que les permitiera presentar la historia en forma de anuncio de realidades futuras. En contraste con dichos autores, Juan no adopta la pseudonimia probablemente porque no le interesa comunicar un conocimiento esotérico o predecir el programa de la llegada del tiempo final. Pretende sin más proporcionar una interpretación profética y una exhortación escatológica a las comunidades cristianas de Asia Menor a las que escribe. Por tanto, las llamadas siete cartas parecen ocupar estructuralmente la misma posición que ocupan en otros apocalipsis la panorámica de la historia del mundo, la manifestación de los secretos divinos o la descripción de los viajes celestes. Dado que tanto los mensajes como las visiones tienen como finalidad la exhortación profética, los mensajes no deberían separarse de las llamadas visiones apocalípticas, sino que habrían de ser entendidos como parte integrante de la composición retórico-visionaria global del autor.

Las siete cartas demuestran que el autor conocía muy bien las tres tradiciones cristianas porfético-apocalípticas:

Primera tradición. La familiaridad del Apocalipsis con la primitiva tradición escatológica cristiana se pone especialmente de manifiesto en la exhortación a la vigilancia (alemán *Weckruf)* y en la mención del vencedor (alemán *Siegerspruch*), que se repiten en todas las cartas a las siete iglesias de Asia Menor (capítulos 1-3). La exhortación «la/el que tenga oídos, que escuche» reproduce siempre la misma forma griega *(ho echōn ous akousatō).* Esta forma aparece también en la tradición sinóptica con ligeras variantes. La forma participial de los mensajes es parecida a la de Mt 11,15 y 13,9.43, mientras que la forma «si alguien» (*ei tis*) de Ap 13,9 se parece más a Mc 4,23 y 7,16. Como indican las formas de Mc 4,9 o Lc 8,8b y 14,35, esta forma básica de la exhortación a la vigilancia *(Weckruf)* puede ser alterada. En los evangelios sinópticos está relacionada con la tradición de las parábolas y con el discurso escatológico. Resulta interesante observar que la función de Ap 3,9 en su contexto es la misma que la de Mc 13,14//Mt 24,15c en el apocalipsis sinóptico, y que tiene un paralelo en Mc 13,18.

La exhortación a la vigilancia aparece también en el *Evangelio de Tomás* (Logia 8, 63, 65, 69). En el logion 21, las dos distintas tradiciones sinópticas (motivos parabólicos y parénesis escatológica)

son combinadas y relacionadas con un *Weckruf*. Como este hecho no tiene confirmación en la literatura precristiana, es probable que tenga su origen en los anuncios escatológicos de la antigua profecía cristiana. Este *Sitz im Leben* es sugerido también por el hecho de que las cartas del Apocalipsis amplían la llamada a la vigilancia *(Weckruf)* con la mención del Espíritu: «El/la que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias». La misma idea sobre la profecía aparece en otros lugares del Nuevo Testamento (Ap 14,13; 22,17; Hch 13,2; 1 Tim 4,1), así como en Ignacio (*Carta a los de Filadelfia* 7,2). Pero dicha mención del Espíritu es distinta de la idea del Paráclito en el cuarto evangelio.

La estructura formal de la promesa al vencedor (*Siegerspruch*) al final de las siete cartas es básicamente la misma, a pesar de las variantes. La oración condicional en participio va seguida de la oración principal en futuro (3,21; cf. 2,26). Esta forma básica corresponde a la de las «sentencias de la ley santa» en la Biblia hebrea, que eran proclamadas por los antiguos profetas cristianos. Fuera del Apocalipsis, encontramos el verbo especialmente en 1 Juan (2,13; 4,4; 5,4-5) y en Juan 16,33, que forma parte, junto con todo el capítulo 16, de la etapa redaccional post-joánica. Esta es la razón por la que a veces es caracterizada como «joánica». Sin embargo, las promesas al vencedor (*Siegersprüche*) reflejan más bien, en cuanto a contenido y forma, los matices apocalípticos del verbo *nikaō* («vencer»; cf. 4 Esdras 7,127-129: «Pero si sale victorioso, recibirá»). Mientras que el Apocalipsis expresa con *ho nikōn* («el que vence») una condición de la salvación futura de los cristianos y usa el verbo en pasado sólo con referencia a Cristo (5,5; 3,21), 1 Juan habla de la victoria cristiana no como condición que hay que cumplir, sino como acción ya realizada.

Segunda tradición. Los exegetas han reconocido hace tiempo que la primera serie séptuple de los sellos acusa un notable paralelismo con el llamado apocalipsis sinóptico. Como ya hemos visto, la palabra de Cristo en Ap 1,7 está estrechamente relacionada con el anuncio de la parusía del Humano (Hijo del Hombre) en Mt 24,30. Otras alusiones incluyen la exhortación a la vigilancia (Mc 13,35.37; Mt 25,13) porque Cristo o la parusía vendrán como un ladrón (Ap 3,2-3; 16,5; cf. Mt 24,42 y Lc 12,39-40. Especialmente afines son Ap 3,3b y Mt 24,50; Lc 12,46). La urgencia de la invitación a vigilar y el símil del ladrón aparecen también en la tradición paulina (1 Tes 5,2-3; 2 Pe 3,10). Pablo, sin embargo, a diferencia del Apocalipsis y de los pasajes sinópticos, especifica que el ladrón vendrá «de noche».

La proclamación del evangelio en Ap 14,6 alude a Mc 13,10 y Mt 24,4, mientras que la escena de la cosecha escatológica en Ap 14,14-20 hace referencia a Mc 13,26-27 (y paralelos) y a la parábola escatológica de la cizaña (Mt 13,24-43). Encontramos interesantes referencias a la forma del discurso apocalíptico de Lucas en Ap 11,2b (Lc 21,24) y en el anuncio de que «el tiempo está a las puertas» (Ap 1,3b; 22,10), que Lucas, sin embargo, adscribe a los que vienen en nombre de Cristo diciendo: «El tiempo está a las puertas» (Lc 21,8; 13,28). En la tradición paulina encontramos un énfasis parecido en el *kairos* como tiempo final y en la cercanía del Señor (Rom 13,11; 1 Cor 7,29; Flp 4,5).

La descripción de las bestias en Apocalipsis 13, del Anticristo (13,3.7b.8a.11) y del pseudoprofeta (13,11-18; cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10), acusa ciertas afinidades con la caracterización de los «falsos cristos y profetas» del discurso apocalíptico de Mc 13,22 (y paralelos). En el Apocalipsis, lo mismo que en el discurso sinóptico, nos encontramos con dos figuras antagónicas relacionadas entre sí, que engañan a la gente (a ser posible a los elegidos) realizando grandes signos. Una tradición parecida aparece en 2 Tes 2,3-10 respecto al «hombre impío». Ap 13,11.13 muestra también afinidades con la tradición sobre los falsos profetas de Mt 7,15. Con un estudio más minucioso podríamos descubrir otras afinidades con el discurso apocalíptico de los sinópticos, pero los textos mencionados arriba son suficientes para ver que el autor estaba familiarizado con esta antigua tradición apocalíptica cristiana. A la luz de esta familiaridad con la apocalíptica cristiana primitiva, resulta sorprendente no encontrar el título «Humano» (Hijo del Hombre) en el Apocalipsis (1,13 y 14,15 dicen «como» [*homoion*]).

Apocalipsis 3,5c-8 hace referencia a las tradiciones escatológicas de la fuente Q en Mt 10,32//Lc 12,8 (ver también 2 Tim 2,11-12 por lo que se refiere a la fórmula compuesta «confesar y negar»); Ap 3,21 promete a todos los cristianos lo que Lc 22,28-30//Mt 19,28 prometen a los Doce; Ap 17,4b recuerda a Mt 23,25//Lc 11,39; y Ap 18,24 tiene semejanzas con Mt 23,35//Lc 11,50. En Ap 3,20 encontramos una interesante combinación de un dicho del apocalipsis sinóptico (Mc 13,29//Mt 24,3) con otro del material propio de Lucas (Lc 12,35-39). Este texto del Apocalipsis no sólo vincula la expresión «estoy llamando a la puerta» con la fiesta escatológica y

con la comensalidad, sino que, al mismo tiempo, alegoriza la parábola de Lucas. Cuando comparamos el dicho de Ap 3,20 con Sant 5,9 resulta evidente que la expresión «estar a la puerta» debe ser entendida en sentido escatológico.

Tercera tradición. En Ap 19,7-8 encontramos una alegorización de la tradición de las parábolas. El texto describe la salvación escatológica recurriendo a las imégenes de la boda de las parábolas escatológicas de Mateo (invitados a la boda, Mt 22,1-13, y especialmente Mt 25,1-13). La imagen del novio y la novia es evocada en Mc 2,19, y en Jn 3,29 se aplicada a Juan el Bautista. Tanto Ap 19,7-8 como las parábolas escatológicas de Mateo ponen de relieve la bendición de los invitados a la boda. En consecuencia, las imágenes matrimoniales del Apocalipsis parecen estar más cerca de las tradiciones sinópticas que de las imágenes de Pablo. Finalmente, la familiaridad del autor no sólo con las tradiciones escatológicas paulinas y sinópticas, sino también con otras formas de antiguos materiales apocalípticos cristianos, se pone de manifiesto, por ejemplo, en la promesa de la «corona de la vida» de Ap 2,10b, presente también en Sant 1,12 y 2 Tim 4,8.

En resumen, el examen de los materiales tradicionales de los capítulos 1-3 y del Apocalipsis en general ha puesto de manifiesto que el autor utiliza claramente antiguas tradiciones profético-apocalípticas cristianas y que entiende las palabras del libro como *Geistrede* (palabras del Espíritu) proféticas. Sin embargo, el autor no *cita,* sino que *usa* distintas tradiciones veterotestamentarias y cristianas para formular sus propias ideas. Emplea materiales que, tanto en contenido como en forma, pertenecen a la literatura profético-apocalíptica de la Biblia hebrea y a las antiguas tradiciones cristianas profético-apocalípticas. Al apropiarse de las tradiciones proféticas judías y cristianas, Juan trata de reafirmar su autoridad profética y la de su libro. Al mismo tiempo, al formular su retórica profética recurriendo a la forma literaria de la carta abierta, lleva a cabo una remodelación creativa de la tradición y la autoridad proféticas.

Apocalipsis 1,9
Solidaridad de Juan con sus lectores

Apocalipsis 1,9-11 no sólo proporciona el marco de la «visión de llamada» introductoria del profeta Juan, sino que informa también de la sede histórico-teológica y de la situación retórica del libro en

general. Lo mismo que los profetas hebreos, Juan se sitúa en su propio tiempo. Con las «palabras de profecía» trata de fortalecer a las comunidades de Asia Menor ante un potencial enfrentamiento con los poderes antidivinos y deshumanizadores de su sociedad. Como otros antiguos profetas cristianos, reclama para sí un liderazgo con el ánimo de «ayudar, animar y consolar» (1 Cor 14,3) a la comunidad. Juan basa su autoridad en su inspiración profética más que una posición institucional. No se presenta con los títulos de profeta o de maestro, sino como «hermano y copartícipe» de sus oyentes o lectores. Se solidariza con ellos y comparte una experiencia común con la gente a la que escribe.

Las tres expresiones griegas que caracterizan la situación teológica e histórica de Juan y de sus lectores son muy difíciles de traducir. El primer término, *thlipsis,* puede significar: lucha, angustia, prueba, tribulación escatológica, sufrimiento, opresión. Con ese término quiere decir Juan que comparte con los cristianos de Asia Menor las tribulaciones del tiempo final, que pueden ser el exilio, la cárcel, el ostracismo social, la muerte, la pobreza, la explotación económica, la violencia y la amenaza constante de la acción judicial. Aunque los intérpretes discuten si Juan escribe desde la isla de Patmos porque había ido allí en busca de inspiración profética o porque soportaba un exilio forzoso, lo más probable es que estuviese desterrado, a juzgar por el énfasis teológico del Apocalipsis. Da la impresión que Juan ya ha sido objeto de persecución y acoso como consecuencia de su actividad profética y de su predicación cristiana, una situación de peligro que a su juicio se cierne también sobre las iglesias cristianas de Asia Menor.

El segundo término, *basileia,* puede traducirse también de diversas formas: reino, imperio, poder real, realeza, soberanía, dominio. Juan, junto con las comunidades, participa del poder escatológico del reino de Dios y de Cristo, y al mismo tiempo está bajo la soberanía de Dios incluso en el tiempo presente. Sin embargo, los cristianos, llamados a ser representantes del reino de Dios por medio del bautismo, ejercerán su poder real sólo en el futuro escatológico. Esta es la razón por la que el poder de Satán, que se oculta tras el imperio mundial de Roma, desembocará necesariamente en acciones violentas contra los cristianos que se mantengan leales al imperio de Dios. En el Apocalipsis se hallan enfrentados poder contra poder, imperio contra imperio. No son posibles las componendas.

La tercera expresión griega, *hypomonē*, puede significar: paciencia, aguante leal, resistencia tenaz, firmeza, perseverancia, fuerza inconmovible. Más que la fe o el amor, la *hypomonē* se convierte en la principal virtud cristiana del Apocalipsis. Según Juan, la existencia cristiana se define por la conjunción de las tribulaciones escatológicas opresivas y de la pretensión cristiana de compartir el gobierno divino y el poder real de Dios, conjunción que requiere resistencia tenaz y perseverancia constante. Este es el desafío al que se enfrentan los cristianos como representantes del poder y el imperio de Dios aquí y ahora. La retórica de Juan insiste continuamente en que tanto él como su audiencia comparten el mismo desafío. Esta retórica profética pretende que el deseo de resistencia y compromiso deje su huella en la audiencia (*pathos*).

Apocalipsis 1,10-20
El Señor y Juez de la Iglesia

Un cuidadoso examen de la visión inaugural demuestra que tenemos razón al definir el Apocalipsis como «visión literaria». Resulta imposible ofrecer un diseño de esta visión, pues el Apocalipsis es una obra plagada de asociaciones de imágenes que se escapan a una descripción detallada. Las imágenes y los símbolos tienen la misma función que ejercen las palabras y las frases en una composición narrativa. Podría decirse que el autor construye sus párrafos y secciones retóricas con símbolos e imágenes, en lugar de hacerlo con conceptos abstractos y definiciones teológicas.

Como los profetas de la Biblia hebrea, Juan introduce su mensaje con una visión de llamada profética. Menciona la isla de Patmos como lugar de esta visión y «el día del Señor» (probablemente el domingo) como el tiempo en que tuvo lugar dicha visión. Sin embargo, Juan no dice que recibió su vocación profética durante un éxtasis; usa sin más la fórmula profética clásica «El Espíritu vino sobre mí». Tampoco dice, como se ha entendido popularmente, que escribió todo el libro durante o inmediatamente después de la experiencia de la visión.

Si comparamos la figura descrita en Daniel 10 con la de Cristo en Apocalipsis 1 veremos que Juan adopta un modo de composición literaria en cuanto que utiliza Daniel 10 como modelo y fuente, al tiempo que introduce algunos cambios en el modelo. Las diferencias entre el Apocalipsis y Daniel 10 son testigo de lo que al autor

le interesaba subrayar o añadir. Mientras que Dn 10,5 se refiere a un ser humano, el Apocalipsis habla aquí y en 14,14 de una figura parecida a un hombre, probablemente para aludir al antiguo título cristiano Hijo del Hombre o Humano, sin necesidad de reproducir el título como tal. Esto indica que Juan no está tan interesado en este título cristológico como en la descripción de la figura de Daniel.

La descripción del cabello (Daniel 7) y de la voz (Ez 1,25; 43,2) subraya la afinidad entre Cristo y Dios. Sin embargo, mientras la figura humana de Daniel 10 va vestida de lino y ceñida a la altura de las caderas, el Cristo del Apocalipsis lleva puesto el vestido talar del sumo sacerdote judío (Ez 9,2; Ex 28,4.31) y ceñido el pecho (Ez 44,18). Estos cambios específicos del texto de Daniel parecen poner de relieve el carácter real/sacerdotal de Cristo. Como en el tiempo del Nuevo Testamento el papel de sumo sacerdote implicaba no sólo funciones y honores cultuales, sino también reales, esos cambios subrayan las funciones reales y cultuales de ese ser con «Figura Humana».

El símbolo de la espada de dos filos identifica a Cristo como juez de las comunidades (ver también Ap 2,16), al tiempo que en 19,15 lo designa como juez de las naciones. De este modo, la primera y última secciones del Apocalipsis empiezan con la imagen de Cristo como juez escatológico. El autor del Apocalipsis no sólo amenaza a las naciones con el juicio, sino que somete también a las comunidades cristianas al juicio de Cristo. Con esto pretende disuadir a sus oyentes/lectores de que culpen a los demás del mal y de los fallos, sin que previamente reconozcan su propia responsabilidad en las malas acciones. Al mismo tiempo, les hace ver que Cristo no sólo ha vencido a la muerte, sino que, como Viviente, tiene bajo control los poderes destructivos de la muerte.

El principal interés teológico de la visión inaugural reside, por tanto, en la relación actual de Cristo con la comunidad cristiana. Juan pone de manifiesto este interés en 1,20 aislando explícitamente dos rasgos de la visión inaugural con intención de interpretarlos: la visión (1) de Cristo de pie en medio de siete candelabros de oro y (2) de Cristo con siete estrellas en su mano derecha. Los candelabros de siete brazos recuerdan a la «menorah» de oro del templo, símbolo del pueblo judío en el siglo primero. Ap 1,20 identifica este candelabro con la comunidad cristiana a la que va dirigido el libro. Las imágenes de 1,12s y 2,1 evocan así la promesa teológica expresada en Lv 26,12: «Yo caminaré entre vosotros, y seré vuestro

Dios, y vosotros seréis mi pueblo». Esta promesa teológica, expresada aquí simbólicamente, se realizará plenamente en el futuro escatológico, cuando Dios viva en medio de su pueblo (Ap 21,3).

La imagen de las siete estrellas en la mano derecha de Cristo es más difícil de entender, pues no aparece en la Biblia hebrea. Las siete estrellas pueden referirse a los siete planetas que simbolizaban el dominio universal del emperador romano. En tal caso, la imagen describiría a Cristo, por analogía con el emperador romano, como gobernante universal del mundo; sin embargo, la explicación dada en 1,20 parece rechazar tal interpretación, pues identifica explícitamente a las siete estrellas con los ángeles de las iglesias receptoras de los mensajes proféticos.

La identidad de los siete ángeles ha desconcertado desde hace tiempo a los exegetas. Como el Apocalipsis no habla de obispos en ninguna de sus páginas, resulta improbable que los ángeles representen a obispos, tal como sugieren algunos exegetas. Dado que los ángeles del Apocalipsis son por lo general seres y mensajeros celestes, lo más probable es que los siete ángeles representen a los ángeles patronos de las iglesias. La estrecha relación de las funciones de ángel y profeta en el Apocalipsis (19,10; 22,9) indica que los ángeles podrían también representar la comunicación profética de los líderes de las iglesias. Hay varias razones que apoyan esta hipótesis. En primer lugar, Juan parece ser la cabeza de una escuela o círculo profético (22,9). En segundo lugar, al final de los mensajes individuales es el Espíritu quien habla a las comunidades. A la luz de estos datos, la interpretación de las siete estrellas de 1,20 puede que apunte al poder universal de Cristo en su relación con las comunidades cristianas. Cristo ejerce su autoridad sobre ellas a través de la comunicación profética que anuncia las promesas y advertencias escatológicas del Espíritu.

Apocalipsis 2,1-3,22
Censura y estímulo proféticos

Las llamadas «siete cartas» no son cartas reales. Funcionan más bien como mensajes con idéntico modelo retórico. Constituyen una unidad que forma parte de la visión inaugural del libro. En su calidad de mensajes proféticos, tienen como destinatario a toda la iglesia de Asia Menor. El número siete indica simbólicamente su carácter universal. Desde el punto de vista geográfico, las siete comunidades mencionadas están situadas en las principales carreteras romanas y forman un circuito que parte de Éfeso, la ciudad más cercana a Patmos. Representan así simbólicamente a toda la iglesia de Asia Menor, uno de los principales centros del Cristianismo primitivo.

Como los mensajes no iban dirigidos a comunidades individuales, sino que eran remitidos para que fuesen leídos por todas ellas, es más lógico que no los tratemos por separado, sino que practiquemos un análisis acumulativo. En conjunto desempeñan la función de definir la sede retórica de todo el libro. De esa forma, los siete mensajes ofrecen un cuadro esquematizado de la situación eclesial en Asia Menor. El Apocalipsis elabora esta situación retórica poniendo de relieve la fuerza y la debilidad de las comunidades.

Las exhortaciones de la sección de los siete mensajes tienen bajo su punto de mira principalmente la interpretación profética y la evaluación crítica. La fuerza de la comunidad cristiana de Asia Menor reside en el amor mutuo, el servicio a los demás, la fidelidad y la perseverancia, el cumplimiento de la palabra de Dios y el rechazo de falsos maestros, la confesión de la fe incluso en la persecución, y finalmente su firme resistencia. El autor subraya las obras (o *praxis*) de las iglesias asiáticas. Sin embargo, no todas las iglesias siguen poniendo en práctica «las obras de su primer amor». Algunas no han expulsado a los falsos maestros; otras ya no están «vivas»; las hay «tibias» y en peligro de ser rechazadas. Juan se dirige a ellas para «recordar» lo que hizo Cristo en su favor, para que se arrepientan, para que cambien radicalmente de orientación, para que resistan con fidelidad y para que aguanten bajo cualesquiera condiciones.

¿Cómo contrarresta el autor la situación política y el debate teológico de las siete iglesias? El Apocalipsis indica que algunas de ellas ya han experimentado la discriminación y el hostigamiento de parte de sus correligionarios judíos y especialmente de sus vecinos del Asia romana y de las autoridades provinciales. Bajo los emperadores flavios Vespasiano (69-79), Tito (79-81) y Domiciano (81-96) se tomaron dos medidas que complicaron la precaria situación de las comunidades cristianas, tanto social como religiosamente.

Primera medida. Bajo el mandato de los flavios, especialmente de Domiciano, las provincias asiáticas promovieron decididamente el culto imperial. Se dice que Domiciano exigió a la población que lo aclamase como «Señor y Dios» y que tomase parte en el culto al

emperador. Aunque no fuese él quien introdujese el título, tal participación en el culto imperial como religión de estado era considerada generalmente un signo de lealtad política, pues se veía en el emperador a la cabeza viva del estado y al guardián del bienestar público.

La mayor parte de las ciudades a las que se dirigen los mensajes proféticos estaban dedicadas a la promoción de esta religión civil romana. Éfeso, la mayor ciudad de la provincia romana de Asia, era sede del procónsul y competía con Pérgamo en el reconocimiento de su primacía. Lo mismo que Esmirna, era un centro del culto imperial, famoso por las luchas de gladiadores. Pérgamo, ciudadela de la civilización helenista en Asia, reclamaba para sí ser el centro del culto imperial. La ciudad había recibido permiso ya en el año 29 a.C. para construir un templo «al divino Augusto y a la diosa Roma». La referencia del Apocalipsis al «trono de Satán» podía ser una alusión a este templo. En Tiatira, el emperador era adorado también como Apolo encarnado y como hijo de Zeus. El año 26 d.C. Sardes competía con otras diez ciudades asiáticas por el derecho a construir un templo en honor del emperador, pero lo perdió en favor de Esmirna. Laodicea era conocida no sólo como la ciudad más rica de Frigia, sino también como centro del culto imperial.

En este clima, los cristianos se vieron obligados a soportar crecientes conflictos con la religión civil provincial, pues confesaban a Jesucristo como Señor y Dios, no al emperador. Aunque no podemos aducir pruebas de una persecución oficial de los cristianos con anterioridad al siglo segundo, el Apocalipsis y otros escritos del Nuevo Testamento son testigos de persecuciones y hostigamientos. Santiago, el hermano de Jesús, y Esteban murieron apedreados. Pedro y Pablo fueron ejecutados en la década de los 60. Cristianos de Roma fueron condenados a muerte en tiempo de Nerón (64 d.C.). El propio Juan pudo haber experimentado el exilio político, aparte de que conoció a gente cristiana hostigada, perseguida y asesinada (p. ej. Antipas). La retórica de Juan anticipa el aumento del hostigamiento y las dificultades en un futuro próximo. Su experiencia y su previsión de la persecución constituye la situación retórica latente en el texto.

Segunda medida. La situación de los cristianos en Asia Menor se veía agravada porque los judíos cristianos como Juan se sentían cada vez más impotentes para reclamar sus privilegios políticos y su identidad judía. La gente judía tenía el privilegio de practicar su religión en cualquier parte del Imperio Romano, y estaba exenta del servicio militar y de la prestación de obediencia a la religión romana. En tiempo de los flavios, sin embargo, la situación de los judíos se hizo paulatinamente más precaria. Vespasiano dispuso que todos los judíos y prosélitos habrían de pagar un impuesto especial a los romanos correspondiente al impuesto que antes pagaban al templo de Jerusalén. Domiciano siguió con la norma e incluso cobraba el impuesto a los prosélitos y temerosos de Dios que no eran judíos de nacimiento. Por otra parte, la destrucción de Jerusalén y del templo obligó a la comunidad judía a marcar más claramente sus límites religiosos y étnicos. Si los judíos eran excluidos de la sinagoga por confesarse cristianos, ya no podían reclamar la protección garantizada al Judaísmo por la ley romana.

Los mensajes a Esmirna y a Filadelfia parecen reflejar este conflicto. El hecho de que Juan defina a la sinagoga como una congregación de Satán no ha de ser leído en clave antisemita, pues el autor del libro manifiesta una gran estima por el verdadero Judaísmo. Como judío que era, Juan sabía sin duda que las comunidades judías bien establecidas no podían permitirse el lujo de tolerar una conducta antirromana que pusiese en peligro su estatus político. Parece que los judíos cristianos de Filadelfia que andaban en dificultades con la sinagoga local eran gente pobre y sin poder. Estaban convencidos de que Cristo, como Mesías davídico, tenía abierta para ellos la «puerta» del futuro escatológico y de que les garantizaba su ciudadanía en la Nueva Jerusalén.

Las experiencias diarias de acoso, persecución y hostilidad por parte de sus vecinos paganos y judíos, así como de las autoridades provinciales, debieron de poner en duda la fe que la comunidad tenía en Cristo como «Señor y Rey» del mundo. Lo mismo que Juan, los cristianos de Asia Menor debieron de darse cuenta poco a poco que su experiencia real y su situación política no confirmaban en modo alguno sus convicciones teológicas y cristológicas del poder supremo de Dios. Tal tensión y contradicción entre su atribulada vida diaria y su convicción teológica de compartir el poder real de Dios debieron de provocar arduas cuestiones teológicas: ¿Por qué tienen que sufrir los cristianos si Cristo es el auténtico señor del mundo? ¿Por qué son perseguidos los cristianos si el Dios vivo está de su parte y los dioses de las otras religiones son ídolos sin poder? ¿Por qué no volvía Cristo en plena gloria para evitar más sufrimientos a sus seguidores y a sus comunidades? Parece que estas ur-

gentes cuestiones teológicas recibieron diferentes respuestas de parte de los distintos profetas que lideraban las iglesias de Asia Menor. El Apocalipsis nos informa implícitamente de este debate teológico al lanzar ataques contra apóstoles y profetas cristianos rivales, que al parecer tenían más influencia que Juan en las diversas comunidades de Asia Menor.

Juan polemiza explícitamente con estos profetas cristianos rivales en los mensajes dirigidos a las iglesias de Éfeso, Pérgamo y Tiatira. Éfeso se gana la enhorabuena por haber rechazado a los falsos profetas y haber repudiado las obras de los llamados nicolaítas, mientras que Pérgamo es criticada por tolerar a los adictos a las enseñanzas de Balaán. La comunidad de Tiatira, por su parte, provoca la censura de Juan por haber aceptado la influencia y la enseñanza de una profetisa y de su escuela. Es probable que los tres términos (nicolaítas, Balaán y Jezabel) cataloguen teológicamente al mismo grupo de profetas cristianos que permitían a sus seguidores comer alimentos sacrificados a los ídolos y participar en fiestas religiosas paganas. Este comportamiento teológico ofrecía probablemente ventajas políticas, económicas y profesionales a los cristianos residentes en las prósperas ciudades comerciales de Asia Menor, pues la carne sacrificada a los ídolos era servida en reuniones de gremios de comerciantes y de grupos financieros, así como en recepciones privadas. Esta claudicación proporcionaba una perspectiva teológica alternativa a la retórica del «esto o aquello» del autor del Apocalipsis, pues en el fondo se trataba de llegar a un compromiso teológico con los vecinos. Esta retórica profética alternativa permitía a los cristianos participar activamente en la vida comercial, política y social de sus ciudades y del imperio.

¿Qué razones teológicas podía aducir este grupo profético para justificar tal integración en la sociedad pagana? Lo mismo que habían hecho los judíos cristianos de Corinto cuarenta años antes que ellos, podían haber razonado diciendo que los «ídolos no son nada» (1 Cor 8,4) y que por tanto los cristianos podían consumir los alimentos sacrificados previamente a los ídolos. Dado que los cristianos sabían, como la gente romana o asiática educada, que las pretensiones divinas del César sólo eran una ficción constitucional para promover la lealtad política a Roma, pensaban que no había por qué negarse a rendir honores al emperador. ¿No había dicho el gran apóstol Pablo, fundador de algunas de las comunidades asiáticas, que había que someterse a las autoridades del estado porque habían

sido establecidas por Dios (Rom 13,1-7)? Es evidente que los cristianos de finales del siglo primero argumentaban de esta forma, pues la primera carta de Pedro anima a los cristianos perseguidos a «honrar al emperador» (2,17). Como la participación en el culto imperial no exigía compartir ningún credo, era posible honrar al emperador sin poner en peligro la fe en Cristo.

Más aún, esta retórica profética alternativa podía contraargumentar diciendo que oponerse al culto imperial y rehusar la participación en los asuntos socio-religiosos significaba tomar demasiado en serio las pretensiones de soberanía del emperador y la realidad de los ídolos. Las pretensiones políticas del emperador y del estado, por una parte, y las pretensiones religiosas de Dios y de Cristo, por otra, no podían entrar en conflicto porque ambos tipos de pretensiones pertenecían a órdenes radicalmente distintos (Jn 18,36-38). Podían haber razonado diciendo que la pretensión de la realeza y el poder por parte de Cristo no tiene naturaleza política, pues afecta sin más a la vida espiritual de los cristianos y a la dimensión religiosa de la iglesia. Los cristianos han sido liberados de este mundo; en virtud de su bautismo participan ya del poder real y de la gloria del Entronizado. Nadie, ni siquiera Satán, puede hacer daño a los elegidos, pues son capaces de penetrar en las profundidades mismas de lo demoníaco y de lo divino. En consecuencia, podían preguntarse: si las cosas son así, ¿por qué ir a la cárcel por una causa por la que no merece la pena morir? ¿No es cierto que los ídolos no tienen una existencia real? ¿Y qué es la imagen del emperador más que un ídolo? Dicho de otro modo, nos encontraríamos ante una mala teología o un fanatismo religioso.

Al responder a este desafío teológico, Juan, lo mismo que Pablo antes que él, hace hincapié en que detrás de los ídolos se oculta el poder demoníaco de Satán, el adversario último de Dios y de los cristianos. No hay compromiso posible entre la lealtad a Dios y la lealtad al César, pues Dios y Cristo son los auténticos gobernantes del mundo y de las naciones. Esta argumentación teológica de Juan parece responder a una experiencia sociopolítica y a una visión del mundo distintas. Juan pudo haber sido exiliado y perseguido por dar testimonio de Jesús, pero parece que las dos comunidades que se ganan la alabanza de Cristo, y no su censura, eran pobres y carentes de poder. Por el contrario, las comunidades que reciben sólo censura son ricas y complacientes a juicio de Juan.

Parece, pues, que Juan exige una postura teológica libre de componendas. Tanto el autor del Apocalipsis como sus seguidores perciben tal potencial de destrucción y opresión teológicas en los poderes deshumanizadores de Roma y sus aliados, que cualquier compromiso con ellos implicaría la negación del poder salvífico de Dios. La retórica visionaria de la visión inaugural insiste, por tanto, en que Cristo está vivo, a pesar de haber sido asesinado. Quienes se resisten a los poderes de la muerte que amenazan con destruir sus vidas ahora, participarán en el futuro del poder real de Dios y de Jesucristo. A quienes ahora viven pobres y explotados, las «promesas del vencedor» les garantizan lo esencial de la vida en el futuro escatológico: alimento, vestido, casa, ciudadanía, seguridad, honor, poder. Estas promesas no van dirigidas a la gente rica, satisfecha e influyente, sino a los pobres y perseguidos de las comunidades de Asia Menor, con intención de animarles a que resistan impertérritos y a que vivan fieles a su compromiso cristiano.

III

Apertura del libro sellado: Plagas del Éxodo
Apocalipsis 4,1-9,21

Introducción

La observación inicial de 4,1 vincula las visiones de los capítulos 4-5 a la serie precedente de mensajes proféticos, pues identifica al portavoz (primera voz parecida a una trompeta) con el presentador de la visión inaugural en 1,10.12 (una voz como de trompeta). Más aún, la última promesa escatológica a los vencedores (3,21s) con la que concluye la serie de siete cartas no sólo apunta a la imagen del trono, símbolo central en la visión de la Nueva Jerusalén, sino que también apunta a los capítulos 4-5, que describen el trono de Dios y contemplan al Cristo victorioso participando en el poder y gobierno de Dios. Al tomar posesión del libro con siete sellos, el Cordero es entronizado como Señor escatológico del mundo, que ejecuta las tres series de septetos de plagas para liberar al pueblo de Dios del nuevo Éxodo. La apertura de los sellos pone en movimiento los ciclos de siete de las trompetas escatológicas (8,2-9,21; 11,15-19), cuyas plagas se intensifican a su vez con el ciclo final del septeto de copas (15,1.5-16,21). Las tres series de siete relativas a las plagas hablan de los mismos acontecimientos escatológicos y elaboran las características tradicionales del tiempo final en forma de visión. Las siete secuencias de plagas siguen, por tanto, un esquema temático-teológico y otro cronológico-temporal.

Apocalipsis 4,1-5,14
Dios Creador y Cristo Liberador

Aunque las visiones de los sellos están estructuralmente integradas en los capítulos 4-5 y deberían ser leídas junto con la visión in-

troductoria como si se tratara de una unidad literaria, yo las separo aquí de esta visión introductoria por razones pragmáticas. Este procedimiento se justifica porque los capítulos 4-5 proporcionan no sólo el marco de la ruptura de los sellos, sino también la base para la comprensión de todo el libro. Su imagen central es política. La imagen del trono (Ap 4,2-6.9-10; 5,1.6-7.11.13) reaparece continuamente como un símbolo clave a lo largo de todo le libro (Ap 1,4; 2,13; 3,21; 6,16; 7,9-11.15.17; 8,3; 11,16; 12,5; 13,2; 14,3; 16,10.17; 19,4-5; 20,4.11-12; 21,5; 22,1.3). De este modo, los capítulos 4-5 proporcionan la base retórica y las principales imágenes simbólicas de lo que viene a continuación.

La principal cuestión teológica de los capítulos 4-5, incluso de todo el libro, es la siguiente: ¿Quién es el verdadero Señor del mundo? Esta pregunta relativa al poder es abordada y elaborada con las imágenes y símbolos cosmológicos de los capítulos 4-5 (tomados de los repertorios de imágenes y de la tradición palaciega de las culturas judía, helenística y romana), pues Cristo ha salido victorioso y comparte el trono y el poder de Dios. Entronizado en majestad y poder eternos, el Cristo victorioso ejerce el verdadero señorío sobre el mundo junto con Dios. Usando el lenguaje visionario del símbolo y el mito, los capítulos 4-5 desarrollan la afirmación final de 3,21: «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 el mismo trono».

Mientras que el primer ciclo de siete, relativo a la serie de mensajes proféticos, interpreta la situación de las iglesias de Asia aquí en la tierra desde la perspectiva del Cristo resucitado, los capítulos 4-5 describen la realidad celeste del poder divino desde la perspectiva del vidente. En el marco de una revelación profética, Juan pretende haber podido observar durante un momento el mundo de Dios, y trata ahora de hablarnos de él recurriendo al lenguaje cortesano y a la imaginería mitológica. La competencia artístico-retórica de Juan se pone de manifiesto en su capacidad de integrar diferentes rasgos de Is 6,1ss; Ez 1,26-28; Dn 7,9; 1 Re 22,19; 1 Enoc 39s; y 2 Enoc 20-22, hasta obtener un cuadro general de gran impacto. En lugar de tratar de explicar detalladamente cada rasgo de esta gloriosa visión, debemos antes de nada sacar una impresión global de toda la composición de la visión, si es que queremos hacer justicia a su poderosa retórica.

Juan describe los cielos no tanto como un templo cuanto como la sala del trono de un monarca oriental o romano. Dios reina como un gobernante oriental o helenista en el esplendor de una luz inaccesible, rodeado de los más excelsos seres de la corte celestial. El brillante suelo de la sala real se extiende ante el trono como un mar de cristal que refleja la radiante majestad del Uno sentado en el trono. Relámpagos, truenos y voces (signos tradicionales de la teofanía) emanan del trono. Ante el trono se ven ardiendo siete lámparas de fuego, interpretadas cómo símbolos del Espíritu divino. Como corresponde al «Rey de Reyes», tiene a su servicio veinticuatro vasallos angélicos, sentados en tronos y tocados con coronas de oro, y cuatro vivientes que representan a toda la creación. Aunque los exegetas disienten con frecuencia entre sí sobre la identidad de los veinticuatro ancianos y de los cuatro vivientes, parece claro que el autor los considera sirvientes de la corte real que rinden homenaje y alabanza al todopoderoso gobernador del universo.

La figura central de la visión es Dios, entronizado con esplendor y rodeado de una corte de principados y poderes angélicos. Lo mismo que un emperador romano era representado rodeado de sus amigos y consejeros mientras administraba justicia, también Dios aparece aquí en calidad de juez. Mientras el emperador romano era representado rodeado por la corte y sosteniendo un *libellus* (una demanda o carta en forma de rollo abierto), el autor del Apocalipsis se imagina a Dios sosteniendo un *biblion,* un rollo o libro con siete sellos. Sin embargo, no se perciben intentos de representar a Dios en figura humana. La gloriosa presencia del «sentado en el trono» se manifiesta en el brillo de la luz reflejada por piedras preciosas: jaspe, sardonio y esmeralda, joya ésta que refracta los colores del arcoiris, signo de la alianza de Dios con la creación. La visión llega a su clímax con la aclamación hímnica al todopoderoso Creador. El trisagio y la confesión de la dignidad divina en vv. 8-11 representan y subrayan la gloria y el poder del Creador todopoderoso, cuya manifestación escatológica está ya cerca.

La presentación de las coronas de oro ante el emperador (*proskynēsis*) forma parte del ceremonial cortesano, y sin duda es un calco de los rituales reales del mundo helenista-oriental. Según el escritor romano Tácito, el rey parto Tirídates colocó su diadema ante la imagen de Nerón como signo de homenaje al emperador. También aquí, en el Apocalipsis, los veinticuatro reyes-vasallos angélicos depositan sus coronas ante el que se sienta en el trono, reconociendo

al todopoderoso Creador con el lenguaje político-simbólico de aquel tiempo. Se dice también que Domiciano fue aclamado como «Señor y Dios». Más aún, la aclamación «digno eres» preludiaba la entrada triunfal del emperador. Lo mismo que un césar romano, Dios, Creador y Regente omnipotente de este mundo, recibe en esta visión honor y homenaje perpetuos.

La grandiosa visión de Dios en el capítulo 4 prepara el escenario a la visión simbólica de Cristo en el capítulo 5. Todo este capítulo parece ser una unidad literaria perfectamente compuesta, formada de segmentos concéntricos. A la descripción del libro sellado (v. 1) sigue la pregunta del ángel, que busca a alguien digno de abrir los sellos (v. 2). Se resalta de tres modos la importancia de esta búsqueda: silencio del cosmos (v. 3), llanto del vidente (v. 4) y consuelo de un anciano que le señala al que es digno (v. 5). A continuación aparece el Cordero y toma el libro de la mano extendida del que se sienta en el trono (vv. 6-7).

De igual modo que la descripción de la escena del capítulo 5 va gradualmente alcanzando su clímax, también la conclusión de la alabanza celeste progresa mediante cuatro pasos: (1) el «cántico nuevo» (vv. 9-10) se corresponde con el consuelo ofrecido por el anciano (v. 5); (2) el himno de los ángeles se corresponde con el llanto del vidente (v. 4); (3) la alabanza del mundo (v. 13) parece tener como contrapartida el silencio del cosmos (v. 3); y (4) el Amén confirmativo de los cuatro vivientes y la adoración de los ancianos (v. 14) responde a la pregunta del ángel(v. 2). Lo mismo que el capítulo 4, también el capítulo 5 encuentra su clímax en el homenaje hímnico de la corte celestial.

La figura central de la composición es el Cordero, una imagen que aparece veintiocho veces en el Apocalipsis, representando a Cristo resucitado. Aunque siguen sin estar claras las razones por las que el autor emplea esta imagen con referencia a Cristo, su lenguaje e imágenes son muy distintos de los del cuarto evangelio. Con esta imagen, el Apocalipsis parece referirse a la noción del cordero pascual (a los sacrificios del templo) o bien aludir al signo astrológico Aries. En cualquier caso, la visión describe al Cordero como vencedor que ha padecido la muerte pero que sigue vivo.

El autor no está pensando en un cuadro real, sino que formula su teología en forma de visión literaria. Se ve esto claro en la identificación que hace del Cordero como «león de la tribu de Judá» y

como «retoño de David». Ambas imágenes señalan a Cristo como cumplimiento de todas las esperanzas mesiánicas judías. Los «siete cuernos» y los «siete ojos», identificados como los siete espíritus enviados por toda la tierra, significan la plenitud de poder y el control omnisciente del mundo. Por eso, el Cordero es el único ser del universo digno de recibir y abrir el libro son siete sellos.

El enigmático símbolo de este libro ha sido interpretado de diferentes formas; sin embargo, es mejor que deduzcamos su significado del contexto de la composición. Según la antigua mitología oriental, el dios supremo tiene en su poder libros o placas en los que está inscrito el destino del mundo. En el ritual de entronización del Gran Rey, se entregan al monarca estos libros como signo de su actual poder sobre el mundo. Este poder implica el ejercicio de la justicia como principal deber del emperador. Si esta contextualización es correcta, el autor parece describir la entronización de Jesucristo como gobernador y juez del mundo, toda vez que sólo el Cordero es digno de recibir el libro y de abrir sus sellos. Ap 5,12 confirma tal interpretación de esta retórica visionaria, en cuanto que el himno afirma explícitamente que la recepción del libro por parte del Cordero significa recibir poder y honor. Cristo ejerce este poder al abrir los sellos, poniendo en movimiento los acontecimientos del tiempo final. Por eso los cristianos pueden reconocer el poder y el dominio de su Señor incluso en la ejecución de las plagas escatológicas contra el mundo.

El «cántico nuevo» de 5,9-10 indica tres razones por las que el Cordero es digno de asumir el reinado escatológico sobre el mundo:

Primera. El Cordero demuestra que es digno por haber sufrido una muerte violenta. El verbo «degollar» alude probablemente al sacrificio del cordero pascual, una imagen usada muy pronto en la tradición cristiana para interpretar la ejecución de Cristo (1 Cor 5,7; 1 Pe 1,18). Esta imagen evoca el recuerdo del éxodo y la liberación de Israel, que servía en el Judaísmo de prototipo de la salvación final escatológica.

Segunda. La dignidad del Cordero se desprende de su actividad como agente de Dios, que pasó por el mundo para conseguir la liberación del pueblo de entre todas las naciones. Este lenguaje metafórico se refiere con toda probabilidad al rescate de los prisioneros de guerra que eran deportados a los países de los vencedores, de

donde podían ser rescatados mediante un agente de su propio país de origen. La imagen alude también a la tradición del Éxodo. Del mismo modo que la sangre del cordero pascual significaba la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, la muerte de Cristo hizo posible la liberación de los cristianos de su esclavitud universal.

Tercera. La razón final que ofrece el himno de la dignidad del Cordero se centra en el alcance positivo de la actividad redentora de Cristo. Según la ley romana, los prisioneros de guerra rescatados debían ser devueltos a su país y reintegrados en su nación. Del mismo modo, las personas rescatadas por Cristo para Dios eran liberadas para constituir aquí y ahora un «reino de sacerdotes» (1,6); sin embargo, Juan pone aquí de relieve que dicha gente ejercerá su poder real sólo en el futuro escatológico en la tierra. Del mismo modo que el éxodo desembocó en la constitución de Israel como un imperio especial y como nación sacerdotal para Yahvé (Éx 19,6), Cristo creó la comunidad de redimidos como una nación o imperio terrenal que reconoce y da testimonio del poder y del reinado de Dios y de Cristo ya en medio de la «tribulación». Como imperio constituido para Dios, los redimidos son un anti-imperio para el imperio romano. No obstante, el autor tiene cuidado en afirmar que sólo los cristianos que, como Cristo, salgan victoriosos podrán ejercer el poder real en el futuro escatológico.

En resumen, el cántico nuevo de la corte celestial expresa la redención y la salvación recurriendo al lenguaje de la economía y a las imágenes políticas. Y entiende tal actividad de Cristo como un acontecimiento análogo a la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. Al utilizar un lenguaje sociopolítico en 5,9-10, Juan transforma la comprensión antropológica de la redención expresada en la fórmula bautismal tradicional de 1,5-6, dándole un matiz sociopolítico. Del mismo modo que el éxodo de Israel desembocó en la elección del pueblo como nación especial y como reino de Yahvé, también la redención de los seguidores del Cordero elegidos de entre las naciones desemboca en un nuevo reino o imperio alternativo, cuyos miembros son sacerdotes. Para salir al paso de la ilusión espiritualista de que los cristianos ejercen su poder real en el presente, Juan añade la promesa correctiva de que los redimidos por la muerte de Cristo reinarán sobre la tierra en el futuro escatológico (20,4-6). La redención final del poder opresor de las naciones y del imperio satánico sólo será posible cuando Dios y Cristo reinen sobre una «nueva tierra», donde ya no existirá la muerte (21,4). En resumen, la retórica profética de Juan insiste en que la redención y la salvación finales no son sin más asunto del alma individual, sino que requieren que todo el mundo se vea libre del sufrimiento y de la opresión.

Apocalipsis 6,1-17
La Gran Tribulación del tiempo final

Desde el punto de vista estructural, la serie de los siete sellos está claramente agrupada y vinculada al capítulo 5. Las cuatro primeras visiones de los sellos discurren paralelas entre sí, pues siguen el mismo esquema narrativo: tras la orden de uno de los cuatro vivientes, tiene lugar la aparición de un jinete y un caballo. La parte final de este esquema subraya los poderes destructivos del jinete, al tiempo que los diferentes colores de los caballos apuntan a las diferentes funciones de los jinetes. Por su parte, el atributo que caracteriza a cada jinete elabora dichas funciones simbólicamente. En contraste con las cuatro primeras visiones de los sellos, la quinta y la sexta acusan una estructura diferente y más elaborada, que demuestra la importancia que tienen para la composición en general. El doble interludio que precede a la apertura del séptimo sello es muy breve y enigmático. Desde el punto de vista formal, la apertura de los sellos nos prepara gradualmente a la revelación de los contenidos del libro. Éste queda abierto sólo cuando han sido retirados todos los sellos. La serie de los sellos contiene numerosas alusiones a textos de la Biblia hebrea, pero no sigue un esquema deducible de la Escritura o de otros textos que nos resulten familiares. Por eso, el conjunto de la serie literaria de las visiones parece ser obra original del autor.

Está claro que la segunda, tercera y cuarta visiones simbolizan los poderes destructores de las luchas internas y de la guerra civil, de la inflación y del hambre que devastan especialmente a los pobres. Estas visiones describen también los poderes destructores de la peste y la muerte como suma de todos los poderes opresores. Aunque parece clara la intención retórica general de las cuatro primeras visiones de los sellos, el significado del primer sello sigue siendo objeto de discusión. Dado que 19,11ss describe al Cristo de la parusía de una manera parecida a la visión del primer sello, algunos intérpretes sugieren que el primer jinete es Cristo victorioso, que pone en movimiento la secuencia de los siguientes acontecimientos contenidos en el resto de los sellos. Basándose en Mc 13,10, otros iden-

tifican al primer jinete con la figura hipostatizada del Evangelio que conquista todo el mundo. Sin embargo, el significado contextual de los otros seis sellos parece apuntar en otra dirección. La repetida afirmación de que se cuenta con el permiso divino para desencadenar las plagas habla en contra de la interpretación teológica o cristológica del primer jinete.

Juan describe claramente al primer jinete como un militar victorioso, un comandante en jefe que cabalga en una parada militar. El arco, símbolo del orgullo militar, alude a su uso entre los partos y entre los babilonios. La audiencia de Juan captaría inmediatamente que el primer jinete con arco se refiere a los partos, pues tenían fama de buenos arqueros a caballo. La imagen del arquero real, del jinete conquistador, evoca el recuerdo de la victoria de los partos sobre los romanos, derrotados en tres ocasiones (53 a.C., 35 a.C. y 62 d.C.) por la caballería parta. Más aún, según Jr 51,56, los guerreros de Babilonia cayeron cautivos y sus arcos fueron rotos. En el discurso simbólico del Apocalipsis, el jinete con el arco revela que pronto tendrá fin el poder militar expansionista de Babilonia/Roma. Si esto es así, el primer jinete hace las veces de precursor del Cristo victorioso de la parusía.

Los primeros cuatro sellos no presentan, por tanto, una secuencia de acontecimientos, sino que revelan y subrayan la verdadera naturaleza del poder y el gobierno romanos. Describen varias cosas: la derrota del poder militar expansionista romano; las luchas intestinas y la guerra que minan poco a poco la pretendida paz mundial de Roma, decretada por Augusto (Pax Romana); la consiguiente inflación, que privó especialmente a los pobres de su sustento más elemental; y por último, la peste y la muerte como la amarga consecuencia de la guerra, las luchas intestinas y el hambre. En resumen, los cuatro primeros jinetes pretenden articular simbólicamente una crítica sociopolítica del gobierno imperial. Identifican a este gobierno como la causa de todos los sufrimientos característicos del tiempo final, inaugurado por la muerte y la resurrección de Cristo. Aunque las plagas son puestas en movimiento por el Cordero al abrir los sellos, Juan no dice que estas calamidades sean decretadas por Dios. Dios autoriza las calamidades, pero no las desea. La retórica visionaria del Apocalipsis revela más bien la verdadera naturaleza de la realidad y el poder de Babilonia/Roma en su inevitable colapso. La repetida expresión pasivo-apocalíptica «fue dado» transmite la convicción teológica de Juan de que esas calamidades no tienen lugar sin el conocimiento y la autorización de Dios.

El quinto sello (6,9-11) usa términos sacrificiales para hablar de los que fueron degollados y asesinados por dar testimonio de Dios y de Cristo. Los degollados formulan la eterna pregunta de los derrotados, de los que sufren una injusticia y una opresión insoportables: ¿Hasta cuándo, Señor? Se hacen la eterna pregunta de quienes padecen por causa de Dios y de la justicia: ¿Cuándo, Señor, vengarás nuestra fe en ti y harás justicia ante quienes nos oprimen y persiguen por todo el mundo? No se trata sólo de vengar a quienes son oprimidos y asesinados, sino también a todos los que han puesto su confianza en Dios.

Los exegetas, que generalmente no padecen una opresión insoportable ni se ven atormentados por la aparente permisividad e injusticia de Dios, tienden a definir este grito en favor de la justicia como no-cristiano y contrario a la predicación del Evangelio. Sin embargo, sólo podremos evaluar en términos teológicos esta pregunta central del Apocalipsis si somos capaces de comprender la angustia que provoca ese grito en favor de la justicia y la venganza divinas, que restituyan tantas vidas perdidas y toda la sangre inútilmente derramada.

Cuando Juan llama a Dios «soberano» parece aludir al hecho de que los que sufren la injusticia y han sido asesinados reconocen a Dios, y no al emperador, como su verdadero soberano. De manera parecida, el historiador judío Josefo nos cuenta que los zelotes, como las almas que exigen justicia, soportaban la tortura y la ejecución antes de reconocer como soberano al emperador romano. Los que han sido degollados reciben vestidos blancos, como probable señal de que participarán en el banquete de bodas del Cordero (19,8). Al mismo tiempo descubren que tendrán que esperar sólo un poco hasta que quede completado el número de los que todavía tienen que padecer la muerte. La duración de este breve periodo de tiempo y la espera del día de la justicia dependen no sólo de Dios, sino también de los cristianos que aún viven madurando su decisión por el martirio. La retórica visionaria de nuestro autor trata claramente de inculcar una ética de resistencia haciendo depender las tribulaciones del tiempo final del aguante y el compromiso de su audiencia.

La muerte y el sufrimiento de los degollados serán vengados sólo en el juicio final; sólo entonces se pasará cuenta a la injusticia del

poder político actual. Mientras que 6,9-11 habla del grito de los degollados pidiendo justicia y retribución, y 16,5-7 y 18,20 confirman que el grito ya ha sido escuchado y respondido, 20,4-6 subraya el resultado positivo del juicio de Dios en favor de los asesinados: tomarán parte en la primera resurrección y participarán activamente en el reinado mesiánico. De este modo, la visión de 6,9-11 tiene una posición retórica clave en el conjunto del Apocalipsis.

La apertura de los sellos alcanza su clímax en el sexto sello, que describe el «Día del Señor» en términos de vastas catástrofes y de cataclismos naturales. Los portentos que aparecerán en el cielo son tan terribles que sólo pueden ser entendidos, en términos apocalípticos, como la disolución final de todo el mundo. El lenguaje y las imágenes de esta visión pretenden ser hiperbólicos, no descriptivos o predictivos de acontecimientos reales. Tal retórica apocalíptica de cataclismos cósmicos trata de describir a la audiencia lo terribles que serán la ira y la cólera de Dios y del Cordero. Mientras que los cuatro primeros sellos vinculan las aflicciones sociopolíticas presentes de la audiencia con los poderes destructores del tiempo de la tribulación escatológica, el sexto sello describe retóricamente el juicio y el castigo de los reyes, los poderosos de la tierra, los jefes militares y los ricos, que han de enfrentarse a la cólera del que se sienta en el trono. Como puede verse, este sello es totalmente diferente de los precedentes, que describen, con lenguaje e imágenes apocalípticas, la opresión política, económica y religiosa que caracterizará al tiempo final.

Las creencias y conceptos de la primitiva apocalíptica cristiana determinan con claridad el esquema literario de los siete sellos. Los antiguos cristianos creían que vivían en los «últimos días». La muerte y resurrección de Cristo ya habían inaugurado el tiempo final escatológico. Fue Cristo crucificado y exaltado quien rompió los sellos y puso en marcha los acontecimientos del fin de los tiempos. Según el apocalipsis sinóptico (Mc 13 y paralelos), estos acontecimientos tendrán lugar en dos periodos o etapas de desarrollo. Después de la «gran tribulación», Cristo volverá en su gloria, y con él el «Día del Señor». Todos estos acontecimientos empezarán y serán acompañados de terremotos, portentos en el cielo, cataclismos cósmicos y la disolución final del mundo.

El breve periodo de tiempo anterior a los acontecimientos cataclísmicos del tiempo final (tiempo de sufrimiento y tribulación) será determinado no sólo por guerras, insurrecciones, hambre y peste, sino también por la persecución de los elegidos y la aparición de falsos profetas, de falsos Cristos que harán milagros e incluso predicarán el Evangelio. Los cinco primeros sellos parecen aludir a la mayor parte de estas convulsiones y acontecimientos. La experiencia del sufrimiento y la opresión es un signo de que los cristianos están viviendo en los últimos días. Dios provocará en breve los cataclismos cósmicos para vengar el sufrimiento de los justos y para castigar todos los poderes opresivos y deshumanizadores. La distinción de los dos periodos del tiempo final resulta crucial para entender que los siete sellos tienen una función distinta de la de las visiones de las copas y de la de las trompetas.

Apocalipsis 7,1-8,1
La protección escatológica y la salvación de los elegidos

Por lo que respecta a estructura y contenido, el capítulo 7 interrumpe el septeto de sellos en cuanto que retrasa la apertura del último sello y mantiene al lector en suspense. Este interludio no habla de los sufrimientos del tiempo final, sino que parece ofrecer la protección y la salvación divinas a los que «se mantienen firmes hasta el fin» (Mc 13,13). Las dos secciones visionarias del capítulo 7 se entienden mejor cuando las ponemos en relación con los dos periodos del tiempo final descritos simbólicamente mediante las visiones de los seis sellos precedentes. La visión de Ap 7,1-8 parece ofrecer una respuesta a la pregunta con la que acaba la visión del sexto sello: «¿Quién puede salvarse de la cólera y de los cataclismos cósmicos del 'Día del Señor'?» (6,17). A su vez, Ap 7,9-17 describe a los que «han salido de la gran tribulación» (7,14). Se trata de la misma tribulación visualizada en la apertura de los cinco primeros sellos.

Desde un punto de vista composicional, resulta significativo que la visión y la audición de 7,9-12 reciben una interpretación explícita y extensa en 7,13-17, que sólo tiene como paralelo la larga explicación de 17,7-18 respecto a Babilonia la Grande, embriagada con la sangre de los santos (17,1-6). En resumen, el contenido de la visión de 7,1-8 parece responder a la pregunta de quién puede sobrevivir a la cólera de Dios y del Cordero, mientras que la segunda visión y su interpretación alude a los que «han aguantado hasta el fin» y participan, por tanto, en la salvación escatológica.

Primera visión (Ap 7,1-8). Según la Biblia hebrea y la literatura apocalíptica judía, los cuatro vientos actúan como agentes destruc-

tores de Dios. Por ejemplo, según Jr 49,36, los cuatro vientos traen consigo el veredicto de Yahvé contra Elam. En Dn 7,2, los cuatro vientos envían a las cuatro terribles bestias a su misión destructora. De modo parecido, en Apocalipsis 7, los cuatro vientos son asimismo poderes destructores. Su acción, sin embargo, es retrasada hasta que sean marcados los siervos de Dios.

La acción de marcar, con sus posibles significados y sus complejidades alusivas, lleva consigo una gran carga simbólica. La acción simbólica de marcar o sellar podría aludir a varias realidades: a los nombres de las doce tribus grabados en el pectoral del sumo sacerdote judío, a la costumbre judía de llevar filacterias, a la señal incandescente con que se marcaba a los esclavos, al bautismo cristiano, a la marca protectora de Ezequiel 9, a la señal de la sangre del cordero del Éxodo, a la costumbre oriental de marcar las propias pertenencias con el sello del anillo, o a todo lo dicho en conjunto. Ap 9,4 apoya la interpretación de la marca como signo de protección ante los cataclismos de las plagas cósmicas. Las plagas escatológicas acabarán sólo con quienes no lleven el sello de Dios.

Algunos intérpretes opinan que la acción de marcar no puede tener el efecto de proteger a los cristianos del sufrimiento, pues la retórica del autor anima a los cristianos a mantenerse firmes ante los sufrimientos y la muerte. Tal objeción, sin embargo, pasa por alto el hecho de que la acción simbólica de marcar no protege a nadie de los sufrimientos de la gran tribulación causados por los poderes malignos de los cinco primeros sellos. Más bien protege de la cólera final de Dios y del Cordero. Los cristianos son marcados para que se mantengan a salvo de los cataclismos escatológicos del fin. La función de sellar podría compararse a la señal hecha en la puerta de la vivienda con la sangre del cordero pascual, cuya función consistía en proteger a los israelitas de las plagas del Éxodo, con la que comenzó la liberación de Israel. La acción simbólica de marcar a los elegidos podría provenir también de Ez 9,4-6, donde Dios manda a un ángel que marque a los ciudadanos de Jerusalén que han rechazado las abominaciones de la ciudad. Los marcados serán protegidos durante el juicio de la ciudad.

Se han escrito innumerables páginas sobre la identidad de los 144.000 miembros marcados de las tribus de Israel. Está claro, sin embargo, que se trata de un número que contrasta con la gran multitud de 7,9 proveniente de todas las naciones. En contraste con esta multitud incontable, los 144.000 representan a una gran muchedumbre, pero limitada. En consecuencia, algunos opinan que el número limitado 144.000 se refiere a los mártires que van a ser salvados. No obstante, la visión de los 144.000 parece referirse a la gente de la tierra (7,1.3) y no a la bienaventuranza escatológica de los elegidos. Otra interpretación sugiere que los 144.000 representan a los cristianos judíos que han permanecido fieles, distintos de la gran multitud, que simboliza a los cristianos gentiles. Sin embargo, la acción de marcar parece no referirse a la salvación escatológica, sino a la protección divina durante la confusión del Último Día. Es por tanto improbable que sólo los cristianos judíos experimentasen tal protección. Más aún, las doce tribus de Israel ya no serían una entidad histórica, sino sólo teológica, pues en tiempo de Juan sólo sobrevivían dos tribus.

Puesto que se esperaba que las doce tribus de Israel fuesen restauradas en el tiempo escatológico final (Ez 47-48), esta visión de los 144.000 puede aludir a la antigua tradición cristiana según la cual la iglesia sería el «Israel de Dios» restaurado (Gál 6,16). Por ejemplo, la epístola de Santiago, escrita a los cristianos dispersos por el imperio romano, se dirige a ellos como las «doce tribus de la dispersión». El autor del Apocalipsis pudo utilizar tradiciones judías para expresar la convicción de que el destino de los cristianos que experimenten el día del juicio divino está «sellado» para la salvación. Lo mismo que 1 Pe 2, el Apocalipsis aplica Éx 19,5-6 a la comunidad cristiana, subrayando así su continuidad con Israel como «pueblo elegido de Dios». Es, pues, probable que las doce tribus de Ap 7,1-7 signifiquen el Israel escatológicamente restaurado del que forma una parte importante la iglesia. El número limitado de los 144.000 se refiere, pues, a los fieles que todavía permanezcan vivos en el momento de la terrible disolución cósmica del Último Día, puesta en marcha por la cólera de Dios y del Cordero. Resulta interesante observar que no son mencionadas las tribus de Dan y de Efraín, probablemente por la fama que tenían de idólatras. Si esta exclusión es deliberada, los 144.000 representan probablemente a los cristianos aún vivos cuando llega el «Día del Señor», que no han tenido contacto con la idolatría o el Anticristo.

Segunda visión (Ap 7,9-17). Esta visión describe a una gran multitud internacional, vestida de blanco y con palmas victoriosas en sus manos. Se hallan ante el trono de Dios y del Cordero, de quienes proclaman y alaban su salvación (no su victoria). El término griego soteria significa el bienestar pleno de la gente. *Sōtēria* (salva-

ción) aparece en el Apocalipsis sólo en los pasajes hímnicos referidos a la salvación final escatológica (7,10; 12,10; 19,1). En el himno soteriológico de 12,10b-12, el término es usado en paralelismo y como sinónimo de reino de Dios (*basileia tou theou*). Según la ideología política del momento, la fuente de bienestar, paz y salvación era el emperador romano. Por contraste, quienes se hallan ante el trono reconocen a Dios y al Cordero como fuente última de bienestar y salvación. El mundo celeste confirma la aclamación de los vencedores escatológicos respondiendo con un «Amén» y con un himno parecido a los himnos de los capítulos 4 y 5. Esta doxología hace referencia a la acción de gracias de 4,9. Dios Creador desea el bienestar absoluto de todos. Así, la sala real del trono, el templo celeste y la Nueva Jerusalén escatológica se funden en una sola visión: la de un mundo renovado de salvación y bienestar inaugurado con la presencia de Dios y de Cristo.

La segunda visión es ampliamente interpretada (un artilugio retórico del autor para subrayar la importancia de un relato visionario). En contraste con los 144.000, que representan a los cristianos todavía vivos pero protegidos en los últimos días de disolución cósmica, la visión de la multitud internacional ante el trono parece simbolizar a los que han aguantado y sobrevivido a la gran tribulación que precede al Último Día. Ya se había dicho en 1,9 que el tiempo de la tribulación escatológica coincide con las aflicciones diarias que padecen las comunidades de Asia. De hecho Juan afirmaba allí que también él compartía con sus camaradas los efectos del tiempo de la tribulación. El apocalipsis sinóptico (Mc 13 y paralelos) entiende los sufrimientos de este tiempo de tribulación escatológica (simbólicamente narrados en las visiones de los cinco primeros sellos) como los dolores de parto de un mundo renovado y liberado del mal.

La paradójica imagen de «lavar sus ropas en la sangre del Cordero» puede referirse al bautismo de la gran multitud. Podría aludir también a su actual experiencia de sufrimiento y violencia a manos de los poderes antihumanos y antidivinos responsables también de la muerte violenta de Cristo. Sin embargo, su número no se limita necesariamente a los cristianos, sino que podría incluir a los que han sufrido la violencia de la gran tribulación: guerra, hambre, peste, muerte y persecución.

La salvación y el bienestar escatológicos son proclamados, al mismo tiempo, desde la perspectiva de Dios y desde la perspectiva humana. El resplandor de la Shekinah (de la presencia de Dios) en

medio de la gente que da culto y aclama al que se sienta en el trono, es simbolizado por la «tienda», el tabernáculo de la presencia de Dios que se desplegará sobre ellos. La salvación y el bienestar plenos del pueblo de Dios son descritos con colores y tonos tomados de las promesas proféticas dirigidas a los exiliados de Israel que vuelven de Babilonia. Quienes participan en la salvación escatológica nunca volverán a experimentar apuros, privación, hambre o sed. Cristo, su pastor y guía, los saciará en las fuentes de la vida eterna. Tendrán fin los sufrimientos, las lágrimas y el duelo.

Según el Apocalipsis, la salvación final no se limita al alma y a las realidades espirituales. Significa más bien abolición de toda deshumanización y sufrimiento, y al mismo tiempo restauración de la plenitud del bienestar humano. La visión y la promesa de tal bienestar definitivo pretenden claramente fortalecer a los que hacen frente a la gran tribulación y a todos los sufrimientos que acarrea: guerra, hambre, inflación, peste, persecución y muerte. Esta visión de la salvación y el bienestar escatológicos es una respuesta al grito de los que reclaman justicia y venganza por la destrucción de sus vidas.

Tras el interludio del capítulo 7, con su visión de la protección y la salvación escatológicas del pueblo de Dios, la apertura del séptimo sello parece hacer las veces de anticlímax. Sin embargo, el retraso de su apertura constituye un estupendo recurso retórico del autor, que pretende así introducir un contraste más sorprendente y un suspense más hondo. La media hora de silencio contrasta de manera impresionante con la aclamación y el himno del capítulo 7, así como con el ruido ensordecedor de los truenos, las voces y los terremotos de 8,5. Al mismo tiempo, la visión del séptimo sello prepara estructuralmente, mediante este intervalo de silencio, el sonido de las siete trompetas, que harán pensar a la audiencia en el contenido del libro cuyos sellos van a quedar ahora totalmente abiertos.

Apocalipsis 8,2-9,21
Siete trompetas que anuncian las plagas escatológicas

La estructura literaria del septeto de trompetas hace de paralelo de las series de siete de las visiones de los sellos. Lo mismo que los cuatro primeros sellos, las cuatro primeras trompetas siguen un modelo concreto. A su vez, la quinta y sexta trompetas se corresponden formalmente con la quinta y sexta visiones de los sellos, pues no si-

guen el mismo modelo, sino que su elaboración va por caminos distintos. Los ayes proclamados por el águila (o buitre) marcan una ruptura formal en la serie de las trompetas. Del mismo modo que el interludio del capítulo 7 pospone la apertura del séptimo sello, también el interludio de los capítulos 10-11 retrasa el estallido victorioso de la séptima trompeta.

Sólo si reconocemos la técnica literaria de la *intercalación* usada por el autor, seremos capaces de captar la artística composición de la sección en su totalidad. El autor utiliza este método de la siguiente forma: narra dos episodios o dos unidades formales (A y A') que esencialmente se corresponden. Entre estas dos unidades intercala una tercera (B), diferente de las otras dos en cuanto a forma y contenido. Como hemos podido comprobar, el autor usa este método de la intercalación para estructurar la introducción del libro, en cuanto que inserta la forma epistolar en la forma profética de la introducción. De un modo parecido, el autor intercala la liturgia celeste de 8,3-5 (B) entre la aparición de los ángeles con las trompetas en 8,2 (A) y la ejecución de las plagas en 8,6-9,21a (A').

Sin embargo, Juan une la serie de las trompetas a las visiones que vienen a continuación mediante una doble intercalación, pues caracteriza claramente a Ap 10,1-11,14 como un interludio dentro del septeto de las visiones de las trompetas (8,6-9,21a; 10,1-11,14b; 11,15-19a'). Al mismo tiempo, la sección 10,1-11,14 conecta con los capítulos 12-14, pues se refiere al mismo periodo de tiempo y al mismo tipo de persecución (la de la bestia) que los capítulos 12-14. Al definir esta unidad visionaria como «libro pequeño» (10,2), el autor la pone en relación con el libro de los siete sellos que recibe el Cordero en el capítulo 5. Así, desde el punto de vista composicional y usando el método de la intercalación, el autor va forjando eslabones entre el pequeño libro profético y las visiones siguientes (10,1-11,14a; 11,15-19b; 12,12-14a'). Más aún, los ayes del águila combinan el pequeño libro con la serie de las trompetas, pues el águila anuncia el primer ¡ay! en 9,12, mientras que en 11,14 parece que ya ha tenido lugar el segundo. El tercer ¡ay! (12,12a) hace referencia a los capítulos 12-13. Los tres ayes hablan de los mismos poderes malignos y satánicos.

Las visiones de las trompetas ejercen también una función literaria en el conjunto del libro del Apocalipsis. Ap 5,1 especifica que el libro estaba escrito «por dentro y por fuera». Después de que el Cordero ha abierto los sellos e inaugurado el tiempo final, el relato

visionario dramatiza los contenidos del libro. Dado que las series de las trompetas y de las copas recuerdan el esquema de las plagas egipcias y discurren paralelas entre sí, lo lógico es pensar que se refieren a las dos caras escritas del libro. Como se ve claro en la serie de las siete copas, nos cuentan el modo en que Dios ejecuta su cólera y su juicio. Sin embargo, del mismo modo que Dios castigó con las plagas egipcias para hacer posible que Israel saliese de Egipto, también las plagas cósmicas de la serie de las trompetas y de la serie de las copas ejecutan el juicio de Dios sobre el cosmos, posibilitando que la comunidad cristiana se libere de la opresión de Babilonia/Roma.

El preludio de 8,2-5 presenta a los siete ángeles de la Presencia, o siete arcángeles. Probablemente se identifican con los ángeles que, en 15,5-19,10, escancian en las copas la cólera de Dios. Las trompetas entregadas a estos ángeles contienen numerosas alusiones simbólicas. Se tocaban las trompetas para anunciar guerra y victoria, para convocar al pueblo, en la celebración de días festivos y para anunciar la coronación del rey. Aquí hacen pensar especialmente en las connotaciones escatológicas que la Biblia hebrea y los antiguos escritos cristianos asociaban al sonido de las trompetas. Preludian el Día del Señor (Sof 1,14ss), anuncian el día del juicio (4 Esd 6,23) o proclaman la resurrección de los muertos y la aurora del nuevo orden (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52; Mt 24,31).

Tras la presentación de los ángeles con las siete trompetas, el interludio de 8,3-5 centra nuestra atención en la liturgia celeste de la cólera y el juicio. Un ángel-sacerdote añade incienso a las oraciones de los santos colocadas sobre el altar de oro situado ante el trono de Dios. Las oraciones de los santos son como carbones encendidos sobre los que se depositan los granos de incienso, haciendo que el humo se eleve ante el trono de Dios. Mientras que en 5,8 las copas de incienso usadas en la liturgia himnica que celebra la entronización real del Cordero simbolizan las oraciones de los santos, aquí las oraciones de los santos encienden y mantienen encendido el fuego del altar, que significa la cólera y el juicio de Dios. Lo mismo que el grito de los mártires en 6,9-11, también las oraciones de los santos perseguidos exigen justicia y tratan de provocar el juicio de Dios.

Aunque desde el punto de vista formal las visiones de las cuatro primeras trompetas (8,6-12) constituyen un paralelo de las visiones de los cuatro primeros sellos, los contenidos de estas visiones difieren claramente. La destrucción no sólo afecta al Imperio Romano, sino a todos los elementos del cosmos (tierra, mar y cielo). El sím-

bolo del fuego aparece en las visiones de las cuatro primeras trompetas. Recuerda al fuego que el ángel-sacerdote ha arrojado sobre la tierra y significa la cólera y el juicio de Dios. Este juicio afecta a todo el cosmos: tierra, mar, aguas interiores y cuerpos celestes. Sin embargo, la destrucción de las cuatro dimensiones del mundo no es total, pues las plagas de las trompetas destruyen sólo una tercera parte del mundo. Más aún, lo mismo que los israelitas se salvaron de las plagas de Egipto, tampoco las plagas cósmicas tocarán a los que se hallan protegidos por el sello de Dios.

Las visiones de la quinta y sexta trompetas difieren en cuanto a estructura y contenido. En contraste con las cuatro primeras trompetas, no ponen en marcha la destrucción del orden cósmico. Más bien revelan la actividad del poder demoníaco que tortura y aniquila a un tercio de la humanidad. Mientras que la quinta trompeta se refiere claramente a los acontecimientos del primer ¡ay!, podemos preguntarnos si el segundo ¡ay! se refiere a los acontecimientos narrados simbólicamente en 9,13-11,14 o sólo a los mencionados en la visión sobre los dos profetas (11,3-4).

La visión de la quinta trompeta (9,1-12) presenta la repulsiva imagen de las langostas míticas que salen del abismo abierto por el ángel-estrella caído del cielo, como Satán (cf. Lc 10,18). La plaga de las langostas con poder de escorpiones proviene de Éx 10,1-20. Ya antes de que fuese escrito el Apocalipsis, esta plaga había sido interpretada escatológicamente como portento destructor que acompañaba al Día del Señor. No debería ser alegorizada la extraña descripción de las langostas como caballos listos para la batalla, como insectos voladores de cabello largo y colas de escorpión, con coronas de oro sobre sus cabezas y rostros humanos con dientes de león. Más bien hemos de entender estas imágenes como una descripción exagerada y repulsiva de un poder no natural, del poder demoníaco.

El nombre griego del rey de las langostas, Apolión, es probablemente un juego de palabras despectivo en referencia al dios Apolo, pues la langosta era uno de sus símbolos. Además el emperador romano Domiciano pretendía ser una encarnación de este dios. Si esto es en realidad lo que sugiere tal nombre, el autor nos quiere decir que las huestes destructivas del abismo tienen como rey al emperador romano, que pretende ser la encarnación divina de Apolo.

La plaga de la sexta trompeta (9,13-21) presenta un cuadro aún más repulsivo y una escena estremecedora. El tormento ocasionado

por las langostas da paso a la masacre de un tercio de los seres humanos por obra de monstruos mitológicos con cuerpo de caballo; sus cabezas parecían de león y de su boca salía fuego. En 8,3-5, la referencia inicial al altar de oro alude a la liturgia celeste de juicio. Además, la referencia a los cuatro ángeles nos recuerda a los cuatro ángeles que sujetaban los vientos destructores en 7,1-3. Como contraste, los cuatro ángeles son aquí desatados para aniquilar a un tercio de la población mundial. Los innumerables escuadrones de caballería significan su poder destructivo.

No hay que pasar por alto, sin embargo, que quienes ejecutan la plaga no son los jinetes, sino los caballos, pues de sus bocas salen el fuego, el humo y el azufre causantes de la destrucción. Mientras que las bocas de estos monstruosos caballos míticos tienen el poder de matar, sus colas de serpiente son capaces de ocasionar estragos. Sin embargo, los versículos finales 9,20-21 indican que Juan escribe esta grotesca y brutal visión no por simple crueldad, sino para exhortar al arrepentimiento. Siguiendo el modelo de las plagas del Éxodo contra los egipcios, la visión retórica del autor hace hincapié en que quienes fueron matados no se habían arrepentido de su idolatría ni de las prácticas paganas asociadas a ella.

El examen de las visiones de estas dos últimas plagas pone de manifiesto que sería desastroso entender el Apocalipsis como una descripción precisa de lo que ya había ocurrido en tiempo de Juan o como una predicción elaborada de los acontecimientos que iban a tener lugar en el futuro escatológico. El Apocalipsis no hace las veces de copia precisa de información divina ni de predicción de los futuros acontecimientos escatológicos. Debe ser leído más bien como obra retórica visionaria, escrita en el lenguaje de la imagen y del mito. Como tal, podría compararse a la literatura actual que nos previene de la destrucción ecológica y atómica.

Los relatos futuristas actuales que hablan de guerra atómica, de devastación ecológica o de clonación científica no pretenden predecir o describir con precisión el futuro. Más bien ofrecen una proyección, en el plano de la ficción, de lo que podría ocurrir si las naciones industrializadas no detuvieran su expansión militar o su explotación tecnológica de la tierra. Las terribles visiones de esa literatura, que describen un futuro totalmente manipulado y deshumanizado, pretenden sacudirnos y sacarnos de nuestro habitual letargo. Se basan en nuestro actual conocimiento del potencial destructivo de las armas nucleares y tratan de prever las peores po-

sibilidades de devastación. Su retórica pretende espolearnos para que acabemos con los gastos militares y pongamos fin al despliegue nuclear.

De una manera parecida, la retórica mitológica del Apocalipsis habla de los poderes repulsivos y grotescos de Satán para conmocionar a la audiencia y empujarla al arrepentimiento, a que abandone la idolatría y a que rechace completamente los poderes destructivos. Al mismo tiempo, la retórica del Apocalipsis trata de engendrar en nosotros la confianza en la justicia de Dios y en su capacidad de crear bienestar, aunque la experiencia y la evidencia parezcan burlarse de esa esperanza y esa fe.

IV

El libro agridulce: «Guerra» contra la comunidad *Apocalipsis 10,1-15,4*

Introducción

Cualquier intento de reconstruir una secuencia cronológica o incluso lógica de los acontecimientos descritos en el Apocalipsis está abocado una vez más al fracaso cuando trata de analizar los capítulos centrales del libro. Mientras que los ciclos de siete (mensajes, sellos, trompetas) siguen un modelo numérico claramente diseñado y se apoyan mutuamente, en Apocalipsis 10,1-14,20 no existe un modelo de esas características. Varios intérpretes han intentado establecer una serie de visiones en torno al número siete, pero sus propuestas difieren notablemente. Más aún, podemos dar por supuesto que el autor habría sido capaz de escribir otra serie de siete de forma explícita, si ésa hubiese sido su intención; por tanto, la secuencia visionaria de Ap 10,1-14,20 no fue concebida probablemente como una serie de siete visiones.

Dado que en Ap 10,1-14,20 Juan no emplea la técnica literaria de la estructura numérica, habremos de prestar especial atención a otros detalles literarios que usó en otras partes del libro, técnicas como la intercalación, las referencias cruzadas y los contrastes simbólicos. En 10,1ss, la descripción y posición dramática que ocupa el «pequeño libro» que va a ser abierto contrasta claramente con el libro sellado del capítulo 5. Más aún, el encargo profético que recibe Juan y la caracterización del ángel en 10,1 hacen que la audiencia recuerde la llamada profética y la figura «como de hombre» de la visión inaugural del capítulo 1. Finalmente, y más importante, las referencias a las bestias y a su señal (11,7; 13,1; 13,6s; 14,9; 15,2; cf. 14,1), así como a la duración de la actividad de los cristianos y sus opresores (11,2.3; 12,15; 13,6) cubren el mismo periodo de tiem-

po. El contraste simbólico entre la bestia y el Cordero, así como entre el homenaje a las bestias y la liturgia divina, indican también que los capítulos 11-14 son determinados por los mismos actores.

Como he observado antes, el libro con siete sellos que recibe el Cordero narra simbólicamente la tribulación escatológica final y los últimos cataclismos del Día del Señor desde una «perspectiva celeste». El pequeño libro abierto que come Juan llama nuestra atención sobre la situación de opresión que padece la tierra. Las visiones que vienen a continuación describen las luchas escatológicas de los seguidores del Cordero en la tierra contra los poderes destructores de la bestia. Quizás Juan no ha comunicado estas visiones en forma de septeto porque entendía que el número siete es el número del cielo, en contraposición al número seis, que es el número de la bestia.

Como ya he dicho, el pequeño libro profético va conectado a la sección precedente de la serie de las trompetas mediante el recurso literario a la intercalación y a la doble inclusión. Los capítulos 10 y 11 funcionan claramente como interludio antes del sonido de la última trompeta. Desde este punto de vista, tienen la misma función estructural en el Apocalipsis que el interludio del capítulo 7. No sólo se refieren a la situación y al periodo de tiempo de los capítulos 12-14, sino que pueden ser considerados también como preludio de los capítulos siguientes. Podemos así reconocer la *doble* inclusión que viene a continuación: *a* (sexta trompeta), *b* (interludio de los capítulos 10 y 11), *a'* (séptima trompeta), y *b'* (capítulos 12 y 13).

La visión de los 144.000 sobre el monte Sión (14,1-5, *a*) va seguida del anuncio de la serie de siete copas y de la destrucción de Babilonia (14,6-13, *b*). A su vez es completada con la doble visión de la doble cosecha escatológica (14,14-20, *a'*), que por su parte conduce a la presentación de los siete ángeles con las copas de la cólera de Dios (15,1, *b'*). Estas visiones de los capítulos 11-14 tienen su clímax en el homenaje celeste que rinden los vencedores a la justicia de Dios (15,2-3, *a"*). Su homenaje himnico sirve al mismo tiempo de preludio y de interpretación de la última serie cósmica de las plagas (15,6ss, *b"*). De este modo, la sección central del Apocalipsis puede ser dividida de la siguiente forma: *C* (9,13-21), *D* (10,1-11,14), *C* (11,15-19), *D* (12,1-14,5), *C'* (14,6-13), *D* (14,14-20), *C'* (15,1), *D* (15,2-5), *C'* (15,6ss). (Ver esquema completo en Primera Parte, B., 3.) Este análisis literario de la estructura narrativa ilumina las funciones retóricas, y por tanto las teológicas, de las secciones individuales.

Apocalipsis 10,1-11,13
Autocomprensión y tarea del vidente cristiano

El interludio Ap 10,1-11,13 no sólo encaja estructuralmente, sino también estilísticamente, en cuanto que el «yo vi» de 10,1 caracteriza al conjunto de la sección como una sola visión. Este dato no se percibe muy claramente debido a la actual división en capítulos, especialmente porque se pasa por alto que la numeración de versículos y capítulos fue añadida mucho después. Esta visión unitaria del interludio insertada en la serie de las trompetas se compone de las siguientes secciones: el ángel y los truenos (10,1-4); el juramento del ángel en referencia a la séptima trompeta (10,5-7); el vidente toma el pequeño libro y se lo come (10,8-10); nuevo encargo profético a Juan (10,11-11,2); poder y destino de los dos testigos (11,3-12); y finalmente resumen de los efectos del conjunto de la visión (11,13-14). Ofrecemos ahora un análisis de estas seis secciones:

Primera sección. La visión de 10,1-4 presenta el pequeño libro abierto, colocado no en la mano extendida de Dios, sino en la de un poderoso ángel. La aparición de este ángel alude a algunos de los rasgos de la figura de Cristo en la visión inaugural de 1,12-20. El movimiento de descenso de este poderoso ángel centra la atención de la audiencia de nuevo en la tierra. El arco iris en torno a la cabeza del ángel puede ser un signo de la alianza de Dios con su creación (Gn 9,13). La nube y las columnas de fuego evocan por su parte el Éxodo y la alianza en el Sinaí (Éx 13,21ss; 19,16ss).

La escena de los siete truenos va acompañada de la orden «mantén en secreto» referida a lo que los truenos han dicho. El significado posible de esta orden ha desconcertado a numerosos intérpretes, y sigue sin estar muy clara la función de los truenos. El trueno acompañado de relámpagos y de otros elementos se refiere en el Apocalipsis a la teofanía (cf. 4,5; 8,5; 11,19; 16,18) o sirve para describir a una voz celeste (cf. 6,1; 14,2; 19,6). Es muy probable que el Sal 29 influyera en la figura de los siete truenos, pues dicho salmo interpreta el trueno como «la voz de Dios». El texto repite esta frase siete veces con intención de poner de relieve el poder y el esplendor de la voz de Dios. ¿Pero por qué debe el vidente silenciar lo que revela la voz tronante de Dios? Juan puede estar aludiendo al tradicional dicho sinóptico de que sólo Dios conoce el día y la hora de la parusía (Mc 13,32; Mt 24,36). En consecuencia, la figura de los truenos y la prohibición de poner por escrito lo que dicen se

entienden mejor como un recurso literario para decir que nadie puede conocer el día y la hora del fin.

Segunda sección. Apoya esta interpretación el juramento del ángel de que «no habrá retraso» y de que el plan secreto de Dios se consumará con el sonido de la séptima trompeta (10,5-7). La sección tiene probablemente como telón de fondo a Dn 12,1-7. Después de recibir Daniel la orden de sellar el libro hasta el tiempo final (12,4), alguien pregunta: «¿Cuánto falta para que tengan lugar estos prodigios?». En respuesta a esta pregunta retórica, el ángel jura por Dios que «vive para siempre» que tienen que pasar «un tiempo y dos tiempos y medio tiempo» (cf. Ap 12,14) hasta que «haya terminado la persecución del pueblo santo» (Dn 12,7). En el Apocalipsis, el mismo periodo de tiempo, es decir, cuarenta y dos meses, se refiere al tiempo de la comunidad cristiana y al de su persecución a merced de la bestia.

Como veremos después, la séptima trompeta proclama la realización y la ampliación del gobierno de Dios a todo el mundo como el misterio revelado a los profetas en calidad de «buenas noticias». La expresión «misterio» y la explicación «el plan secreto o el decreto de Dios» puede que interpreten la simbolización de los siete truenos. Cuando suene la séptima trompeta, se hará público este misterio revelado sólo a Juan. Dado que esta séptima trompeta ya ha sonado hacia la mitad del Apocalipsis, y no al final, el autor quiere con ello indicar que la secuencia narrativa de las visiones del libro no es cronológica. La visión de la séptima trompeta parece, pues, hablar de la misma salvación escatológica que constituye el centro de los últimos capítulos del Apocalipsis.

Tercera sección. Después de quedar aclarada la angustiosa pregunta «¿Hasta cuándo?», la atención de la audiencia se centra en el pequeño libro que sostiene el ángel en su mano extendida (10,8-10). Ezequiel 2,8-3,3 proporciona el telón de fondo de esta acción simbólica profética. Lo mismo que ocurre con Ezequiel, Juan recibe la orden de coger y comer el libro, una acción que probablemente significa tomar conciencia de su contenido, interiorizarlo y apropiarse de él. Como ocurre con la «palabra de Dios», referida a su salvación escatológica, el pequeño libro tiene sabor dulce (cf. Sal 19,10); pero, en contraste con Ezequiel, se hace amargo después de tragarlo. Anteriormente, con ocasión del sonido de la tercera trompeta, la tercera parte de las aguas se habían vuelto amargas «y muchos murieron al volverse el agua amarga». Esta agua amarga y venenosa simboliza a la muerte. De modo parecido, el hecho de que el libro se vuelva amargo parece aludir a la muerte. El capítulo siguiente (cap. 11) reproduce la «dulzura» de la palabra profética al prometer la protección divina de los verdaderos fieles, al tiempo que su «amargor» se nota en la noticia de la muerte de los dos testigos proféticos en su enfrentamiento con la bestia.

Cuarta sección. Esta insistencia retórica en el «doble» sabor del pequeño libro se corresponde con la doble misión del profeta (10,11-11,2). La orden de profetizar contra muchos pueblos y naciones va expresada con la típica fórmula de Daniel. La adición «reyes» indica que el autor se refiere también a las visiones que siguen al capítulo 11. Estos capítulos describen a las naciones alzándose contra Dios y contra sus fieles, y a los reyes de la tierra siguiendo en pos de la gran Babilonia/Roma.

En 11,1-2 la voz celeste ordena a Juan no sólo profetizar, sino también llevar a cabo un signo profético que parece seguir el modelo de Ez 40,3; pero, mientras que en Ezequiel (como en Ap 21,15) la medición de Jerusalén simboliza la restauración, la acción simbólica impuesta a Juan en 11,1-2 implica probablemente la protección de lo que no ha sido todavía destruido. En consecuencia, algunos exegetas sugieren que Juan se apropia aquí, para llevar a cabo sus propósitos, de un oráculo zelota que circulaba entre la gente antes de la destrucción de Jerusalén a manos de los romanos. Sin embargo, habría que preguntarse por qué iba a incorporar Juan una fuente zelota, toda vez que escribió mucho tiempo después de la destrucción de Jerusalén y del templo. Más aún, en el supuesto de que esa tradición hubiese sido incorporada aquí, su función y significado deberían deducirse de su contexto actual en el Apocalipsis.

Con esta acción simbólica Juan pretende probablemente conferir dramatismo a sus anuncios proféticos, siguiendo el ejemplo de los profetas de Israel. La acción profética de medir debe ser entendida de un modo simbólico-metafórico, no literal, pues el templo y la ciudad de Jerusalén ya estaban en ruinas cuando se escribió el Apocalipsis. La medición del templo simboliza probablemente la protección escatológica y el fortalecimiento de la comunidad cristiana, lo mismo que en 1 Enoc 61,1-5. La gente escatológicamente protegida son los adoradores sacerdotales de Dios. En contraste con los verdaderos fieles de Dios, el patio de los gentiles no será protegido, sino que quedará excluido de la salvación escatológica.

Ap 11,2b parece tener un claro paralelo en Lc 21,24, aunque sustituye la mención lucana de Jerusalén por la expresión «ciudad santa» y describe la duración del «tiempo de los gentiles» con la cifra de Daniel: «cuarenta y dos meses».

Como el autor usa el nombre «Jerusalén» precisamente para referirse a la Nueva Jerusalén, su definición de la ciudad como «ciudad santa» no parece referirse ni a la Jerusalén escatológica ni a la histórica, que en 11,8 es llamada «la gran ciudad». Si la expresión «ciudad santa» se refiere al mismo círculo de personas que las figuras «templo, altar y fieles», entonces 11,2 está hablando de la comunidad cristiana. La retórica simbólica de 11,1-2 promete, por tanto, que los cristianos, como verdaderos adoradores sacerdotales, serán fortalecidos escatológicamente y protegidos en el tiempo final. Por contraposición, los gentiles serán excluidos de la salvación final por haber perseguido a los cristianos. En consecuencia, la mejor forma de entender Ap 11,1-2 es interpretarlo como anuncio profético de inversión de papeles. Los cristianos que sufren *ahora* las opresiones y persecuciones de las naciones serán protegidos en el tiempo final escatológico, al tiempo que las naciones padecerán las plagas escatológicas y los castigos de la cólera de Dios.

Quinta sección. Apocalipsis 11,3-12 habla simbólicamente del testimonio y del destino de los profetas cristianos. Como la visión de los dos testigos carece de introducción propia, esta sección pertenece, desde el punto de vista formal, a la visión del encargo profético de 10,11-11,2, al tiempo que funciona como obertura de las visiones que van a continuación. Durante el periodo en que los cristianos son pisoteados por las naciones, las figuras de los dos testigos escatológicos (que representan a los profetas cristianos) llaman a los pueblos de la tierra al arrepentimiento y a la penitencia. Ap 11,3-12 parece, por tanto, ampliar y elaborar el encargo profético de 10,11-11,2. El tiempo de la actividad profética, narrado simbólicamente en la actividad y el destino de los dos testigos, se corresponde con el tiempo en que es perseguida la comunidad cristiana.

Una vez que en 11,3 se anuncia el poder y la duración de la actividad de los dos testigos, 11,4 revela su identidad. Ap 11,5-6 elabora metafóricamente el poder profético de ambos y la protección de parte de Dios, al tiempo que 11,7-12 describe la semejanza de su destino con el de Cristo. Al imaginar a los dos testigos como olivos y candelabros, y al interpretar a la gran ciudad «espiritualmente», Juan da a entender que está usando intencionadamente un lenguaje simbólico-teológico. Quien intente identificar a los dos testigos como personajes históricos o trate de interpretar cada uno de los rasgos de la visión de manera histórico-alegórica, está perdiendo de vista la intención hermenéutica de Juan y llegando a resultados insatisfactorios.

Las imágenes del olivo y de la menorah provienen probablemente de Zac 4,2, donde simbolizan el reinado de Zorobabel y el sumo sacerdocio de Josué. La imagen de la menorah apunta también a la visión inaugural del Apocalipsis, donde en 1,20 la interpretación de Juan identifica las siete lámparas como símbolos de la comunidad cristiana. También Ap 1,6 y 5,10 insisten en el carácter sacerdotal/real de los cristianos. El hecho de que sean mencionados dos testigos en lugar de uno puede aludir al mandato de Dt 19,15 (cf. Jn 8,17), donde se exige la presencia al menos de dos personas para que un testimonio sea válido, o al encargo misionero de Lc 10,1, donde los discípulos son enviados de dos en dos, o a ambas tradiciones a la vez. Es muy probable que Juan estuviese pensando en este último pasaje, pues su afirmación de que nadie puede hacer daño a los dos testigos parece referirse al evangelio de Lucas. Según Lc 10,19, Jesús promete a los discípulos que nada podrá dañarles: ni serpientes, ni escorpiones, ni «todos los poderes del enemigo». Esta frase parece, pues, expresar el significado de la acción simbólica de «medir» en 11,1.

Los testigos reales/sacerdotales gozan del poder de Elías (fuego de sus bocas, poder para cerrar el cielo) y de Moisés (poder sobre las aguas y referencia a «toda clase de plagas»). La piedad judía esperaba que ambos personajes volvieran al final de los tiempos como profetas escatológicos. Las dos figuras simbólicas, que representan a los profetas y los testigos cristianos, tienen el poder de «herir la tierra con toda clase de plagas». Esta afirmación parece implicar que los profetas cristianos participan en la producción de las plagas escatológicas (cf. el grito de las víctimas reclamando justicia en 6,10 y la «oración de los santos» en 5,8 y 8,2ss). Si éste es el caso, entonces la retórica simbólica del texto da a entender que, aunque los cristianos sean perseguidos y oprimidos, nadie podrá detener su testimonio profético ni su llamada al arrepentimiento. Al contrario, los daños que padezcan no harán sino atizar la cólera de Dios e incrementar las plagas escatológicas.

Los intentos de recomponer cada una de las afirmaciones de 11,7-12 desde la perspectiva alegórica han desembocado en la confusión de los exegetas respecto al significado del texto; sin embargo, está claro el esquema básico de la simbolización retórica del Apocalipsis: el destino escatológico de los profetas y los testigos cristianos se parece mucho al de su Señor. Tras cumplir con su tarea, la bestia que surge del abismo (9,1; 13,1) luchará con ellos, los vencerá y los matará (12,17; 13,7.15). De este modo, la descripción de la actividad de los dos testigos conecta el capítulo 11 con las siguientes visiones de los capítulos 12-13. La expresión «gran ciudad», que, según la perspectiva profética (no alegórica), es el equivalente moral y espiritual de Sodoma y Egipto, puede muy bien aludir al poder opresor de Roma, pues los romanos fueron los responsables legales de la ejecución de Jesús. En cualquier caso, la muerte, resurrección y exaltación de los dos testigos reflejan el destino de Jesús. Aunque los profetas y los testigos cristianos estén escatológicamente protegidos y no se les pueda prohibir llevar a cabo su misión, tendrán que padecer la muerte lo mismo que su Señor. De igual modo que el Cordero volvió a la vida, también a ellos se les promete la resurrección y la exaltación.

Sexta sección. La narrativa visionaria que elabora la tarea y el testimonio de los profetas cristianos concluye con un terremoto cósmico que ocasiona la destrucción parcial de la gran ciudad y de sus habitantes; pero el arrepentimiento no es fruto de las plagas cósmicas (6,12; 8,5; 11,19; 16,18), sino del testimonio profético de los cristianos, que a veces los conduce a la muerte. Nueve décimas partes de las naciones y de los ciudadanos del mundo se arrepentirán y «darán honor a Dios». Como el anuncio de la cólera sobre los ciudadanos del mundo aparece continuamente en el Apocalipsis, algunos intérpretes opinan que 11,13 no habla del arrepentimiento de las naciones, sino sólo de que son sobrecogidas de espanto. Sin embargo, la expresión «glorificaron al Dios del cielo» es repetida en 14,7 y anunciada como el contenido del Evangelio proclamado a todos los pueblos de la tierra. Por tanto, 11,13 parece anticipar la afirmación de 15,3-4 de que todas las naciones vandrán a dar culto a Dios. Resulta crucial reconocer que la retórica de juicio del Apocalipsis expresa la esperanza de conversión de nueve décimas partes de las naciones en respuesta al testimonio y la predicación de los cristianos. De otro modo no podríamos entender que el autor reclame una teología de la justicia en lugar de una teología del odio y del resentimiento.

Apocalipsis 11,14-19
El reino eterno de Dios y de Cristo

La afirmación de 11,14 relativa al segundo y tercer ayes se refiere a la quinta trompeta (9,12); de ese modo, la sección 10,1-11,13 se convierte estructuralmente en interludio dentro del septeto de las trompetas. Al mismo tiempo, la visión de la séptima trompeta funciona como preludio de la serie de visiones que describen la guerra de las bestias contra los santos. Además, el juramento del ángel en 10,1ss ya ha asegurado a la audiencia que la séptima trompeta anunciará el momento final y la salvación definitiva. La séptima trompeta tiene la función retórica de anticipar las visiones de la salvación en Apocalipsis 21-22.

El himno de la victoria escatológica de 11,17-18 anuncia el juicio y el reino de Dios y de Cristo. Dios castigará a los destructores de la tierra y recompensará no sólo a los cristianos, sino también a quienes se arrepientan y reconozcan a Dios. El juicio y el reino de Dios significan la liberación de la tierra de todos los poderes destructivos, especialmente de los de Babilonia/Roma (19,2); y al mismo tiempo, traen consigo la renovación de la alianza con la creación. Los poderes destructores de las naciones han provocado la cólera de Dios, descrita cuidadosamente en las visiones de las plagas escatológicas. No obstante, la meta última de las visiones de las plagas no es la destrucción, sino la liberación de toda la humanidad y de toda la tierra de los poderes opresores y destructivos. Esta es la esperanza que la visión retórica de Juan ofrece a los cristianos, a quienes al mismo tiempo se dice que tendrán que sufrir la opresión y la persecución de parte de las naciones.

Apocalipsis 12,1-17
La mujer y el dragón

El capítulo 12 adopta el esquema de la inclusión. Entre el gran portento de la mujer gloriosa y del poderoso dragón (12,1-6), por una parte, y la visión de la persecución de la mujer por parte del dragón (12,13-17), por otra, Juan inserta la visión de la guerra en el cielo librada por el dragón (12,7-12). Al principio centra la atención de la audiencia en el glorioso signo celeste, pero al final de cada sección dirige el foco de nuevo a la tierra. La visión en conjunto parece ser una elaboración mitológica del motivo bélico escatológico anunciado en Ap 11,7.

En tiempo de Juan era internacionalmente conocido el mito de la reina de los cielos y del niño divino. Aparecen variaciones sobre el mismo mito en Babilonia, Egipto, Grecia y Asia Menor, especialmente en textos relativos a la religión astral. Son varios los elementos de este mito: la diosa y el niño divino, el gran dragón rojo y su enemistad hacia la madre y el niño, y el motivo de la protección de madre e hijo. Apocalipsis 12 incorpora también estos elementos. Como en otras versiones del mito, el dragón busca al niño aún no nacido con intención de matarlo y devorarlo. El dragón persigue a la mujer encinta para arrebatarle el niño que lleva en su seno. En otras formas del mito, la mujer es conducida a un lugar seguro para que dé a luz, o bien da a luz de forma milagrosa y escapa a la furiosa embestida del dragón junto con el neonato. En Apocalipsis 12 el niño es llevado al cielo, al tiempo que la mujer huye al desierto para ponerse a salvo.

Algunos rasgos de este mito internacional aparecen también en el culto imperial romano. Una moneda de Pérgamo, por ejemplo, muestra a la diosa Roma con el emperador divino. En las ciudades de Asia Menor, Roma, la reina de los cielos, era adorada como madre de los dioses. Su templo más antiguo se alzaba en Esmirna. Su imperial hijo era considerado salvador del mundo y encarnación del dios-sol Apolo. Es probable que Juan esté aludiendo al culto imperial y a la diosa Roma, pues describe a la mujer vestida de sol como la anti-imagen de Babilonia, símbolo del poder del mundo en su tiempo (caps. 17-18).

Sin embargo, Juan reinterpreta este antiguo mito internacional recurriendo a las expectativas judías. Su mención de los dolores de parto de la mujer no proviene del antiguo mito pagano, sino que se inspira en la imagen bíblica de Israel-Sión en los tiempos mesiánicos. La visión de la mujer con dolores de parto alude a Israel-Sión, vista en Isaías (26,16-27; 54,1; 66,7-9) como madre que espera la llegada de la era mesiánica (cf. Miq 4,9-10). Recurriendo al lenguaje simbólico de Isaías y al antiguo mito pagano, Juan presenta la imagen del niño mesiánico a punto de nacer, al que acompañan los dolores de parto de los ayes mesiánicos. En el Apocalipsis, este niño representa sin lugar a dudas a Jesucristo exaltado, que recibe los poderes del reinado mesiánico (cf. Sal 2,8; Ap 11,18; 19,15). El «nacimiento del Mesías» no se refiere aquí al nacimiento histórico de Jesús, sino a su exaltación y entronización como «primogénito de los

muertos» y como «principio de la nueva creación». Dios ha evitado que el dragón devorara al niño.

La figura del dragón, serpiente, cocodrilo o monstruo marino es también familiar en la antigua mitología y en la Biblia hebrea. En los escritos judíos, sirve frecuentemente de símbolo de una nación opresora, como Egipto (Sal 74,14) y su gobernante el faraón (Ez 32,2ss), o como Siria y Babilonia (Is 27,1). Daniel usa este símbolo en referencia a la última gran nación antidivina y a su gobernante, oponente de Israel (7,1-7). En este contexto simbólico, los lectores pueden percibir en el dragón rojo al enemigo último del pueblo de Dios.

La mujer, cuyo destino es anunciado en 12,6 y ampliado en la sección conclusiva de la visión, ha sido objeto de diversas interpretaciones. Algunos exegetas han propuesto que esta gloriosa figura representa a la figura Israel-Sión de la Biblia hebrea, o bien a la iglesia celeste, o incluso a la madre histórica de Jesús, María. En cualquier caso, parece obvio pensar que la visión pretende ofrecer una simbolización mitológica polivalente de realidades divinas transpersonales. En el contexto del Apocalipsis, la mujer vestida de sol, a punto de dar a luz, representa a la comunidad mesiánica. Es alimentada por Dios en el desierto en tiempo de persecución (cf. Dn 7,25; Ap 11,2; 13,5). El desierto trae a la memoria los cuarenta años de Israel en el desierto (Éx 19,4.16). Si la figura de la mujer en el capítulo 12 es una imagen de la comunidad mesiánica, entonces, como ocurría con la visión de los 144.000 marcados (cap. 7) y con la acción profética de contar el número de los adoradores (11,1-2), la figura quiere decir que los cristianos serán protegidos y salvados en el tiempo escatológico, aunque la guerra conducida por la bestia pueda dañarlos o matarlos (12,13-17).

La sección central (Ap 12,7-12) revela la causa más profunda de la persecución y la opresión experimentadas por los cristianos en tiempo de Juan. Su simbolización mitológica de la «guerra en el cielo» sirve para explicar el papel de Satán o del Diablo en el lenguaje del mito judío. Este acusador y fiscal de los fieles por breve tiempo tiene la oportunidad de ejercer su poder en la tierra, que es el ámbito de Satán después de la exaltación de Cristo. La imagen de la «guerra en el cielo» es conectada con la del juicio, donde Satán funciona como fiscal y Miguel como defensor del pueblo de Dios.

El himno de victoria de la corte celeste en 12,10-12 es introducido aquí para proclamar la realidad de la salvación, el poder y el

dominio de Dios y de Cristo. Su retórica confirma que los testigos han conseguido la victoria honrando la redención de Cristo, pues no se rindieron ni ante la muerte; en consecuencia, el cielo se llena de alegría y de fiesta, al tiempo que la expulsión de Satán implica un nuevo ¡ay! para la tierra. El tercer ¡ay! anuncia al mundo y a sus habitantes que Satán ejerce su poder opresor en la tierra.

Apocalipsis 12,18-14,5
El culto a la bestia y los seguidores del Cordero

Esta sección está también compuesta en forma de inclusión: surgen dos bestias míticas, una del mar (13,1-10[*a*]) y la «otra» de la tierra (13,11-18[*b*]). La segunda bestia, a su vez, es sustituida por el Cordero que está en el Monte Sión (14,1-5[*A'*]), que se corresponde, por su parte, con la imagen de la primera bestia salida del mar. La descripción que hace Juan de cada una de estas tres *figuras visionarias* concluye con una interpretación profética explícita en forma de advertencia (13,10), con una parábola apocalíptica (13,18) o con una identificación teológica de los seguidores del Cordero (14,4-5).

El lenguaje usado para las simbolizaciones mitológicas de las dos bestias proviene del mito primordial de los dos monstruos que fueron separados. Al mismo tiempo, contiene numerosas alusiones directas a Daniel. El monstruo Leviatán tenía que vivir en el fondo del océano, mientras que Behemot moraba en tierra seca. Según el folklore judío, estos dos monstruos primordiales tienen funciones mesiánicas escatológicas (2 Bar 29,4.8; 4 Esd 6,49ss). Las tonalidades daniélicas de la sección sugieren una interpretación política de las dos bestias, pues tal interpretación política de las cuatro bestias de Daniel era muy conocida en la literatura judía de aquel tiempo.

La afirmación de 12,18 forma un puente que pone en contacto la conclusión de 12,17 y la nueva imagen de la bestia que sale del mar (13,1). Hace, por tanto, las veces de introducción a toda la sección, que empieza con la imagen del dragón de pie a la orilla del mar y concluye con la imagen del Cordero de pie en el Monte Sión. La sección en su conjunto trata ampliamente el anuncio de 12,17 de que el dragón hace la guerra al resto del linaje de la mujer (los cristianos). El furor de Satán contra la mujer, que simboliza a la comunidad mesiánica, alimenta el furor de las naciones (11,18), de las que se dice que destruyen la tierra. Es importante, sin embargo, tener en cuenta que Juan insiste continuamente en que la cruel guerra conducida por los poderes antidivinos no demuestra la impotencia de Dios y de Cristo. Tampoco expresa, por otra parte, la voluntad positiva de Dios. La expresión apocalíptica «fue dado» insiste una y otra vez en que Dios permite y tolera esta guerra destructora, pero sólo por un breve periodo de tiempo.

Apocalipsis 13,1-10
Desenmascaramiento profético del poder imperial romano

La primera bestia emerge del mar, donde está el dragón. (La lectura «Estaba yo de pie...» debe ser entendida como una variante tardía.) La orilla del mar mencionada aquí es probablemente la del Mar Mediterráneo, con Roma situada geográficamente en la orilla opuesta. Para la gente de la provincia de Asia, la llegada de la bestia representaría quizás la llegada del procónsul saliendo del mar con ocasión de su visita anual a Éfeso. Según el apocalipsis judío de Esdras, el águila símbolo de Roma viene también del mar (4 Esd 11,1). Sin embargo, el mar no tiene sólo significado geográfico, sino también mitológico. Según las antiguas creencias, el mar simboliza el caos, el mal y los poderes demoníacos (cf. Ap 9,2; 11,7). El Dios de Israel es alabado por haber acabado con los monstruos marinos (Sal 74,13-14; Is 27,1). Las cuatro bestias que representan a los imperios en Daniel proceden también del mar.

El monstruo que sale del mar tiene diez cuernos adornados con sendas diademas, siete cabezas como de dragón y una enorme boca que profiere blasfemias. La descripción de esta extraña criatura combina de manera surrealista todos los rasgos de las cuatro bestias de Daniel 7, que representan distintos reinos y poderes políticos. Si el Apocalipsis se basa en el significado de Daniel 7, entonces las bestias encarnan a todos los poderes políticos del momento. Al combinar los rasgos de las cuatro bestias, que en Daniel se refieren a la sucesión de cuatro imperios mundiales, entonces el monstruo de siete cabezas y diez cuernos representa el exponente máximo del dominio opresor y el poder deshumanizador. Sin embargo, el poder del monstruo no es autónomo, pues ha recibido su soberanía de Satán, cuyo trono, según el Apocalipsis, está localizado en Pérgamo (2,13).

Esta bestia no sólo ejerce su dominio como virrey de los poderes de Satán, sino que su imagen parece también parodiar la imagen del Cordero. Por ejemplo, una de las cabezas de la bestia «parecía

haber sido herida de muerte», una expresión griega usada también con referencia al Cordero. La herida mortal del monstruo puede aludir también a la leyenda de Nerón. Se decía que Nerón no había muerto de verdad, sino que volvería con el ejército de los partos para vengarse. Más aún, el autor interpreta la curación de la herida mortal de la bestia (13,14) en línea con la resurrección. Por otra parte, lo mismo que Cristo comparte el trono de Dios (3,21; cap. 5), también el monstruo comparte el de Satán. Además, los nombres blasfemos del monstruo parodian el desconocido nombre de Cristo, que es la Palabra de Dios (19,12). Finalmente, al igual que los miembros de la comunidad real/sacerdotal de Cristo, también los seguidores de la bestia proceden de todas las naciones, lenguas y pueblos. Todo el mundo se postra en actitud de adoración ante Satán y la bestia (13,4), reconociéndolos y alabándolos con el lenguaje de los salmos: «Yahvé, ¿quién se te puede comparar?» (Sal 35,10).

La bestia dirige todas sus energías contra Dios y contra la morada del poder de Dios. Este monstruo caracterizado como Anticristo no puede sino luchar contra los santos y conseguir vencerlos. El tiempo de persecución y sufrimiento causado por el monstruo coincide con el tiempo de los dos testigos (Ap 11,17), con el de la mujer (12,6.10) y con el de la protección de los verdaderos adoradores (11,2). Estas simbolizaciones narrativas iluminan proféticamente, de diferentes modos, el mismo «tiempo final» de tribulación anterior al final escatológico. Por otra parte, las imágenes polivalentes del Apocalipsis reciben claramente un enfoque político concreto en la simbolización retórica de Juan. El vidente no habla en términos generales del sufrimiento humano y de la realidad demoníaca, sino que identifica proféticamente la opresión de los cristianos y de otros pueblos como el fruto de la usurpación política del poder de Dios.

En consecuencia, Juan termina esta visión del grotesco monstruo representante del poder político imperial reiterando su llamada a la fidelidad con la que ha concluido cada uno de los siete mensajes a las iglesias: ¡prestad atención! Si fuese necesario, los cristianos tienen que demostrar su resistencia leal y su constancia fiel yendo al cautiverio o siendo ejecutados. No es posible una coexistencia pacífica entre los adoradores de Satán y los seguidores del monstruo, por una parte, y quienes invocan el poder y la soberanía de Dios y de Cristo, por otra. La guerra entre el monstruo del mar y el Cordero significa guerra total. La retórica simbólica del Apocalipsis es absoluta: hay que decidirse por Dios o por Satán, por el Cordero o por el monstruo, por Cristo o por el Anticristo. Los compromisos son imposibles.

Apocalipsis 13,11-18
Desenmascaramiento profético del culto imperial

Mientras que el autor describe con detalle los rasgos morales y las extrañas características del primer monstruo salido del mar, sólo brevemente dice que el segundo monstruo tiene cuernos de cordero y habla como un dragón. Los cuernos del monstruo, símbolos del poder, son comparados a los de un cordero; pero los rasgos generales del monstruo no siguen esa línea comparativa. En el contexto actual, la referencia a los cuernos y a la forma de hablar del monstruo no implica a *cualesquiera* cordero y dragón, sino *al* Cordero y *al* Dragón. La segunda bestia, llamada más adelante pseudoprofeta (16,3; 19,20; 20,10), ejerce el poder del Cordero, al tiempo que predica el mensaje y habla el lenguaje del Dragón.

De este modo, a Juan le interesa menos la apariencia de la segunda bestia que su función. El pseudoprofeta trata de persuadir a todo el mundo a que dé culto y se postre ante Satán y ante su agente terreno, el primer monstruo procedente del mar. Del mismo modo que el Cordero ha creado la nueva comunidad real/sacerdotal de Dios (5,9-10), también el pseudoprofeta trata de transformar el mundo en una comunidad cultual de Satán, que adore la imagen del primer monstruo (13,12). Y cumple este propósito de dos maneras: haciendo milagros y reproduciendo una imagen cultual del primer monstruo; y marcando a fuego a sus seguidores en la frente o en la mano derecha.

Primera manera. Lo mismo que Elías, el pseudoprofeta hace milagros para legitimar su actividad. La segunda figura funciona, pues, como la antítesis de los dos testigos proféticos, que también actúan con la autoridad y el poder de Elías. Las visiones de los dos monstruos surgidos del mar y de la tierra parecen expresar, mediante una simbolización mitológica, la predicción de Mc 13,22 de que «surgirán falsos mesías y falsos profetas, y harán señales y prodigios...». Sin embargo, el Apocalipsis reinterpreta en términos políticos esta expectación cristiana tradicional del tiempo final.

El pseudoprofeta actúa como agente de propaganda cultual haciendo una imagen o estatua imperial capaz de hablar. En la anti-

güedad era bastante normal creer que las imágenes o estatuas cultuales eran capaces de hablar o incluso de moverse, y que los sacerdotes de diversos cultos podían animar las imágenes de sus dioses. Aunque los signos milagrosos no están directamente asociados con el culto imperial, los dos milagros de la bestia surgida de la tierra (una imagen cultual que se mueve y habla, y que es capaz de producir relámpagos y señales de fuego [13,13-15]) son considerados prodigios cultuales escenificados. Hay pruebas suficientes de que, en el siglo primero d.C., se contaba con tecnología lo suficientemente sofisticada como para producir imágenes divinas que pudiesen hablar, sudar, moverse y profetizar, así como para construir artilugios que pudiesen simular el trueno y el relámpago.

Por ejemplo, en su obra *Alejandro el falso profeta,* Luciano describe el uso que hacía Alejandro de cierta tecnología litúrgica para construir una imagen cultual que hablase y pronunciase oráculos:

> Cuando quería sorprender aún más a la gente, prometía que iba a hacer que el dios pronunciase personalmente oráculos, sin necesidad de un profeta. No le resultaba difícil construir un sistema de tubos que iban a parar a la cabeza, que él se había encargado de modelar como si tuviera vida. Las preguntas de la gente eran contestadas por otra persona que hablaba desde el exterior, de modo que la voz parecía proceder del propio dios (*Alex.* 26).

El segundo signo milagroso de la bestia surgida de la tierra, el fuego caído del cielo, se refiere probablemente al uso de determinados signos luminosos e ígneos en las actividades cultuales. El trueno y el relámpago, símbolos de la autoridad y la divinidad de Júpiter, habían sido apropiados por los gobernantes romanos. Plutarco (*Moralia,* 780F), por ejemplo, criticaba a los emperadores que imitaban las acciones divinas de crear el trueno y el relámpago o de emitir rayos de sol. Según Suetonio, el padre de Octaviano vio en un sueño a su hijo portando el rayo, el cetro y la insignia de Júpiter, y ceñido de una radiante corona (*Aug.* 94.6). Marcial menciona numerosas veces a Domiciano y a Júpiter, dándoles el nombre de «tronador». Desde esta perspectiva, es posible que Ap 13,13-15 aluda a verdaderas prácticas llevadas a cabo en las celebraciones del culto imperial de Oriente.

En el Apocalipsis, la imagen cultual no sólo tiene un impacto milagroso, sino que sirve para identificar públicamente a los verdaderos adoradores de la bestia. Del mismo modo que quienes no adoraban la imagen de Nabucodonosor eran amenazados de muerte

(Dn 3,5-7), también aquí quienes no adoran la imagen del monstruo corren el riesgo de la persecución y la muerte (Ap 13,15). Este detalle de la narración se refiere probablemente a los cultos imperiales inaugurales. Los ciudadanos del imperio, especialmente en las provincias, manifestaban su lealtad a Roma postrándose ante una estatua cultual imperial y quemando incienso en honor del divino emperador.

El título «pseudoprofeta» que caracteriza a la segunda bestia, así como la referencia a las imágenes cultuales de los ídolos, puede que orienten también a los lectores hacia los siete mensajes. Estos mensajes hablan de profetas cristianos que, como Pablo, podían haber dicho que los ídolos no son nada y que, por tanto, los cristianos son libres de participar en el culto imperial. En contraste con el mensaje de estos líderes cristianos, a quien llama pseudoprofetas, la simbolización retórica de Juan insiste en que, tras el culto al emperador, se oculta Satán. En resumen, la actividad del segundo monstruo puede aludir tanto a los funcionarios del culto imperial como a los profetas cristianos a quienes se opone el autor.

Segunda manera. La marca en la frente y en la mano derecha de los seguidores de la bestia (cf. 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4) funciona como contraimagen de la marca de los 144.000. Caracteriza también a los adoradores de la bestia como rivales de los seguidores del Cordero. Al mismo tiempo, la señal en la mano derecha parece referirse a la moneda necesaria para cualquier transacción económica. Como las monedas de la provincia de Asia llevaban grabada la imagen del emperador o de la diosa Roma, esta referencia podría ser otra alusión al culto imperial. Tal interpretación puede apoyarse en el hecho de que los luchadores judíos por la libertad, como los zelotas, rechazaban el uso de monedas romanas. Bar Kochba, por ejemplo, había acuñado su propia moneda judía, pues los cuños oficiales llevaban la marca del culto imperial. En 13,17 se subraya el impacto económico de la marca de la bestia.

Juan menciona explícitamente el número de la bestia. El significado del número 666 debió de ser conocido por la audiencia original del Apocalipsis, aunque para nosotros sea un enigma. De hecho, la solución al misterio ya se había perdido en tiempo de Ireneo (siglo II d.C.). Descifrar este número constituye un auténtico desafío, pues en tiempo de Juan las letras del alfabeto tenían equivalentes numéricos y podían, por tanto, ser sustituidas por dígitos (p.e. $a = 1$; $b = 2$). Así ocurría en griego, hebreo y latín. Resultaba

fácil transcribir las letras en números, pero era casi imposible recorrer el camino inverso si ya no se conocía el significado, pues a una determinada cifra podían corresponder distintas palabras.

Algunos intérpretes han sugerido que 666 puede representar dos cosas: bien el equivalente numérico del título «Nero Caesar» en hebreo, una forma abreviada del nombre completo de Domiciano, bien una simple intensificación del número seis, que significa imperfección y mal. Sin embargo, como el autor insiste en que el número representa a una figura humana, no es probable que la cifra 666 tenga sólo un significado genérico. Sea cual sea el significado exacto del número 666, lo que está claro es su valor e impacto económicos. Del mismo modo que la visión del primer monstruo termina con el anuncio de la cautividad y la ejecución, también la visión del segundo monstruo termina con la amenaza de la devastación económica de quienes no se postren ante la primera bestia en actitud de adoración.

En consecuencia, la gran tribulación del tiempo final es reinterpretada en términos político-económicos. La persecución y la opresión político-económica de los cristianos, así como de quienes rehúsan rendir homenaje al culto imperial, hunden sus raíces en la ira demoníaca de Satán, que estimula los actos de quienes destruyen la tierra. El Apocalipsis habla continuamente del poder de Satán en términos nacionales, políticos y cósmicos (13,7; 18,3.23; 20,3). Satán arrastra a las naciones (no sólo a los individuos) a cometer acciones pecaminosas (20,7-8). La forma más adecuada de traducir actualmente la noción del mal definitivo del que habla el Apocalipsis es la de *mal sistemático* o *pecado estructural.*

Apocalipsis 14,1-5
La comunidad alternativa

Esta sección retórica se compone de una visión y una audición (vv. 1-3), seguidas de la interpretación explícita del autor (vv. 4-5). La visión describe la comunidad alternativa del Cordero, al tiempo que la audición recuerda el «cántico nuevo» de 5,8-10.

El número de los 144.000, así como la marca sobre sus frentes, indica que los seguidores del Cordero son el mismo grupo de personas que los sellados en 7,1-8. El lugar que ocupan no es el Monte Sión histórico ni la Sión celestial, pues 14,2 distingue claramente entre Sión y el cielo. Sión se refiere aquí más bien a un lugar escatológico de protección y liberación. Según Is 24,23 y 25,7-10, al final de los tiempos Dios será proclamado rey en el Monte Sión, la muerte será destruida y el pueblo de Dios se verá liberado de la opresión y la difamación. También el profeta Joel insiste una y otra vez en que, con la llegada del día del Señor, el Monte Sión se convertirá en lugar de salvación de cuantos invoquen el nombre de Dios.

Según los apocalipsis judíos, el Mesías aparecerá en el Monte Sión junto con los elegidos, al tiempo que las naciones se congregan para la batalla escatológica. Castigará a las naciones, matará al gobernante del último imperio y congregará a la comunidad de los elegidos (4 Esd 13,25-50; 2 Bar 40,1s; cf. Ap 17,4). La visión del Cordero en el Monte Sión constituye a todas luces la primera de una serie de visiones y anuncios de juicio que vendrán a continuación. Al mismo tiempo, quiere ser también una contraimagen de la visión del primer monstruo. Esta función es subrayada mediante la caracterización y la interpretación de los 144.000.

La visión y la audición (14,1-3) describen a los 144.000 de tres formas. *En primer lugar,* los nombres de Dios y del Cordero aparecen en sus frentes. Este rasgo define retóricamente a la visión como anti-imagen de la de los adoradores de la bestia. Los 144.000 llevan el nombre de Dios en sus frentes, lo mismo que el sumo sacerdote judío y el sumo sacerdote provincial del culto imperial. *En segundo lugar,* sólo los 144.000 son capaces de aprender el cántico nuevo de la liturgia celeste, mencionado anteriormente en 5,8ss. Pero, mientras 5,8-10 elabora el contenido del cántico nuevo, 14,3 se fija en quienes pueden aprenderlo. *En tercer lugar,* 14,3 insiste en que los 144.000 son redimidos de «la tierra», que padece la cólera escatológica de Dios. En virtud de lo dicho, la visión y la audición de 14,1-3 se refieren probablemente a la protección escatológica de los redimidos, una protección prometida ya en 7,1-8 y 11,1-2.

La interpretación explícita de la visión en 14,4-5 no se centra en la figura del Cordero o en el Monte Sión, sino en la identidad de los 144.000. De ellos se dice que son los primeros frutos de la cosecha, la ofrenda perfecta hecha a Dios. Son los verdaderos seguidores del Cordero porque se niegan a participar en «la mentira» y el engaño de la bestia. Resulta difícil interpretar la afirmación de que «no se han mancillado con mujeres». Resultan improbables la interpretación literal del término «mujeres» y la que hace de los 144.000 ascetas masculinos, pues el lenguaje del Apocalipsis no es un código de correspondencias exactas, punto por punto. Más aún, tal pos-

tura misógina no aparece en ningún otro lugar del Apocalipsis. Algunos han entendido el término de manera metafórica siguiendo a Filón (*De Cherub* 49-50), quien usa el término *vírgenes* (en forma masculina) en sentido metafórico para referirse al pueblo de Dios, hombres y mujeres. Es probable, por tanto, que nos encontremos ante un significado metafórico de los 144.000. Por otra parte, en ninguna página del Apocalipsis se habla del celibato. Dado que en el contexto retórico y en el sistema de signos del Apocalipsis el lenguaje sexual es usado metafóricamente, la frase «no se han mancillado con mujeres» se refiere a la idolatría del culto imperial. Más aún, a Babilonia/Roma, la gran cortesana, se la denomina «madre de todas las prostitutas» (17,5), «con la que han fornicado todos los reyes de la tierra» (17,2). Los verdaderos seguidores del Cordero son felicitados por no haber bebido «el vino de su fornicación». Son miembros de la comunidad del Cordero.

En resumen, 14,1-5 tiene una doble función retórica en el marco general de la composición del Apocalipsis. Este segmento narrativo describe a la comunidad alternativa del Cordero viviendo en medio de los adoradores de la bestia. Al mismo tiempo, sirve de introducción a la siguiente serie de visiones escatológicas de juicio. Al igual que el apocalipsis sinóptico, estas visiones describen el juicio final recurriendo a la imagen de una cosecha mundial. Los verdaderos seguidores del Cordero son comparados aquí a las ofrendas de las primicias sin defecto de la tierra. Simbolizan al mismo tiempo la promesa de que no toda la humanidad irá tras los que «destruyen la tierra».

Apocalipsis 14,6-13
Anuncio de juicio

El triple anuncio de juicio en 14,6-13 apunta hacia la serie de visiones de las copas que viene a continuación. Estas visiones tienen como fulcro la narración simbólica del juicio contra Babilonia. Al mismo tiempo, 14,6-13 hace referencia a los capítulos 12-13, que han elaborado la alternativa del culto a la bestia o de la lealtad a Dios y al Cordero. Este triple anuncio de juicio comienza y termina con palabras de salvación.

El ángel que vuela por lo más alto del cielo desempeña una función similar a la del águila de 8,13, que anunciaba los tres ayes. Como complemento de los ayes, el mensaje de los tres ángeles anuncia

«buenas nuevas». El primer ángel llama a la conversión a toda la humanidad, usando expresiones de la primitiva predicación misionera cristiana (cf. 1 Tes 1,9s y Hch 14,15ss; 17,24ss). Según el apocalipsis sinóptico, el Evangelio ha de ser predicado a todas las naciones antes de la llegada del fin (Mc 13,10; Mt 24,14). Esta expectativa es compartida por el Apocalipsis. El mensaje evangélico del libro consiste en la llamada a adorar al Creador, al Dios vivo. Invita a todos a reconocer la fuente última de toda vida.

El segundo ángel anuncia con palabras proféticas tradicionales (cf. Is 24,19; Jr 51,7s; Dn 4,27) la ejecución del juicio contra Babilonia, mencionada aquí por vez primera. La expresión «Babilonia la grande» reaparece en 16,19; 17,5; y 18,2.10.21. La mayor parte de los exegetas han sostenido que, en el contexto del Apocalipsis, Babilonia es un nombre profético referido a Roma, pues la capital imperial era anti-tipo de Babilonia en la literatura judía y cristiana de aquel tiempo (4 Esd 3,1-2.28-31; 2 Bar 10,1-3; 11,1; 67,7; Or. Sib. 5,143.159). Tanto Babilonia como Roma comparten el dudoso tinte de gloria de haber destruido Jerusalén y el templo. Sin embargo, Babilonia no puede ser reducida a un simple código o calco simbólico de Roma, pues Juan usa el nombre «Babilonia» para evocar toda una serie de significados escriturísticos. Más aún, podemos observar aquí claramente que la narrativa simbólica del Apocalipsis no sigue una secuencia temporal, pues la caída de Babilonia/Roma no será narrada hasta los capítulos 17-18.

En comparación con la proclamación del segundo ángel, la del tercero está mucho más elaborada. Sin embargo, no podemos concebir el castigo de los adoradores de la bestia como una descripción precisa o una predicción literal de su destino. Más bien funciona como amenaza profética y exhortación retórica formulada en lenguaje simbólico. Esta amenaza profética no invita a los cristianos a recrearse ante la tortura de sus enemigos. Se limita a pedir resistencia y lealtad inconmovibles. El año 112 d.C., el emperador Trajano escribió a Plinio, gobernador de Bitinia (privincia del Asia Menor), para que castigase a los cristianos sólo si eran acusados y convictos. Quienes negaban «ser cristianos y lo dejaban claro con sus acciones [es decir, dando culto a los dioses romanos], obtendrían el perdón». En contraposición, la amenaza de castigo eterno del Apocalipsis advierte lo mismo a cristianos que a no-cristianos que no adoren a los ídolos ni tomen parte en el culto imperial.

El mensaje de los tres ángeles termina con una bienaventuranza pronunciada por una «voz del cielo». Su importancia es subrayada por la orden de «ponerla por escrito». Del mismo modo que Pablo asegura a sus comunidades que los muertos en Cristo tomarán parte en la resurrección (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,17s), también el Apocalipsis asegura a su audiencia que los cristianos que hayan muerto pueden descansar en paz, pues los trabajos de su vida les sirven de garantía en el juicio final (20,12s). Dios no olvidará la vida, obra y trabajos de los cristianos que han muerto, sino que recompensará sus acciones.

Apocalipsis 14,14-20
La cosecha escatológica

El tema de la cosecha relaciona esta visión con 14,1-5, que define a los seguidores del Cordero como «primicias», como ofrenda sin tacha. También se corresponde con las expectativas del apocalipsis sinóptico (Mc 13,27; Mt 24,30) y con las parábolas del reino de Dios (Mc 4,29; Mt 13,39). El Apocalipsis amplía esta expectativa escatológica cristiana, pues el texto sigue el modelo de Joel 3,13 poniendo en paralelo la imagen de la cosecha (14,14-16) con la de la vendimia (14,17-20). No es probable que ambas imágenes tengan idéntico significado, como sugieren algunos intérpretes. La cosecha del grano parece incluir un mensaje positivo, mientras que la cosecha de la uva simboliza la cólera de Dios.

El ser de aspecto humano sentado sobre una nube blanca alude a Dn 7,13. En Ap 1,7 y 19,11 hay una clara identificación de esta figura con la del Cristo de la parusía. La figura, precedida y seguida por tres ángeles, ocupa el centro del capítulo 14. Según las expectativas cristianas tradicionales, el día del Señor enviará Cristo a los ángeles a reunir a los elegidos de los confines de la tierra (Mc 13,27). Sin embargo, en Ap 14,14-16, la imagen de la cosecha no anuncia sin más la agrupación de los elegidos, pues 14,1-3 ya ha descrito simbólicamente la asamblea de los elegidos en torno a Cristo. Más bien se refiere a todas las naciones, a quienes aceptan «el evangelio eterno» (14,6-7) y quieren dar culto a Dios (15,3-4).

La imagen de la vendimia (14,17-20) tiene más dificultades de comprensión. Según algunos, tiene el mismo significado positivo que la imagen de la cosecha, pues la vid simboliza tradicionalmente a Israel y a la iglesia (Is 5,1-7; Jr 2,21; Ez 19,10-14; Jn 15,1-7).

Otros opinan que, dado que Cristo murió «fuera de la ciudad», éste era el lugar adecuado para el martirio de quienes se mantenían firmes en el testimonio de Jesús (Heb 13,11-13). Sin embargo, la referencia al «lagar de la cólera de Dios», que apunta a Ap 19,15, tira por tierra cualquier interpretación positiva de la imagen de la vendimia. Este texto afirma claramente que Cristo pisará en el «lagar de la cólera de Dios»; por tanto, la imagen de la vendimia de Ap 14,14-20 se inspira probablemente en Is 63,3-6, una descripción de la terrible venganza de Yahvé. En el Apocalipsis no es Yahvé quien lleva a cabo esta terrible carnicería, sino un ángel. El baño de sangre alcanzó los 1.600 estadios, es decir, la longitud de Palestina más o menos. La cifra 1.600 ocupa simbólicamente todo el mundo, pues dieciséis cientos es el cuadrado de diez (número de la totalidad) multiplicado por el cuadrado de cuatro (los cuatro ángulos del mundo). El baño de sangre y el terror del juicio de Dios afectan a todo el mundo. Sin embargo, como he dicho antes, la retórica del «dies irae» de Juan no puede ser entendida como una predicción, sino como una advertencia.

Apocalipsis 15,1
El tercer portento en el cielo

Apocalipsis 15,1 sirve de introducción a las visiones de los ángeles que derramarán las siete copas. La introducción caracteriza a este septeto de visiones como las antípodas del primer gran portento en el cielo, la mujer con el niño rodeados de esplendor cósmico. Más aún, la serie tiene su clímax en la séptima copa, que significa la destrucción de Babilonia y que elaboran con amplitud los capítulos 17-18.

Apocalipsis 15,2-4
Alabanza escatológica de la justicia de Dios

La alabanza de los vencedores escatológicos constituye el fulcro de las visiones del pequeño libro en 10,1-14,20. Al mismo tiempo, este himno sirve de interludio a las visiones de las copas e interpreta, por tanto, proféticamente el relato visionario de la cólera de Dios. El motivo teológico del éxodo de Israel como liberación del poder opresor de Egipto ha sido engarzado como un hilo rojo en el tejido de las visiones precedentes. Ahora resulta explícito en 15,2-4.

Y al mismo tiempo determina las visiones de las plagas que vienen a continuación.

Juan ha añadido a esta visión climática con la que acaba el pequeño libro profético una serie de imágenes y símbolos de los pasajes previos, creando una impresionante simbolización retórica de esperanza. ¡No podía ser mayor el contraste con la visión precedente de juicio! La imagen del «lago de cristal» hace referencia a 4,6; el «fuego» alude a la cólera divina de 8,5; las «arpas» nos recuerdan el «cántico nuevo» de 5,8 y 14,2; el uso del apelativo «vencedores» indica el cumplimiento de las promesas hechas al vencedor al final de los siete mensajes. Por otra parte, el «lago de cristal» recuerda las plagas del Éxodo del anterior ciclo de siete. Finalmente, la seguridad de la victoria en la guerra contra la bestia vincula esta visión a los capítulos precedentes.

Del mismo modo que los israelitas entonaron el cántico victorioso de liberación tras cruzar el Mar Rojo (Éx 15,1ss), los vencedores entonan aquí un himno de liberación alabando la justicia de Dios. Casi todas las palabras de este himno pueden rastrearse en la Biblia hebrea (cf. Dt 32,4; Sal 86,8ss; 111,2; Am 4,13; Miq 1,11; Sal 11,2; 139,14). Sin embargo, el texto más influyente parece ser el de Éx 15,1-8. En el Apocalipsis, el Cántico de Moisés se ha convertido en el Cántico del Cordero, en el «cántico nuevo». Ambos cantos alaban la actividad redentora de Dios desplegada en la liberación de su pueblo. Por otra parte, el himno funciona también como respuesta positiva al evangelio eterno, pues anuncia que la justicia de Dios hará que las naciones de la tierra vengan a dar culto a Dios. Lo mismo que César, Dios es llamado aquí rey de las naciones. El cántico nuevo del Apocalipsis anuncia liberación y salvación no sólo para la comunidad cristiana, sino también para todas las naciones actualmente oprimidas, que anhelan la experiencia de la justicia de Dios. Los juicios de Dios son justos y verdaderos. Lo mismo que el coro de un drama griego, este himno interpreta el significado y la intención de las visiones de juicio anteriores y posteriores. Su meta es la justicia y la salvación.

V

Éxodo de la opresión de Babilonia/Roma
Apocalipsis 15,5-19,10

Introducción

Esta sección ya fue presentada por los anuncios angélicos de 14,6-13, pero más concretamente por la escena de 15,1 y por el interludio hímnico de liberación de 15,2-4. Resulta más difícil decir dónde acaba la sección, pues las visiones sobre Babilonia están marcadas estructuralmente como parte de la visión de la última copa; pero, al mismo tiempo, hacen las veces de primera parte de las inclusiones literarias: 17,1-19,10 (*a*); 19,11-21,8 (*b*), y 21,9-22,10 (*a'*). Debemos recordar una vez más que Juan no piensa en términos de secciones o divisiones, sino que trata de entrelazar segmentos discretos y de unir entre sí partes diferentes de la composición. Las visiones de Babilonia forman, pues, un *combinado* que conecta entre sí las dos series de visiones del juicio escatológico y, al mismo tiempo, apunta a la descripción de las consecuencias del juicio de Dios en las visiones de la Nueva Jerusalén.

Apocalipsis 15,5-16,21
Las siete copas de la cólera de Dios

La serie de las siete copas discurre paralela a la serie de las siete trompetas y, al mismo tiempo, intensifica su simbolización retórica. Mientras que las plagas de las trompetas han destruido sólo una tercera parte de la tierra, las plagas de las copas producen una devastación total. La reacción de la gente a las plagas de las copas recuerda la reacción evocada por las plagas de las trompetas. La insistencia en la falta de arrepentimiento por parte de la gente recuerda el esque-

ma de las plagas de Egipto, donde se hace hincapié en la falta de arrepentimiento por parte del faraón y de su pueblo. El modo en que la gente reacciona a las plagas de las copas revela cuál es su verdadera lealtad, pues, lo mismo que la bestia, blasfeman contra el Dios vivo.

La secuencia de las copas repite también el esquema de las trompetas, pues las cuatro primeras plagas dejan sentir sus efectos en la tierra, el mar, las aguas interiores y los cuerpos celestes, al tiempo que las tres últimas afligen a los poderes demoníacos y al mundo inferior. Pero, mientras los efectos de las cuatro trompetas son generales y repercuten incidentalmente en la gente, los castigos de las copas van dirigidos específicamente contra la comunidad de los adoradores de la bestia. Aunque esta diferencia indica que, *materialmente hablando,* la serie de las copas funciona de forma distinta que la serie de las trompetas, demuestra al mismo tiempo que, *desde el punto de vista estructural,* ambas series de plagas desempeñan la misma función. No hablan de diferentes acontecimientos escatológicos, sino que se recapitulan entre sí e iluminan simbólicamente diferentes dimensiones del «Gran Día del Señor».

Como en la serie de las trompetas, también las plagas de las copas provienen del templo celeste. La expresión «tienda del testimonio» se refiere a la estancia de Israel en el desierto y recuerda el clímax de las plagas de las trompetas en 11,19. La introducción de 15,1 es reafirmada y elaborada narrativamente, pues se describe a los siete ángeles vestidos como el sumo sacerdote judío. Al mismo tiempo, la imagen de las copas de oro simboliza a las siete plagas. El símbolo de la «copa de oro» alude a las copas de incienso mencionadas en 5,8, donde eran definidas explícitamente como las oraciones de los santos.

El humo del templo y las voces de la teofanía recuerdan también la visión introductoria de las siete trompetas (8,2-5), donde el humo del incienso simbolizaba las oraciones de los santos. Provocados por el fuego del altar, se dejan oír los terribles sonidos de la teofanía. Así, las siete copas de oro colmadas de la cólera de Dios parecen anunciar con un lenguaje simbólico la misma convicción cristiana que expresa con un lenguaje directo 2 Tes 1,6: «Puesto que Dios es justo, vendrá a retribuir con sufrimiento a los que os ocasionan sufrimiento». La mejor forma de entender las plagas de las copas, por tanto, es concebirlas como respuesta celeste a las plegarias y gritos de los cristianos reclamando justicia. Por otra parte, tratan de prevenir a cristianos y no-cristianos del peligro de convertirse en miembros de la comunidad cultual imperial.

Los seguidores de la bestia y su comunidad universal se convierten en objeto de la cólera de Dios. Tal hecho se afirma claramente en la narración de los efectos de la primera copa sobre quienes llevan impresa la señal de la bestia y dan culto a su imagen (16,2). Tanto la destrucción de Babilonia/Roma en el relato-culmen de la séptima copa como la concentración de la plaga de la quinta copa en el trono de la bestia anuncian simbólicamente también la cólera de Dios. Sin embargo, las plagas de las copas no provocan el arrepentimiento, como lo provocaron las acciones de los dos testigos proféticos (11,13). Más bien ponen al descubierto la verdadera naturaleza de los seguidores de la bestia, que blasfeman contra Dios.

La sexta y séptima copas anuncian la destrucción de Babilonia/Roma, que será elaborada más tarde en el relato de los capítulos 17-18. La sexta copa visualiza el avance de los reyes enemigos del este (Ap 16,12), que asediarán a Babilonia/Roma (17,15-18), al tiempo que la séptima copa confirma la caída de Babilonia, anunciada en 14,8 y lamentada en el capítulo 18. Ap 16,13-16 no forma parte de la narración de la sexta copa, pues los reyes del este deben ser distinguidos de los reyes de la tierra reunidos para la gran batalla del Último Día; por tanto, 16,13-16 constituye más bien un interludio que funciona como equivalente *formal* de los interludios anteriores al séptimo sello (cap. 7) y a la séptima trompeta (caps. 10-11).

Los tres malos espíritus con forma de sAp son los funcionarios de la trinidad demoníaca: el dragón, la bestia y el pseudoprofeta (16,13-16). Reúnen sus ejércitos para la batalla final en el mítico lugar de Har-Megiddon (en hebreo Monte de Meguido). Lo mismo que el significado del número 666, también el sentido oculto de este nombre se ha hurtado a todos los intentos de los intérpretes de dar con una interpretación precisa. La polivalencia del lenguaje mitológico-simbólico del autor no puede quedar reducida a una simple definición unidimensional. Tales polivalencias expresan el interés del autor en ofrecer una interpretación profética, no una información geográfico-escatológica. Desde el punto de vista retórico, 16,13-16 anuncia la gran batalla escatológica, un motivo que será más desarrollado en Ap 19,11-20,10.

La interposición de una advertencia profética cristiana tradicional (v. 15) indica el modo en que debía ser entendida esta simbolización mitológica del Día del Señor. Las impresionantes imágenes usadas y la narración mitológica del tiempo final y del juicio escatológicos no pretendían inducir a los lectores u oyentes a la especulación y al cálculo. Cristo llegará más bien como un ladrón nocturno (cf. 1 Tes 5,2ss; Mt 24,42ss; 2 Pe 3,10; Ap 3,3); por tanto, hemos de estar siempre preparados. El juicio retórico de la simbolización del Apocalipsis pretende crear en la gente una ética de resistencia incansable. Sin embargo, la simbolización mitológica de la cólera escatológica de Dios no sólo pretende servir de exhortación profética, sino que trata también de ofrecer a la audiencia seguridad retórica y valentía. Desviándose del esquema de las trompetas, Juan introduce tras la plaga de la tercera copa una doble aclamación con intención de interpretar teológicamente toda la serie de plagas. El ángel de las aguas y las voces del altar de 16,4-7 (cf. 6,9; 8,3-5; 9,13; 14,18) alaban la justicia de Dios y la fiel ejecución del juicio, haciéndose así un eco del Cántico de Moisés y del Cordero en 15,2-4. Prevalecerá la justicia de Dios.

Este acto de justicia no es infligido ni desde fuera ni en forma arbitraria o despótica. La justicia no es una imposición ajena dictada por una autoridad exterior. Hay que entender la justicia como la convicción de que cada acción conlleva determinadas consecuencias que hay que afrontar con responsabilidad. Dios tiene el poder de hacer ver a las personas que no tienen más remedio que cargar con las consecuencias de sus actos. Todos reciben lo que se les debe. El texto griego no habla de castigos, sino de juicio y justicia. La cólera y el juicio de Dios no son motivados por el deseo de infligir tormentos punitivos, sino por los valores de la equidad y la retribución.

Apocalipsis 17,1-19,10
Juicio y ejecución de Babilonia por asesinato

Apocalipsis 16,17-21 conecta la serie de las siete copas con los capítulos 17-18, de tal manera que el vaciado de la séptima copa abarca también a los dos capítulos siguientes. Al mismo tiempo, completa la serie de las plagas de las copas que empezó en 16,1. Más aún, uno de los ángeles coperos hace las veces de *angelus interpres* en 17,1. La secuencia narrativa 17,1-19,10 puede compararse con

un tríptico de tres paneles. Tras el encabezamiento introductorio genérico de 17,1-2, el primer panel (17,3-18) describe e interpreta a la capital del mundo: Babilonia. El segundo panel (18,1-24) difiere estilísticamente, pues no se describe la destrucción de la gran ciudad, sino que queda reflejada sin más en las endechas de los reyes, mercaderes y navegantes. Ahora es escuchada la demanda legal contra Babilonia presentada por las víctimas perseguidas. La poderosa capital del mundo es destruida no sólo por haber perseguido a los cristianos, sino también por haber asesinado impunemente a numerosa gente. El contenido de Ap 18,24 deber ser entendido, por tanto, como clave teológica de toda la serie de juicios contra Babilonia. El tercer panel (19,9-10) presenta una liturgia celeste que alaba la justicia de los juicios de Dios y anuncia el banquete de bodas del Cordero.

El conjunto de la secuencia narrativa ratifica el anuncio del juicio de Babilonia/Roma en 14,8. Al mismo tiempo ofrece un primer plano más elaborado de la plaga de la séptima copa. Además, la figura femenina de Babilonia/Roma hace de contrapunto de la mujer celeste vestida de sol (cap. 12), al tiempo que sirve de contraste de la esposa del Cordero, la Nueva Jerusalén. Desde el punto de vista estructural, las visiones de Babilonia constituyen el clímax del tercer «portento en el cielo». Más aún, dichas visiones son introducidas por el mismo ángel de la serie de las copas, que muestra también a Juan la Nueva Jerusalén.

Juan usa, pues, la imagen de la mujer para simbolizar la presente realidad criminal del poder imperial, así como la realidad revitalizadora del renovado mundo de Dios. Sin embargo, no conviene pasar por alto que esa imaginería femenina aplicada a las ciudades utiliza un lenguaje convencional porque, entonces como ahora, las ciudades y países eran gramaticalmente femeninos. Por otra parte, siglos antes de escribirse el Apocalipsis, los profetas hebreos habían empleado la imagen de la novia, de la esposa o de la prostituta para caracterizar a Jerusalén y a Israel o para describir otras naciones y capitales. Por tanto, interpretaríamos mal la imaginería femenina del Apocalipsis si pensáramos que se refiere a la conducta real de mujeres individuales. Al contrario, más aquí que en otras secciones, el Apocalipsis recurre al lenguaje profético de la Biblia hebrea, que era por entonces convencional. Lo mismo que la imagen del Cordero se refiere a una persona histórica real y no a animales, las imágenes de la mujer celeste, de la novia o de la prostituta simbolizan

ciudades, es decir, los lugares de la cultura humana y de las instituciones políticas, y nada quieren decir de las ideas del autor sobre las mujeres de carne y hueso.

Apocalipsis 17,1-18
La cosmópolis Babilonia/Roma y su poder

Conforme a su función de encabezamiento, 17,1-2 resume el contenido de todo el tríptico que describe la sentencia y el juicio contra Babilonia. La metáfora de las «muchas aguas» (v. 15) caracteriza a Babilonia como ciudad internacional y como poderosa capital de todo el mundo. La imagen de la ciudad como «gran prostituta» proviene probablemente de Is 23,17, que, especialmente en su texto griego, interpreta el comercio internacional y la riqueza de Tiro como «salario» de prostituta. La afirmación de que «los reyes de la tierra han fornicado con ella» debe ser leída metafóricamente, en el sentido de que Babilonia ha usurpado y pervertido el poder político de todas sus provincias. La corrupción y violencia de Babilonia/Roma afectan a todos los habitantes del mundo.

Tras una nueva introducción, Juan describe a Babilonia/Roma en todo su esplendor. La interpretación que sigue a la introducción se centra primero en la bestia, antes de esbozar la desolación de Babilonia. Esta interpretación tiene su clímax en una explicación explícita: es la gran ciudad que gobierna con poder sobre los reyes de la tierra. Juan es después llevado «en espíritu» al desierto, probablemente porque ve que Babilonia se está convirtiendo en un desierto (v. 16) conforme al decreto de Dios.

Babilonia cabalga como una diosa sobre la bestia, que estaba llena de títulos blasfemos. El esplendor y la riqueza de Babilonia asombran incluso a Juan (17,6-7). Babilonia lleva algo escrito en su frente, lo mismo que los seguidores del Cordero. La expresión «nombre misterioso» puede aludir a la gran Diosa Madre. Babilonia sostiene en sus manos una copa de oro llena de idolatría y de cosas detestables. El contenido de la copa es explícitamente interpretado como la sangre de los cristianos asesinados, con la que se ha emborrachado la gran ciudad.

Apocalipsis 17,7-18 ofrece una larga explicación de la bestia sobre la que cabalga la mujer. Como ocurría con el número 666 en 13,18, esta explicación ha llamado la atención de muchos intérpretes, pues parece referirse al periodo en el que escribe el autor. Se dice que las siete cabezas de la bestia son las siete colinas sobre las que se sienta la mujer. Esta localización de Babilonia parece identificarla con Roma, con sus siete colinas. Las colinas, por su parte, representan a siete reyes, de los que cinco han caído en el pasado, uno existe en el presente y otro está por venir (aunque, cuando llegue, durará muy poco). La bestia, por su parte, representa al octavo rey, aunque es uno de los siete.

Se han propuesto dos posibles salidas a este enigma. Una interpretación sugiere que esta explicación de la bestia debería ser entendida en términos simbólicos más que alegóricos. Los siete reyes constituyen una unidad simbólica de siete, pero no han de ser considerados reyes de carne y hueso. Del mismo modo que las fuerzas demoníacas desarrollan su mayor poder justo en el momento de la sexta copa y de la sexta trompeta, otro tanto hacen aquí en relación con el sexto rey. Juan se sitúa a sí mismo en este momento del tiempo para que sus lectores puedan darse cuenta no sólo de que viven en el momento álgido de la destrucción perpetrada por el poder imperial, sino también de que el juicio de Dios contra ese poder es inminente. Al usurpar la bestia los atributos de Dios (17,8), asume el número ocho. Lo mismo que el octavo rey, la bestia es la antifigura de Jesús, es decir, el Anticristo. Es el Anticristo porque el número de Jesús es el 888 (el equivalente numérico del nombre griego *Iesoûs* es: *I* = 10; *e* = 8; *s* = 200; *o* = 70; *u* = 400; *s* = 200).

La otra propuesta para resolver el enigma ofrece una solución más plausible, pero que está lejos de ser conclusiva. Esta segunda propuesta insiste en que las siete cabezas de la bestia representan a verdaderos emperadores romanos. No existe, sin embargo, un acuerdo sobre quién ha de ser el primer emperador de la serie. Como el autor tuvo que haber sabido que tenía que venir un séptimo rey, algunos opinan que probablemente estaría pensando en Trajano, pues éste fue nombrado emperador poco antes de la muerte de Nerva. Nerva sería el sexto rey de la serie. Este dato fecharía el Apocalipsis entre el 97 y el 98 d.C., poco después del asesinato de Domiciano. El término griego por «han caído» da a entender que los reyes precedentes habían sufrido una muerte violenta. Estos emperadores son César, Calígula, Nerón y Domiciano. Esta solución al enigma se acerca a la fecha tradicional propuesta para el Apocalipsis, que, según Ireneo, fue escrito hacia el final del reinado de Domiciano (81-96).

Según otros, la enigmática información de que la bestia era uno de los siete puede aludir a la leyenda de que Nerón volvería o resu-

citaría. Con la ayuda de los partos, se vengaría destruyendo Roma. Esta espera popular parece estar expresada en la figura de los diez reyes que darán su poder a la bestia y destruirán la gran ciudad. Los diez reyes no pueden ser los mismos que los reyes de la tierra, pues de éstos se dice que han dado su poder a Babilonia. Más bien parecen representar a las mismas entidades que el ejército maligno convocado por los tres sapos demoníacos, así como al ejército de Gog y Magog de 20,7ss. Lucharán contra el rey mesiánico, el Cordero, cuyos seguidores aparecen en 14,1-5 y 20,4-6, pero el Cordero los vencerá (19,11ss). La explicación dada en 17,7-18 parece, pues, sugerir que Babilonia representa a Roma en diferentes niveles: la ciudad, el Imperio y la diosa Roma.

Dada la dureza de la acusación y de la crítica lanzadas por Juan contra Babilonia/Roma, algunos exegetas tienden a quitar importancia a las implicaciones políticas de la visión de Juan, pues parece contradecir a otros escritos del Nuevo Testamento, que adoptan una actitud más positiva para con el Estado romano (cf. Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-14; 1 Tim 2,1-2). Sin embargo, la figura de Babilonia la Grande queda despolitizada si la interpretamos como símbolo de la enemistad arquetípica contra Dios o como signo de la decadencia general de toda civilización. La visión de Babilonia queda también despolitizada si pensamos que se refiere al carácter transitorio de la vida o que es un símbolo del carácter efímero de la riqueza y el poder. Al contrario, Roma en todo su esplendor, transportada y sostenida por la bestia, debe ser entendida como símbolo del poder y la religión imperiales. Como tal, Babilonia es la poderosa personificación de la opresión internacional y de los crímenes perpetrados a lo largo y lo ancho del Imperio romano. El texto describe a Roma emborrachada con la sangre no sólo de los santos, sino de todos los degollados en la tierra. Roma ostenta enormes riquezas y detenta un poder universal. Sus decretos son aplicados en las provincias que dan cobijo a la idolatría romana e incitan a la persecución de los cristianos.

Apocalipsis 18,1-24
Proclamación profética del juicio de Roma

La magnífica descripción de Roma haciendo ostentación de riquezas y poder da paso a una escena de desastre. La visión de un poderoso ángel rodeado de esplendor celeste precede al anuncio de la caída de Babilonia (18,1-3) y al doble oráculo profético de 18,4-5.6-

8. La serie de endechas y lamentaciones sobre Babilonia (18,9-19) alcanza su punto culminante en una llamada profética a la alabanza, que al mismo tiempo desempeña la función retórica de preparar los himnos conclusivos de 19,1-8. El capítulo termina con un signo profético y una acusación sumaria contra Roma: culpable de asesinato (18,21-24).

El capítulo 18 no sólo constituye el panel central del tríptico 17,1-19,10. Está compuesto como un tríptico dentro de otro tríptico. Dos proclamaciones de juicio (18,1-8 y 21-24) sirven de marco a la serie de endechas (18,9-19) que, a su vez, están compuestas de manera tripartita. El lamento de los reyes (18,9-10) y el de los navegantes (18,17-19) enmarcan el lamento central de los mercaderes (18,11-16). La secuencia en conjunto forma una artística composición literaria cuya técnica de la inclusión podría compararse a la muñeca rusa que contiene otras muñecas más pequeñas. Juan consigue una composición firmemente unitaria, dotada de gran fuerza imaginativa, aunque su lenguaje e imágenes reproducen casi literalmente expresiones tomadas de diversas fuentes. Su capacidad artística se pone de manifiesto en la combinación de distintas tradiciones, a veces contradictorias, hasta formar una composición unificada de gran fuerza retórica.

El esplendor, la riqueza y el poder de Roma, así como la justicia de los juicios divinos, definen las imágenes centrales y los motivos teológicos de esta sección. La escena en conjunto podría ser comparada a un tribunal de justicia universal, en el que tiene lugar una demanda. Los demandantes son los cristianos, junto con todos los asesinados sobre la tierra (18,24); la demandada es Babilonia/Roma, acusada de asesinato en interés del poder y la idolatría; y el juez que preside la acción legal es Dios. Tal como se ha anunciado previamente en 14,8, Babilonia/Roma ha perdido este caso, motivo por el que sus socios prorrumpen en lamentaciones y duelo, mientras que la corte celeste y los cristianos se alegran de la justicia de que han sido objeto. Al pronunciar la sentencia contra Roma, el juez ha reconocido el valor de su demanda legal y de su petición de justicia. La sentencia ha de ser ejecutada por la bestia y los diez cuernos, los guardaespaldas divinos. Por tanto, la mejor forma de traducir el v. 20 sería: «Dios la ha castigado justamente en base a vuestra demanda legal». Interpretar tal mitologización legal como expresión del odio del autor hacia la civilización o como signo del carácter transitorio de la vida implicaría una clara malinterpretación de la teología de la justicia en el Apocalipsis.

El narrador en 18,1-20 no es Juan, sino una voz celeste. Esta voz empieza a hablar con el imperativo «Sal» (18,4) y termina con la invitación a la alegría en 18,20. Estas llamadas al éxodo y al regocijo sirven de marco a las dos secciones narrativas que anuncian el juicio contra Babilonia: el oráculo de juicio y su explicación en 18,5-8 y las tres endechas de 18,9-19, que hacen un uso amplio de los oráculos contra Tiro de Ez 26,1-28,19. Tres grupos de personas (reyes, mercaderes, navegantes) proclaman sus ayes ante la caída de Babilonia. Aunque Ap 18,9-19 es una referencia a gran escala a Ezequiel 26-28, Juan no reproduce el orden de Ezequiel, sino que sigue un modelo literario distinto, cuatripartito, que se repite en las tres endechas: (1) presentación e identificación de los personajes (reyes, mercaderes, navegantes); (2) lamento por la Gran Ciudad (Ap 18,10.16.19; cf. Ez 16,23); (3) referencia a lo que se pierde con la destrucción de Babilonia; y (4) referencia final a lo repentino de la caída de Babilonia.

El lamento de los socios de Roma indica la sede sociopolítica del Apocalipsis. La riqueza de Roma y de las provincias era favorecida por los estrechos lazos económicos y políticos entre ellas, así como por el comercio internacional desarrollado en el gigantesco Estado romano. Según los historiadores de la Antigüedad, nunca antes se había conocido idéntico grado de estabilidad y prosperidad como en el Imperio romano del siglo primero. Sin embargo, sólo la elite provincial y los emigrantes italianos, especialmente armadores y mercaderes, amontonaban la riqueza proporcionada por la prosperidad del Imperio en Asia Menor, al tiempo que cuantiosos impuestos empobrecían a la inmensa mayoría de la población de las provincias. Así, sólo una minoría de los habitantes de las ciudades asiáticas se beneficiaba del comercio internacional en el Imperio romano, pues la inmensa mayoría de la población urbana vivía en la extrema pobreza o en la esclavitud (18,13).

El autor del Apocalipsis se pone de parte de esa mayoría de pobres y oprimidos. No sólo critica agriamente a la comunidad de Laodicea, que se enorgullece de su riqueza, sino que anuncia continuamente el juicio y la destrucción de los ricos y poderosos del mundo (6,12-17; 17,4; 18,3.15-19.23). Por el contrario, las dos comunidades de Esmirna y Filadelfia, pobres y carentes de poder, no reciben censura profética alguna. Aunque el primer templo dedicado a la diosa Roma ya había sido erigido en Esmirna el año 195 a.C., Pérgamo se había convertido en el centro del culto imperial de Asia Menor. Como tal, se había convertido también en el centro

religioso y político del *Koinon,* la organización de las ciudades de Asia. Los representantes del *Koinon* se reunían anualmente en el templo de Roma y de Augusto en Pérgamo con ocasión de la celebración de los juegos en honor de la capital imperial y de Augusto. Aunque tenía carácter religioso, la asamblea de las ciudades de Asia llegó a desempeñar un importante papel político en la administración imperial.

Cuando los reyes y las ciudades del mundo helenista perdieron su poder o lo cedieron a Roma, empezaron a dar a la diosa Roma y al emperador el culto que antes rendían a sus dioses locales. La explotación económica y las represalias eran las dos armas más poderosas con las que contaba la bestia para persuadir a la gente a que participase en el culto imperial. El dominio político de Roma crecía y era sostenido por la religión imperial, que el autor del Apocalipsis califica de idolatría de las naciones.

La retórica de la exhortación y la esperanza proféticas que respira el Apocalipsis se manifiesta explícitamente en el doble oráculo (18,4-8) y en la llamada al regocijo (18,20). Tanto el oráculo como la llamada pronuncian la sentencia contra Babilonia y confirman que Dios ha hecho justicia. La exhortación «sal de ella, pueblo mío» recurre una vez más al motivo del Éxodo. Del mismo modo que la Biblia hebrea habla del éxodo de Sodoma, Egipto o Babilonia (Jr 50,8; 51,6.45), también esta llamada anima al pueblo de Dios a abandonar la «Gran Ciudad», que en 11,8 ha sido llamada Sodoma y Egipto. Como la figura de Babilonia representa no sólo a la ciudad de Roma, sino a todo el Imperio romano, la llamada a «salir de ella» debe ser entendida metafóricamente, como una llamada a abandonar la injusticia, la idolatría y los crímenes de Roma. Esta llamada tiene una función retórica parecida al sellado de los 144.000 (cap. 7) y al recuento de los verdaderos adoradores (11,1-2). En medio de la tribulación, anima a emprender el éxodo escatológico a quienes han permanecido fieles hasta el día del juicio.

Entenderíamos mal la retórica teológica del Apocalipsis en los capítulos 17-18 si pensáramos que se interesa ante todo por la revancha y por el cambio de destino de Roma, como si su autor fuese un resentido que odia la cultura, la civilización y la vida ciudadana. La narrativa simbólica del Apocalipsis debe ser leída más bien como un intento de engendrar esperanza y ánimo en quienes luchan por la supervivencia económica y por la liberación de la persecución y el asesinato.

Apocalipsis 19,1-10
La salvación del reinado de Dios

Toda esta sección alcanza su punto culminante en una doble audición. Su contenido y función composicional son iguales que las de los interludios e himnos de 7,9-17; 11,15-19; 12,10-12; y 15,2-4. Al mismo tiempo, su contenido discurre paralelo a (y anticipa la visión de) 21,1-22,5. Mientras que la antífona del coro celeste (19,1-4) proclama la justicia y el juicio de Dios en la tierra (motivo principal de los capítulos precedentes), el segundo himno de la gran multitud de la tierra (19,5-8) expresa su alegría por la cercanía del banquete de bodas del Cordero, preludiando de ese modo el motivo principal de los capítulos siguientes. Los dos himnos son fundidos mediante el recurso a la triple repetición del «Aleluya». La secuencia narrativa termina con una bienaventuranza y con un diálogo entre el ángel y el vidente (19,9-10).

Los tres aleluyas del cielo y de la tierra responden retóricamente a la llamada a la alabanza de 18,20 y, al mismo tiempo, se corresponden con las tres endechas sobre Babilonia. La expresión «Aleluya» proviene de las palabras hebreas *halal* y *Yah* (Alabad a Yahvé) y alude a los salmos de la liturgia de Pascua que conmemoraban el éxodo de Egipto (Salmos 113-118). Tres coros cantan la antífona de alabanza: la multitud celeste (vv. 1-3); los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes, mencionados aquí por última vez en el Apocalipsis (v. 4); y la gran multitud de la tierra (vv. 5-8). Como ocurría con el «cántico nuevo» de 5,8-14, el triple aleluya es proclamado por el cielo y la tierra.

El coro celeste vuelve a proclamar la justicia del juicio de Dios contra Babilonia, cuyo crimen fue el asesinato de los testigos cristianos y la destrucción de la tierra. La afirmación de que las sentencias de Dios son «verdaderas y justas» alude al grito del altar en 16,7, al anuncio de juicio en 11,18 y al Cántico de Moisés y del Cordero en 15,3. Insiste en que la salvación, la gloria y el poder pertenecen a Dios. Como ya he dicho antes, estos términos no han de ser entendidos espiritualmente, como si se refiriesen exclusivamente al alma individual. Han de ser interpretados más bien en un contexto y significado políticos.

El emperador Augusto, por ejemplo, era llamado «salvador de los griegos y de todo el mundo habitado», «salvador y bienhechor», «salvador y fundador» y «salvador y dios». El día de su nacimiento

marcaba el comienzo de las «buenas noticias» (evangelios). Era considerado «señor justo y poderoso», cuyo reinado era fuente de paz y felicidad, es decir, de salvación. Al utilizar estos términos, el coro celeste quiere decir: no es el poder del césar, sino el poder y la salvación de Dios lo que se pone de manifiesto en la justicia ejercida contra Babilonia/Roma y contra sus vasallos y provincias. Mientras que el poder colonialista de Roma significa dominio, sumisión, robos, saqueos y asesinatos (ver Tácito, *Agricola* 30), el poder y la salvación de Dios implican júbilo, celebración y bienestar.

El himno de la gran multitud de la tierra (19,5-8) recuerda a los lectores la multitud escatológica de 7,9ss y el cántico nuevo que entonan en el Monte Sión los seguidores del Cordero (14,2ss). Sin embargo, los cantores de ahora no sólo incluyen a los cristianos, a los siervos de Dios, sino a todos cuantos han respondido a la llamada del evangelio proclamado por el ángel en 14,6. Los que temen a Dios, pequeños y grandes, participan en la alabanza al reinado de Dios sobre la tierra (v. 5). El reinado de Dios significa salvación, no opresión. Puede ser comparado a un banquete de bodas, pues el mito del matrimonio divino estaba ampliamente difundido en la Antigüedad; y los profetas hebreos hacía tiempo que habían adoptado este mito para explicar las relaciones entre Dios e Israel. El banquete de bodas como imagen de la salvación escatológica era de sobras conocido por la tradición cristiana primitiva (Mt 22,3-14; Lc 14,16ss; cf. Mt 26,29 y Lc 13,29).

La imagen de la iglesia como esposa de Cristo aparece especialmente en la tradición paulina (Rom 7,2-4; 2 Cor 11,2s; Ef 5,25ss). En el Apocalipsis, sin embargo, la esposa representa no sólo a la iglesia, sino a la Nueva Jerusalén (21,2.9), al mundo de Dios renovado. Los «actos de justicia» de los cristianos dan esplendor y gloria a este mundo renovado de Dios. Pero no serán bienaventurados todos los cristianos invitados en un principio al banquete de bodas, sino sólo los que hayan respondido fielmente a la invitación llevando una praxis de vida justa. Sólo ellos participarán en el bienestar escatológico simbolizado por el banquete de bodas (Mt 22,11-14). Como las tres bienaventuranzas o bendiciones previas, la cuarta bendición funciona retóricamente como advertencia y como promesa. La autentificación del autor, «éstas son las verdaderas palabras de Dios», se refiere no sólo a esta bienaventuranza, sino a toda la sección de Ap 17,1-19,8 y al contenido del propio libro.

La escena final del v. 10 hace hincapié en dos temas principales del Apocalipsis. En primer lugar, el ángel se sitúa al mismo nivel que el profeta, pues ambos tienen la misma función: proclamar el «testimonio de Jesús». El ángel intérprete de la literatura apocalíptica está aquí comprometido con (y al mismo tiempo subordinado a) la profecía cristiana. En segundo lugar, nadie, excepto Dios y el Cordero, pueden recibir el homenaje cultual de obediencia exigido por el culto imperial. Postrarse (el verbo griego *proskynein* es traducido generalmente por «adorar») ante un ángel o ante la imagen imperial significaría reconocer y obedecer su autoridad, poder y realeza; un reconocimiento que sólo se debe a Dios. Por tanto, no interpretaríamos bien la llamada del Apocalipsis a adorar si la entendiéramos en sentido espiritualista, litúrgico o pietístico. Si el autor tuviese que escribir hoy, diría: «No rindáis homenaje a la bandera, rendid homenaje a Dios»; o «No juréis fidelidad al Estado, jurádsela a Dios».

Aunque la retórica profética del Apocalipsis está repleta de lenguaje e imágenes cultuales, su localización social y su meta teológica no son litúrgicas, sino políticas. En el Apocalipsis, el culto y la alabanza están al servicio de fines políticos y de decisiones éticas. La retórica profético-apocalíptica de Juan emplea vocabulario cultual convencional (templo, altar, sacerdote, nombres de vestimentas, incienso, copas para libaciones, candelabros), ámbitos litúrgicos, fórmulas doxológicas, composiciones himnicas y lenguaje escriturístico hierático, pero no usa todo esto para persuadir a su audiencia de la necesidad de participar en la liturgia diaria o semanal. Utiliza más bien todo ese lenguaje cultual, tomado de las prácticas cultuales israelita y greco-romana, para mover a su audiencia a la resistencia política. Trata de motivarlos para que se muestren obedientes al poder y al imperio de Dios y del Cordero, o bien al dominio de Babilonia/Roma. A decir verdad, la intención de Juan era que su libro fuese leído y escuchado en la asamblea comunitaria cristiana, y, de hecho, el lenguaje cultual y las imágenes del Apocalipsis han ejercido una gran influencia en los rituales cristianos y en las prácticas litúrgicas. No obstante, la retórica litúrgica de Juan no pretende inculcar prácticas religioso-cultuales. Más bien cumple la función de interpretar la narrativa simbólico-apocalíptica del Apocalipsis, que trata de ofrecer una interpretación profética de la situación religioso-política en la que se encontraban los cristianos a finales del siglo primero a.C.

VI

Liberación del mal y mundo-ciudad de Dios
Apocalipsis 19,11-22,9

Introducción

La secuencia visionaria final del Apocalipsis adopta también la forma literaria de la inclusión y la intercalación. Como hemos podido ver previamente, las visiones de 17,1-19,10 constituyen el desarrollo y el clímax del último septeto de plagas. Al mismo tiempo, integran el primer panel (*a*) del tríptico 17,1-22,9, pues forman parte de las escenas del «juicio final» (19,11-21,8) descritas en la sección central del tríptico (*b*). La destrucción de las fuerzas del mal aparece, pues, en orden inverso al de su presentación. Babilonia/Roma, aunque mencionada en último lugar, es juzgada la primera. Este juicio precede al castigo de los poderes imperiales/anticrísticos en la parusía (19,11-20). La siguiente serie de juicios finales alcanza su clímax en el castigo del dragón/Satán (20,1-10) y en la destrucción de los poderes del mundo inferior (Hades). El juicio universal de todos los muertos (20,11-14) inaugura la aparición de la creación renovada de Dios y el bienestar del pueblo de Dios (21,1-8).

Van sufriendo la derrota y el castigo Babilonia/Roma, las fuerzas imperiales anticrísticas y finalmente el dragón/Satán. Los últimos enemigos en ser juzgados son los poderes de la Muerte y el Hades. El mundo que Dios quiere es un mundo libre de poderes opresores y deshumanizantes. El juicio de Dios significa salvación para la tierra y para cuantos no han cooperado con el mal, la destrucción y el asesinato. El último panel de este tríptico y el clímax de todo el libro presentan a la Nueva Ciudad de Dios como antiimagen de Babilonia y del reinado de Satán (21,9-22,9a'). Las visiones de la Nueva Jerusalén siguen describiendo y desarrollando el

motivo de la salvación escatológica anunciado en la alabanza hímnica de 19,1-10.

Apocalipsis 19,11-21,8
Parusía y Juicio Final

La visión de la parusía de Cristo sirve para introducir las visiones del día del juicio final. La retórica simbólica de las tres visiones de juicio de 19,11-21 (especialmente vv. 11.17.19) promete que las dos bestias serán castigadas con el tormento eterno y que sus seguidores padecerán la muerte. Tres visiones adicionales de juicio (20,1.4.11) presentan el castigo de Satán, la recompensa de los cristianos fieles y el juicio general del mundo. Estas tres visiones completan la serie del «juicio final», que culmina en la visión de la vida eterna con Dios (21,1-8). Esta visión constituye la *bisagra* formal que une esta parte con las visiones de la Nueva Jerusalén.

Las interpretaciones de estas visiones varían ampliamente. La visión del «reinado de mil años», el llamado milenio, ha recibido especial atención por parte de los intérpretes. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las visiones del «juicio final» hablan de «acontecimientos» o «verdades» situados más allá del espacio y del tiempo. Por tanto, entenderíamos mal esta serie de visiones si la interpretásemos como una secuencia cronológica o una descripción de acontecimientos futuros, en lugar de verla como una simbolización mitológica de la salvación escatológica. En estas visiones, Juan emplea simbología y lenguaje mitológico tradicionales para narrar el «fin» y el «más allá» de la historia. La serie proporciona un espectro de imágenes afines que describe la salvación final que seguirá al juicio final. La secuencia de estas visiones no pretende suministrar información cronológica. Su aproximación es más bien tópica, pues describe de distintas maneras la salvación definitiva en sus diversos aspectos.

Apocalipsis 19,11-21
La confrontación entre Cristo y el anticristo

El triple «yo vi» (19,11.17.19) divide este segmento del Apocalipsis en tres visiones: la aparición del Cristo de la parusía (19,11-16); la sangrienta contraimagen del banquete de bodas del Cordero (19,17-18); y finalmente, el castigo de las dos bestias y la muerte de

sus seguidores (19,19-21). Da la sensación de que, al final de esta serie de castigos, no queda con vida ningún ser humano.

Mencionamos a continuación una serie de aspectos que parecen cruciales para la comprensión del propósito retórico de este pasaje:

Primer aspecto. Los exegetas están generalmente de acuerdo en que la visión de 19,11-16 habla de la vuelta escatológica (de la parusía) de Cristo. Aunque no se dice explícitamente cuál es la identidad del vencedor montado sobre el caballo blanco, su descripción repite rasgos de la sección introductoria del Apocalipsis (cf. 1,5.14.16; 3,7.14), identificando así a esa figura con Cristo. Pero, mientras la serie de siete mensajes del comienzo del libro había descrito a Cristo como juez de la comunidad cristiana (1,20), 19,11ss lo presenta como juez de las naciones. Cristo es el antagonista definitivo de las fuerzas imperiales y demoníacas. El Cristo de la parusía aparece como un poderoso guerrero seguido de su ejército celeste; sin embargo, no se mencionan batallas.

Cristo recibe el título de «Gran Rey», pues manifiesta su poder de gobernar a las naciones (19,15). Lo mismo que el dragón y la bestia llevaban diademas en señal de su dominio universal, también Cristo lleva numerosas diademas, que le definen como gobernador del mundo (19,12). Este guerrero-rey divino viene a hacer justicia (19,12). Aunque Juan pone de relieve que nadie, excepto el propio Cristo, conoce su nombre, el texto alude a una serie de títulos, que empieza con el título «Fidedigno y Veraz» que juzga con justicia (cf. 16,5-7; 19,2). Este título subraya que el castigo infligido por Cristo es justo, al tiempo que alude a Ap 3,14, donde se llama a Cristo «testigo fidedigno y veraz». La justicia dictada por el Cristo de la parusía demuestra su lealtad y fidelidad hacia quienes se han mantenido firmes en su testimonio.

Sólo Cristo conoce su verdadero nombre. Dado que, según el folclore, el poder de las personas reside en su nombre, este nombre secreto (19,12) implica que nadie puede tener poder sobre Cristo. El título «Palabra de Dios» parece tener su origen en Sab 18,15-16:

> 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 derecho irrevocable,
> se detuvo y lo llenó todo de muerte...

La serie de títulos cristológicos culmina en el título «Rey de reyes y Señor de señores», una variante del título del Cordero en 17,14: «Señor de señores y Rey de reyes». La parusía implica, pues, la manifestación del gobierno universal de Cristo.

Segundo aspecto. La sangrienta invitación a las aves funciona retóricamente como amenaza. No pretende ser la descripción pormenorizada de un juicio cruel, sino más bien un aviso urgente. La figura del ángel en el centro del cielo pretende que la audiencia vuelva la mirada al águila de 8,13, que había anunciado los tres ayes, y al ángel de 14,16, que había proclamado el evangelio eterno. Aquí, el anuncio hiperbólico del castigo divino repite la amenaza de la cólera de Dios y del Cordero, que ya había sido proclamada al comienzo del sexto sello (6,14-17). Aunque la sangrienta imagen del «gran banquete de Dios» produce asco, no es nada si la comparamos con las escenas de castigo y venganza de algunos apocalipsis cristianos posteriores.

Tercer aspecto. La última tentativa de hacer la guerra por parte de la bestia y el pseudoprofeta recuerda el interludio de las trompetas de 16,13-16, donde los tres sapos demoníacos habían congregado un ejército en Armaguedón. Hay que observar, sin embargo, que en el capítulo 19 nunca es descrita la batalla escatológica real. Juan emplea el lenguaje y las imágenes tradicionales de la guerra escatológica con propósitos retóricos forenses. La bestia y su pseudoprofeta, que representan el poder político destructor y el culto imperial de Roma, no son matados, sino hechos prisioneros y arrojados en un maloliente lago de fuego. Es importante observar que su castigo es distinto del de sus seguidores humanos, que no son arrojados en el lago de fuego para ser atormentados, sino matados al instante.

Apocalipsis 20,1-15
Liberación del mal y juicio universal

Lo mismo que la visión precedente, 20,1-10 desarrolla la descripción del ejército demoníaco de diversas formas. Este ejército ya ha aparecido en la simbolización narrativa de la quinta trompeta (9,1-11) y en la retórica del interludio de las visiones de las copas (16,13-16). Como en 16,13, también aquí está el dragón al frente de las tropas rebeldes. La eliminación de estos poderes y su subsiguiente castigo tiene lugar en dos etapas (20,1-3.7-10). Aunque el capítulo se compone *formalmente* de tres visiones, con 20,7-10 como parte de la visión que empieza en 20,4ss, *contextualmente* 20,7-10 sirve de conclusión a 20,1-3. La visión del llamado milenio funciona, pues, estructuralmente de dos modos: como parte de la segunda visión (20,4-10) y como interludio en el conjunto de la visión, que describe el castigo de las últimas fuerzas del mal (20,1-3.7-10). Por otra parte, las expresiones «primera resurrección» y «segunda muerte» convierten a 20,4-6 en narración paralela de la visión de juicio en 20,11-15.

Las tres observaciones siguientes nos ayudarán a entender este difícil texto:

Primera observación. Tras el castigo de las dos bestias, el Apocalipsis cuenta el castigo del dragón en dos momentos. En un primer momento, el ángel, que se parece a la «estrella» del capítulo 9 y está en poder de la llave del abismo, hace prisionero al dragón, lo arroja en el abismo y sella la entrada de la prisión durante mil años (20,1-3). Los cuatro nombres del mal definitivo (dragón, antigua serpiente, Diablo y Satán) nos recuerdan a 12,9, donde se dice que el gran dragón y sus ángeles fueron arrojados a la tierra. Ahora, una vez pasado el «breve tiempo» de su cólera en la tierra, es arrojado al mundo subterráneo. En un segundo momento, el dragón, liberado de su prisión en el abismo, convoca un ejército fantasmal de los cuatro puntos cardinales y se dirige contra el campamento de los santos y la «ciudad amada»; sin embargo, como en 19,19-21, no se describe ninguna batalla. En su lugar se habla de fuego que baja del cielo y devora al ejército de Gog y Magog; el diablo tiene el mismo destino que las dos bestias. Su castigo señala el final y la destrucción eterna de todo mal y del poder demoníaco (20,7-10).

Los intérpretes discuten si el ejército del diablo se compone de naciones vivas o si es un ejército universal de muertos. Dado que la gente pensaba que las puertas del abismo estaban localizadas en los cuatro puntos cardinales, lo normal es dar por válida la segunda interpretación. Más aún, según 19,17s y 21, todos los seres humanos habían perecido. Finalmente, los nombre de Gog y Magog son nombres míticos. Probablemente hemos de entender estos nombres en la misma línea que entendemos el nombre de lugar Armaguedón en 16,16. Así, la visión en su totalidad parece referirse a la misma batalla demoníaca final que la narrada en 9,1-11; 16,13-16; y 19,19-21. Los «acontecimientos» descritos en estas visiones no tienen lugar en el tiempo y en el espacio, sino que pertenecen al «más

allá» de la historia humana; por tanto, el lenguaje y las imágenes de su descripción forman parte de una antiquísima mitología.

Segunda observación. Juan narra en dos etapas la victoria sobre el dragón y su posterior castigo probablemente para hacer ver que, incluso durante el ataque escatológico de las fuerzas demoníacas, los cristianos fieles se encontrarán protegidos. Ésta parece ser la razón por la que sitúa la visión del milenio (el reinado de mil años de Cristo y de los cristianos victoriosos) entre el sometimiento del diablo y su ataque final en compañía de su ejército. Al mismo tiempo, Juan concibe estructuralmente la visión del milenio (20,4-6) y el ataque escatológico como una sola unidad visionaria. Si esto es así, parece entonces que lo que se halla limitado a un espacio de tiempo de mil años es la cautividad del diablo, no el reinado de los cristianos victoriosos (22,5).

En mi opinión, el interludio 20,4-6 tiene una función retórica parecida a la de la visión del sellado de los 144.000 (7,1-8) y a la de la orden de medir el templo de los auténticos adoradores (11,1-2). Pretende convencer a la audiencia de la protección y la salvación de los elegidos. Pero, mientras los interludios precedentes se referían a los cristianos todavía vivos durante el tiempo final, esta visión habla de los cristianos premiados por haber sido asesinados a causa de su testimonio. La visión del milenio funciona, pues, como paralelo de la visión de 6,9-12. Ahora bien, ya se ha completado el número de los que todavía tenían que morir según 6,9-12. ¡Ya ha llegado el fin!

La visión de 20,4-6 promete que se hará justicia a quienes fueron asesinados por negarse a prestar fidelidad al culto imperial. Las «almas» de los cristianos ejecutados «volverán a la vida» y gobernarán con Cristo. La frase «volver a la vida» no connota en el Apocalipsis una resurrección espiritual o limitada, pues en 2,8 se refiere a la resurrección de Cristo y en 13,14 a la de las cabezas de la bestia (cf. Mt 9,18; Rom 14,9). Esta visión del milenio habla más bien de la resurrección final de los cristianos que han muerto por resistirse al culto imperial y que han permanecido leales a Dios y al Cordero. Dado que han ratificado su bautismo con su praxis de vida (1,6; 5,10), reinarán escatológicamente como sacerdotes.

Juan se sirve aquí de la espera judía de un reino mesiánico (que por entonces ya era tradicional) para insistir en la recompensa de los cristianos que han «vencido». La bienaventuranza final subraya esta función literaria de la visión de 20,4-6 recalcando que quienes participan en la «primera resurrección» están exentos del juicio final y del castigo eterno. Como sacerdotes que son, participan en el gobierno generador de vida de Dios y de Cristo. Ellos son el «campamento de los santos» protegido del ataque final de todos los poderes demoníacos.

Tercera observación. La imagen del gran trono blanco en la escena del juicio universal (20,11-15) discurre paralela a la imagen del trono en 20,4 y recuerda el salón del trono de los capítulos 4-5. Ante el trono están todos los muertos del mundo y de la historia. Todo ser humano tiene derecho a recibir una sentencia justa de parte del Juez divino. Parece que Juan se está imaginando grandes libros en los que están registradas las acciones y la praxis de vida de los muertos. Estos libros se distinguen del «libro de la vida», donde aparecen mencionados los que han sido hallados «no culpables». Sólo los culpables son arrojados al lago de fuego. Esto es probablemente lo que se pretende decir con la expresión «segunda muerte», que los fieles no tienen por qué temer.

Finalmente es destruido el «último enemigo» (cf. 1 Cor 15,26), la Muerte, junto con su morada, el Hades. La tierra y el cielo actuales, corrompidos por el diablo, por las fuerzas destructoras de la vida, se desvanecen para dejar espacio a un mundo y una creación según los designios de Dios. Aunque Juan ha conservado la tradición apocalíptica del juicio final, ha transformado radicalmente las ideas tradicionales de un reino mesiánico limitado y preliminar para poder ofrecer una visión de la recompensa que alcanzarán quienes hayan sido fieles hasta la muerte. Usa las tradiciones apocalípticas relativas a un reino mesiánico intermedio (cf. 4 Esd 7,26-33; 2 Bar 29-30) para subrayar que quienes han muerto luchando contra el poder opresor de Babilonia/Roma se verán libres del juicio general y gobernarán para siempre con Cristo.

Apocalipsis 21,1-8
El mundo liberado por Dios

La serie de juicios mesiánicos del Apocalipsis alcanza su culmen en la visión de un mundo cualitativamente nuevo y diferente. Esta visión funciona al mismo tiempo como introducción y exposición de la siguiente sección de visiones que describen a la Nueva Jerusalén (21,1 es retomado en 22,1-5; 21,2 en 21,9-11; 21,3 en 21,22s y 22,3; 21,4 en 22,2; 21,6 en 22,1; 21,7 en 22,4; 21,8 en 21,26s y

22,3). Tras las visiones de un mundo cualitativamente nuevo y de la Nueva Jerusalén (21,1-2) viene una proclamación que alude al motivo del Éxodo (21,3-4). La visión de un «diferente» mundo salvífico de Dios es ratificada por el propio Dios mediante una promesa hecha al vencedor y una seria advertencia dirigida a quienes se sienten atraídos por el dragón y el pseudoprofeta (21,5-8). La conclusión de esta unidad visionaria indica una vez más que no podemos interpretar el Apocalipsis como descripción predictiva, sino como estímulo profético y exhortación persuasiva.

Los «primeros» cielo y tierra pertenecen ahora al pasado, pues eran fruto del dualismo antagónico entre el reinado de Dios y de Cristo en el cielo y el reinado del dragón y de sus aliados en la tierra y en el abismo. El «nuevo cielo y la nueva tierra» están en continuidad con el cielo y la tierra de antes, pero forman un mundo cualitativamente nuevo y unificado. Esta nueva realidad se caracteriza por la presencia de Dios entre sus pueblos. La visión de la Nueva Jerusalén, ataviada como una novia y rodeada del esplendor de las «justas acciones de los santos», hace presente simbólicamente la salvación y el reinado escatológicos de Dios, que requieren que el cielo descienda a la tierra.

Los cristianos que han sido perseguidos y combatidos por haber defendido el imperio de Dios en la tierra y haberse opuesto al imperio de Babilonia/Roma se manifiestan ahora victoriosos. A diferencia de Pablo, Juan no piensa que en el Último Día los cristianos «serán arrebatados» a las nubes para salir al encuentro del Señor (1 Tes 4,17), ni espera, como Daniel, que los justos brillen como estrellas en el cielo (Dn 12,3s). El centro de la visión teológica y del impulso retórico del Apocalipsis es más bien la tierra. Esta nueva tierra se diferencia de la tierra que conocemos, pues «el cielo estará en la tierra».

La visión salvífica del Apocalipsis se centra en la tierra. El gobierno y el poder de Cristo y de Dios no pueden coexistir con el poder deshumanizante que corrompe y devasta la tierra (19,2). Los gritos de los perseguidos pidiendo justicia y juicio se alzan también en favor de la tierra como creación de Dios. La justicia y el juicio de Dios no sólo reivindican a los perseguidos y asesinados, sino que fomentan al mismo tiempo el bienestar y la salvación en la tierra. La realidad del nuevo cielo y de la nueva tierra no está determinada por el sufrimiento, el llanto, el duelo, el hambre, el cautiverio y la muerte, sino por la vida, la luz y la felicidad (cf. 7,9-15); en consecuencia, el mar, como lugar de las bestias y símbolo del mal (13,1), ya no existe (21,1). El mundo futuro de la salvación de Dios no es concebido como una isla, sino como una realidad que abarca a toda la creación.

Esta visión es ratificada por una palabra explícita de Dios, palabra que define la salvación escatológica como no-opresiva, como presencia liberadora de Dios, cuyo nombre es Emmanuel, es decir, «Dios con nosotros». También aquí, como en 1,8, el nombre de Dios es «Alfa y Omega». Es el propio Dios quien hace todo nuevo. Esta visión de la salvación escatológica despliega una clara función retórica, pues concluye con una promesa y una advertencia. Quienes salgan victoriosos heredarán el mundo liberado por Dios (cf. las promesas al vencedor de los capítulos 2-3). Quienes participen en la praxis destructiva de los poderes opresores antidivinos padecerán la segunda muerte del castigo eterno.

Una vez más, el catálogo de malhechores de 21,7-8 (cf. 22,15) no es exhaustivo o descriptivo, sino exhortativo. Pone de relieve las distintas formas de participar en la traición al imperio de Dios. Los cobardes se desaniman en la lucha contra las fuerzas antidivinas; los incrédilos y corrompidos se convierten en seguidores de Babilonia; los criminales terminan siendo agentes de la bestia, asesinando a quienes se resisten a su poder; los lujuriosos, hechiceros e idólatras rinden culto al poder que destruye la tierra; finalmente, los mentirosos se entregan a la falsedad fundamental y definitiva que nutre la violencia. Estos vicios no representan listas abstractas de defectos morales generalizados; tratan más bien de exhortar a la audiencia a no traicionar al mundo de Dios y a no volver la espalda a la voluntad divina de bienestar y salvación.

Apocalipsis 21,9-22,9
La Ciudad de Dios

Esta última serie de visiones elabora espléndidamente la simbolización visionaria de la salvación escatológica formulada en 21,1-8. Desde el punto de vista estructural, está diseñada como tercer panel del tríptico 17,1-22,9, pues, lo mismo que las visiones sobre Babilonia, es introducida por uno de los siete ángeles con copas (cf. 21,9; 17,1) y concluye con un diálogo entre el ángel y el vidente (cf. 22,6-9; 19,9-10). En contraste con 17,1, donde Juan es conducido al desierto, en 21,10 es llevado a una gran montaña, donde uno de los

ángeles con copas le muestra «la novia, la esposa del Cordero» (21,9). De igual modo que Babilonia/Roma (17,1), la gran prostituta o cortesana, iba ataviada de escarlata y púrpura y adornada con oro, joyas y perlas (17,4.16-17), también la Nueva Jerusalén resplandece con piedras preciosas y perlas (21,18-21). Irradia la gloria de Dios como el jaspe, una gema rara y preciosa, clara como el cristal (21,11). No hay nada impuro o abominable que afee la belleza de la Nueva Jerusalén (21,27; 22,3a) en contraste con la llamativa y vulgar apariencia de Babilonia, que es llamada «la madre de las abominaciones» (17,5). Del mismo modo que la prostituta lleva escrito un nombre en la frente (17,5), también los ciudadanos de la Nueva Jerusalén tienen «el nombre de Dios en sus frentes» (22,4). Sus mismos nombres están escritos en el «libro de la vida que tiene el Cordero» (21,27), en contraste con los seguidores de Babilonia, cuyos nombres «no están escritos en el libro de la vida» (17,8). Si antes los «reyes de la tierra» no sólo se habían convertido en vasallos de Babilonia/Roma, sino que al final habían acabado destruyéndola (17,15-18), ahora (21,24) los «reyes de la tierra» vienen a rendir vasallaje a la Nueva Jerusalén.

En resumen, Juan describe la gloria eterna de la Nueva Jerusalén como morada de Dios (21,10-22,5) contrastándola con la caída de Babilonia como morada de demonios (18,1-3.9-19). Mediante estos paralelos y contrastes composicionales, Juan va diseñando una imagen de la Nueva Jerusalén como anti-imagen de la gran ciudad de Babilonia/Roma. Contrasta el esplendor y poder del Imperio romano con el del imperio de Dios y de Cristo para animar a los lectores a resistirse al criminal poder de Roma. Esta serie de visiones sirve para adornar con detalles el cumplimiento de las promesas hechas a los vencedores al final de los siete mensajes.

En los versículos introductorios a esta visión, Juan insiste en que la Nueva Jerusalén baja del cielo trayendo consigo la gloria de Dios. Tras representar a la ciudad en todo su esplendor (21,11-14), detalla sus medidas (21,15-21) y describe su vida paradisíaca (21,22-22,3). La sección alcanza su culmen en la visión del reinado eterno de los siervos sacerdotales de Dios (22,4-5).

Como las visiones del capítulo 20, la visión de la Nueva Jerusalén extrae sus materiales de Ezequiel 37-48. Sin embargo, Juan no sólo amplía el material tomado de Ez 40ss con rasgos de Is 54,11-17; 61,1-22; 62,1-12, sino que también conoce toda una serie de tradiciones apocalípticas sobre la Nueva Jerusalén (Zac 12,1-13,6; Tob 14,4-7; 4 Esd 8,52; 10,2-7; 44,54-55; Apo. Dan. 5,4-13; 1 Enoc 85-90; Or. Sib. 3,552-731; 5,361-433). Por otra parte, parece dar forma a su descripción de la Nueva Jerusalén según el plano de la ciudad histórica de Babilonia, que conocemos gracias al historiador griego Herodoto. Juan nos dice que la ciudad tenía «planta cuadrada» y da sus medidas en estadios, medidas que encontramos precisamente en el texto de Herodoto. Es, por tanto, posible que los lectores del Apocalipsis se dieran cuenta que la descripción visionaria de Juan aludía a la de la Babilonia histórica, y que con ello quería presentar a la ciudad de Dios como anti-imagen de Babilonia.

Sin embargo, Juan modela de tal forma los materiales tradicionales que acaba ofreciendo su propia visión de la salvación y el bienestar futuros. En primer lugar, no sólo habla de las medidas de la muralla que rodea a la Nueva Jerusalén, sino que se entretiene en su descripción, aspecto éste al que presta muy poca atención Ezequiel. En segundo lugar, Juan no describe el templo, sino la ciudad, mientras que Ezequiel se centra en el nuevo templo. En tercer lugar, Juan subraya que el trono de Dios y del Cordero constituyen el centro de la Nueva Jerusalén. En cuarto lugar, Juan apela a las esperanzas greco-romanas de vivir en la ciudad ideal. De este modo, la visión global de la ciudad de Dios resume en una visión unitaria final los anteriores motivos teológicos y las distintas visiones de la salvación escatológica.

Primer rasgo. Hay que distinguir claramente la ciudad de la muralla que la rodea. Mientras la ciudad parece funcionar como simbolización cósmica universal de la salvación, la muralla parece representar simbólicamente a la comunidad cristiana. Sobre sus doce puertas están cincelados los nombres de las doce tribus de Israel (7,1-8). Más aún, la muralla se apoya sobre piedras que llevan los nombres de los doce apóstoles de Cristo. Estas piedras de los cimientos se parecen a las piedras preciosas que adornaban el pectoral del sumo sacerdote judío. De esta forma, la muralla de la ciudad se convierte en símbolo del Israel escatológico, el pueblo sacerdotal de Dios (22,4s), la iglesia fundada sobre los doce apóstoles según la tradición cristiana (cf. Ef 2,20). Sin embargo, no hay que pasar por alto que no es la ciudad en sí la que simboliza la comunidad escatológica de la iglesia, sino sólo la muralla.

La distinción entre muralla y ciudad nos ayuda a entender las curiosas medidas con las que el vidente describe su relación. Se ob-

serva una clara discrepancia entre la medida de la ciudad y la medida de la muralla. Mientras que la ciudad mide más de 2.000 kilómetros, la muralla no supera los 50 metros. Esta enorme desproporción indica que la salvación cósmica universal excede con mucho el ámbito de la comunidad cristiana. Estas dimensiones cósmicas universales de la nueva ciudad de Dios van acompañadas de rasgos paradisíacos de la nueva creación. No sólo los cristianos fieles participarán de la gloria, el esplendor y la vida eterna de la Nueva Jerusalén, sino también aquellos cuyos nombres estén registrados en el libro de la vida, en el momento del juicio final, en virtud de sus obras.

Segundo rasgo. Mientras las visiones de Ezequiel se centran en la descripción del nuevo templo, el Apocalipsis afirma de plano que no habrá ningún templo en la ciudad de Dios. A primera vista, tal afirmación parece contradecir las esperanzas escatológicas judías, tan apreciadas generalmente por Juan. No hay que olvidar, sin embargo, que la ciudad tiene la forma de un cuadrado perfecto y que, como tal, representa al Santo de los Santos (cf. 21,3). El símbolo sagrado del templo da paso ahora a la realidad de la presencia de Dios aquí en la tierra.

Los «siervos de Dios» pueden, por tanto, ser descritos como sumos sacerdotes, con el nombre de Dios grabado en sus frentes. Pero, mientras el sumo sacerdote judío tenía el privilegio de entrar en el Santo de los Santos (1 Re 6,20) sólo una vez al año, los «sumos sacerdotes» escatológicos permanecerán por siempre en la presencia de Dios. Como Moisés, verán a Dios cara a cara (22,4s). Según 1,6 y 5,10, los cristianos fueron nombrados sacerdotes de Dios en el bautismo. Al poner a los lectores en contacto con estos textos, Ap 22,4s promete que quienes ratifiquen su redención con su praxis de vida ejercerán su derecho sacerdotal a vivir en la presencia de Dios (cf. 7,15s).

Tercer rasgo. El centro de esta nueva ciudad es el trono de Dios, símbolo del poder y la soberanía imperiales. Sin embargo, ahora no sólo la comunidad cristiana será el pueblo de Dios, sino todas las naciones de la tierra (21,3; cf. 15,3). Lo mismo que el mundo-ciudad Babilonia/Roma representaba al Imperio romano, que albergaba en sus recintos el poder político y la riqueza comercial de las naciones y sus gobernantes, también la Nueva Jerusalén hará suyos el poder y el esplendor de las naciones. Pero, mientras Babilonia/Roma hizo mal uso de su poder y su riqueza destruyendo y corrompiendo la tierra, la visión escatológica del imperio universal de Dios promete nueva vida, salud y felicidad. El trono (símbolo del poder de Dios del que emanan todos los juicios) se convierte ahora en fuente de vida y felicidad eternas (22,1-3).

Los cristianos que se hayan mantenido fieles reinarán para siempre (22,5) en este imperio universal de Dios, simbolizado por la imagen de la Nueva Jerusalén. Las promesas de 3,21 y 5,10 se cumplen ahora. Nada puede poner en peligro la participación de los cristianos fieles en el reinado y en la soberanía (20,4-6). Sin embargo, este imperio y poder de Dios, de Cristo y de los vencedores no es opresor ni deshumanizante, sino plenitud de vida, luz, riqueza, salud y eternidad. Aunque Ap 2,27 había prometido que quienes salgan vencedores compartirán el poder de Cristo de gobernar a las naciones, el Apocalipsis nunca dice que haya siervos en este reino. El reinado y el imperio escatológicos de Dios no se caracterizan por la opresión o la subordinación, sino por el poder de Dios, un poder que comunica y sustenta la vida.

Cuarto rasgo. La simbolización narrativa de la ciudad escatológica de Dios, la Nueva Jerusalén, evoca una serie de ricos significados que apelaban no sólo a la imaginación judía, sino también a los deseos greco-romanos. La simbolización de la ciudad escatológica refleja en gran medida el anhelo helenista por la ciudad ideal. Alude también a la orgullosa pretensión de Roma de ser la «Ciudad Eterna», una pretensión que se reflejaba en las monedas y las inscripciones del tiempo de Juan.

Como ocurría en las ciudades helenistas, tampoco el centro de la Nueva Jerusalén está ocupado por el área del templo, sino por una avenida principal dedicada a procesiones, comercio y discurso público. Sus ciudadanos tienen capacidad de gobernar, pero este gobierno no consiste en dominar a los otros, sino en promover la autodeterminación. Su vida es sagrada como la de los sacerdotes. La ciudad ideal de Dios no es sólo una ciudad universal e inclusiva, con una población integrada por gente de todas las naciones, sino también un lugar magnífico y hermoso, que refleja el brillo del oro y las perlas, de los tesoros de los reyes y de las naciones. En la ciudad de Dios, la vida está libre de injusticias y vicios, de maldiciones, y de los poderes demoníacos del «mar». Ya no habrá en ella lágrimas, gritos, dolor, degracias, hambre, sed o muerte. Aunque sigue habiendo «gente de dentro y de fuera», las puertas de la ciudad de Dios permanecen siempre abiertas.

El Apocalipsis se imagina la salvación final de Dios como un mundo en el que se hallan integradas naturaleza y cultura. La Nueva Jerusalén responde también a las expectativas idílicas romanas de la «edad de oro» y a las esperanzas judías apocalípticas del «paraíso». Por el centro de la ciudad fluye el «río de la vida». Las hojas del «árbol de la vida» tienen el poder de sanar a las naciones. En resumen, la simbolización narrativa de la ciudad escatológica de Dios integra cielo y tierra, ciudad y naciones, cultura y naturaleza, sagrado y profano, Israel (doce tribus) y cristianismo (doce apóstoles), novia y prostituta, Babilonia/Roma y Jerusalén, centro y periferia. Las visiones finales del Apocalipsis conciben el cielo como mundo, el mundo como ciudad, y la Nueva Ciudad como lugar abierto e inclusivo de ciudadanía y bienestar para todos.

VII

Epílogo y marco epistolar
Apocalipsis 22,10-21

A primera vista, los versículos finales del Apocalipsis parecen una colección de dichos bastante inconexos, que crean una impresión de falta de unidad. Sin embargo, dado que los vv. 8-9 son un claro paralelo de 19,10, constituyen una conclusión adecuada del tercer panel, que comenzaba en 21,9. La expresión enfática «Yo, Juan» remite al lector al prólogo del libro. Parece que Ap 22,6-9, al insistir en las ideas de 21,5b-8 y aludir también a 1,1ss; 3,14; y 19,9b, forma una *bisagra* composicional que relaciona este epílogo con la última serie de visiones.

Los intérpretes suelen admitir que quien habla en v. 6 («y me dijo») es el ángel de la copa que ha mostrado a Juan la Nueva Jerusalén; sin embargo, el portavoz de 22,7 es claramente Cristo. Es más probable, por tanto, que en 22,6, así como en 22,10s, el portavoz sea también Cristo, no el ángel de la copa. Si esto es así, entonces 22,6-20 contiene una serie de dichos y oráculos revelatorios pronunciados por el Resucitado. Sólo 22,8s.17.21 no son atribuidos a Cristo.

Desde el punto de vista estructural, Ap 22,21 constituye la conclusión de la carta pastoral abierta presentada en 1,4s. Ya hemos dicho páginas arriba que la introducción epistolar del Apocalipsis nos recuerda la forma literaria de las cartas paulinas. Otro tanto podemos decir de la conclusión, que se parece a 1 Cor 16,22-24. Tras una fórmula condicional típica de la legislación sagrada, introducida por «si alguien...» (cf. 1 Cor 16,22 y Ap 22,18s), nos encontramos con un anatema o maldición. La maldición, por su parte, va seguida de la invocación-plegaria «Marana tha» (1 Cor 16,22; Didajé

10,6), es decir, «ven, Señor Jesús», que formaba parte de la liturgia eucarística. Ap 22,21 concluye con un deseo de gracia, lo mismo que 1 Cor 16,23s.

Contextualmente hablando, el epílogo parece perseguir tres propósitos:

Primer propósito. Insiste machaconamente en el mensaje de que el tiempo hasta la llegada del fin es muy breve y en que el Señor volverá muy pronto. Este motivo de la inminencia se repite aquí cuatro veces (vv. 6, 7b, 12, 20), cuando en el resto del libro aparece sólo en tres ocasiones (1,1; 2,16; 3,11). Debido a esta insistencia en la espera inminente, Juan recibe la orden de no sellar el libro (v. 10), en contraste con Daniel, que tiene que sellar las palabras de su profecía «hasta el tiempo final» (Dn 12,4). Sin embargo, estas expresiones del Apocalipsis relativas a la espera inminente no se centran en el día del juicio, sino en la llegada escatológica de Cristo, imaginado aquí en términos mesiánicos davídicos (v. 16; cf. 5,5; Nm 24,17). Cristo es también comparado a la «estrella de la mañana», es decir, al planeta Venus, signo de soberanía y victoria sobre las naciones. Lo mismo que Dios (cf. 1,8; 21,3), Cristo es el principio y el fin (cf. 1,17; 2,8). El Espíritu, la Novia y los que escuchan las palabras de la profecía responde al anuncio de la inminente parusía de Cristo con la exclamación: «Ven, ven Señor Jesús».

Segundo propósito. El epílogo subraya que la intención del libro es retórica. No ofrece información histórica y escatológica o predicciones sobre el futuro; se centra más bien en la exhortación y la motivación proféticas. En esta sección encontramos dos de las siete bienaventuranzas del Apocalipsis (22,7; cf. 1,3; 22,14; cf. 7,14; 16,15). La lista de vicios de 21,8 reaparece casi literalmente en 22,15, y resuena un oráculo profético de impenitencia y justicia (22,10ss). Al mismo tiempo, se insiste en que Cristo, que volverá en breve, recompensará a cada cual según lo que haya hecho en vida (22,12; cf. 20,13; Rom 2,6; 1 Pe 1,17). La espera inminente a la que urge el Apocalipsis desempeña claras funciones retóricas.

Tercer propósito. La intención final de este largo epílogo es proporcionar autentificación profética. Juan insiste una y otra vez en que es Cristo quien testifica y garantiza el contenido de su profecía (22,16.18). En consecuencia, Juan concluye su libro con una solemne declaración de bendición y maldición (22,18s; cf. Dt 4,1ss).

Aunque esta solemne declaración parece reflejar convencionalismos litúrgicos y apocalíptico-teológicos de la época, es un indicio de que Juan creyó necesario asegurar la autoridad de su profecía (1,3; 22,6.9-10.18-19) reclamando una cuádruple inspiración: Dios, Cristo, el/los Espíritu(s) y el ángel apocalíptico de la revelación (cf. 1,1-3; 22,6.8s.16.18) confieren autoridad al libro del Apocalipsis.

TERCERA PARTE
Retórica teo-ética

Retórica teo-ética

En el comentario que acabamos de leer he fundido metodológicamente análisis retórico y práctica hermenéutica. Mi interpretación del texto ha utilizado lentes retóricas que nos ayuden a entender el significado del Apocalipsis como discurso histórico. Para hacer justicia a su visión histórico-teológica, he tratado de mostrar que la mejor forma de entender el Apocalipsis es como práctica retórica interesada en temas de poder, valores y compromiso. En contradistinción con otros antiguos escritos cristianos, el Apocalipsis nos ofrece un mundo de visiones profundamente político y teo-ético. Su interés teológico central no es la especulación apocalíptica sobre el curso de la historia o la oferta de un programa exacto de los acontecimientos del tiempo final. El Apocalipsis se centra tópicamente en la temática del poder y la justicia.

Tal lectura hermenéutica de la retórica visionaria del Apocalipsis se esfuerza en recrear su *primer* significado textual y sus contextualizaciones sociohistóricas. Sin embargo, se malinterpretaría esa lectura hermenéutica si se concibiese como repetición del «primer significado» del Apocalipsis. No representa una transcripción inequívoca de lo que significó el texto, de modo que una aplicación teológica práctica pueda reproducirlo y hacerlo eficaz para nuestro tiempo. Más que como repetición del texto original, el comentario exegético debe ser entendido como práctica retórica que intenta ofrecer una interpretación coherente del Apocalipsis. Leer un texto implica siempre deducir de él un sentido. Actuando de este modo, intentamos prestar atención a todos los elementos de un texto, aunque inevitablemente preferimos unos y desechamos otros. Para poder evaluar la adecuación histórico-teológica de tal lectura hermenéutica y las visiones y valores que sitúa en primer plano, debemos

contextualizarla en la amplia gama de interpretaciones ofrecidas por los especialistas y no especialistas.

Por tanto, en esta última sección del libro aplicaré a mi propia interpretación del Apocalipsis una lectura en perspectiva. Lo hago para contribuir al desarrollo de un modelo de interpretación bíblica contextualizado, orientado a la praxis. Tal modelo retórico de praxis teo-ética aborda el Apocalipsis y su interpretación como un depósito discursivo de voces y batallas en competencia. Al recontextualizar la interpretación bíblica en las prácticas discursivas actuales, la retórica teo-ética trata de capacitar y empujar a los lectores a que reflexionen sobre sus propias prácticas de lectura. Trata de establecer contactos entre las raíces sociopolíticas y los presupuestos religioso-ideológicos que dan forma a la lectura teológica de un libro canónico como el Apocalipsis. Tal modelo de lectura orientado a la praxis no pretende proporcionar respuestas claras y distintas, sino unas lentes interpretativas que nos ayuden a captar las interacciones entre nuestras lecturas del Apocalipsis y las localizaciones sociopolíticas y religiosas que dan forma a esas lecturas. Al mismo tiempo, tal retórica orientada a la praxis sigue siendo consciente de que nuestra imaginación teo-ética está siendo modelada y formada por los textos bíblicos y sus tradiciones. Un modelo liberacionista de práctica retórica invita a los lectores del Apocalipsis y de otros textos canónicos a participar activa y responsablemente en la producción y valoración crítica de significados y valores teo-éticos.

Un análisis retórico no sólo trata de captar y reconstruir la interacción comunicativa entre un texto y sus contextos socioculturales; presta también atención a la situación retórica que provoca la interacción discursiva entre el autor de un texto y su audiencia. Trata de recuperar no sólo la voz del autor, sino las otras voces que el autor pone en juego y que el discurso del texto puede ocultar o reprimir. El análisis retórico reconstruye la localización sociocultural de una obra no simplemente como escenario pasivo o trasfondo estático, sino más bien como una situación retórica estructurada respecto a la cual el texto puede ser entendido como respuesta activa. Por eso, el mejor modo de entender el Apocalipsis es como respuesta retórica a una determinada situación sociohistórica comunicativa.

Para entender el texto del Apocalipsis y las lecturas que de él se han hecho como prácticas retóricas socialmente situadas, hemos de distinguir entre la situación retórica *textual* (es decir, las formas en que el texto interpreta los problemas que tiene a mano) y la situación histórico-retórica *real* que ha generado el mundo retórico de visiones del Apocalipsis. En consecuencia, la reconstrucción interpretativa de la situación histórico-retórica *real* de una argumentación no puede llevarse a cabo utilizando sólo el texto que la reproduce, sino recurriendo a todas las fuentes disponibles.

Una situación retórica se caracteriza por una *exigencia* específica, una urgencia o gravedad que engendra un determinado acto de lenguaje. La determinada dificultad o crisis de la situación retórica condiciona el modo de discurso que ha de ser elegido y el tipo de cambio que ha de ser efectuado. Cualquier discurso deriva su carácter persuasivo de la dificultad o crisis de la situación histórico-retórica que lo ha engendrado. Más aún, una situación retórica no está sólo marcada por la exigencia que procova el discurso retórico. Está constituida también por ciertas *restricciones* que imponen límites al poder persuasivo del autor y que afectan a la percepción, decisión y acción de la audiencia. Aunque un intérprete debe distinguir entre la situación retórica textual y la real, debe, sin embargo, reconstruir ambas como discursos que se solapan parcialmente, en orden a preservar el poder persuasivo del Apocalipsis como respuesta adecuada a una determinada situación retórica.

La situación retórica textual, así como la real, del mundo de visiones del Apocalipsis aparecen también en otras partes del libro, pero están especialmente *textualizadas* en los capítulos 1-3. La serie de siete mensajes proféticos en forma de edictos imperiales reproduce más o menos la disposición retórica clásica. Cada uno comienza con un *proemio,* compuesto de la mención del destinatario y de la identificación del remitente (p. ej. 2,1) y seguido de una *narración* o presentación del estado de cosas (cf. 2,2-3). A continuación viene la *proposición* o presentación de los principales puntos que se tratarán (cf. 2,4-6). Cada mensaje termina con un *epílogo,* formado por una advertencia y una promesa a los vencedores (p. ej. 2,7), con el propósito de provocar en la audiencia el efecto deseado (*pathos*).

La parte central de los mensajes se compone de información relativa a la audiencia y a su situación. La perspectiva retórica y el interés del autor rigen la descripción de la situación socioteológica compartida por las siete iglesias de Asia Menor. En 1,9 Juan asegura que comparte con la audiencia una situación socioteológica común. Define esta situación como tribulación, *thlipsis* (es decir, aprietos y dificultades); como imperio, *basileia* (es decir, su estatus en el imperio de Dios o en el de Roma); y como resistencia, *hypo-*

mone (es decir, aguante). El término central *basileia,* normalmente traducido por «reino» o «reinado», puede referirse tanto al Imperio romano cuanto al imperio de Dios. En Ap 1,5-6 Juan se dirige a su audiencia como a personas que han sido constituidas en *basileia* y que son sacerdotes de Dios. Aunque viven en el Imperio romano, son representantes del imperio y el poder de Dios aquí en la tierra a través de la redención de Cristo. La exigencia de la situación retórica textualizada es determinada por la tensión entre su experiencia compartida de tribulación y su *estatus* común dentro del Imperio, una tensión que exige aguante impertérrito y resistencia.

I

Mundo retórico de las visiones: Imperio

Los cristianos han sido liberados y llamados a ser representantes y agentes del poder y del imperio de Dios en la tierra. En consecuencia, se hallan implicados en una lucha contra Babilonia/Roma, cuyos poderes imperiales son los agentes del poder demoníaco y destructor de Satán. Los «moradores de la tierra», libres y esclavos, mercaderes y reyes, se han sometido a su vez al poder imperial mundial que corrompe y devasta el país.

Como herederos del poder de Dios en la tierra (1,6; 5,10), los cristianos se ven obligados a entrar en conflicto con este Imperio totalitario y destructor, así como con sus aliados. Algunos ya han sufrido a manos de este poder enemigo antidivino. Ap 6,9-11 se refiere a quienes han sido asesinados por dar testimonio de Dios y de Cristo. Ellos son quienes formulan la principal pregunta retórica del libro: ¿Hasta cuándo, Soberano? Representan a todos los que, a través de los siglos, han padecido la injusticia y la opresión: «¿Cuándo, Señor, reivindicarás nuestra fe y nos harás justicia?» Sin embargo, los gritos del Apocalipsis reclamando justicia (6,9; 15,4; 18,20) se alzan no sólo a favor de los cristianos, sino de toda la tierra. El Apocalipsis utiliza los *topoi* tradicionales convencionales de las plagas del Éxodo y de la guerra santa no para deleitarse con una descripción sangrienta, sino para elaborar retóricamente drásticas visiones de juicio. Dios tiene el poder de reestablecer la justicia y de crear por tanto un mundo cosmopolita cualitativamente diferente (21,1-7).

El *estatus* de los cristianos en el Imperio hace del problema retórico del Apocalipsis una cuestión de poder y justicia. La cuestión teológica central del Apocalipsis es ésta: ¿A quién pertenece la tie-

rra? ¿Quién gobierna este mundo? El símbolo teológico central del libro es por tanto el *trono,* que puede hacer referencia o bien al poder liberador divino o bien al poder mortífero demoníaco.

La fe cristiana en Jesucristo no como un dios más, sino como señor del mundo, tenía que entrar sin remedio en conflicto con la proclamación de la religión civil romana: ¡César es el Señor! Según el Apocalipsis, el que «hace nuevas todas las cosas» y el que es «Señor de señores y Rey de reyes» es una y la misma persona. El establecimiento definitivo del imperio de Dios y de Cristo aquí en la tierra trae consigo la salvación total, no sólo para los cristianos, sino para todos cuantos ahora son víctimas de la opresión y el asesinato a manos de los poderes políticos. Haciendo suyo el punto de vista de la gente pobre y sin poder, el Apocalipsis proyecta su mundo visionario alternativo y su universo simbólico con un lenguaje socioeconómico y unas imágenes político-mitológicas. Al postular «otro mundo» políticamente trascendente y escatológico como horizonte de este mundo, el dualismo del Apocalipsis lanza un desafío a la idea de que la injusticia y la opresión ocupan el centro del universo.

A la inversa, el Apocalipsis sostiene que el juicio de Dios y de Cristo trae consigo la destrucción de todos «los que corrompen la tierra». El poder oculto tras el dominio político del poder imperial que «corrompe la tierra» no es simplemente humano. Se trata de Satán, poder antidivino por excelencia. Mientras los cielos se regocijan ante la caída del diablo, la tierra está angustiada:

> Ay de vosotros, tierra y mar, pues el diablo ha bajado a vosotros rebosando furor, al saber que le queda poco tiempo (12,12).

El dragón-diablo ha dado a la bestia del mar, el emperador romano, «su poder y su trono, y su gran autoridad» (Ap 13,12). Este poder parece ser absoluto y universal. Afecta a cristianos y a no-cristianos:

> También se le concedió [a la bestia] hacer la guerra a los creyentes y vencerlos. Y se le dio autoridad sobre toda tribu y pueblo, sobre toda lengua y nación. Y todos los habitantes de la tierra... le rendirán pleitesía (13,7s).

El juicio de Dios trae consigo justicia a quienes han rechazado la opresión del gran poder mundial: Babilonia (19,12). Con la llegada de Dios se hace justicia a quienes han usurpado el reino de Dios y de Cristo en la tierra. El himno escatológico de victoria de 11,17-18 formula ambos aspectos del cercano juicio de Dios.

> Te damos gracias,
> Señor Dios Todopoderoso,
> que eres y que eras,
> pues has desplegado tu gran poder
> y has empezado a reinar.
> Las naciones se amotinaron,
> pero ha llegado tu cólera
> y el tiempo de juzgar a los muertos,
> para recompensar a tus siervos
> los profetas y los santos,
> y a cuantos temen tu nombre,
> pequeños y grandes,
> y para destruir
> a quienes destruyen la tierra.

El juicio y el reinado de Dios, anunciados aquí en una alabanza himnica, son narrados en las simbolizaciones de las visiones finales del libro. Babilonia, las dos bestias y, por último, el dragón son derrotados y castigados. Los últimos enemigos en espera de juicio son el Hades y la Muerte. La «nueva» tierra es una tierra libre de los poderes opresores y destructores de la vida. El juicio de Dios significa liberación y salvación para toda la tierra y toda la humanidad. En consecuencia, la novedad de esta tierra y este mundo escatológicos está constituida por la ausencia del mal y la opresión. Está concebida como una alternativa a este mundo actual de sufrimiento, explotación y muerte. Es impensable que el imperio de Dios en la tierra pueda coexistir con cualquier poder deshumanizante capaz de destruir la tierra.

Acaba siendo superado el dualismo oposicional entre el primer cielo y la primera tierra, así como el dualismo antagónico entre la tierra y el mundo subterráneo. La tierra, que había caído presa en el dualismo antagónico entre el poder divino y el demoníaco, se convertirá en un mundo unificado, un mundo construido en torno al «árbol de la vida». Juan, a diferencia de Pablo, no prevé que, en el Último Día, los cristianos «serán arrebatados con los muertos en las nubes al encuentro del Señor» (1 Tes 4,17). Más bien ve a la Nueva Jerusalén, la ciudad santa de la humanidad, «bajando del cielo, de junto a Dios» (21,2). Han quedado transformadas las fronteras entre el cielo y la tierra. La voz proclama desde el trono la salvación final en la tierra:

> Mira, la morada de Dios está entre los seres humanos. Dios habitará con ellos y ellos serán el pueblo de Dios. Dios mismo estará con ellos.

> Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor. Pues las cosas antiguas ya han pasado (21,3-4).

En resumen, la última sección del Apocalipsis describe la gloria, la vida, la luz y la felicidad del imperio salvífico de Dios, que está abierto a todas las naciones y libre de todo poder opresor y de toda fuerza deshumanizadora. El mundo político-mitológico de visiones del Apocalipsis no «espiritualiza» la opresión humana, sino que la desenmascara y condena como algo opuesto a los propósitos de Dios. Más aún, el mundo retórico visionario de Juan no conoce un dualismo metafísico y definitivo entre el poder de Dios y el poder del mal. El poder de Dios que dinamiza la vida se manifiesta en medio de la muerte y gira formando círculos cada vez más amplios hasta crear un mundo integrado e indivisible.

Es importante reconocer que la visión dualista del Apocalipsis hunde sus raíces en una situación de opresión socioeconómica y política. El dualismo del Apocalipsis es un dualismo limitado, en cuanto que los poderes demoníacos responsables de la opresión de Roma y de sus legitimaciones religiosas tienen un periodo de actividad claramente limitado. El tiempo presente tiene una importancia decisiva, pues, con la muerte y exaltación de Cristo, se ha establecido una lucha cósmico-política. El Apocalipsis trata de animar a los cristianos a participar activamente en esta lucha, cuyo resultado ya se conoce. La situación de opresión será abolida, y como resultado de esa lucha surgirá una tierra cualitativamente nueva, un mundo libre de todos los poderes opresores deshumanizantes. El mundo de las visiones del Apocalipsis es cosmopolita, no sectario.

Tal lectura liberacionista de la retórica del Apocalipsis subordina la descripción de destrucción cósmica y guerra santa a su deseo de justicia, repetido constantemente en el libro. Pone en primer plano los rasgos retóricos del texto orientados a empujar a la audiencia a un compromiso práctico en la lucha por el mundo salvífico de Dios, un mundo cualitativamente nuevo. Lecturas que, por ejemplo, se fijen en los poderes destructivos de las visiones de las plagas en lugar de resaltar su propósito de liberar de la opresión de Babilonia/Roma, o lecturas que se fijen en los rasgos mitológicos de la guerra santa o en los gritos de venganza, conducen a una percepción y a una valoración teo-ética del mundo de visiones del Apocalipsis totalmente diferentes. Esas interpretaciones que atribuyen a Dios la destrucción del mundo son peligrosas en un momento de la historia en que las naciones disponen de medios tecnológicos para llevar

a cabo la aniquilación de todos los seres vivos y para producir cataclismos cósmicos de destrucción atómica y plagas letales de guerra biológica. Por el contrario, una interpretación liberacionista pone de relieve que, al idear el universo simbólico del Apocalipsis, Juan no exige la destrucción de la tierra. Más bien intenta persuadir a la audiencia a que consideren sus sufrimientos e infortunios como parte de la lucha por el mundo de Dios, un mundo libre de opresión.

Las liturgias y los himnos celestes del Apocalipsis tienen la función retórica de resaltar el poder y el imperio de Dios. Sus funciones no son propiamente litúrgicas, sino político-teológicas. Como el poder político romano era ratificado en términos cultuales, el universo simbólico del Apocalipsis debe hacer uso de símbolos religioso-cultuales para alejar a su audiencia de los llamativos símbolos y del drama cultual de la liturgia imperial. Sin embargo, resultaba difícil recurrir a la imaginación cultual, pues los cristianos carecían de instituciones cultuales: sacerdotes, sacrificios o templos. En consecuencia, Juan se veía obligado a tomar su lenguaje y simbolismo cultuales no sólo del culto tradicional de Israel, sino también de las celebraciones cultuales populares en Asia Menor.

Al hacer suyos los símbolos cultuales judíos tradicionales (templo, altar, sacerdotes, sacrificios, vestimentas, himnos, incienso, pureza cultual), Juan intenta idear una alternativa simbólica al esplendor del culto imperial. De este modo, apela especialmente a los judíos y a los judíos cristianos, «propietarios» de la tradición, intentando persuadirles a que acepten su mundo de visiones. El Apocalipsis hace suyos los símbolos y las instituciones cultuales de Israel con propósitos retóricos. Los símbolos cultuales del libro no describen o se refieren a prácticas cultuales reales de los judíos y los cristianos de Asia Menor, como opinan algunos intérpretes, sino que se utiliza el simbolismo cultual como lenguaje evocativo.

Sin embargo, la utilización que hace el Apocalipsis del lenguaje cultual no se limita a la apropiación de símbolos religiosos. La liturgia celeste celebrada en el salón del trono de Dios (caps. 4-5) se parece muchísimo no sólo al ceremonial cortesano oriental, sino también al del culto imperial. Si Dios es descrito con un libro en la mano, también el arte romano describe al emperador rodeado de su consejo y sosteniendo una instancia o carta en forma de rollo abierto. Más aún, los himnos del Apocalipsis aluden a los himnos de alabanza del ceremonial cortesano. Las aclamaciones himnicas y los signos de sumisión no estaban reservados al emperador, sino que

también les eran debidos a sus representantes en las celebraciones provinciales del culto imperial. Por otra parte, en algunos ambientes cultuales eran conocidas las representaciones de imágenes divinas que hablaban y se movían y la utilización de señales luminosas e ígneas, y hay que pensar que toda esta parafernalia fuese también utilizada en el culto imperial. Finalmente, las visiones de la Nueva Jerusalén responden a los ideales de la cosmópolis helenista y a las proyecciones idílicas de la Pax Romana.

El lenguaje y las imágenes que usa el Apocalipsis para describir el ámbito divino están relacionados con el protocolo cortesano del Próximo Oriente y con el ceremonial imperial romano. Al comparar la gloria y el poder de Dios con el poder y el esplendor imperial de Roma, o al describir a Cristo como «guerrero divino» y «Rey de Reyes», el Apocalipsis corre el peligro de concebir el poder divino en términos del dominio romano, es decir, como «poder sobre» o poder opresor. Aunque el autor trata de transformar de dos modos el lenguaje y las imágenes de la realeza y del dominio, podemos dudar de que haya tenido éxito, al menos por lo que respecta a muchos lectores actuales. Las promesas a los vencedores y los anuncios del Gobierno real de los fieles en el futuro escatológico nunca mencionan a los destinatarios de tal Gobierno. Por otra parte, las imágenes divinas de nutrición y compasión, como las de 7,16-17 y 21,3-4, tienen la función de correctivos teológicos; sin embargo, no son lo suficientemente fuertes como para determinar la imagen de Dios y de Cristo en la simbolización retórica total del libro. Como el Apocalipsis no es el único escrito bíblico que promueve la imagen de un Dios-Todopoderoso-Guerrero-Rey-Padre, debería ser evaluada la función de este lenguaje sobre Dios en una sociedad democrática. Tal lenguaje patriarcal sobre Dios debe desaparecer, pues fomenta e inculca el militarismo patriarcal y el dominio opresor. La teología y la liturgia cristianas han de sustituir esas simbolizaciones divinas expresadas en términos de poder imperial y guerra destructiva por un lenguaje y unas metáforas para hablar de Dios y de Cristo que fomenten la creatividad humana y la responsabilidad democrática, al tiempo que animan a oponerse a todos los poderes políticos que deshumanizan, oprimen y destruyen.

En resumen, como hace la poesía de resistencia, el Apocalipsis construye un mundo de visiones que desafía al discurso simbólico del poder colonizador hegemónico de Roma. Y lo hace diseñando un discurso simbólico rival de poder y de imperio, que trata de desenmascarar la fuerza del mal que sostiene al dominio romano y alejar así a su audiencia del poder persuasivo de la visión hegemónica de Roma.

Al mismo tiempo, el universo simbólico y el persuasivo mundo de visiones del Apocalipsis pretenden motivar a la audiencia para que preste sumisión sólo a Dios, y no al Estado, la religión y el culto romanos, aun en el caso de que tal decisión pusiese en peligro su vida y su bienestar. En consecuencia, la mejor forma de entender el mundo de visiones del Apocalipsis es como respuesta retórica a su situación político-histórica y religiosa desde una determinada localización social. Sin embargo, sólo podremos descubrir el punto de vista y el propósito retórico del autor a condición de que reconstruyamos la situación retórica de la que ha surgido el mundo de visiones de Juan, de tal modo que la simbolización retórica del Apocalipsis pueda ser entendida como una respuesta «adecuada» a dicha situación.

II

Exigencia retórica: Tribulación

La situación retórica textualizada del Apocalipsis sugiere que algunos cristianos de Asia Menor debieron de haber sufrido profundas tensiones entre su fe y su experiencia diaria. Como cristianos, creían en el poder definitivo de Dios y de Cristo. Al mismo tiempo, experimentaban diariamente la vulnerabilidad, la alienación, el acoso, la marginación y el sufrimiento. Sus experiencias diarias chocaban con su fe en el poder de Dios y minaban su esperanza en el imperio, la gloria y el poder de Dios. Esta tensión entre su fiel convicción y su experiencia negativa diaria debió de provocar serias cuestiones teológicas: si Dios y Cristo detentan el poder definitivo en el mundo, ¿por qué han de sufrir sus leales seguidores? ¿Por qué no vuelve pronto Cristo en su gloria para evitar más sufrimientos y hacer justicia? El mundo retórico de visiones del Apocalipsis puede ser entendido como una respuesta adecuada a estas cuestiones teológicas, o a otras similares. Lo que constituye la «situación retórica» del Apocalipsis no es simplemente la exigencia sociopolítica o la visión cristológica de fe, sino la conexión y la interacción de ambas cosas.

Los intérpretes han dado generalmente por sentado que el Apocalipsis, junto con otros escritos apocalípticos, ha de ser entendido principalmente como *literatura de crisis.* Han reconstruido la situación retórica de la que nace el libro como si se tratase de un conflicto entre los cristianos y las exigencias del culto imperial en Asia Menor. Según el propio testimonio del Apocalipsis, los cristianos habían sido víctimas del acoso e incluso de la muerte por ser testigos de Jesús. La interpretación popular recurre a imágenes de libros y películas como *Quo vadis?*, que describen gráficamente la corrup-

ción de Roma y el sufrimiento de los cristianos arrojados a los leones para entretenimiento de los paganos.

Sin embargo, esta interpretación del Apocalipsis ha sido rechazada por algunos especialistas, para quienes no existen pruebas de una persecución oficial generalizada de los cristianos bajo Domiciano. Este emperador no era peor que los que le precedieron o sucedieron. Recibió mala prensa por parte de algunos escritores, que querían pintar su reinado con colores negros para oponerlo al de Trajano. Dado que no hubo una crisis real atribuible a las persecuciones, ya no podemos pensar que el Apocalipsis trataba de hacer frente a una situación de crisis sociopolítica. Los intérpretes han recurrido a cantidad de argumentos para explicar por qué la situación retórica *textualizada* evoca una situación de crisis cuando la situación sociopolítica *real* parece no haber sido la de persecución.

Según la primera propuesta, el Apocalipsis aborda una situación de «privación relativa», que el autor ha percibido como una situación de crisis. La retórica de sufrimiento y martirio del Apocalipsis impulsa a los lectores a hacerse cargo de sus sentimientos de agresión, enemistad y odio. Pero, al proyectar los sentimientos de resentimiento, agresión y venganza sobre una gran pantalla cósmica, el Apocalipsis desplaza esos deseos de venganza hacia Dios y Cristo. Del mismo modo que un esquizofrénico, recurriendo a determinadas fantasías, es capaz de sobrellevar el dolor existencial y el terror a la realidad, también el Apocalipsis ofrece a los cristianos de Asia una salida de la realidad.

Una segunda interpretación niega que el libro aborde en modo alguno una situación de crisis. Hay que tener en cuenta, dicen, que el elemento de crisis es un tópico normal en la literatura apocalíptica. Y que la presencia de ese elemento se debe a la elección del género «apocalipsis». No hay que pensar que el libro nos quiera hablar de la situación sociopolítica real de Asia Menor. Exhortaciones, voces de ánimo, advertencias, amenazas y bendiciones son también elementos genéricos relacionados con los puntos de vista de la apocalíptica, que no pretenden hablar de circunstancias sociopolíticas concretas. En suma, el Apocalipsis brota de una vida normal y sencilla, que no implica situaciones fuera de lo común, bancarrota espiritual, convulsión social u opresión política. Precisamente por su normalidad, el Apocalipsis apela a una audiencia de gente sencilla, que más o menos comparte la prosperidad de Asia Menor y cuya vida no era muy diferente de la nuestra.

Una *tercera* perspectiva insiste en una lectura del Apocalipsis puramente teológica. El libro no fue escrito como respuesta a una situación retórica sociopolítica, sino como respuesta a la muerte y exaltación de Cristo. La devastadora descripción del mundo que ofrece el Apocalipsis es el resultado de una cristología apocalíptica. Está determinada por la firme entrega de Juan al culto de Dios y de Cristo. Dado que la idolatría (es decir, la religión politeísta) constituye el molde de la sociedad, la cultura y el Estado, el Apocalipsis habla del juicio del mundo por parte de Dios. En consecuencia, Juan hace hincapié en que sólo una respuesta apropiada en el cielo y en la tierra puede considerarse culto. En el culto eclesial del presente ya se ha realizado el reinado de Dios aquí y ahora.

Estas diferentes interpretaciones no son del todo inapropiadas al texto, pero subrayan diversos aspectos y rasgos. Deben ser evaluadas en términos de los valores teo-éticos y de las visiones que provocan en sus contextos sociopolíticos de lectura. Las objeciones planteadas a una comprensión del Apocalipsis que ve en el libro el fruto de una crisis socioteológica establecen una clara distinción entre situación retórica textualizada y situación retórica histórica real, entre realidad ideal y realidad material, entre teología/culto y experiencia de cada día, entre fe/visión del mundo cognitiva y estructuras sociopolíticas. Sin embargo, el idealismo filosófico, teológico, psicológico o sociológico reproduce la epistemología abstracta universalista de los estudios bíblicos tradicionales, que oscurecen el hecho de que las Escrituras y sus interpretaciones siempre dependen de las localizaciones socioculturales y los compromisos teo-políticos de quienes se dedican a tales prácticas.

La idea de que Domiciano no fue mejor ni peor que el resto de los emperadores romanos no demuestra que el mundo de visiones del Apocalipsis no se configurase como respuesta a una crisis socioteológica real. Sugiere sólo que la interpretación del autor no era compartida por todos en la comunidad cristiana o en la más amplia sociedad asiática. Aunque el punto de vista y la interpretación de una persona dependan de *cómo* perciba una determinada situación de crisis, dependerán también de la localización social y de la postura consciente desde *donde* observe tal situación. Por ejemplo, una madre soltera negra sin hogar habrá experimentado durante la década de los '80 que la vida en Estados Unidos ha estado determinada por la pobreza y la violencia, y lo habrá experimentado con más fuerza de lo que pueda haberlo hecho un político o un ejecutivo

blanco de clase media que nunca ha padecido el hambre y la miseria. Si la mujer negra es feminista, podrá interpretar y articular su experiencia en términos de racismo, sexismo y explotación económica. Según entendamos la regularidad de la vida de cada día, bien desde el punto de vista del pobre bien desde la perspectiva del rico, las conclusiones a las que lleguemos y las valoraciones que hagamos serán totalmente opuestas. Una misma situación histórica es experimentada e interpretada de forma muy distinta según el análisis que haga el intérprete y la postura que adopte.

Aunque las relaciones sociales entre la provincia de Asia y Roma eran bastante estables, y la vida en las ciudades era generalmente floreciente, no podemos olvidar que tal valoración representa la perspectiva de los ricos y los poderosos. Muchos habitantes de las ciudades de Asia Menor, sometidos a las injusticias coloniales de unos impuestos opresores combinados frecuentemente con el pago de intereses ruinosos, padecían las consecuencias del distanciamiento cada vez mayor entre ricos y pobres. Eran objeto del control romano anti-disturbios, de la prohibición paranoide de asociaciones privadas y de la continua vigilancia de vecinos y chivatos. Mientras que la inmensa mayoría de la población padecía los abusos coloniales de la imposición, la explotación, la esclavitud y el hambre, algunos ciudadanos de la provincia senatorial de Asia gozaban de los beneficios de la paz y el comercio romanos, así como de las comodidades y el esplendor que proporcionaban la vida urbana y la cultura helenista. Si el Apocalipsis insiste en la explotación económica y en la opresión perpetradas por el poder imperialista de Babilonia/Roma, entonces está haciendo una valoración de la vida en Asia Menor que no era necesariamente compartida por todos los cristianos.

Puede ser verdad que los cristianos no fueran oficialmente perseguidos bajo Domiciano o Trajano. Sin embargo, esto no quiere decir que la experiencia de persecuciones y ejecuciones no fuera real o fuera completamente extraña para los cristianos. El recuerdo de la persecución de Nerón el año 64 (cuyas víctimas eran cubiertas con pieles de animales, desgarradas por perros, clavadas en cruces o devoradas por las llamas [ver Tácito, *Anales* 15]) se mantenía vivo sin duda entre las comunidades de Asia Menor.

Por otra parte, la correspondencia mantenida entre Plinio, gobernador provincial de Asia Menor, y el emperador Trajano a comienzos del siglo segundo da fe de que los cristianos eran denunciados y ejecutados en Asia Menor antes incluso de que Plinio apareciese en escena. Menciona que algunos habían abandonado el grupo cristiano: «tantos como hace veinticinco años». Quienes eran denunciados como cristianos y confesaban su fe eran inmediatamente ejecutados, o enviados a Roma en caso de que fueran ciudadanos romanos. Quienes se retractaban o decían que nunca habían sido cristianos tenían que rezar a los dioses, ofrecer sacrificios ante sus imágenes y la del emperador, y maldecir a Cristo (Plinio, *Epístola* 10.96-97). La carta de Plinio indica que el grupo cristiano levantaba sospechas y producía incomodidad entre los romanos y los propios asiáticos. El culto cristiano era visto como una realidad molesta y antisocial, que dañaba las estructuras sociopolíticas del Imperio. Al parecer, algunas acusaciones sin importancia podían ser interpretadas como traición, y los cristianos eran particularmente vulnerables a dichas acusaciones.

Plinio afirma con toda claridad lo que el Apocalipsis expresa con las simbolizaciones narrativas de las bestias y de la gran prostituta. Sin embargo, Ap 13,17 añade otro aspecto al insistir en que quien no tiene la marca de la bestia no puede comprar o vender. Quienes no quieran llevar la marca de la bestia no sólo padecerán amenazas de persecución, prisión y ejecución, sino que se verán expuestos a la penuria económica y a la indigencia. Aunque los exegetas no estén seguros de cómo interpretar la marca de la bestia y su número, está claro su significado económico. La bestia, como símbolo del poder imperial y cultual de Roma, no sólo amenaza de muerte a los seguidores del Cordero, sino que de hecho les hace la vida imposible.

La simbolización visionaria que ofrece el Apocalipsis de la salvación y el bienestar escatológicos, así como la denuncia de todos los poderes destructivos, han inspirado movimientos quiliásticos a lo largo de la historia cristiana, en lugar de contribuir al establecimiento del Cristianismo. Mientras que el Cristianismo oficial ha neutralizado a menudo el lenguaje político-religioso del Apocalipsis al identificar el imperio de Dios con la iglesia institucional o con la salvación del alma, los movimientos cristianos mesiánico-proféticos han reconocido continuamente la visión de la salvación del Apocalipsis como una visión de bienestar total y de liberación de la opresión. Lo han leído como promesa liberadora de las estructuras eclesiásticas opresoras y del dominio destructor de quienes detectan el poder en este mundo. Han defendido siempre que el imperio de

Dios significa salvación para este mundo, y no salvación de este mundo o salvación del alma. Los poderes opresores, sean políticos, sociales o religiosos, no pueden coexistir con el imperio y el poder de Dios, un poder generador de vida. El grito del Apocalipsis pidiendo justicia y juicio sólo puede ser entendido plenamente por quienes tienen hambre y sed de justicia.

El intento de Juan de formular la realidad y el significado de la salvación escatológica recurriendo al lenguaje sociopolítico recobra toda su importancia en un tiempo en que, quienes comparten la actitud del autor hacia la opresión y la explotación sociopolíticas, tratan de formular su propia teología de la liberación y de afincar su vida en ella. Como hemos visto, la poetisa guatemalteca en el exilio, Julia Esquivel, utiliza en su poema descriptivo «Día de acción de gracias en Estados Unidos» el lenguaje del Apocalipsis para denunciar a los Estados Unidos como estados babilónicos, cuyos falsos profetas «tergiversan la verdad llamando a su intervención en América Central y en el Caribe 'paz y desarrollo', para silenciar así el grito de los miles de crucificados en El Salvador y Guatemala» (Esquivel, *Threatened with Resurrection,* 89).

Puede ser que muchos se sientan igual de impotentes o resentidos ante la teología profética de la liberación de lo que se sienten ante la teología del Apocalipsis. Pero no podremos captar la visión de estas corrientes a menos que compartamos el análisis teológico de quienes experimentan como poderes destructivos la cultura, la sociedad y la religión de los Estados Unidos. De una manera parecida, el autor del Apocalipsis ha adoptado la «perspectiva desde abajo» y ha formulado las experiencias de los pobres y los impotentes, de quienes están expuestos a denuncias y persecuciones. El mundo de visiones del Apocalipsis responde a la experiencia y a la situación difícil de los cristianos carentes de poder, se entiende del poder político de su tiempo.

Tal exigencia de una localización sociopolítica apropiada de la retórica teo-ética del Apocalipsis (y de la nuestra) no significa, sin embargo, que debamos adoptar acríticamente su lenguaje simbólico y su «mundo de visiones» teológico. Como respuesta teológica parcial en una determinada situación sociohistórica, la simbolización narrativa del Apocalipsis exige más bien una valoración crítica y una evaluación teo-ética en una situación retórica contemporánea. Tal evaluación crítica es necesaria porque el mundo simbólico del Apocalipsis no es sólo un modelo teo-ético *de* su propio

mundo sociopolítico, sino también un modelo teo-ético *para* la vida sociopolítica y religiosa de sus lectores. El lenguaje y las metáforas que usamos generan nuevas ideas, nos ponen en movimiento apelando a nuestros sentidos y nuestra imaginación, y dan forma a nuestra percepción del mundo en el que vivimos.

III

Motivación retórica: Resistencia

La retórica simbólica del Apocalipsis trata de ahondar la lealtad y entrega de su audiencia insistiendo en que Cristo está vivo aunque haya sido asesinado. Su discurso simbólico se propone fomentar la resistencia de los lectores prometiéndoles que compartirán el poder y la gloria de la Nueva Jerusalén si se resisten a los poderes de la muerte que determinan ahora nuestras vidas. Si los pobres, acosados y perseguidos permanecen fieles y leales, Dios les promete las cosas esenciales de la vida en el futuro escatológico: alimento, vestido, cobijo, ciudadanía urbana, seguridad, honor, poder, gloria.

Utilizando los lenguajes convencionales del mito, el ejemplo y la costumbre, el autor del Apocalipsis no se dedica a especulaciones apocalípticas esotéricas o a ofrecer sin más exhortaciones. Ni analiza los problemas de su época ni los comenta directamente. Como la poesía contemporánea de resistencia, el Apocalipsis trata más bien de provocar cierto *pathos,* especialmente ideando un «universo simbólico» y una «estructura de plausibilidad». Aunque el mundo de visiones del Apocalipsis está articulado en lenguaje cultual, tal lenguaje sirve para simbolizar la lucha entre el poder divino y el imperial. En lugar de escribir un sermón teológico sobre «las últimas cosas» o de ofrecer una exhortación moral sobre el modo de actuar, el Apocalipsis trata de empujar a su audiencia a la acción mediante la fuerza de sus imágenes y visiones. Su retórica no pretende sin más evocar una respuesta intelectual, sino que desea provocar reacciones emocionales y compromiso religioso.

La retórica dinámica del Apocalipsis no tiene el propósito de producir un espiritualismo quietista, sino que va en busca de una motivación profética para la decisión y la acción. Como las «pala-

bras de profecía» han de ser proclamadas en la asamblea cultual de la comunidad, el discurso retórico del Apocalipsis crea una nueva estructura de plausibilidad y un universo simbólico que desemboca en un marco retórico de carta abierta. La visión apocalíptica y la amonestación explícita tienen la misma función retórica. El Apocalipsis proporciona la visión de un mundo alternativo para motivar a la audiencia y para fortalecer su resistencia a la abrumadora amenaza de Babilonia/Roma de destruir su vida y sus medios de subsistencia.

Las metas persuasivas del Apocalipsis son teo-éticas; en consecuencia, no existen fronteras fijas e impermeables entre salvados y no salvados, entre cristianos y no cristianos. Tal como se advierte en la primera serie de mensajes al principio del libro, el juicio empieza con la comunidad cristiana. Del mismo modo que la *ekklesia* de Laodicea es condenada porque dice «Soy rica, tengo muchas riquezas y nada me falta» (3,17), también se advierte a los lectores que no estén tan seguros de su salvación. Los cristianos pueden perder todavía su libertad y salvación convirtiéndose en esclavos del poder de Babilonia/Roma, un poder destructor de la tierra. El Apocalipsis pone, así, de relieve la necesidad de una ética del compromiso. Esta ética política manifestada en el compromiso intenta evitar que los lectores proyecten el mal en los demás y piensen que están libres de él. El Apocalipsis proclama y visualiza el juicio contra los poderes deshumanizantes del mal para evitar que los lectores sucumban a los encantos de esos poderes.

El discurso retórico del Apocalipsis empieza y termina con una sección de censura y una exhortación a la fidelidad. Los mandatos, bienaventuranzas, advertencias y promesas, que recorren el libro como una veta de hilo rojo, tienen la función retórica de orientar a la audiencia hacia la acción justa. El mundo simbólico de las visiones del Apocalipsis trata por su parte de motivar a su audiencia a una incansable resistencia, animando e inyectando esperanza a todos cuantos siguen al Cordero y rechazan la señal de la bestia. El discurso retórico del Apocalipsis recrea visualmente las fuerzas destructivas del poder demoníaco y del culto del estado colonial. En contrapartida, usando el lenguaje del mito, pone de relieve que Dios, el creador, y Cristo, el libertador, siguen siendo los legítimos regentes del mundo. En consecuencia, el «evangelio eterno» llama al arrepentimiento a todos los moradores de la tierra, y manda a los cristianos que resistan lealmente a la bestia y a su influencia. El Apocalipsis presenta un dualismo ético que sitúa a la audiencia ante una

toma de decisión radical: «esto o aquello». O sucumbe uno al poder opresor mundial de Babilonia/Roma y a su legitimación religiosa o toma parte en la lucha a favor de la *cosmópolis* de Dios, cualitativamente nueva y libre de toda opresión y de todo mal.

Para orientar las emociones y los deseos de los lectores hacia esa opción, la retórica del Apocalipsis utiliza los símbolos sociopolíticos de dos ciudades cosmopolitas, Roma y Jerusalén, como representantes de la oposición entre dos mundos: uno constituido por los poderes de la opresión, el otro por los de la liberación y el bienestar. Los poderes que se ocultan tras estas dos ciudades son descritos con figuras de animales: dos bestias y el Cordero. Las dos simbolizaciones opuestas son a su vez concebidas como femeninas (prostituta/novia), de tal modo que se establece un contraste entre los dos grupos mediante imágenes relacionadas entre sí: Prostituta-Bestia-Babilonia y Novia-Cordero-Nueva Jerusalén.

Las imágenes femeninas, tanto la de la realidad opresora como la de la comunidad escatológica, son convencionales y tradicionales. Las ciudades eran concebidas como mujeres porque, tanto en la Antigüedad como ahora, el género gramatical de «ciudades» y «países» era femenino. Y lo que es más importante, Juan toma de la tradición profética la imagen de la novia del Cordero y la de la prostituta o cortesana. La imagen de los esponsales de Yahvé con Israel (cf. Os 2,19; Is 54,5-6; Ez 16,8) tuvo su origen probablemente en el mito del matrimonio sagrado, que era un elemento típico del modelo mítico de la batalla. Esta imagen es aplicada en otros antiguos escritos cristianos a la relación entre Cristo y la iglesia (Ef 5,21-33).

La persuasión teo-ética del Apocalipsis emplea invectivas proféticas cuando define a la idolatría como «fornicación» y como «mancillación con mujeres». Juan recurre también a la literatura profética clásica en busca de la pintoresca descripción de la ciudad-prostituta. La metáfora de la prostituta y del «descarrío sexual» proviene especialmente de Ezequiel 16 y 23, aunque también podemos hallarla en otros escritos proféticos. En la literatura profética, las imágenes sexuales y las metáforas de descarrío sexual se refieren generalmente al pueblo de Israel o a su ciudad, Jerusalén. Son usadas frecuentemente por Oseas, Ezequiel y otros profetas escritores para hablar de la idolatría de Israel y de las prácticas sincretistas. La aparición de esa cosificación sexual de las mujeres y el empleo del lenguaje metafórico del descarrío sexual para hablar de la idolatría se acerca mucho a lo que el análisis feminista define como «pornogra-

fía sexual». Su aparición en la profecía clásica puede interpretarse en relación con los desajustes sociales y psicológicos causados por determinados acontecimientos políticos.

Juan tomó de la tradición el contraste simbólico prostituta/novia para describir la oposición entre el mundo de Roma y el mundo de Dios. Sin embargo, esta simbolización profética, que ya era tradicional por entonces, no sólo difumina los intereses políticos del Apocalipsis, sino que las decisiones y motivaciones de la audiencia en favor de la resistencia religioso-política son al mismo tiempo desviadas. Estas metáforas sexuales tradicionales no arrastran a la audiencia a un proceso de decisión contra la opresión política y la legitimación religiosa de Roma. Más bien desvían la atención del énfasis retórico en la justicia y se centran en la polaridad de los géneros. Los lectores no aciertan a situar la llamada a la resistencia política al mal en el lugar que le corresponde, al interpretarla en términos dualístico-moralistas de género y sexualidad. La alternativa entre el Imperio de Babilonia y el mundo de Dios cualitativamente distinto se transforma en una alternativa entre pureza e impureza sexual, patrocinada por las metáforas de novia y seductora, esposa y prostituta.

Si se interpreta el dualismo político del Apocalipsis en términos de un simbolismo convencional de los géneros, tal interpretación desemboca en prejuicios sexistas en lugar de fomentar «hambre y sed» de un mundo nuevo. Al personificar los dos «mundos» alternativos recurriendo a figuras femeninas y al usar la metáfora profética de la promiscuidad sexual para hablar de la idolatría, la retórica del Apocalipsis abre las puertas a una lectura despolitizada. Esta lectura no sólo «generiza» el dualismo ético del Apocalipsis, sino que lo moraliza. El criterio teo-ético de la praxis cristiana ya no será la resistencia contra el poder político opresor, sino la conducta individual moral, especialmente sexual.

IV

Limitaciones retóricas: Voces rivales

La situación retórica del Apocalipsis que evoca la respuesta visionaria del autor no está producida sin más por la urgencia de la situación sociopolítica y religiosa de acoso y denuncia; está ocasionada también por universos simbólicos en conflicto y por luchas retóricas en defensa de valores y *estatus*. Hemos de reconstruir la situación retórica real del Apocalipsis teniendo en cuenta los tres discursos rivales que la animan. La situación retórica del Apocalipsis ha sido modelada por la respuesta retórica del autor, la de otros profetas cristianos y la de su propia comunidad judía.

La simbolización narrativa del Apocalipsis representa una respuesta entre otras voces rivales, pues la argumentación persuasiva se hace necesaria en una situación donde existen diferentes posibilidades de actuar. El tenor genérico del Apocalipsis indica que el contexto sociopolítico y la situación retórica particulares del libro pudieron haber evocado varias respuestas cristianas teo-éticas, que podían haber estado en tensión e incluso en conflicto entre sí. Por eso, sólo podremos poner de relieve el punto de vista y el propósito retórico del Apocalipsis si reconstruimos la situación retórica que ha engendrado el mundo de visiones de Juan, de tal modo que este mundo retórico del autor sea entendido no como la *única* respuesta posible a su particular situación retórica histórica, sino como *una* respuesta entre otras voces rivales.

En el comentario precedente he subrayado el hecho de que en el Apocalipsis están textualizadas dos respuestas teológicas alternativas, aunque no se manifiesten a primera vista. Juan reprime ambas demonizando a sus defensores. Su vituperación pretende neutralizar y eliminar a sus rivales poniendo en duda su legitimidad religiosa.

Caracteriza su propia respuesta teológica como proveniente del cielo y de Dios, al tiempo que piensa que tras los argumentos de sus oponentes se esconde Satán. Mientras que el Apocalipsis usa a Satán para caracterizar el poder imperial de Roma y de sus vasallos como opresores y demoníacos, la crítica que despliega Juan contra sus oponentes no demoniza las estructuras y las instituciones, sino individuos que sin duda eran bien conocidos por su audiencia. La retórica del Apocalipsis comparte así un rasgo potencialmente peligroso de la primitiva retórica cristiana, que cultivaba una actitud altamente polémica hacia los de fuera y los disidentes, estableciendo en consecuencia la identidad cristiana frente a «los otros». Los intérpretes reinscriben este gesto retórico de vituperación, silencio y represión cuando caracterizan a los oponentes de Juan como herejes gnósticos o judíos infieles.

Primera respuesta. El primer discurso rival articulado por otros profetas cristianos no percibe el poder romano como opresor ni lo juzga como diabólico. Dado que Juan polemiza con cristianos, para los que usa invectivas tomadas de la Biblia hebrea (balaamitas, seguidores de Jezabel o nicolaítas), resulta difícil separar las enseñanzas genuinas de éstos de la mordaz polémica de Juan. Esos cristianos podían pensar que la divinidad del emperador no era más que una ficción constitucional para promover la unidad civil del Imperio romano. Para ellos, la participación en la religión civil romana había de ser entendida, en términos políticos, como parte de los propios deberes cívicos. Si esto es así, podían haberse preguntado: ¿Por qué resistirse al respeto ceremonial a la imagen del emperador? ¿Por qué no establecer un compromiso con los poderes imperiales y los cultos de Asia Menor y de Roma? A decir verdad, los romanos habían ejecutado a Jesús como criminal político, pero esto había ocurrido por una mala interpretación política de su pretensión mesiánica.

Estos profetas cristianos podían haber citado algún precedente apostólico en favor de su posición. Podían haberse preguntado: ¿No predicó el gran apóstol Pablo que los cristianos no debían resistirse a las autoridades civiles, sino más bien dar honor a quienes les es debido (Rom 13,7), pues las autoridades y gobernantes han sido elegidos por Dios como siervos suyos? No respetarles o negarse a pagar impuestos implicaría fanatismo religioso, necedad manifiesta o ilusión peligrosa. Los profetas cristianos que lideraban las iglesias de Asia Menor podían haber argumentado desde ésta o parecidas perspectivas teológicas. Podían haber representado una opinión mayoritaria, pues la mayor parte de los escritos tardíos del Nuevo Testamento aconsejan una adaptación serena y pacífica a la sociedad y la cultura greco-romanas.

Es interesante observar que uno de estos influyentes líderes era una mujer, que posiblemente reclamaba el título oficial de «profeta». Como contraste, Juan nunca se aplica este título a sí mismo, probablemente porque su título profético era controvertido. Sin embargo, Juan no ataca a esta mujer profeta porque reclamase el oficio profético y el liderazgo siendo como era una mujer, sino porque no estaba de acuerdo con sus enseñanzas.

Esta referencia a una mujer líder indica no sólo que las mujeres formaban parte de la audiencia del Apocalipsis, sino que eran figuras dirigentes en las comunidades cristianas de Asia Menor. Este influyente liderazgo de las mujeres en las iglesias asiáticas está totalmente en consonancia con las posiciones religiosas y políticas, así como con la influencia sociocultural, que ocupaban las mujeres en Asia Menor. Una inscripción de Esmirna, del siglo II o III, menciona a una mujer judía llamada Rufina, que había presidido una sinagoga y había construido la tumba. Esta inscripción testifica que al menos algunas mujeres judías tenían suficientes propiedades como para construir sinagogas, tener esclavos y manumitirlos, así como para ejercer de líderes en la sinagoga.

El grupo profético cristiano alternativo liderado por una profetisa, cuyo nombre real desconocemos, parece haber dado el visto bueno a la participación de los cristianos en las comidas rituales paganas y en el culto imperial, una praxis que Juan califica continuamente de «fornicación» o «adulterio». Podían haber pensado que, si la gente pudiente se beneficiaba de comer carne sacrificial en los banquetes ceremoniales y de participar en los negocios a los que estos banquetes servían de plataforma, con mayor razón tenían que hacerlo los pobres, que raramente podían enriquecer su dieta con carne.

Las expresiones «comer carne sacrificada a los ídolos» y «conocer las cosas profundas de Satán» proporcionan algunas claves que aclaran su argumentación teológica y su legitimación. Como en el caso de los corintios y Pablo, probablemente argumentaban diciendo que los ídolos no son nada y que un ídolo carece de poder real sobre quienes han sido redimidos por Cristo de los poderes cósmicos de este mundo. En consecuencia, la participación en la vida dia-

ria de la sociedad greco-romana y en las formalidades del culto imperial resultaba totalmente inocuo para un cristiano lleno del Espíritu. Los poderes de Dios y de Cristo constituían un orden totalmente distinto del orden político-religioso de Roma (para esta argumentación, consultar Jn 18,36ss).

Como el autor de la primera carta de Pedro, que escribió también a los cristianos de Asia Menor hacia finales del siglo primero, podían haber dicho: «En atención al Señor, obedeced respetuosamente a toda institución humana, ya sea al emperador, en cuanto soberano, ya sea a los gobernadores... Temed a Dios. Honrad al emperador» (1 Pe 2,13s.17). Escritos canónicos como 1 Pedro o las cartas pastorales, que animan a los destinatarios a una adaptación tranquila a la sociedad, fomentan al mismo tiempo un *ethos* de sumisión patriarcal; sin embargo, el texto del Apocalipsis no ofrece indicios de que los profetas cristianos atacados por Juan hubiesen promovido tales tendencias patriarcalizantes. Lo contrario parece ser lo cierto, pues no hay que olvidar que uno de sus más eminentes líderes era una profetisa.

Da la sensación de que sus diferencias, desde una perspectiva teológica, no son principalmente doctrinales, pues Juan conoce y revela a su audiencia las «cosas profundas» de lo divino y de lo demoníaco. Su desacuerdo parece radicar más bien en una experiencia y un juicio totalmente distintos del poder y la influencia de Roma en Asia Menor. Aunque no conocemos el *estatus* social del grupo profético cristiano con el que rivaliza Juan, sabemos que algunas de las comunidades a las que escribe han experimentado la pobreza, el destierro, la violencia y el asesinato, pero otras no. Juan felicita sólo a las comunidades pobres que han experimentado el acoso de sus vecinos greco-romanos, asiáticos y judíos. En cambio, critica duramente a la comunidad de Laodicea, que se jacta de ser rica y próspera.

Más aún, puede ser significativo que la profetisa rival sea comparada a la princesa fenicia Jezabel. La elección del nombre de Jezabel puede deberse no sólo al hecho de que esta reina hubiese apoyado prácticas religiosas paganas y se hubiese opuesto a los profetas de Yahvé. Puede aludir también al alto rango y a la riqueza de la profetisa, pues Jezabel contaba con los medios suficientes para dar apoyo a unos 850 profetas de Baal y Ashera, aparte de que ejercía gran influencia y poder en Israel (1 Re 16-21; 2 Re 9-10).

Por lo que sabemos, esta líder profética de Tiatira es la primera mujer cristiana víctima de tal vilipendio retórico intracristiano. Históricamente sigue siendo visible, aunque su verdadero nombre haya sido engullido para siempre por el silencio histórico. Debido a la corrosiva retórica de Juan, esta profetisa ha sido asociada para siempre en la memoria cristiana no sólo con la herejía y la idolatría, sino también con los extravíos sexuales. Como la reina Jezabel, también ella ha sido utilizada por el pensamiento occidental como arquetipo de la mujer sexualmente peligrosa. Durante la época de la esclavitud, por ejemplo, la imagen de Jezabel, la puta, se convirtió en la imagen clave de la que se servía la propaganda masculina de la elite blanca para definir a la mujer negra.

Segunda respuesta. El segundo debate, no formulado claramente pero todavía rastreable en el texto, es el enfrentamiento del autor con algunos elementos de la comunidad judía de Asia Menor. Juan menciona dos veces a los que «dicen ser judíos pero no lo son», gente a la que denomina «sinagoga de Satán». Fuentes arqueológicas y literarias indican que las comunidades judías de las ciudades mencionadas en el Apocalipsis estaban bien integradas en la cultura colonial romana y en la cultura autóctona de Asia Menor. No vivían en guetos, sino que se relacionaban socialmente con sus vecinos y desempeñaban cargos municipales, provinciales e imperiales.

Judíos de Antioquía y de Éfeso, por ejemplo, participaban en las actividades de los gimnasios y en ceremonias públicas. Tenían localidades reservadas en el teatro, tomaban parte en todo tipo de ocupaciones, se organizaban en gremios y en asociaciones comerciales, hablaban la lengua del país y respetaban las tradiciones de las ciudades en las que habían vivido durante siglos (a la vez que conservaban su identidad religiosa y cultural). La protección y los privilegios romanos (tales como el derecho a reunirse en las sinagogas, a observar las leyes y las costumbres judías, a construir sinagogas y disponer de fondos, así como a estar exentos del servicio militar y de la participación en la religión civil romana) les fueron garantizados a las comunidades judías de Asia durante los periodos helenista y romano.

El conflicto entre la comunidad judía y algunos judíos cristianos (es decir, mesiánicos) parece haber surgido en ámbitos sociales donde la comunidad cristiana estaba en desventaja. El mensaje dirigido a Esmirna (2,8-11) habla de las tribulaciones y la pobreza de la comunidad en relación con las calumnias de «quienes dicen ser judíos

pero no lo son...». Juan felicita a la comunidad de Filadelfia (3,7-13) por haber guardado la palabra de Cristo y no haber negado el nombre del Veraz que tiene la llave de David. De Esmirna y Filadelfia se dice que tienen «poco poder» y que han experimentado la calumnia, la pobreza, la tribulación, la cárcel y las amenazas contra su vida. Son las únicas comunidades que reciben exclusivamente felicitaciones, sin censura alguna.

Es difícil saber si «quienes dicen ser judíos pero no lo son» son judíos en general o judíos cristianos. Posiblemente se trata de judíos cristianos, pues, en la época del Apocalipsis, cristianos como Juan eran todavía miembros de la comunidad judía y representaban un grupo particular dentro del Judaísmo, parecido al de los fariseos o al de los esenios. En cualquier caso, la alta estima que demuestra Juan por el Judaísmo se manifiesta no sólo en el uso que hace del lenguaje y del simbolismo tradicionales judíos, sino también en que niega a sus rivales el título honorífico de «judío» y los denomina en su lugar «sinagoga de Satán».

¿Por qué los judíos iban a calumniar a otros judíos «cristianos» y a causarles dificultades? La promesa de una inversión escatológica de destinos (3,9) indica que se trata de un conflicto relacionado con el honor y la legitimidad. Si Juan responde pagándoles con la misma moneda, es probablemente porque en Esmirna y Filadelfia negaban a la asamblea judeo-cristiana local las prerrogativas y la legitimidad del Judaísmo. Podían haber adoptado esa actitud para distanciarse de los que eran pobres y carecían de poder, pero desplegaban un gran ardor mesiánico.

Si nuestro diagnóstico es correcto, entonces el conflicto entre judíos correligionarios de Esmirna y Filadelfia era de naturaleza religioso-política. Los judíos que se habían convertido en miembros respetados de sus comunidades asiáticas y que gozaban de los privilegios garantizados por Roma a la comunidad judía sentían probablemente la necesidad política de distanciarse de los grupos revolucionarios mesiánicos. Tenían buenas razones para obrar así, pues, tanto en Palestina como en la diáspora greco-romana, tales grupos tenían fama de incitar a la rebelión contra Roma. En consecuencia, si los judíos cristianos eran identificados con estos grupos, peligraba su supervivencia.

La interpretación que ofrece Juan de la situación retórica sociopolítica real hace más profundo este conflicto retórico-político al

vincular las dificultades entre judíos y cristianos de diferentes creencias con las tribulaciones y la muerte escatológicas. Parece que es Juan quien codifica esta lucha retórica por el *estatus*, la identidad y los valores, como un terreno de conflictos sobre la estrategia religioso-política «genuinamente judía» que había que seguir en relación con el poder imperial y la religión civil romana. Y actúa así en una situación histórica en que los cristianos judíos constituían un grupo minoritario religioso sin derechos ni poder.

Tras la separación de Judaísmo y Cristianismo en dos religiones diferentes y la ascensión política del Cristianismo con la caída del Imperio romano, la situación retórica de los lectores del Apocalipsis ha cambiado radicalmente. Los predicadores cristianos que repiten actualmente la acusación de Juan de que los judíos son la «sinagoga de Satán», lo hacen desde una situación retórica hegemónica, cuando los judíos forman parte de un grupo minoritario frecuentemente calumniado. La retórica defensiva de autopreservación de la identidad judía que ofrece el Apocalipsis se ha convertido en un lenguaje de odio. A lo largo de los siglos, e incluso actualmente, la crítica que hace Juan a sus correligionarios ha provocado la respuesta antijudía cristiana y la demonización y persecución del verdadero Judaísmo. Tal demonización sigue legitimándose con frecuencia: el Apocalipsis es «palabra de Dios».

La respuesta de Juan. Dada esta situación de voces proféticas y de perspectivas teológicas rivales, Juan necesitaba establecer la fiabilidad y la «verdad» de su mundo retórico de visiones. A lo largo del libro se repite la autoridad y fiabilidad *(ethos)* del Apocalipsis, pero especialmente al principio y al final. Contrariamente al convencionalismo apocalíptico, Juan se presenta como autor del libro y como contemporáneo de su audiencia para establecer su *ethos* o credibilidad.

Aunque el Apocalipsis se autodenomina revelación de Jesucristo, en el ámbito anglófono se le conoce generalmente por «revelación de Juan». Este título fue añadido después de que el libro fuese aceptado en el canon. En consecuencia, la tradición ha atribuido el Apocalipsis al apóstol Juan, a pesar de que el autor no reclama para sí tal título, pues se refiere a los doce apóstoles como a grandes figuras del pasado (21,14). Actualmente, la mayor parte de los intérpretes opina que la mención de Juan no es una pseudoepigrafía relativa al apóstol, sino que fue escrito por un vidente cristiano llamado Juan.

A diferencia de otros escritores apocalípticos, Juan no pretende establecer el *ethos* de su discurso situándose en el pasado y narrando la historia como si se tratara de una predicción del futuro. Las imágenes y visiones del Apocalipsis no pueden, por tanto, ser interpretadas como descripción histórica de los acontecimientos programados para el tiempo final o de acontecimientos reales de la historia de la salvación. El autor no tiene más información sobre el tiempo final que los autores del apocalipsis sinóptico (Mc 13 y paralelos) o de 1 Tes 4,13ss; 1 Cor 15,20ss; y 2 Tes 2,1ss. La dramática presentación del Apocalipsis no hace sino ampliar las antiguas expectativas cristianas sirviéndose del lenguaje tradicional y de imágenes contemporáneas.

Es evidente que Juan no trata de establecer su *ethos* en términos de autoridad apostólica, sino de autoridad profética. Y lo hace no reclamando para sí autoría y *estatus* de profeta, sino diciendo que Dios y Cristo son los autores de su carta profético-apocalíptica. Insiste en que la fiabilidad de su relato visionario no depende de su autoridad, sino de la de Dios y la de Cristo. Esta práctica de apelar a autoridades externas como garantes de una determinada posición es normal en la literatura cristiana primitiva, al contrario que en la retórica clásica, donde la argumentación se basa en los convencionalismos culturales. Tal práctica ha tenido consecuencias peligrosas en la historia del Cristianismo, pues, en su forma doctrinal e institucionalizada, ha silenciado cualquier crítica lanzada contra las autoridades eclesiásticas y civiles.

La introducción al Apocalipsis establece una cadena de autoridades revelatorias: desde Dios, pasando por Cristo o el intérprete angélico, hasta llegar a Juan y a su audiencia. Hablando con precisión, las «palabras de profecía» no representan el discurso de Juan, pues pretenden ser un discurso divino. Los autores *reales* del Apocalipsis son Dios, Jesucristo resucitado y los siete Espíritus (o Espíritu séptuple). Juan no se presenta como autor, sino como portavoz y escriba. El ser con Figura Humana y el Espíritu «hablan» a las iglesias, y Juan no hace más que transcribir su mensaje (1,11.19; 2,1-3,22).

Por otra parte, Juan no sólo bendice a los que leen, escuchan y obedecen las palabras de profecía (Ap 1,3; 22,7), pues al final añade una maldición (22,18-19). Aunque no era normal que los escritores antiguos se preocupasen por asegurar una transmisión fiel de su obra, Juan amenaza a cualquiera que añada algo a las plagas descritas en el libro. De manera análoga, advierte que nadie quite nada del contenido del libro. Una orden tan solemne indica que Juan no está seguro de cómo va a ser recibida y respetada su obra. Parece querer adelantarse a la discusión que va a provocar su libro. Su prohibición de que nadie altere el contenido del texto contradice sus continuas invitaciones a que la audiencia participe activamente en el proceso de interpretación.

En el Cristianismo primitivo era un lugar común la idea de que la profecía requería el discernimiento del Espíritu y la comprobación de la veracidad de los profetas. La demonización de sus rivales por parte de Juan y su insistencia retórica en la ratificación celeste y la sanción divina del Apocalipsis evidencian una gran preocupación por la autoridad e influencia de su obra. Da la sensación de que Juan pensaba que su discurso sólo podía ser aceptado por una minoría dentro de las comunidades cristianas de Asia.

La insistencia de Juan en la autoría divina del Apocalipsis ha influido decisivamente en la comprensión cristiana de la autoridad y la revelación canónicas. Si uno acepta su presentación del proceso revelatorio, acaba entendiendo la Escritura como la «palabra de Dios» dictada, en lugar de entenderla como respuesta retórica del escritor bíblico a un determinado problema teo-ético y a una situación socio-retórica concreta. Los lectores de la Biblia pasan por alto con frecuencia la idea cristiana primitiva de que el Espíritu debe ser *discernido* y de que las palabras y el estilo de vida de los profetas han de ser *comprobados* por la comunidad. Lo que el Espíritu dice hoy a nuestra situación sociopolítica y retórica debe ser valorado desde una práctica teo-ética de interpretación retórica que nos permita descubrir el poder que tiene Dios de hacer justicia y salvar en nuestras luchas políticas y personales por la liberación.

En conclusión, la reconstrucción retórica de la situación sociohistórica del Apocalipsis y su contextualización en la interpretación actual tienen implicaciones importantísimas para una hermenéutica de la proclamación. La comprensión y evaluación del Apocalipsis, así como su mundo teo-ético de visiones, dependen muchísimo de cómo reconstruyan los exegetas su lugar retórico-histórico. La práctica retórica del Apocalipsis puede ser captada sólo en interacción con sus contextos históricos y retóricos.

Más aún, hemos de entender el mensaje del Apocalipsis como un discurso dirigido a una determinada situación histórico-retórica,

y no vale con «traducirlo» o aplicarlo sin más a cualquier situación. Sólo cuando se da una situación retórica similar a la abordada por el Apocalipsis podrá entenderse su mundo de visiones como respuesta teo-ética «adecuada». Cuando no persista tal situación, la fuerza retórica de las visiones de Juan no empujará al lector a la resistencia, sino que engendrará en él resentimiento y hará que proyecte el mal en los demás. Cuando existe una situación retórica totalmente diferente, el libro ya no provoca una respuesta adecuada.

Tal comprensión del Apocalipsis como práctica retórico-teológica particular no quiere decir que debamos aceptar su mundo de visiones sin reservas ni críticas. Y tampoco que la retórica del Apocalipsis vaya dirigida exclusivamente a los que experimentan la injusticia y la opresión. No hay duda de que este libro bíblico ha sido y sigue siendo atractivo para toda clase de gente en situaciones sociopolíticas y estilos de vida muy distintos. Ha sido utilizado por quienes están en el poder para hacer predicciones catastróficas y para justificar las guerras, así como por quienes proyectan sus odios y sus miedos en los demás.

Quiero insistir sobre todo en que el Apocalipsis producirá una respuesta teo-ética adecuada sólo en situaciones sociopolíticas que piden a gritos justicia. Cuando los grupos cristianos son excluidos del poder político, el lenguaje relativo al reinado divino y a la recompensa real, así como su dualismo ético, se alzará frente a cualquier autoridad injusta y se convertirá en defensor de los oprimidos y de los privados de sus derechos. Cuando los cristianos alcanzan las estructuras de poder de su sociedad y tratan de darles estabilidad, idéntico mundo retórico de visiones puede servir para sacralizar a las autoridades dominantes y predicar la venganza contra sus enemigos.

Mi idea es muy sencilla. Opino que no deberíamos reducir al lector del Apocalipsis a un lector ideal atemporal, pues de ese modo esencializaríamos y deshistorizaríamos el libro y nuestras propias lecturas. En lugar de postular un lector abstracto y una situación retórica universalizada, debemos no sólo detectar y articular nuestros presupuestos, intereses, emociones y situaciones sociopolíticas de forma explícita, sino también aclarar qué tipo de respuesta teo-ética predomina en nuestras lecturas. Leer y predicar el Apocalipsis no significa repetir los «primeros» significados del libro, sino abordar crítica y responsablemente su mundo retórico de visiones en nuestras luchas por la justicia y la liberación.

Bibliografía selecta

(Mantenemos la bibliografía de la edición original, conforme la presentó la autora, y la completamos con obras de más fácil acceso al lector hispanoparlante. Los editores).

Interpretación

Cameron, Deborah, *Feminism and Linguistic Theory* (Londres: Macmillan & Co., 1985).

Croatto, J. Severino, *Biblical Hermeneutics* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1987).

Harlow, Barbara, *Resistence Literature* (Nueva York: Methuen 1987). Hay traducción castellana: *Literatura de resistencia* (Santiago de Compostela: Laiovento 1993).

Mack, Burton L., *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press 1990).

Mosala, Itumeleng J., *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1989).

Rowland, C. y Carver, M., *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology for Biblical Studies* (Londres: SPCK 1990).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press 1984).

Wuellner, Wilhelm, «Hermeneutics and Rhetorics. From 'Truth and Method' to 'Truth and Power'», *Scriptura* S 3 (1989) 1-54.

Colecciones de ensayos

Hellholm, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala 1979 (Tubinga: J.C.B. Mohr 1983).

Interpretation, 40, nº 3 (Julio 1986).

Lambrecht, Jan, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Lovaina: University Press 1980).

Yarbro Collins, Adela (ed.), «Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting», *Semeia* 36 (1986).

Loeb Classical Library, 475 vols. (Cambridge: Harvard University Press 1920-1991).

Comentarios/Monografías

Aune, David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 1983).

—, «Revelation», en James L. Mays et al. (eds.), *Harpers Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Row 1988) 1330- 1319.

Berrigan, Daniel, *The Nightmare of God* (Portland, Oreg.: Sunburst Press 1983).

Boesak, Allan A., *Comfort and Protest: The Apocalypse from a South African Perspective* (Filadelfia: The Westminster Press 1987).

Boring, M. Eugene, *Revelation: Interpretation* (Louisville: John Konx Press 1989).

Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination* (Nueva York: Crossroad/Continuum 1987).

Court, John M., *Myth and History in the Book of Revelation* (Atlanta: John Knox Press 1979).

Halsell, Grace, *Prophecy and Politics. Militant Evangelists on the Road to Nuclear War* (Westport, Conn.: Lawrence Hill & Co. 1986).

Hemer, Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (Sheffield: JSOT Press 1986).

Jeske, Richard L., *Revelation for Today: Images of Hope* (Filadelfia: Fortress Press 1983).

Kealy, S.P., *The Apocalypse of John* (Wilmington, Del.: Glazier 1987).

Krodel, Gerhard A., *Revelation,* en Augsburg Commentary on the New Testament (Minneapolis: Augsburg 1989).

Lindsey, Hal, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House 1970).

Pippin, Tina, «Political Reality and the Liberating Vision: The Context of the Book of Revelation». Tesis doctoral, Southern Baptist Theological Seminary (Louisville 1987).

Price, S.R.F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University Press 1984).

Ruiz, Jean-Pierre, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10* (Frankfurt: Peter Lang 1989).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Filadelfia: Fortress 1985).

—, «Revelation», en B.W. Anderson (ed.), *The Books of the Bible,* 2 vols. (Nueva York: Charles Scribner's Sons 1989) 367-381.

Thompson, Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: University Press 1990).

Walvoord, John F., *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House ²1990).

Yamauchi, Edwin, *The Archaeology of New Testament Cities in Western Asia Minor* (Grand Rapids: Baker Book House 1980).

Yarbro Collins, Adela, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Filadelfia: Westminster Press 1984).

—, «The Apocalypse (Revelation)», en Raymond E. Brown et al. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs. N.J.: Prentice-Hall 1990) 996-1016.

Bibliografía añadida a la edición española

1. Apocalipsis en el arte

Meer, Van der, *L'apocalyprse dans l'art,* Mercator, Amberes 1978.

Gómez Grisaleña, D., Mozaz, J.M. y Pikaza, X., *Apocalipsis de Pancorbo. Visiones de Juan,* La Muralla, Madrid 1992.

Velasco R.J.M., *Los Beatos,* B. Nacional, Madrid 1986.

2. Bibliografías

Léon-Dufour, X., *Bulletin d'exégese du NT. Autour de l'Apocalypse de Jean,* RSR 71 (1983) 309-338.

Rábanos, R. y Muñoz L., D., *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis.* 1960-1986, BHB 14, CSIC Madrid 1990.

3. Comentarios científicos fundamentales

Allo, R.-B., *Saint Jean. L'Apocalypse,* EB, Gabalda, París 1971.

Brütsch, Ch., *La Clarté de l'Apocalypse,* Labor et Fides, Ginebra 1966 (1ª ed. 1940). Destaca la experiencia del Cristo Vencedor en el fondo del Ap. sigue siendo indispensable.

Charles, R.H., *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edinburgh 1971 (1ª ed. 1920).

Ford, J.M., *Revelation,* AB 38, Doubleday, Nueva York 1975.

Prigent, P., *L'Apocalypse de saint Jean,* Labor et Fides, Ginebra 1981 (It. *L'Apoc. de S. Giovanni,* Borla, Roma 1981).

4. Comentarios en castellano

Bartina, S., *Apocalipsis de San Juan,* en Profesores SJ, *La Sagrada Escritura, NT, III,* BAC 214, Madrid 1962, 561-842.

Bonsirven, J., *El Apocalipsis de San Juan,* VS, Paulinas, Madrid 1966 (1ª ed. 1951).

Cerfaux, L. y Cambier, J., *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos,* AB 9, FAX, Madrid 1968.

Charlier, J.-P., *Comprender el Apocalipsis, I-II,* DDB, Bilbao 1993.

García Cordero, M., *El Libro de los Siete Sellos,* AD, San Esteban, Salamanca 1962.

González Ruiz, J.M., *Apocalipsis de Juan. El libro del Testamento,* Cristiandad, Madrid.

Läpple, A., *El Apocalipsis de san Juan. Un libro vital del cristianismo,* Paulinas, Madrid 1971.

Prévost, J.-P., *Para leer el Apocalipsis,* Editorial Verbo Divino, Estella 1994.

Ramos, F.F., *Los enigmas del Apocalipsis,* TD 8, Pontificia, Salamanca 1993.

Richard, P., *Apocalipsis. Reestructuración de la esperanza,* CB 65, VD, Quito 1995.

Salguero, J., *Apocalipsis,* en Prof. Salamanca, *Biblia Comentada VII,* BAC 249, Madrid 1965, 293-550.

Wikenhauser, A., *El Apocalipsis de San Juan,* Herder, Barcelona 1969.

5. Lecturas espirituales o catequética

Alfaro, J.I., *¿Una clave para el futuro? Preguntas y respuestas sobre el Apocalipsis,* Editorial Verbo Divino, Estella 1995.

Barsotti, D., *El Apocalipsis. Una respuesta al tiempo,* Sígueme, Salamanca 1967.

Birngruber, S., *El Apocalipsis de San Juan,* Patmos 126, Rialp, Madrid 1966.

Charpentier, É., *El Apocalipsis,* CB 9, Estella 1988. Estructura y sentido básico del texto.

López, J., *Conversaciones con Juan, el vidente de Patmos,* Atenas, Madrid 1993.

Mesters, C., *El Apocalipsis: La esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura,* Centro Ecuménico, Santiago de Chile 1984.

Salas, A., *El Apocalipsis ¿Símbolo o realidad histórica?,* Paulinas, Madrid 1994.

Sclhick, E., *El Apocalipsis,* NT y su Mensaje 23, Herder, Barcelona 1985.

Struik, F., *El Apocalipsis al alcance de todos,* Camino, Chihuahua ME, 1991.

Vanni, U., *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia,* Editorial Verbo Divino, Estella ⁵1994.

6. Estudios básicos

Alegre, X., *El Apocalipsis de Juan,* en J.-O. Tuñí y S. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas,* Editorial Verbo Divino, Estella 1995, págs. 313-386.

Arens, E., *Apocalipsis: ¿Revelación del fin del mundo? Estudio exegético-crítico del texto en sus contextos,* Centro de proyección cristiana, Lima 1988.

Comblin, J., *Cristo en el Apocalipsis,* Herder, Barcelona 1969.

Contreras, F., *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis,* Koinonía 28, Sec. Trinitario 1987.

—, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis,* BEB 76, Sígueme, Salamanca 1991.

—, *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20), Estudio temático,* BEB 84, Sígueme, Salamanca 1994.

Giet, S., *El Apocalipsis y la Historia,* Taurus, Madrid 1960 (1ª ed. 1957).

Jung, C.G., *Respuesta a Job, FCE,* México 1964.

Käsemann, *La llamada de la libertad,* Sígueme, Salamanca 1985 (1ª ed. 1968), págs. 167-184.

Pikaza, X., *La mujer de Ap 12. Mito y símbolo mariano,* en Íd., *Amiga de Dios,* Paulinas, Madrid 1996, 214-258. *El Apocalipsis pascual,* en Íd., *Antropología Bíblica,* BEB 80, Sígueme, Salamanca 1993.

Prigent, P., *El Apocalipsis,* en Varios, *Introducción a la lectura de la Biblia 10. Escritos de Juan y Carta a los Hebreos,* Cristiandad, Madrid 1985, 217-292; es quizá la mejor introducción de conjunto al libro.

Puig, A., *Cartas a las Siete Iglesias,* Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995.

Schlier, H., *Jesucristo y la historia en el Ap,* en Id., *Problemas exegéticos fundamentales del NT,* FAX, Madrid 1970.

Schrage, W., *La Ética del NT,* BEB 57, Sígueme, Salamanca 1987, págs. 395-416.

Stauffer, E., *Cristo y los Césares,* Escerlicer, Madrid 1956.

Toribio Cuadrado, J.F., *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo erkhesthai en la literatura joánica,* Mon. Mayéutica 1, Marcilla 1993, págs. 57-268.

Trevijano E.R., *La misión de las iglesias de Asia (Ap 2-3),* Salmant 26 (1979) 205-220.

—, *El discurso profético de este libro (Ap 22, 7.10.18-18),* Salmant 29 (1982) 283-308.

—, *La oración en el Apocalipsis,* Salmant 30 (1983) 63-81.

Yabro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation,* HDR 9, Missoula MO 1976.

—, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse,* Westminster, Philadelphia 1984.

Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento

Génesis (Gn)
9,13: 109

Éxodo (Éx)
10,1-20: 104
13,21ss: 109
15,1-8: 130
15,1ss: 130
19,4: 117
19,5-6: 99
19,6: 68, 92
19,16: 117
19,16ss: 109
28,4: 79
28,31: 79

Levítico (Lv)
26,12: 79

Números (Nm)
24,17: 160

Deuteronomio (Dt)
4,1ss: 160
19,15: 113
32,4: 130

1 Samuel (1 Sam)
12,6: 68

1 Reyes (1Re)
6,20: 156
12,31: 68
13,33-34: 68
16-21: 192
22,19: 88

2 Reyes (2 Re)
9-10: 192

Isaías (Is)
5,1-7: 128
6,1ss: 88
23,17: 156
24,19: 127
24,23: 125
25,7-10: 125
26,16-27: 116
27,1: 52, 117, 119
43,4: 67
54,1: 116
54,5-6: 187
54,11-17: 154
61,1-22: 154
62,1-12: 154
63,3-6: 129
66,7-9: 116

Jeremías (Jr)
2,21: 128
49,36: 98
50,8: 141
51,6: 141
51,7s: 127
51,45: 141
51,56: 94

Ezequiel (Ez)
1,25: 79
1,26-28: 88
2,8-3,3: 110
9: 98
9,2: 79
9,4-6: 98
16: 187
16,8: 187
16,23: 140
19,10-14: 128
23: 187
26-28: 140
26,1-28,19: 140
32,2ss: 117
32,3ss: 52
37-48: 154
40ss: 154
40,3: 111
43,2: 79
44,18: 79
47-48: 99

Daniel (Dn)
3,5-7: 123
4,27: 127
7: 46, 71, 79, 119
7,1-7: 52, 117
7,2: 98
7,4-7: 46
7,9: 88
7,13: 69, 128
7,25: 117
10: 50, 71, 78-79
10,5: 79
12,1-7: 110
12,3s: 152
12,4: 110, 160
12,7: 110

Oseas (Os)
2,19: 187

Joel (Jo)
3,13: 128

Amós (Am)
1,1-2: 63
3,7: 64
4,13: 130

Miqueas (Miq)
1,11: 130
4,9-10: 116

Sofonías (So)
1,14ss: 103

Zacarías (Zac)
4,2: 113
12,1-13,6: 154-155
12,10: 69
12,10-14: 69

Salmos (Sal)
2,8: 116
11,2: 130
19,10: 110
29: 109
35,10: 120
74,13-14: 119
74,14: 52, 117
86,8ss: 130
111,2: 130
113-118: 142
139,14: 130

Nuevo Testamento

Mateo (Mt)
7,15: 75
9,18: 150
10,32: 75
11,15: 73
13,9: 73
13,24-43: 75
13,39: 128
13,43: 73
19,28: 75
22,1-13: 76
22,3-14: 143
22,11-14: 143
23,25: 75
23,35: 75
24: 70
24,3: 75
24,4: 75
24,14: 127
24,15: 73
24,30: 69-70, 74, 128
24,31: 103
24,36: 109
24,42: 74
24,42ss: 134
24,50: 74
25,1-13: 76
25,13: 74
26,29: 143

Marcos (Mc)
2,19: 76
3,4-19: 68
4,9: 73
4,23: 73
4,29: 128
7,16: 73
13: 44, 70, 96, 100, 196
13,10: 75, 93, 127
13,13: 97
13,14: 73
13,18: 73
13,22: 75, 121
13,26-27: 75
13,27: 128
13,29: 75
13,32: 109
13,35: 74
13,37: 74

Lucas (Lc)
8,8: 73
10,1: 113
10,18: 104
10,19: 113
11,39: 75
11,50: 75
12,8: 75
12,35-39: 75
12,39-40: 74
12,46: 74
13,28: 75
13,29: 143
14,16ss: 143
14,35: 73
21: 70
21,8: 75
21,24: 75, 112
22,28-30: 75

Juan (Jn)
3,29: 76
8,17: 113
15,1-7: 128
16: 74
16,33: 74
18,36-38: 85
18,36ss: 192

19,34: 69
19,37: 69

Hechos (Hch)
2,36: 68
13,2: 74
14,15ss: 127
17,24ss: 127

Romanos (Rom)
2,6: 160
3,24-26: 67
7,2-4: 143
8,29: 66
13,1-7: 85, 138
13,7: 190
13,11: 75
14,9: 150

1 Corintios (1 Cor)
5,7: 91
7,29: 75
8,4: 84
14: 64
14,3: 77
14,6: 43
15,17s: 128
15,20: 66
15,20ss: 196
15,26: 151
15,52: 103
16,22: 159
16,22-24: 159
16,23s: 160

2 Corintios (2 Cor)
11,2s: 143

Gálatas (Gál)
1,12ss: 64
2,20: 67
6,16: 99

Efesios (Ef)
1,5-6: 67
1,7: 67
2,4ss: 67
2,20: 155
5,21-33: 187
5,25ss: 67, 143

Filipenses (Flp)
4,5: 75

Colosenses (Col)
1,18: 66

1 Tesalonicenses (1 Tes)
1,9s: 127
4,13ss: 196
4,16: 103, 128
4,17: 23, 152, 171
5,2-3: 74
5,2ss: 134

2 Tesalonicenses (2 Tes)
1,6: 132
2: 44
2,1ss: 196
2,3-10: 75
2,16: 67

1 Timoteo (1 Tim)
2,1-2: 138
4,1: 74

2 Timoteo (2 Tim)
2,11-12: 75
4,8: 76

Hebreos (Heb)
9,12: 67
13,11-13: 129

Santiago (Sant)
1,12: 76
5,9: 76

1 Pedro (1 Pe)
1,17: 160
1,18: 91
1,19: 67
2: 99
2,9: 68
2,13-14: 138, 192
2,17: 85, 192

2 Pedro (2 Pe)
3,10: 74, 134

1 Juan (1 Jn)
2,13: 74
4,4: 74
5,4-5: 74

Apocalipsis (Ap)
1: 50, 78, 107
1-3: 25, 35, 73, 76, 167
1,1: 43, 160
1,1-2: 64
1,1-3: 57, 63-65, 161
1,1-8: 57, 63-70
1,1ss: 159
1,3: 52, 75, 160-161, 196
1,4: 70, 88
1,4s: 159
1,4-6: 57, 63, 65-68
1,5: 64, 67, 147
1,5-6: 67-68, 92, 168
1,6: 66, 68, 92, 113, 150, 156, 169
1,7: 69, 74, 128
1,7-8: 57, 63, 69-70
1,8: 69, 153, 160
1,9: 71, 76-78, 100, 167
1,9-10: 57
1,9-11: 76
1,9-3,22: 57-58, 71-86
1,10: 87
1,10-20: 50, 54, 78-80
1,11: 53, 54, 63, 71, 196

1,11-20: 57
1,12: 71, 87
1,12s: 79
1,12-19: 71
1,12-20: 109
1,13: 75
1,13ss: 55
1,14: 147
1,16: 147
1,17: 71, 160
1,18: 51
1,19: 63, 71, 196
1,20: 71, 79-80, 113, 147
2-3: 153
2ss: 54
2,1: 79, 167, 196
2,1-3,22: 57
2,2-3: 167
2,4-6: 167
2,7: 167
2,8: 150, 160
2,8-11: 193
2,10: 76
2,13: 88, 119
2,16: 79, 160
2,26: 74
2,27: 157
3,2-3: 74
3,3: 74, 134
3,5-8: 75
3,7: 147
3,7-13: 194
3,9: 67, 73, 194
3,11: 160
3,14: 147, 159
3,17: 186
3,20: 75-76
3,21: 74-75, 88, 120, 157
3,21s: 87
4: 90
4-5: 87-88, 100, 151, 173
4-9: 59
4-11: 25
4-12: 35
4-22: 25
4,1: 87
4,1-5,14: 57, 87-93
4,1-9,21: 57, 87-106
4,2-6: 88
4,5: 109
4,6: 130
4,8: 70
4,8-11: 89
4,9: 100
4,9-10: 88
5: 90, 93, 102, 107, 120
5,1: 54, 88, 90, 102
5,2: 90
5,3: 90
5,4: 90
5,5: 74, 90, 160
5,6-7: 88, 90
5,8: 103, 113, 130, 132
5,8-10: 124-125
5,8-14: 142
5,8ss: 125
5,9-10: 90-92, 121
5,10: 113, 150, 156-157,169
5,11: 88
5,12: 91
5,13: 88, 90
5,14: 90
6,1: 109
6,1-8,1: 57
6,1-17: 93-97
6,2: 25
6,9: 134, 169
6,9-11: 95-96, 103, 169
6,9-12: 150
6,10: 113
6,12: 114
6,12-17: 140
6,14-17: 148
6,16: 88
6,17: 97
7: 97-98, 101-102, 108, 117, 133, 141
7,1: 99
7,1-3: 105
7,1-7: 99
7,1-8: 97, 124-125, 150, 155
7,1-8,1: 97-101
7,3: 99
7,9: 98
7,9-11: 88
7,9-12: 97
7,9-15: 152
7,9-17: 97, 99, 142
7,9ss: 143
7,10: 100
7,13-17: 97
7,14: 97, 160
7,15: 88
7,15s: 156
7,16-17: 174
7,17: 88
8,2: 55, 102
8,2-5: 103, 132
8,2-9,21: 57, 87, 101-106
8,2ss: 113
8,3: 88
8,3-5: 55, 102-103, 105, 134
8,5: 101, 109, 114, 130
8,6-12: 103
8,6-9,21: 102
8,6ss: 55
8,13: 126, 148
9: 149
9,1: 114
9,1-11: 148, 149
9,1-12: 104
9,2: 119
9,4: 98
9,12: 102, 115
9,13: 134
9,13-21: 104, 108
9,13-11,14: 104
9,20-21: 105
10-11: 102, 108, 133
10,1: 54, 107, 108

10,1-4: 109
10,1-11,13: 109-115
10,1-11,14: 55, 57, 102, 108
10,1-14,20: 107, 129
10,1-15,4: 57, 107-130
10,1ss: 107, 115
10,2: 102
10,5-7: 109-110
10,8-10: 109-110
10,11-11,2: 109-110, 112
11: 111, 114
11-14: 59, 108
11,1: 113
11,1-2: 111-112, 117, 125, 141, 150
11,2: 75, 107, 112, 117, 120
11,3: 107, 112
11,3-4: 104
11,3-12: 109, 112-114
11,4: 112
11,5-6: 112
11,7: 70, 107, 115, 119
11,7-12: 112, 114
11,8: 38, 112, 141
11,13: 114, 133
11,13-14: 109
11,14: 102, 115
11,14-19: 115
11,15-19: 57, 87, 102, 108, 142
11,16: 88
11,17: 120
11,17-18: 115, 170
11,18: 116, 118, 142
11,19: 109, 114, 132
12: 51, 55, 115-116, 135
12-13: 102, 108, 114, 126
12-14: 56, 102, 108
12-19: 25
12,1-6: 115
12,1-17: 115-118
12,1-14,5: 57, 108
12,5: 88
12,6: 117, 120
12,7-12: 115, 117
12,9: 149
12,10: 100, 120
12,10-12: 100, 117, 142
12,12: 102, 170
12,12-14: 102
12,13-17: 115, 117
12,14: 110
12,15: 107
12,17: 114, 118
12,18: 118
12,18-14,5: 118-119
13: 26, 75
13-19: 35
13,1: 107, 114, 117, 153
13,1-10: 118-121
13,2: 88
13,3: 75
13,4: 120
13,5: 117
13,6: 107
13,6s: 107
13,7: 75, 114, 124
13,7s: 170
13,8: 75
13,9: 73
13,10: 118
13,11: 75
13,11-18: 75, 118, 121-124
13,12: 121, 170
13,13: 75
13,13-15: 122-123
13,14: 120, 150
13,15: 114, 123
13,17: 123, 181
13,18: 24, 33, 37, 118, 136
14: 128
14,1: 107
14,1-3: 124-125, 128
14,1-5: 108, 118, 124, 126, 128, 138
14,2: 109, 124, 130
14,2ss: 143
14,3: 88, 125
14,4: 29
14,4-5: 118, 124-125
14,6: 75, 143
14,6-7: 128
14,6-13: 108, 126-128, 131
14,6-15,4: 57
14,7: 114
14,8: 133, 135
14,9: 107, 123
14,11: 123
14,13: 74
14,14: 79
14,14-16: 128
14,14-20: 75, 108, 128-129
14,14ss: 54
14,15: 75
14,16: 148
14,17-20: 128
14,18: 134
15,1: 87, 108, 129-132
15,2: 107
15,2-3: 108
15,2-4: 59, 129, 131, 134, 142
15,2-5: 108
15,3: 70, 142, 156
15,3-4: 114, 128
15,4: 169
15,5-16,21: 57, 87, 131-134
15,5-19,10: 57, 59, 103, 131-144
15,6ss: 108
16,1: 134
16,2: 123, 133
16,3: 121
16,4-7: 134
16,5: 74
16,5-7: 96, 147

16,7: 70, 142
16,10: 88
16,12: 133
16,13: 75, 148
16,13-16: 133, 148-149
16,14: 70
16,15: 134, 160
16,16: 149
16,17: 88
16,17-21: 134
16,18: 109, 114
16,19: 38, 127
17s: 55
17-18: 26, 47, 51, 116, 127, 129, 133-134, 141
17,1: 134, 153, 154
17,1-2: 134, 136
17,1-6: 97
17,1-18: 57, 136-138
17,1-19,8: 143
17,1-19,10: 131, 134-136, 139, 145
17,1-22,9: 145, 153
17,2: 126
17,3-18: 134
17,4: 75, 125, 140, 154
17,5: 29, 126-127, 154
17,6: 38
17,6-7: 136
17,7-18: 97, 136, 138
17,8: 137, 154
17,14: 148
17,15: 136
17,15-18: 133, 154
17,16: 136
17,16-17: 154
17,18: 38
18: 133, 139
18,1-3: 138, 154
18,1-8: 139
18,1-20: 140
18,1-24: 135, 138-141
18,1-19,10: 57
18,2: 127
18,3: 124, 140
18,4: 139-140
18,4-5: 138
18,4-8: 141
18,5-8: 140
18,6-8: 138
18,9-10: 139
18,9-19: 139-140, 154
18,10: 38, 127, 140
18,11-16: 139
18,13: 140
18,15-19: 140
18,16: 38, 140
18,17-19: 139
18,18: 38
18,19: 38, 140
18,20: 96, 139-142, 169
18,21: 38, 127
18,21-24: 138-139
18,23: 124, 140
18,24: 75, 135, 139
19: 148
19-22: 25
19,1: 100
19,1-3: 142
19,1-4: 142
19,1-8: 139
19,1-10: 142-144, 146
19,2: 115, 147, 152
19,4: 142
19,4-5: 88
19,5: 143
19,5-8: 142-143
19,6: 70, 109
19,7-8: 76
19,7ss: 51
19,8: 95
19,9: 159
19,9-10: 135, 142, 153
19,10: 80, 144, 159
19,11: 128, 146
19,11-16: 146-147
19,11-20: 145
19,11-21: 146-148
19,11ss: 54-55, 69, 93, 138, 147
19,11-20,10: 133
19,11-20,15: 57
19,11-21,8: 131, 145-146
19,11-22,5: 59
19,11-22,9: 57, 145-158
19,12: 120, 147, 170
19,15: 70, 79, 116, 129, 147
19,17: 146, 149
19,17-18: 146
19,17s: 149
19,19: 146
19,19-21: 147, 149
19,20: 75, 121, 123
19,21: 149
20: 154
20-21: 26
20,1: 146
20,1-3: 148-149
20,1-10: 145, 148
20,1-15: 148-151
20,3: 124
20,4: 88, 123, 146, 151
20,4-6: 92, 96, 138, 149-150, 157
20,4-10: 149
20,4ss: 149
20,7-8: 124
20,7-10: 148-149
20,7ss: 138
20,10: 75, 121
20,11: 146
20,11-12: 88
20,11-14: 145
20,11-15: 149, 151
20,12s: 128
20,13: 160
21-22: 115
21s: 54-55
21,1: 151, 153
21,1-2: 152
21,1-7: 169

21,1-8: 57, 145-146, 151-153
21,1-22,5: 142
21,2: 51, 143, 151, 171
21,3: 80, 151, 156, 160
21,3-4: 152, 172, 174
21,4: 92, 151
21,5: 70, 88
21,5-8: 152, 159
21,6: 151
21,7: 151
21,7-8: 153
21,8: 151, 160
21,9: 29, 143, 153-154, 159
21,9-11: 151
21,9ss: 51
21,9-22,9: 57, 145, 153-158
21,9-22,10: 131
21,10: 153
21,10-22,5: 154
21,11: 154
21,11-14: 154
21,14: 65, 195
21,15: 111
21,15-21: 154
21,18-21: 154
21,22: 70
21,22s: 151
21,22-22,3: 154
21,24: 154
21,26s: 151
21,27: 156
22,1: 88, 151
22,1-3: 157
22,1-5: 151
22,2: 151
22,3: 88, 151-152, 154, 160
22,4: 151, 154
22,4-5: 154
22,4s: 155-156
22,5: 150, 157
22,6: 159-161
22,6-9: 153, 159
22,6-20: 159
22,7: 159-160, 196
22,8s: 71, 159, 161
22,9: 80
22,9-10: 161
22,10: 75, 160
22,10s: 159-160
22,10-17: 57
22,10-21: 57, 159-161
22,12: 160
22,14: 160
22,15: 153, 160
22,16: 160-161
22,17: 74, 159
22,18: 161
22,18-19: 52, 161, 196
22,18s: 159-160
22,20: 160
22,21: 43, 159-160

Deuterocanónicos

Tobit (Tob)

14,4-7: 155

Sabiduría (Sab)

18,15-16: 147

Apócrifos

4 Esdras (4 Esd)

3,1-2: 127
3,28-31: 127
6,23: 103
6,49ss: 118
7,26-33: 151
7,127-129: 74
8,52: 155
10,2-7: 155
11,1: 119
13,25-50: 125
44,54-55: 155

2 Baruc (2 Bar)

10,1-3: 127
11,1: 127
29-30: 151
29,4: 118
29,8: 118
40,1s: 125
67,7: 127

1 Enoc (1 En)

39s: 88
61,1-5: 111
85-90: 155

2 Enoc (2 En)

20-22: 88

Oráculos Sibilinos (Or. Sib.)

3,552-731: 155
5,143: 127
5,159: 127
5,361-433: 155

Autores y textos antiguos

1 Daniel (1 Dan)

5,4-13: 155

Didajé

10,6: 160

Evangelio de Tomás

Logia 8, 21, 63, 65, 69: 73

Herodoto: 155

Ignacio

Carta a los de Filadelfia

7,2: 74

Ireneo: 34, 123, 137

Luciano
Alejandro el falso profeta 26: 122

Marcial: 22

Filón
De Cherub 49-50: 126

Plinio
Epístola 10.96-97: 181

Plutarco
Moralia 780F: 122

Suetonio
Augustus 94.6: 122

Tácito
Agricola 30: 143
Anales 15: 180

Trajano: 127, 178, 180

Contenido

Prefacio 7

Mapa de Asia Menor 9

PRIMERA PARTE
INTRODUCCIÓN

Introducción 13

I. Situación social y estrategias de lectura 19
1. Leer el Apocalipsis en y desde los márgenes 20
2. Lecturas histórico-crítica y crítico-literaria 31

II. Análisis retórico del Apocalipsis 39
1. Tenor genérico del Apocalipsis 42
2. Expresión estilística: lenguaje e imágenes 47
3. Disposición retórica y composición 53

SEGUNDA PARTE
COMENTARIO

I. Prólogo y saludo epistolar:
Apocalipsis 1,1-8 63

II. Situación retórica en las ciudades de Asia Menor:
Apocalipsis 1,9-3,22 71

III. Apertura del libro sellado: Plagas del Éxodo:
Apocalipsis 4,1-9,21 87

IV. El libro agridulce: «Guerra» contra la comunidad:
Apocalipsis 10,1-15,4 107

V. Éxodo de la opresión de Babilonia/Roma:
Apocalipsis 15,5-19,10 131

VI. Liberación del mal y mundo-ciudad de Dios:
Apocalipsis 19,11-22,9 145

VII. Epílogo y marco epistolar:
Apocalipsis 22,10-21 159

TERCERA PARTE
RETÓRICA TEO-ÉTICA

Retórica teo-ética 165

I. Mundo retórico de las visiones: Imperio 169

II. Exigencia retórica: Tribulación 177

III. Motivación retórica: Resistencia 185

IV. Limitaciones retóricas: Voces rivales 189

Bibliografía selecta 199

Índice de citas bíblicas 207