

**CB
110**

Elian Cuvilier

Los apocalipsis del Nuevo Testamento



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2002

E

l anterior *Cuaderno Bíblico* sobre el Apocalipsis (n. 9) tiene casi veinticinco años; era necesario volver a hacer una nueva presentación de este libro, cuya lectura ha sido ampliamente renovada. Pero también hemos querido responder a preguntas muy actuales: el cambio de milenio ha suscitado interrogantes, creencias, incluso ha despertado algunos miedos, surgidos, según parece... del Apocalipsis. ¿Qué tiene que ver esto con la Buena Nueva de Cristo vivo?

Hoy sabemos que el cristianismo primitivo se bañó en esa literatura judía esotérica de los apocalipsis. Y nos hace falta captar su triple función: reflexionar sobre el poder del mal y sobre el sentido de la vida; confortar a los creyentes que somos nosotros con la promesa de una liberación, de una salvación, y, por último, exhortarnos a vivir según la justicia de Dios, que nos interpela y abre nuestros horizontes. Si el título de este *Cuaderno* habla de *los* apocalipsis es porque el Nuevo Testamento contiene varios de ellos y porque es útil resituar el Apocalipsis de Juan en la perspectiva de otros textos emparentados: los de las cartas de Pablo y los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas.

Este recorrido está guiado por Elian CUVILIER, profesor de Nuevo Testamento en el Instituto Protestante de Teología de Montpellier. Con competencia y dinamismo, ofrece una mirada de conjunto sobre estos escritos apocalípticos, hace que aparezca la originalidad de cada uno y esboza la evolución que va de la predicación de Jesús, y sobre todo de la experiencia pascual de los Doce, hasta las visiones del vidente de Patmos, a finales del siglo I. El mensaje del Resucitado, del «Cordero que está en pie con señales de haber sido degollado», está dirigido a los creyentes que tratamos de ser nosotros, a nuestras Iglesias, que en el Jubileo han intentado recibir un nuevo soplo: «Tened ánimo, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN



Ya pasó el año 2000. Y nada de lo que los profetas de desgracias y otros Nostradamus de pacotilla predijeron se ha cumplido. Sin duda, nuestro planeta ha continuado sufriendo hambrunas, guerras, inclemencias y catástrofes de todo tipo. Sin embargo, ni más ni menos que los que los medios de comunicación están acostumbrados a contarnos desde hace algunos años: aquí una sequía histórica, allá un monzón devastador, acullá un terrible terremoto. Pero nada que haya provocado el tan temido fin del mundo. Por lo que respecta al eclipse de 1999, presagio para algunos de acontecimientos particularmente dramáticos, se desarrolló de forma absolutamente normal, ¡a Dios gracias! Sin duda, los más impenitentes de estos falsos profetas querrán rehacer sus cálculos. Con seguridad, anunciarán tener esta vez el cálculo correcto y la cuenta atrás volverá a comenzar. Como cierta obra pseudocientífica sobre el Apocalipsis de Juan publicada no hace mucho por una gran editorial y que sitúa el fin del mundo exactamente en el año 2043. El autor, ya relativamente mayor, habrá desaparecido de aquí, aprovechándose de los derechos de autor que la credulidad de sus lectores le habrán permitido acumular.

Como vemos, un poco de sentido común permite mantener fría la cabeza. Aunque hoy se producen fenómenos naturales inquietantes —en gran parte causados por la actividad humana—, nada permite pensar, a corto plazo, en un final del mundo bajo la forma de una catástrofe cósmica sin precedentes. Por otra parte, ¿no consistirá la actitud más consecuente en pre-

venir semejante perspectiva más que en esperarla con delectación malsana?

Entonces, ¿qué hacer con todos esos viejos libros «apocalípticos» que parecen complacerse en las descripciones catastróficas y no dejan de anunciar el fin del mundo a cada momento? La Biblia, tanto judía como cristiana, contiene un cierto número de ellos. ¿Tenemos que olvidarlos? ¿Ocultarlos a las miradas de los curiosos? ¿Dejarlos en manos de especialistas o charlatanes? ¿O, por el contrario, es posible leer estas «viejas profecías» de forma inteligente e interpellante? La pretensión de las páginas que siguen es responder positivamente a esta última pregunta. Mostrar que la literatura apocalíptica del Nuevo Testamento encierra —para quien quiera proporcionarse los medios para tomársela en serio— una fuerza y una pertinencia insospechadas para los comienzos del tercer milenio.

Para ello invitamos al lector a hacer un recorrido a la vez histórico, literario y exegético. En un primer momento, nos interesaremos por el nacimiento y el significado de esta literatura apocalíptica a la que pertenece un buen número de textos bíblicos. En un segundo momento, leeremos algunos textos apocalípticos de Pablo y los evangelios. Por último, la tercera parte estará dedicada a una presentación general del Apocalipsis de Juan y a la lectura de algunos de sus textos más conocidos. Como conclusión, trataremos de poner de relieve la actualidad de esta literatura.

LA LITERATURA APOCALÍPTICA: UNA PROTESTA CONTRA EL MAL

Los autores bíblicos no crearon la llamada literatura «apocalíptica». El autor del libro de Daniel, lo mismo que Juan de Patmos –por no mencionar más que a los dos autores de apocalipsis más importantes de la Biblia–, se enmarcan en una tradición literaria bien conocida entre el siglo II a. C. y el siglo II d. C. ¿Qué encierra el término «apocalíptica»? La pregunta es muy controvertida y debe ser contestada con prudencia.

¿Qué es un apocalipsis?

El término es la transcripción de la palabra griega *apokalypsis*, que abre el Apocalipsis de Juan y que significa «revelación». Este sustantivo es empleado 18 veces en el Nuevo Testamento, y el verbo *apokalyptein*, «des-velar, levantar el velo», 26 veces. En la expresión «literatura apocalíptica», el término ha adquirido un sentido técnico y designa las composiciones literarias que se parecen al Apocalipsis de Juan: son escritos judíos o cristianos aparecidos, en su mayor parte, alrededor de la era cristiana (siglo II a. C. - siglo II d. C.). Proponer una definición de apocalíptica significa tener en cuenta una triple realidad: la apocalíptica es a la vez un género literario (es decir, textos), un movimiento social (grupos humanos que están tras los tex-

tos) y una comprensión del mundo y de la realidad (en cierta medida, una ideología).

Partimos de una definición que resulta del examen sistemático de textos judíos, cristianos, gnósticos, griegos, latinos y persas tradicionalmente identificados como apocalipsis. «Un apocalipsis es un tipo de literatura de revelación que, en un marco narrativo, presenta una revelación transmitida por un ser celeste a un destinatario humano y que desvela una realidad trascendente, a la vez de orden temporal, en la medida en que concierne a la salvación escatológica, y de orden espacial, por tanto, que implica otro mundo, el mundo sobrenatural. [Semejante revelación] tiene como finalidad interpretar las circunstancias presentes y terrenas a la luz del mundo sobrenatural y futuro e influir a la vez en la comprensión y el comportamiento de los destinatarios por medio de la autoridad divina» (J. J. COLLINS).

Completemos nuestra investigación refiriéndonos al trabajo de un especialista en el Apocalipsis de Juan, Pierre PRIGENT¹. Propone tener en cuenta no sólo los criterios formales, sino igualmente la com-

1. J. MÉNARD (éd.), *Exégèse biblique et judaïsme* (Estrasburgo 1973) 280-299.

UNA LITERATURA ABUNDANTE

En el Antiguo Testamento, algunos textos proféticos postexílicos están próximos a los textos apocalípticos. Así, Is 24-27, llamado a veces el «gran apocalipsis de Isaías»; igualmente, Is 34-35, el «pequeño apocalipsis de Isaías». Se encuentran temas cercanos a la apocalíptica en el Deuterocanónico (Zac 9-14). Del mismo modo, se hallan en el libro de Ezequiel (en particular Ez 38-39, el combate de Israel contra Gog y Magog). Pero es sobre todo el libro de Daniel (Dn 7-12) el que ofrece las características de un apocalipsis tradicional.

No es posible ofrecer aquí una lista exhaustiva de los apocalipsis judíos extrabíblicos. Mencionemos algunos ejemplos significativos: *Apocalipsis de Abrahán*; *4 Esdras*; *2 Baruc*, *1 Henoc*, *Libro de los Jubileos*, *2 Henoc* (o *Henoc eslavo*), *3 Baruc* (o *Apocalipsis griego de Baruc*); *Testamento de Abrahán*. Igualmente, encontramos fragmentos apocalípticos en otros escritos (así en los *Testamentos de los XII Patriarcas*), incluso en algunos escritos de Qumrán.

En el Nuevo Testamento, además del Apocalipsis de Juan, Marcos 13 (// Mt 24-25; Lc 21) constituye lo que se llama el «apocalipsis sinóptico». Asimismo, algunos textos del *corpus paulino* (por ejemplo 1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12), la carta de Judas y algunos pasajes de la segunda carta de Pedro pertenecen al género apocalíptico.

En la literatura apócrifa cristiana y/o gnóstica se pueden citar el *Apocalipsis apócrifo de Juan*; las *Preguntas de Bartolomé*; los dos *Apocalipsis de Santiago*; el *Apocalipsis de Pedro*; el *Apocalipsis de Pablo* y el *Apocalipsis de Adán*.

presión del mundo característica de esta literatura, lo que proporciona los cinco criterios siguientes.

– *Pseudonimia*. Los escritos apocalípticos apelan a un gran personaje del pasado (Moisés, los patriarcas, Henoc, Esdras, Baruc, etc.). La pseudonimia indica una necesidad de autoridad: en una época en

la que los profetas han desaparecido y en la que, para muchos, Dios calla, es necesario que el escrito apocalíptico se remonte a un personaje antiguo, cuya autoridad no podrá ser contestada. Por último, este prestigioso patronazgo permitirá al apocalíptico resolver el problema de las predicciones: así el autor podrá, de forma ficticia, recorrer toda la historia de Israel, desde la época del personaje histórico al que se atribuye su obra, y mostrar de esta manera todo el desarrollo del plan de Dios bajo una forma de revelación de los acontecimientos futuros. «Al pretender la autoridad de los antiguos inspirados, el apocalíptico simplemente es fiel a uno de sus artículos de fe: el plan de Dios está fijado desde los orígenes. Dios no ha podido revelárselo más que a sus más fieles servidores. Éstos lo recibieron sin entenderlo siempre y sin poder divulgarlo. Pero este obligado silencio y esta incompreensión garantizaban que la profecía se conservaría intacta hasta el día en que una orden divina decretara su divulgación, habiendo llegado ese momento»².

– *Esoterismo y simbolismo*. El escritor de apocalipsis se supone que divulga secretos confiados en otro tiempo por Dios a antepasados célebres. Estos secretos son desvelados ahora porque el fin está próximo. Pero esta revelación está reservada a los iniciados. Se trata de un lenguaje codificado que recurre ampliamente al simbolismo de los números y los colores, a las representaciones mitológicas y a las comparaciones históricas. Este lenguaje, cuyas imágenes sólo los elegidos (con la ayuda del Espíritu de Dios o de un ángel intérprete) pueden comprender, debe seguir siendo naturalmente oscuro e incomprensible para los de «fuera», extraños al pueblo elegido o enemigos. Entre otras cosas, permite fustigar y acusar al tirano perseguidor, representado bajo diversas figuras

2. *Ibíd.*, 283

simbólicas. El lenguaje simbólico descalifica cualquier lectura literal de un apocalipsis.

– *Supranaturalismo* Del hecho de las revelaciones que transmite, de su origen, de su significado y de su alcance, la literatura apocalíptica se interesa por otro mundo más allá de esta realidad. Dos mundos se enfrentan y se sucederán: el mundo actual, el «eón» presente (del griego *aion*, “edad”, “mundo”), en poder del mal, y el mundo futuro, el «eón» futuro, que pertenece a Dios y que procede de él. Por otra parte, el visionario es arrastrado a menudo a un viaje al más allá, donde contempla anticipadamente la victoria final y donde asiste a escenas celestiales.

– *Dualismo y pesimismo*. La apocalíptica propone una visión dualista y pesimista del mundo presente. Este es un lugar de combate entre las fuerzas del mal, que dominan a la humanidad, y las fuerzas de Dios, que un día resultarán victoriosas. En la descripción de este combate, la literatura apocalíptica concede un lugar importante a los ángeles y los demonios: su lucha en el mundo celeste tiene implicaciones en la historia de los hombres. De esta manera, el hombre está involucrado en un combate que le supera, del que no es dueño y en el que manifiesta, con su actitud, la pertenencia al bando de los justos o al de los impíos. La visión es pesimista en el sentido de que el mundo actual no camina hacia la felicidad, sino hacia la destrucción. El mundo actual está bajo el juicio de Dios. Pero este pesimismo sobre el futuro del mundo actual se supera con la esperanza en la victoria de Dios, que establecerá el mundo nuevo que el visionario contempla ya en espíritu.

– *Determinismo* Los apocalipsis manifiestan una visión determinista de la historia. Todo está fijado con antelación, desde los orígenes, y se encamina inexorablemente hacia su cumplimiento. «El mundo y su historia están regidos por un plan que Dios dispuso desde el principio. Caminan, pues, inexorablemente

hacia el cumplimiento previsto. No hay azar ni libertad, ni siquiera para los perseguidores: todo está escrito en los libros celestes. Aquellos a quienes ha sido revelado este plan pueden entender y hacer entender hasta en sus detalles lo que ha sucedido, lo que sucede y lo que sucederá. El apocalíptico cree en un determinismo estricto: Dios ha concedido días para todas las cosas (1 *Henoc* 92,2) y nada podrá turbar esta voluntad dispuesta (4 *Esdras* 4,37)»³ Aquí percibimos una diferencia importante con la profecía del AT, de la que la apocalíptica es, en cierta manera, su prolongación. Para el profeta, el anuncio del juicio siempre es con vistas a un cambio del pueblo, que justamente podrá evitar el juicio. Sin duda, Dios tenía un plan para el mundo, pero su lugar era el diálogo y el arrepentimiento, y la historia adquiría su sentido de esta responsabilidad humana ante la Palabra de Dios.

ESCATOLOGÍA Y APOCALIPSIS

Escatología el término se utiliza a menudo en los trabajos dedicados a la literatura apocalíptica. Procede de la teología alemana del siglo XIX. Está formado sobre la base de dos palabras griegas (*esjaton* y *logos*) y significa literalmente *discurso sobre el fin último, sobre los últimos tiempos*. La escatología puede ser individual (discurso sobre el futuro del individuo), nacional (el futuro del pueblo de Israel) o cósmica (el futuro del mundo y de la creación). Aunque evidentemente existe una escatología apocalíptica –por definición, el apocalipsis es escatológico en la medida en que se interesa por el fin último–, los términos no son sinónimos, pues existen escatologías que no son apocalípticas, por ejemplo, la escatología del cuarto evangelio.

3 *Ibid*, 288

La apocalíptica como movimiento social

La cuestión del nacimiento de la apocalíptica judía es muy controvertida, por no hablar de la de las posibles influencias extranjeras (mesopotámica o persa). Un texto como el Deuterocazariás (Zac 9-14, escrito en los siglos V-IV antes de nuestra era) se relaciona con el género apocalíptico. Pero es sobre todo en el reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164), un período difícil para el pueblo de Israel, cuando se alcanza el desarrollo de esta literatura. Abandonando la tolerancia de sus predecesores, Antíoco impone a todos sus súbditos la cultura y la religión griegas; contra las resistencias, no duda en recurrir a la represión. Comienza para Israel el tiempo de los mártires. Se abolen los privilegios, se prohíbe el sábado. Más grave aún, el Templo es profanado con la erección de una estatua de Zeus; este sacrílego acontecimiento quedará grabado en la memoria colectiva como «la abominación de la devastación (o de la desolación)» (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11; 1 Mac 1,54ss; 2 Mac 6,2). La violenta revuelta que sucede es capitaneada por Judas Macabeo y sus hermanos (167-166).

Según una hipótesis frecuente, el movimiento de los *hasidim* estaría en el origen de esta literatura apocalíptica. Se trata de un movimiento pietista de renovación espiritual que nace en el siglo II y del que surgirán a la vez los esenios y los fariseos; los primeros manifiestan un espíritu más guerrero (cf. la *Regla de la guerra* hallada en Qumrán), mientras que los segundos son resueltamente pacifistas. En todo caso, la literatura apocalíptica apareció en este período de crisis espiritual, que se prolongará hasta el siglo II d. C. A través de esta escritura apocalíptica, diferentes grupos minoritarios y/o sectarios judíos pueden expresar su convicción de tener todavía una historia, una esperanza, un futuro. A pesar de los «cielos cerrados» porque «ya no hay pro-

fetas» (Sal 74,9), a pesar de la situación desesperada, el Espíritu de Dios se dirige ahora a algunos visionarios y les indica que no todo está perdido, que un día cercano recreará una humanidad nueva, castigando a los malvados y recompensando a los justos.

EL EJEMPLO DEL LIBRO DE DANIEL

El libro de Daniel, al menos en su segunda parte (Dn 7-12), es un apocalipsis, el más importante del AT. La acción del libro se sitúa durante el exilio en Babilonia, más precisamente bajo Joaquín, en el 606 a. C. (Dn 1,1). En realidad, el autor escribe poco después de la revuelta de los Macabeos, en el 164. Si adopta el nombre y la situación histórica de Daniel, un joven prisionero judío de la corte de Nabucodonosor, rey de Babilonia, es para representar su papel de apocalíptico. Así no tiene ninguna dificultad para anunciar lo que ocurrirá entre el exilio y la época de Antíoco, el «hombre despreciable» (11,21). De esta manera puede presentar los grandes trazos de la historia tal como Dios la conduce hacia su cumplimiento.

Por tanto, este libro se dirige —en lenguaje codificado— a un pueblo que ha sufrido la opresión de Antíoco y que vive ahora, en tiempos de los Macabeos, la esperanza de una liberación. A los que en Israel tienen la tendencia a bajar los brazos, Daniel les recuerda que la victoria pertenece a Dios, y que hay que permanecer fieles a él. Éste es el sentido del famoso episodio de Daniel en el foso de los leones (Dn 6): no os dejéis avasallar por la idolatría, resistid. Aunque os cueste la vida, Dios hará de vosotros seres vivos. Esta perspectiva adquiere todo su significado en el capítulo 12, en el que el autor introduce la idea de resurrección personal de los mártires. Sí, el mundo presente está abocado a la muerte. Pero aunque Antíoco haga perecer a los fieles, Dios recreará un mundo nuevo en el cual éstos revivirán para la eternidad (12,3). Sin embargo, se debe librar una batalla contra el «último enemigo» —Antíoco—, y será el «Hijo del hombre» enviado por Dios el que lo derribará, instaurando así el «Reino que no tiene fin» (cf. 7,14) [cf. el CB n. 79].

La esencia de la apocalíptica

Ahora hemos de preguntarnos: más allá de todas las características de fondo o de forma que hemos podido descubrir, ¿qué es lo que constituye la esencia de la apocalíptica, no sólo como literatura, sino igualmente como movimiento de pensamiento? ¿Qué es lo que constituye la naturaleza profunda de la escritura y el pensamiento apocalípticos? ¿Qué quieren decir? ¿Cuál es el objetivo del apocalíptico y qué espera de su lector? No existe una única respuesta para estas difíciles preguntas. Podemos intentar circunscribir las respuestas a tres categorías principales.

La esencia de la escritura apocalíptica está constituida por un **interrogante sobre el mal y sobre el sentido de la historia**; es una literatura de tipo especulativo. Para el autor de apocalipsis, el presente es problemático. En conjunto, los malvados prosperan, mientras que los buenos están en la aflicción (situación muy humana que no necesita estar ligada a una circunstancia particular de opresión para constituir un problema). Entonces, ¿cómo aceptar el escándalo del mundo? ¿Cómo aceptarlo sino tratando de entenderlo mediante sus causas y entreviendo el final ineluctable de los acontecimientos, así como las modalidades de la liberación y, por qué no, precisando su desarrollo cronológico? Lo que predomina aquí es la especulación esotérica.

La esencia de la apocalíptica también puede concentrarse en una **promesa de liberación y de salvación**. Al releer la historia, recordando las promesas pasadas todavía incumplidas, los apocalípticos anuncian que la salvación es posible. Pero una salvación que vendrá de otro mundo, celeste, después de que este mundo de ahora haya sido aniquilado. «La esencia de la apocalíptica es la *tensión* entre la salvación prometida por Dios y la situación desesperada en la

que vive el apocalíptico. La esencia de la apocalíptica es la relación entre la pregunta por la posibilidad de la salvación y la respuesta dada. El apocalíptico cree estar al final de los tiempos: está tenso hacia la consumación de este mundo y la venida del mundo nuevo. Tiene los ojos fijos en el mundo que viene. Lo llama; se lo representa, y esto le ayuda a soportar lo cotidiano. Su esperanza se refugia en las promesas que Dios hizo en el pasado y que aún no se han cumplido (...). *Esta tensión hacia una salvación prometida, que pronto vendrá en otro mundo, es lo que constituye la esencia de la apocalíptica* (...). A la pregunta: ¿para qué los apocalipsis en estos tiempos de angustia y de carencia?, la respuesta sería: *para conjurar el presente, trabajando para el futuro y refugiándose en el pasado*»⁴. Aquí lo primero es el consuelo. La esperanza de una liberación prevalece sobre la necesidad de conocer de forma precisa el futuro.

Una variante de lo que precede considera que la esencia de la apocalíptica está constituida por la **proclamación de la justicia de Dios** sobre el mundo y que esta proclamación contiene una interpelación dirigida no sólo al mundo, sino también a los elegidos. En esta hipótesis, la literatura apocalíptica y el movimiento ligado a ella están caracterizados por la convicción de que el mundo antiguo ha llegado a su término y el mundo nuevo está a punto de llegar. Pero la que domina es la dimensión interpeladora, más que consoladora. Para el exégeta y teólogo alemán Ernst KÄSEMANN, esta comprensión particular de la apocalíptica sería la del cristianismo primitivo. Este autor

4. G. ROCHAIS, «L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du I^{er} siècle», en D. MARGUERAT / E. NORELLI / J. M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra, Labor et Fides, 1998) 177-208, cf. 189-190.

afirma incluso que la apocalíptica es la madre de toda teología cristiana. Para él, la teología cristiana primitiva está estructurada en torno a la convicción apocalíptica del conflicto entre los dos «eones»: el mundo presente está en poder del mal. La parusía inminente significará la llegada del eón nuevo, irrupción del mundo nuevo como contestación al mundo antiguo y cumplimiento del derecho de Dios sobre la tierra. La fe cristiana es la proclamación, bajo la forma de interpe-lación radical, de la inminencia de esta manifestación. La pregunta que plantea la apocalíptica es: ¿a quién

pertenece el mundo? El «kerigma» cristiano (es decir, la predicación pascual) responde: a Dios y a su Cristo. Y esta proclamación, que es una verdadera «revelación», insta al creyente a una obediencia renovada. Aquí estamos cerca de la literatura profética en que el anuncio de salvación está estrechamente unido a la interpelación del pueblo.

Al proclamar la proximidad de la salvación y de la liberación, la literatura apocalíptica oscila así entre la especulación, el consuelo y la exhortación.

ALGUNOS TEXTOS APOCALÍPTICOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Antes de estudiar de forma más precisa el Apocalipsis de Juan, es útil interesarse por algunos fragmentos de apocalipsis esparcidos por el Nuevo Testamento. Ciertamente, no es posible pasar revista a todos. Hemos elegido algunos de los más significativos. Por lo que respecta a la literatura paulina, nos

detendremos en dos pasajes de las cartas a los Tesalonicenses (1 Tes 4,13-18; 2 Tes 2,1-12), así como en la utilización del término «apocalipsis» en la carta a los Gálatas. En cuanto a los evangelios sinópticos, analizaremos el apocalipsis sinóptico de Mc 13, así como su adaptación en Mt 24-25 y Lc 21.

De la crisis de la esperanza a la crisis entusiasta (1 y 2 Tesalonicenses)

¿Por qué estos dos textos utilizan el lenguaje apocalíptico? ¿Qué significado reviste esta utilización en el contexto histórico y en el marco de las convicciones de los destinatarios y de los autores de estos textos? Éstas son las dos preguntas que guiarán nuestra lectura.

LA CRISIS DE LA ESPERANZA (1 Tes 4,13-18)

Pablo fundó la comunidad de Tesalónica en los años 49-50 (Hch 17,2). La carta data de los años 50-51; por tanto se trata del más antiguo documento

del NT. Como todas las comunidades fundadas por Pablo, ésta, inicialmente, debía de estar compuesta por judíos de origen y antiguos «temerosos de Dios» (cf. Hch 17,2-4). Una joven comunidad que está a la vez en tensión con la Sinagoga (1 Tes 2,15ss) y con la sociedad macedonia (2,14).

No hay que leer 1 Tes a partir de la teología de las grandes cartas (Gal y Rom en particular), sino que hay que interpretarla por sí misma, como el testimonio de un primer estadio del pensamiento paulino. Pablo desarrolla aquí una teología de la elección: «Conocemos bien, hermanos amados de Dios, cómo se realizó vuestra elección» (1 Tes 1,4). Dios, por pura gracia, llama y libera así de la perdición universal, antes del fin

de la historia. «Aquellos que son llamados no caerán bajo el golpe de la ira con el resto de la humanidad (...). La Iglesia es la humanidad reunida inmediatamente antes del fin, que debe escapar a la cólera y que tras la parusía inminente estará para siempre con el Señor (...). En el corto lapso de tiempo que va hasta el fin, la vida de la Iglesia está bajo la custodia santificadora de Dios, que es fiel a la llamada dirigida (5,23ss); cada uno de sus miembros está llamado a corresponder a su vocación viviendo en la santidad (4,7)»⁵.

El pasaje que nos ocupa pertenece a un conjunto dedicado a la parusía (4,13-18) y a la actitud que hay que adoptar en su espera (5,1-11). Se trata de consolar a la joven comunidad enfrentada a la muerte de sus hermanos. Pablo trata la «resurrección de los muertos» y el «Día del Señor» como una parte de la exhortación. Este pasaje no es en principio una enseñanza sobre las representaciones materiales y las modalidades prácticas de la parusía, sino una exhortación para reconfortar a creyentes sombríos. El lenguaje apocalíptico está al servicio de la pastoral.

Lectura del texto

En el v. 13: «¿Qué será de los muertos en la parusía? ¿Entrarán “en la fiesta” o faltarán a esta conclusión triunfal de la obra de Cristo al mismo tiempo que a la salvación definitiva que introduce?»⁶ Ésta es, sustancialmente, la pregunta de los cristianos de Tesalónica, que ven morir a algunos hermanos antes de que el Señor vuelva en gloria. La respuesta de Pablo es clara:

5. J. BECKER, *Paul l'apôtre des nations* (Paris-Montreal, Cerf-Fides, 1995) 159 (ed. española: *Pablo, el apóstol de los paganos* [Salamanca, Sígueme, 1996]).

6. S. LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens* (Paris, Cerf, 1999) 246.

para el creyente que espera la parusía del Señor hay esperanza, a pesar de la tristeza que causa la muerte.

En el v. 14, es el kerigma pascual el que fundamenta esta esperanza. Y esto concierne, en primer lugar, a los creyentes muertos, de los que Cristo es el primogénito: la posibilidad de la resurrección no es discutida en su plausibilidad física, sino confesada como algo derivado directa y únicamente de la fe en Cristo en cuanto resucitado. Además, no es presentada de otra forma, sino como un «ser con Cristo».

En los vv. 15-17, la respuesta de Pablo al asunto de los hermanos muertos inicia un segundo momento de la discusión: ¿cómo sucederá esto concretamente? La respuesta, fundamentada en una «Palabra del Señor», es la ocasión para un argumento en el más puro estilo apocalíptico. ¿Cuál es, pues, esta «Palabra del Señor» a la que Pablo apela? ¿Una palabra de la tradición evangélica? ¿Una palabra perdida de Jesús? ¿La enseñanza escatológica de Jesús? ¿Una palabra profética comunitaria? ¿Una revelación personal hecha a Pablo? Difícil de determinar. Lo que importa aquí es el fundamento cristológico de lo que se va a decir.

Del argumento propuesto por Pablo debemos quedarnos con los puntos siguientes: inminencia («nosotros, los que estamos vivos»), prioridad de los muertos, acontecimiento solemne y encuentro que concluye en «estar con Cristo». Pablo describe de forma muy imaginativa y muy material la venida desde lo alto de los cielos del Hijo del hombre apocalíptico (calificado aquí como Señor) y los elegidos que van a su encuentro, como el rey al que se acoge como triunfador o el Señor a cuyo encuentro sale el pueblo en el Sinaí (Ex 19,17). «El resto de los acontecimientos queda en la sombra. No hay rastro de juicio, nada de un reino provisional de Cristo sobre la tierra antes del fin de la era presente: la resurrección de los muertos habrá tenido lugar y los creyentes no esperarán nada que no posean ya para siempre. Pablo, poco preocu-

pado por exponer una escatología completa, considera esencial “estar con el Señor”, es decir, con Cristo»⁷. La expresión resume la esperanza cristiana: no ya tanto ver a Dios «cara a cara» cuanto vivir plenamente y «para siempre» la presencia de Cristo. Esta concentración cristológica de la esperanza escatológica indica perfectamente que, para Pablo, todo lo que se espera ya está realizado en Jesús.

Cuatro indicaciones

1. En los vv. 13-18, Pablo utiliza la forma apocalíptica para describir el acontecimiento por el cual, en su opinión, la salvación escatológica debe manifestarse con poder: señal dada, voz del arcángel, sonido de la trompeta, descenso del cielo, resurrección de los muertos y encuentro en el aire. La cosmología que subyace es corriente en la época: cielo, tierra, *seol* (donde residen los muertos) y «aire», región intermedia. Los protagonistas de la acción pueden ser distribuidos en estos diferentes lugares: Dios y el arcángel, en el cielo; el «nosotros» paulino, los tesalonicenses y los «otros», en la tierra; Jesús, en el lugar intermedio que constituye el aire. Sin embargo, Pablo se queda en una relativa imprecisión: ninguna localización geográfica de los muertos y recalificación del «aire», habitualmente infestado de demonios, pero aquí lugar del encuentro entre Cristo y los elegidos. En cuanto a la resurrección, Pablo no responde a la pregunta de saber si todo el mundo resucita o sólo los creyentes (cuestión debatida en los textos de la época). Prueba de que el interés de Pablo no reside ni en eso ni en el juicio de los no creyentes, que aquí no se considera.

2. Aquí tenemos una utilización del lenguaje apocalíptico de manera no especulativa. La que domina es la

dimensión consoladora. Además, la descripción es incompleta; sólo cuenta el hecho de que el creyente esté con Cristo. Pablo dispone de este lenguaje de su ambiente de origen (fariseo), que tiene en común con sus oyentes. Es la representación del mundo con la que vive. Pero esta representación, en cuanto tal, apenas le interesa: la dimensión exhortativa es lo primero. Sólo cuenta la solidez de la esperanza recibida. Por tanto, no es el marco formal apocalíptico lo que constituye el esqueleto de las convicciones paulinas y puede fundamentar la exhortación, sino la convicción de la comunión con Cristo en la fe. Pero esta fe se expresa en un registro apocalíptico: el acontecimiento de Cristo está en el quicio de los tiempos. El período es provisional y Pablo cree entonces que la parusía es inminente.

3. Ya no podemos compartir la comprensión del mundo que fue la del apóstol y sus coetáneos. Sin embargo, no hay que juzgarla: sería un anacronismo. El evangelio paulino no reside en un «arrebatación por los aires», sino en la certeza de «estar con Cristo», que asegura al creyente en el mundo contra el poder de la muerte. En este punto podemos encontrar una continuidad entre nuestro pasaje y Rom 8,31-39: nada puede separar al creyente del amor de Dios manifestado en Jesucristo (v. 39). Hay que observar que, en este texto, el marco apocalíptico está reducido a su más mínima expresión, prueba de que funciona como lenguaje y de que, como tal, puede ser modificado.

4. Para reinterpretar las representaciones de este pasaje en categorías asumibles hoy, me parece sugestivo subrayar los siguientes puntos.

– La preocupación por la suerte de los difuntos recuerda que el creyente forma parte de una comunidad de destino con sus hermanos. No vive solo.

– La inminente espera del fin desarrolla una comprensión de sí mismo en el mundo bajo el sello de lo provisional, de una vida «entre dos epifanías».

7. *Ibid.*, 267.

– La existencia cristiana está enteramente ordenada al kerigma pascual.

– Este kerigma es, más allá de un contenido teórico y dogmático, una experiencia, una vivencia que tendrá su pleno cumplimiento en el encuentro último y en plenitud del «estar con Cristo».

La esperanza cristiana está ligada a este sistema de convicciones. Vacila cuando uno de sus elementos se quiebra: la muerte del hermano (como recuerdo del poder del enemigo), la instalación en el mundo (conceder que el orden de este mundo es la finalidad última de la existencia), el rechazo del kerigma (como los «otros» que no tienen esperanza), la especulación objetivante sobre las modalidades prácticas de la resurrección (las especulaciones milenaristas).

LA CRISIS ENTUSIASTA

(2 Tes 2,1-12)

La cuestión de la pseudoepigrafía

Una cuestión previa encabeza el análisis del texto de 2 Tes que nos ocupa. Se trata de la cuestión de la autenticidad de la carta, muy discutida en la investigación exegética: ¿la carta fue escrita por Pablo o por uno de sus discípulos después de su muerte, el cual se la atribuyó? Parece que los argumentos en favor

de la pseudoepigrafía son más convincentes. 2 Tes retoma, *grosso modo*, la misma organización que 1 Tes y cita de ella literalmente frases enteras. Sin embargo, el calor y la intimidad ya no son los mismos. Se constata el carácter más combativo y dualista del propósito: el autor no se preocupa tanto de la salvación de sus destinatarios cuanto del juicio de sus adversarios. La precisión según la cual Pablo firma personalmente cada carta de su puño y letra (2 Tes 3,17: redundancia de la expresión) parece un medio de fundamentar la autenticidad, cosa que no hace cuando menciona su intervención personal (*cf.* 1 Cor 16,21 y Gal 6,11). Por último y sobre todo, 2 Tes gira en torno a una única cuestión: la del retraso de la parusía, que el autor trata de explicar. Y sobre este punto la escatología de 2 Tes es muy diferente de la de 1 Tes.

El autor de 2 Tes es sin duda el responsable de una comunidad paulina a finales del siglo I. Toda la carta está claramente ordenada a un solo proyecto, el de plantear el retraso de la parusía. Verosímelmente se trata de calmar los ánimos, sin duda excitados por el entusiasmo apocalíptico. El pasaje central está constituido por el capítulo 2. El interés reside en su «calendario escatológico». El autor comienza por advertir a sus oyentes: no deben dejarse influir por revelaciones o por una carta que se pretendería que procede de Pablo (v. 2). Aquí hay que suponer que los destinatarios históricos de 2 Tes están influidos por maestros que, tomando como pretexto la enseñanza paulina (por

LA ESCATOLOGÍA DE 1 Y 2 TES

	<i>1 Tes</i>	<i>2 Tes</i>
<i>tema:</i>	los hermanos muertos	espera de la parusía
<i>parusía:</i>	inminente	para más tarde
<i>descripción:</i>	sobriedad	argumento detallado
<i>apocalíptica:</i>	consuelo	especulación
<i>finalidad:</i>	estar con Cristo	castigar a los no creyentes

ejemplo 1 Tes), desarrollan un entusiasmo apocalíptico (el Pablo de 1 Tes ¿no espera la parusía para muy pronto?), que conduce a graves confusiones: el cese de las actividades diarias para «echarse al monte».

Para calmar los ánimos, el autor propone un argumento en forma de «retraso a fuego lento»; en sustancia: «Aún no estamos en el fin, estamos en marcha hacia el fin». Este argumento se desarrolla en cuatro etapas:

- Aún no es la parusía porque todavía no se ha manifestado el hombre impío.
- La razón estriba en que algo o alguien le retiene.
- Cuando se manifieste, entonces Cristo acabará con él.
- Y entonces será el juicio de todos los impíos.

Todo esto «Pablo» ya lo dijo a sus oyentes, ¡esto no es más que un recordatorio! (cf. v. 5).

La figura del «hombre impío» está tomada del libro de Daniel, donde designa la profanación del Templo por Antíoco Epifanes en el 167 (1 Mac 1,54). Para los cristianos, esta figura se convierte en la del Anticristo. El tema es frecuente en la literatura apocalíptica: algo o alguien (Dios o un ángel) retiene aún al enemigo (un poder malvado, un rey, etc.). Cuando este poder sea liberado, el mal llegará a su paroxismo y entonces tendrá lugar la batalla final, la derrota del mal y el fin. La pregunta habitual es la siguiente: ¿quién es, pues, el que retiene al hombre impío, al Anticristo? ¿Roma, Dios, la evangelización de los paganos (es decir, Pablo), Séneca, preceptor de Nerón? Todas las respuestas (y son numerosas), desde hace diecinueve siglos, están condenadas al fracaso.

Nos parece más importante plantear un pregunta previa: ¿es legítimo buscar una respuesta? Sí, si se defiende la hipótesis de la autenticidad (a causa del v. 5). No, si se postula la no autenticidad. En efecto,

en este caso es verosímil que el autor de la carta desarrolle una estrategia retórica original y atrevida. Para entenderla bien, hay que recordar que Pablo y los tesalonicenses que se ponen en escena en la carta son personajes ficticios; en efecto, el texto está redactado varias decenas de años después. Se supone que Pablo y sus destinatarios poseen un saber sobre el esquema del fin, saber, sin embargo, desconocido para los destinatarios históricos de la carta (que no son los tesalonicenses y que jamás han conocido ni escuchado a Pablo). De tal manera que el argumento que se desarrolla les es tan extraño como a nosotros.

Así pues, aquí tenemos un marco apocalíptico (falsamente) especulativo al servicio de una voluntad de apaciguar los entusiasmos y las desviaciones apocalípticas. De ahí esa llamada a lo esencial: mantenerse firmes en la fe y, sobre todo, dedicarse a sus ocupaciones. En relación con 1 Tes, el contexto histórico y eclesiológico ya no es el mismo. La persecución parece más fuerte y vivida de forma más trágica, la mirada sobre el mundo es más radicalmente negativa (en 1 Tes, la comunidad está abierta a los otros y al mundo, cf. 1 Tes 4,12), la búsqueda de pureza comunitaria es más fuerte (hay que separarse del exterior) y la preocupación primordial parece la cuestión de la parusía (en 1 Tes, la de la solidaridad con los desaparecidos). En 1 Tes se trata de reconfortar a una comunidad naciente frente a la muerte de los hermanos. En 2 Tes se trata de una comunidad que corre el riesgo de una desviación de tipo «sectario»: afán elitista y separación del mundo; conciencia de ser un resto puro en un mundo impuro. El autor pide a esta comunidad que permanezca en este mundo.

Síntesis

La existencia de 2 Tes atestigua una evolución de la cuestión escatológica en las comunidades primitivas. Contra la hipótesis clásica, que pretendería que

el entusiasmo apocalíptico se apacigua con el tiempo, 2 Tes da testimonio de lo contrario: los cristianos de finales del siglo I, al menos ciertas comunidades, pudieron tener más fervor apocalíptico que los de los años cincuenta.

Así, 2 Tes puede informarnos sobre el sentido de la práctica de la pseudoepigrafía: para su autor se trata de oponer «su» comprensión de Pablo a la de sus oyentes (o los maestros que influyen en ellos). Lo que está en juego es un conflicto de interpretaciones. ¿Es Pablo el pretexto del entusiasmo apocalíptico o su verdugo? La estrategia retórica puesta en práctica por el autor de 2 Tes es muy refinada. Para oponer «su» Pablo al de sus adversarios utiliza sus propias armas. Así, Pablo es presentado con los rasgos de un perfecto apocalíptico, beneficiario de revelaciones especiales sobre el esquema del fin. Pero la complejidad del argumento y el desconocimiento ante el que se hallan los oyentes históricos de 2 Tes conduce al resultado inverso esperado por la comunidad: sólo el retraso de la parusía aparece como un dato seguro. El

regreso a una actividad normal se muestra como la única salida posible.

CONCLUSIÓN

El punto común entre los dos textos es el de poner el lenguaje apocalíptico al servicio de un proyecto pastoral. Sin embargo, el funcionamiento no es el mismo. En un caso se está en una apocalíptica de tipo kerigmático centrada en la certeza del «estar con Cristo» de los creyentes. En el otro, una apocalíptica de tipo especulativo (incluso aunque sea *a contrario*). Esta diferencia se explica en parte por la diferencia de situación: déficit de esperanza en 1 Tes, exceso de entusiasmo en 2 Tes. Sin embargo, podemos preguntarnos si la diferencia no se explica también por dos tipos de comunidad en las antípodas la una de la otra: a diferencia de la comunidad de 1 Tes, la de 2 Tes parece inmersa en una lógica de «sectarización». La crisis entusiasta, tanto como los datos de la carta, son indicios de ello.

El verdadero «apocalipsis» de Pablo (Gálatas 1,12 y 16)

En la carta a los Gálatas encontramos la utilización del sustantivo «apocalipsis» y del verbo «revelar», que proporcionan una particular iluminación a la comprensión apocalíptica que Pablo propone de la Buena Nueva:

«Quiero que sepáis, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí no es una invención de hombres, pues no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno: Jesucristo es quien me lo ha revelado (*apokalypsis*)» (Gal 1,11-12).

«Pero cuando Dios, que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por pura benevolencia, tuvo

a bien revelarme (*apokalyptein*) a su Hijo y hacerme su mensajero entre los paganos...» (1,15-16).

En opinión de algunos exégetas, está fundamentado afirmar que el marco de pensamiento de la carta a los Gálatas es proporcionado por la apocalíptica. Pablo afirma que no ha sido llamado como apóstol ni por un hombre ni por una mediación o tradición humana (1,1), sino por Jesucristo, que dio su vida para librarnos de este mundo malvado (1,4), y por Dios, que lo resucitó (1,1). Él nos ha enviado el Espíritu de su Hijo (4,6) y nos ha transformado en una creación nueva (6,15). El Evangelio que anuncia no es una

buena nueva que Pablo haya podido recibir o aprender de una tradición o enseñanza humanas. Le ha sido comunicado mediante una revelación divina de Jesucristo (1,11-12). ¿Cuál es, pues, el contenido de este Evangelio, de esta «revelación»?

El contenido del Evangelio es que el Crucificado es el Hijo de Dios (1,15-16). Dios es el sujeto de la revelación: reveló a Jesucristo como «su Hijo». El significado de esta revelación de Dios en Cristo es proporcionado en el discurso programático de 2,14b-21: «Dios salva al hombre no por el cumplimiento de la ley, sino a través de la fe en (o de) Jesucristo». Con esta explicación se establece una estrecha relación entre las dos épocas de la historia de la salvación y dos actitudes existenciales: el intento de ser justificado por las obras de la ley pertenece al mundo antiguo (1,4; 6,14), mientras que la acogida del Espíritu mediante la fe caracteriza el tiempo nuevo (3,1-5; 4,1-7). La comprensión apocalíptica del mundo ya no está ordenada a la venida gloriosa de Cristo (como aún es el caso en 1 Tes y 1 Cor), sino a su muerte. Sin duda, permanecen las referencias al futuro triunfo de Dios (5,5.24; 6,8), pero el acento recae en la venida de Cristo manifestada en la cruz: es la crucifixión la que ha operado la ruptura y provocado la venida del tiempo nuevo en la existencia del creyente, independientemente de sus cualidades, sus funciones o sus acciones.

La cruz determina así una concepción del tiempo y de la historia según la cual la ley ha perdido su función

y su actualidad (3,19), según la cual los bautizados son, a partir de ahora, adultos (4,1-7), liberados del «pedagogo» (3,23-29), y no se encuentran ni pueden encontrarse bajo el dominio de la ley y la carne, sino que viven y dan vida en el Espíritu (5,16-6,10). Dios se ha revelado en su Hijo, los tiempos antiguos han desaparecido, el tiempo nuevo del Espíritu ha llegado, de forma que todo el debate de la carta a los Gálatas se resume en esta pregunta: ¿a qué eón, a qué mundo, pertenecen los cristianos de Galacia? ¿Al antiguo, el de la ley, o al nuevo, el del Evangelio del Crucificado?

La llegada del nuevo eón no se sitúa únicamente en un eje lineal-cronológico. Sin duda, Pablo interpreta el acontecimiento apocalíptico de la cruz cronológicamente: este acontecimiento marca una ruptura en la historia del mundo, pero solamente en la fe. El mundo nuevo no se convierte en una realidad más que en la vida del creyente. Fuera de esto, el hombre continúa viviendo en la «perversión de este mundo» (1,4). Por eso Pablo espera que los gálatas experimenten de nuevo, en sí mismos, la crucifixión del antiguo mundo y la creación nueva. Así, para Pablo, el núcleo del Evangelio ya no es el regreso inminente del Señor –apacible certeza que, aunque confirma, no fundamenta su fe y su esperanza–, sino el acontecimiento de la cruz. Para Pablo, la manifestación decisiva, escatológica, de Dios es la cruz de Cristo (cf. también 1 Cor 1,18-25).

Un «antiapocalipsis» (Marcos 13)

El capítulo 13, conocido con el nombre de «apocalipsis sinóptico», aparece como una sección aparte en la narración evangélica. Es probable que Marcos

insertara una tradición preexistente. Por algunos detalles se percibe el fondo apocalíptico tradicional en los vv. 7, 8, 9 y 12 (persecuciones y calamidades

de todo tipo), en los vv. 14-20 (*abominación de la desolación*, alusión a Dn 11,31) y, por último, en los vv. 24-27 (venida del Hijo del hombre). Se trata aquí de temas clásicos de la apocalíptica judía. A este fondo tradicional la comunidad primitiva añadió los vv. 9 y 13 (anuncio de persecuciones a causa del testimonio dado de Jesucristo), el v. 10 (la evangelización de los paganos), el v. 11 (promesa de asistencia del Espíritu Santo) y, sin ninguna duda, la parábola contenida en los vv. 28-30, que hay que remontar hasta el propio Jesús (parábola de crisis sobre la urgencia de la vigilancia).

Nuestra hipótesis es la siguiente: entre el 40 y el 60 circula un «panfleto» judeo-cristiano que –basándose en palabras de Jesús– anuncia el desarrollo futuro de los acontecimientos, cuyo punto culminante será la venida del Hijo del hombre. Este «panfleto apocalíptico» nace en un contexto de crisis profunda y del que informa explícitamente: guerras, hambrunas, *temblores de tierra y persecuciones*. En torno a este panfleto y a la guerra judía que acaba de desarrollarse, en los años 66-70 se exacerba la impaciente espera de algunos cristianos. La glosa explicativa del v. 14 («procure entenderlo el que lee») parece aludir a la destrucción de Jerusalén y el Templo. El Señor «escogió, ha acertado los días».

Las constataciones que preceden nos llevan a postular que Marcos escribe justo después del año 70 (muerte de los testigos oculares, persecución de Nerón, destrucción del Templo) y que está enfrentado a un movimiento apocalíptico entusiasta dentro de las comunidades cristianas. Este movimiento percibe en la destrucción de Jerusalén y el Templo los signos precursores del retorno de Cristo. El «panfleto apocalíptico» que Marcos integra en su relato es la profesión de fe de este movimiento cristiano apocalíptico. Veamos cómo lo reinterpreta Marcos.

Una estructura de Marcos 13

1-4: la pregunta: ¿cuándo sucederá esto?

A. 5-23: los signos precursores

- vv. 5-8: indicios de crisis
- vv. 9-13: consecuencias para los discípulos
- vv. 14-20: el signo por excelencia
- vv. 21-23: consecuencia para los discípulos

B. 24-27: la venida del Hijo del hombre

C. 28-37: advertencia a los discípulos

- vv. 28-32: primera serie de exhortaciones
- vv. 33-37: llamada a la vigilancia

¿Cuándo sucederá esto? (13,1-4)

El diálogo entre el discípulo (v. 1) y Jesús (v. 2) que abre el capítulo propone una doble opinión sobre el Templo. Por parte del discípulo, la constatada majestad del edificio, que contiene implícitamente un reconocimiento de su solidez. Por parte de Jesús, esta solidez es negada por el anuncio de su destrucción, anuncio que remite implícitamente a su destitución como objeto religioso (cf. 11,17: una «cueva de ladrones»).

El segundo momento de la introducción (vv. 3-4) pone en escena a un pequeño grupo de discípulos que, partiendo del anuncio que Jesús acaba de hacer, quieren saber más. El lugar de la conversación no carece de significado simbólico: el monte de los Olivos. Así, la inquietud por saber de los discípulos está ya orientada implícitamente por Marcos hacia el único lugar donde podrán encontrar la respuesta a la pregunta de su existencia, la pasión y la agonía del Señor. En su interés por saber, los discípulos querrían arrastrar a Jesús a una ampliación de perspectivas (v. 4). Los discípulos no sólo se contentan con la Palabra del Señor; quieren conocer «signos» (término siempre negativo en Marcos: cf. 8,11 y 13,22), pero, además, no se trata simplemente del fin del Templo, sino del fin de todas las cosas.

Aparte de que los discípulos se dejen impresionar por algo que es caduco (el Templo), no se contentan con la Palabra del Señor, sino que quieren conocer signos. Por lo demás, asimilan destrucción del Templo y fin del mundo. Es poco decir que, desde el principio, los discípulos están en vilo con el Señor y que se produce un malentendido, malentendido que permanece a lo largo del relato y que se puede resumir así: ¿responde Jesús o no a sus discípulos? A primera vista, Jesús parece querer entrar en el juego de sus discípulos, puesto que acepta hablar de «signos» que tienen que ocurrir.

Los signos precursores (13,5-23)

En los vv. 5-8, Jesús empieza por desechar un cierto número de signos falsos. Se trata de no dejarse seducir (v. 5) por los falsos Mesías (v. 6) y no tomar como signos del fin los sobresaltos habituales que desgarran a la humanidad (guerras, seísmos, hambrunas, etc.).

En los vv. 9-13, otra advertencia a propósito de las persecuciones. Los discípulos, que sólo querían saber, como espectadores, de hecho son implicados en la historia:

- diversas persecuciones y violencias sufridas por dar testimonio (v. 9);
- predicación del Evangelio a todas las naciones (v. 10);
- testimonio con la ayuda del Espíritu (v. 11);
- destrucción de la célula familiar a causa de la propia fe (v. 12);
- rechazo del mundo a causa del nombre de Jesús (v. 13a).

Jesús les proporciona en todo y para todo tres indicaciones: 1) deben estar advertidos de los signos falsos dirigiendo una mirada crítica a la historia de los hombres; 2) estarán implicados en estos acontecimientos; 3) deben perseverar para ser salvados.

En los vv. 14-20, hasta este momento la pregunta inicial de los discípulos no recibe como respuesta más

que «cuidad de que nadie os engañe; no es todavía el fin». Jesús parece indicar ahora el signo por excelencia: la abominación de la desolación, por lo cual hay que entender la misma profanación del lugar santo. Tres indicaciones sobre este anuncio de Jesús.

En primer lugar, Jesús emplea una imagen que simboliza no una profanación concreta, sino el propio hecho de la profanación del lugar santo de Israel: puede tratarse de la primera destrucción del Templo (en el 587), de su profanación por Antíoco Epífanes (en el 167), de la de Pompeyo (en el 63) o de su segunda destrucción por Tito (en el 70 de nuestra era). El signo se repite a lo largo de la historia humana. «Procure entenderlo el que lee» (v. 14) es como un guiño de Marcos a sus lectores, pidiéndoles que sean más perspicaces que los discípulos para no abusar de este signo, del que acaban de ver una nueva manifestación en la catástrofe del 70.

El signo anunciado no se contempla; se evita, se huye de él, sin mirar atrás, sin reflexión y sin pesar. Sin duda, Jesús afirma que la tribulación no tendrá comparación con cualquier otra catástrofe pasada o futura (cf. v. 19). Pero ciertamente hay que ver en ello una manera enfática de hablar: una catástrofe tan importante no puede ser traducida más que en lenguaje hiperbólico, como cuando se dice: «Es un acontecimiento que no tiene precedentes». Por último, observemos que Jesús anuncia la venida de la abominación de la desolación, pero no dice de qué es signo: ¿del fin del mundo o de la destrucción del Templo? En labios de Jesús, es simplemente un aviso para huir. Sólo el que olvida que Jesús jamás precisa a lo que se refieren sus palabras (fin del mundo, destrucción del Templo... u otra cosa), sólo éste, como quizá los discípulos, cree poseer aquí algún saber sobre el futuro.

En los vv. 21-23, Jesús vuelve a las advertencias que conciernen directamente a los discípulos: estar prevenidos contra los falsos Cristos y los falsos profe-

tas, no dejarse extraviar por sus signos y sus prodigios, y esta declaracion paradójica «Os lo he advertido de antemano» Si consideramos haber sido advertidos en este texto del signo del fin del Templo y del signo del fin de todas las cosas, entonces no queda mas que hacer que hable el texto para intentar (vanamente) distinguir lo que apunta a una realidad y lo que señala a la otra Si hemos de tomar en cuenta que el conjunto del dialogo esta construido sobre un malentendido, un desfase entre la pregunta de los discipulos y la respuesta de Jesus, la advertencia de la que se trata designa otra cosa los discipulos estan puestos frente a si mismos, frente a la advertencia a la prudencia, frente a la llamada a la vigilancia y al testimonio en estos tiempos dificiles de la historia humana

La venida del Hijo del hombre (13,24-27)

Sin embargo, Jesus no se detiene ahí y, en apariencia, continua proporcionando a sus discipulos indicaciones precisas Por decirlo todo, Jesus indica ahora el punto final de la historia, describiendola en los terminos clasicos de la literatura apocaliptica, la manifestacion del Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo

Efectivamente, hay algo mas en las palabras de Jesus este acontecimiento, a diferencia de los signos que preceden, no se parece a nada constatable en la historia humana (guerras, hambre, discordias, profanacion de los lugares santos) No pertenece a la historia de los hombres, por tanto, no es signo del fin, sino el fin mismo De ello se sigue, en la logica de nuestro texto, que los signos que anuncian el fin pertenecen a lo cotidiano de la existencia de los hombres El fin es el unico acontecimiento sobre el que nadie podra equivocarse, puesto que, y con razon nada de eso ha sucedido jamas, y los signos que preceden a este final son, de hecho, en la logica de Jesus, la propia historia de una humanidad

EL HIJO DEL HOMBRE

El titulo de Hijo del hombre a menudo es empleado en los evangelios sinopticos para designar a Jesus Originalmente, la expresion tomada del judaismo designa a un miembro de la raza humana el titulo significaba pues hombre, pero con un cierto énfasis En el libro de Daniel (Dn 7 13) es donde la figura del Hijo del hombre parece adquirir una dimension teologica mas precisa el Hijo del hombre danielico es un personaje celestial que, al final de los tiempos recibira de Dios el poder sobre todos los reinos de la tierra y todos los pueblos Para el autor de este libro, este Hijo del hombre es la personificacion del pueblo justo, la imagen perfecta del individuo justo Algunos circulos del judaismo vieron en este Hijo del hombre la figura del Hombre primordial que debia venir a la tierra como nuevo Adan para restablecer la humanidad en su relacion con Dios El *Primer libro de Henoc* y en *4 Esdras*, este Hijo del hombre es un individuo mesianico, así, en 1 Hen 46,1ss se trata de un ser celeste cercano a Dios que es identificado con el Elegido que viene para el juicio final

Igual que la literatura apocaliptica judia el Nuevo Testamento hizo una lectura individualizante del Hijo del hombre danielico y aplico este titulo a Jesus En Marcos, las palabras sobre el Hijo del hombre tienen una triple dimension

– En primer lugar, el Hijo del hombre es percibido como Hijo del hombre terreno que tiene autoridad (2 10 y 2,28)

– Como en nuestro pasaje es el Hijo del hombre apocaliptico que vendra proxicamente con autoridad (8 38, 13,26 14 62)

– Por ultimo es el Hijo del hombre sufriente que debe morir y volver a la vida (8 31 9 9 12 31, 10,33 45, 14,21 41) Hay una insistencia muy fuerte en esta figura que Marcos recibe de la tradicion, como las dos anteriores, pero que amplía hasta el punto de que ella reinterpreta a las otras dos

desgarrada que no hace mas que repetir el odio, la desgracia y la profanacion de los lugares santos

Advertencia a los discípulos (13,28-37)

En los vv. 28-32, la utilización del lenguaje parábólico confirma que todo esto es un malentendido entre Jesús y sus discípulos. Les invita a constatar, en la historia humana, que el desenlace está a punto de producirse, lo mismo que el campesino sabe que el verano está próximo cuando la higuera echa yemas. Dicho de otra forma: los discípulos piden signos particulares que harían de ellos expertos en escatología. Jesús les remite a su capacidad para considerar las incertidumbres de la historia humana y para constatar que ésta no hace más que repetir la espera del juicio y la liberación próximos, más próximos cada día que pasa. La prueba de esta proximidad es ofrecida en el v. 30: no pasará esta generación sin que suceda todo esto. ¿Todo esto? ¿Qué quiere decir? ¿El fin del Templo, el fin del mundo, las dos cosas u otra distinta? Es difícil que puedan ser claras palabras voluntariamente ambiguas.

Y tras el malentendido, la ironía. Sólo mis palabras –dice Jesús– permanecen en esta efímera tierra (v. 31). Pero, por lo que respecta al día y la hora en que pase esta efímera tierra, mis palabras no os resultarán de ninguna ayuda, porque yo no sé nada (v. 32). El Señor al que preguntan no puede proporcionarles la clave de la historia. La sed de saber y de poder se topa aquí con un Mesías que no es el «omnisciente» que a los discípulos les gustaría tener a su lado, sino un Mesías que acepta tranquilamente no saberlo todo.

¿Qué queda entonces por decir en los vv. 33-37? Seguramente lo esencial, lo que Jesús (y tras él, el evangelista Marcos) querría que viniera, aquello para lo que a él le gustaría que estuvieran atentos sus discípulos: vigilad justamente porque no sabéis... No sentarse para saber, sino estar ojo avizor porque no se sabe (v. 33). Entonces viene la segunda parábola, que indica claramente la tarea asignada a los discípu-

los (vv. 34-37): una vigilancia activa, en todos los momentos, no a causa de un saber, sino más bien por la ignorancia en la que se encuentran tanto los discípulos como los demás hombres. En el fondo, la única diferencia entre los discípulos y los demás reside no en un saber particular sobre el fin, sino en la tranquila certeza de la venida del Señor y la espera activa que se deriva de ello. Una diferencia que es, ni más ni menos, lo que separa a la fe de la incredulidad. Porque la fe no es un saber sobre el futuro, una inteligencia o una sagacidad especial, sino la confianza en la Palabra del Señor. Ahora bien, esta palabra hace del creyente un vigilante, un vigilante completamente liberado de la pregunta por el *cuándo* y el *cómo* de la venida de Aquel al que se espera: sólo la promesa de su regreso le permite permanecer despierto.

Conclusión: un apocalipsis trastocado

Al retomar el viejo «panfleto apocalíptico», Marcos redactó de hecho un verdadero «antiapocalipsis» contra los cristianos espiritualistas y entusiastas. Sin duda, para el evangelista, la revuelta judía contra los romanos (66-70) y la catástrofe que apunta en el horizonte –incluso ya ocurrida– son el signo de que algo va a concluir, algo como una antigua disposición. Pero es conveniente relacionar este fin con ese verdadero comienzo que es la crucifixión del Hijo de Dios. Porque la revelación única ofrecida por Dios es la del señorío del Crucificado. Para Marcos, la confesión del centurión romano lo muestra con claridad. Pone término al secreto mesiánico que, a lo largo del evangelio, ha rodeado la persona de Jesús: «Al ver que había expirado de aquella manera, dijo: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”» (Mc 15,39).

Así, Marcos, preocupado por los desbordamientos entusiastas de algunos miembros de su comunidad,

les exhorta a vigilar activamente y a que no abusen de ellos los falsos profetas que les apartan de su tarea primordial: seguir a Cristo llevando su cruz (Mc 8,34-35), es decir, tomar con él el camino de Getsemaní y la pasión, no por elección del sufrimiento, sino para incoar

un proceso a los poderes de este mundo, que han crucificado al Señor. Ahora bien, en Marcos, el primer lugar de manifestación de los poderes de este mundo es la propia existencia del discípulo, siempre tentado por las ganas de saber y el deseo de autoridad y poder.

Poner en práctica la justicia nueva (Mateo 24-25)

El evangelio de Mateo se dirige a una comunidad compuesta sobre todo por cristianos procedentes del judaísmo que vive en Siria (quizá en Antioquía); su redacción puede situarse hacia los años 80-90. Encuentra su origen en las comunidades palestinas y jerosolimitanas anteriores al 70, compuestas por judíos que habían reconocido en Jesús al Mesías de Israel. Por eso los discípulos de Jesús se sienten enviados primeramente a Israel, encargados por Dios para invitarle a que reconozca a su Mesías. El traumatismo causado por el fracaso de esta misión se vio agravado por la persecución por parte de la Sinagoga y la emigración hacia Siria tras la destrucción de Jerusalén y del Templo en el 70. En Siria, y en el contacto con los pagano-cristianos, esta comunidad, de origen judeo-cristiano, es llevada a ampliar sus perspectivas teológicas: el Evangelio se dirige a todos los pueblos sin distinción e independientemente de la pertenencia al pueblo de Israel.

Este cambio de perspectiva se opera lentamente y no sin dificultades. En particular, necesitó –por parte de la comunidad mateana– un doble camino de reflexión, como atestigua el evangelista. Por un lado, explica el rechazo de Israel y la reivindicación de la comunidad mateana a apelar a las tradiciones judías más esenciales (en especial la Torá). Por otro, defiende la pertinencia de la comprensión judeo-cristiana

del Evangelio. Con su relato, el evangelista pone en escena, a través de la historia de Jesús y sus discípulos, este cambio de perspectiva. De hecho, cuando retoma las tradiciones de Marcos, las modificaciones que lleva a cabo traducen su propia perspectiva. Estas son las principales modificaciones operadas por Mateo con relación a Marcos 13.

La pregunta inicial de los discípulos (Mc 13,4) adquiere aquí un sentido más preciso: «Dinos cuándo ocurrirá esto y cuál será la señal de *tu* venida y del fin de este mundo» (Mt 24,3). Por tanto, en Mateo hay una relación entre destrucción del Templo, parusía y fin del mundo. A las tradiciones tomadas de Mc 13 añade dos pequeñas unidades (Mt 24,27-28 y 37-41) sobre la inminencia del juicio. Se trata de no dejarse sorprender por el juicio final, cuyo carácter súbito e inevitable debe volver atentos y vigilantes a todos. Mateo precisa en varias ocasiones el carácter universal de los acontecimientos (24,30) y subraya su aspecto ético: «Se enfriará el amor de la mayoría» (24,12).

TRES PARÁBOLAS DE MATEO

Mateo añade al texto de Marcos un capítulo entero, que está constituido por dos parábolas de crisis

(Mt 25,1-13.14-30) y una descripción del juicio final (Mt 25,31-46). En medio de estos tres episodios, el oyente se encuentra situado ante una interpelación radical a vivir con la lógica del Reino que viene. En efecto, cada uno de estos tres episodios le propone diferentes posibilidades de existencia en este mundo, y es al oyente al que le toca decidir por qué actitud optará. Dependiendo de su elección, el Reino de Dios vendrá a su vida o no, y le será ofrecida o no esta justicia nueva que está llamado a vivir.

– En la *parábola de las diez jóvenes* (25,1-13), el oyente está invitado a entender su existencia a imagen de la joven previsora. Sin duda, el sueño –ligado a la duración de la espera– es inevitable, pero lo esencial es que sea vivido en la perspectiva de la espera del esposo, y no en el olvido de su venida. Para Mateo, la fe no es un encuentro que entusiasma en el momento y después desaparece hasta la próxima experiencia religiosa (el sueño es entonces el del olvido). Se inscribe en el tiempo: el discípulo vive en y de la *espera de la venida del Señor, con el recuerdo vivo del encuentro primero y fundante* (el sueño es entonces el del necesario reposo).

– En la *parábola de los talentos* (25,14-30), el oyente está llamado a entenderse a imagen del siervo fiel que espera a su señor: no se trata de enterrar el tesoro confiado que constituye el Evangelio, sino de hacer que fructifique, es decir, de compartirlo y vivirlo para que la justicia de Dios se extienda por los corazones y amplíe el espacio del Reino a los límites de la tierra habitada.

– Pero hacer que fructifique el tesoro es una tarea que asimila al siervo a su Señor y lo pone en situación de precariedad: a veces hambriento, sediento, enfermo o en la cárcel, es decir, extranjero en esta tierra. Porque el Evangelio de la justicia de Dios raramente es bien recibido. También el mundo y sus habitantes están bajo la amenaza del juicio (25,31-46). Para quien entiende su existencia como la del discípulo misionero, este ju-

icio no es, sin embargo, objeto de temor: sabe que, si su suerte es comparable a la del Señor, su futuro está en sus manos. Más aún, sabe que los pueblos serán juzgados según la actitud que hayan tenido con respecto a él. Así, en el relato del juicio final, el lector, primeramente invitado a identificarse como el «más pequeño de los hermanos de Jesús», a continuación es convidado al banquete nupcial, como las «jóvenes previsoras». A menos que el texto dialogue con los lectores que, en las fronteras de la comunidad mateana, han acogido a los misioneros sin adherirse forzosa y abiertamente a la fe cristiana. Algo así como el rico José de Arimatea, «que también se había hecho discípulo de Jesús» (Mt 27,57) y que, la tarde de su muerte, se hace cargo de su cuerpo. Él puede esperar la promesa de un reconocimiento futuro del Hijo del hombre.

La utilización que hace Mateo de la apocalíptica es de tipo profético. Espera la parusía y el fin del mundo. Sabe que el juicio final, por medio de la destrucción de Jerusalén y del Templo, ya se ha ejercido sobre Israel, y, *puesto que pronto caerá sobre las naciones, indica a sus oyentes el medio de escapar de él*. Para eso les pide que asuman plenamente su nueva condición de comunidad cristiana separada de la Sinagoga, pero también rechazada por el mundo. De esta manera, invita a cada oyente a entender su existencia mirando a los personajes que pone en escena en su discurso (las jóvenes «previsoras» o «descuidadas», los «siervos fieles» o «infieles», los «pequeños» o los «pueblos»). El oyente se encuentra situado ante una interpelación que es sinónimo para él de muerte o vida.

Mateo evita así las tradicionales trampas de la apocalíptica clásica. El que especula, que trata de saber, evita así comprender la interpelación que se le dirige con la Palabra de Jesús. Mateo ha rehabilitado la apocalíptica dándole la misma eficacia que la Palabra del Reino que viene: el que la escucha y la recibe como Evangelio, Buena Nueva de salvación, ése ve su existencia perdurablemente reorientada. A partir de

ese momento vive de una justicia recibida, la de Dios, que le constituye en testigo del Evangelio y le tranquiliza sobre su futuro a la vez que le responsabiliza en el presente. Sea lo que sea lo que el presente y el futuro inmediato le reserven aquí abajo, a partir de ahora Jesús está con él «hasta el final de este mundo» (Mt 28,20) y su misión consiste en anunciarlo a «todos los pueblos».

EL LENGUAJE APOCALÍPTICO EN MATEO

El juicio. En primer lugar hay que observar en Mateo la importancia del lenguaje de juicio. La polémica contra Israel, así como la exigencia de obediencia dirigida a los discípulos, explican esta importancia (cf. entre otros: 11,21-24; 13,36-43; 18,23-35; 21,33-45; 22,1-14; 25,14-30.31-46). En Mateo, el lenguaje del juicio, aunque toma su marco formal de la apocalíptica judía, es sobre todo una herencia de los profetas de Israel. En su estela, el Jesús de Mateo anuncia el juicio divino para llamar al arrepentimiento. Ahora bien, este juicio no concierne sólo a Israel o a los incrédulos, sino también a las figuras del relato en las que los cristianos pueden reconocerse (el deudor despiadado, el invitado al banquete nupcial, las jóvenes de la boda, etc.).

El Reino de los Cielos. Mateo toma de Marcos las palabras iniciales de Jesús: «El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,14), y las desarrolla de una forma mucho más importante. En primer lugar, la expresión «Reino de los Cielos» (= «de Dios» en Mc) se convierte en una de las expresiones favoritas de Mt para expresar la manifestación escatológica de Dios, en particular en las parábolas. Este Reino y Reinado de los cielos no es un espacio geográfico, sino el espacio donde Dios reina en la vida de aquel que lo recibe. En

segundo lugar, la frase inaugural de Jesús, «arrepentíos, porque está llegando el Reino de los Cielos» (4,17) está ya puesta en labios de Juan Bautista (3,2), y después se convierte en la orden misionera de los discípulos (10,7). Para Mateo, lo que Juan Bautista anuncia, lo que Jesús cumple y lo que los discípulos transmiten después de él es la llegada del tiempo de Dios en la persona del Mesías.

Pero este Reino de Dios es objeto de una resistencia: «Desde que apareció Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos pretenden apoderarse de él» (11,12). En términos apocalípticos, estas palabras evocan el combate de las fuerzas malvadas (Satán y sus representantes terrenos: Herodes, que ha mandado matar a Juan Bautista, y más tarde las autoridades judías y romanas, que han llevado a Jesús a la muerte) contra el Reino de Dios y sus enviados. Los violentos son aquí los que echan mano de los enviados de Dios. La próxima llegada del Reino de Dios suscita en sus oponentes una violencia asesina que llega a su paroxismo en el conflicto entre Jesús y los jefes del pueblo de Israel.

La muerte de Jesús. El final de este conflicto es la cruz, la muerte de Jesús, que Mateo interpreta con las categorías apocalípticas. Esto está subrayado en su relato por tradiciones que le son propias: el desgarramiento del velo, el temblor de tierra y la apertura de los sepulcros (27,51b-53). Estas tradiciones no pretenden ser leídas como hechos históricos (¿qué hacen los santos en las tumbas esperando la resurrección de Jesús?), sino como el enunciado simbólico de una convicción. La muerte de Jesús es, para Mateo, el momento de un cambio: el mundo antiguo termina, el mundo nuevo comienza, y con él una nueva economía. Jesús resucitado ya no profiere ninguna palabra de juicio. Ya no es el juez escatológico, sino aquel que envía a sus discípulos a anunciar la Buena Nueva a todos los pueblos (Mt 28,16-20).

De la apocalíptica a la escatología (Lucas 21)

El evangelista Lucas también retoma el apocalipsis de Marcos 13. Lo adapta a su proyecto. Lucas, perfectamente integrado en la sociedad romana de su época y escribiendo para una comunidad cristiana que se está instalando en el tiempo, concibe a Jesús como el Salvador más que como el Juez universal del fin de los tiempos. El problema planteado por el retraso de la parusía (cf. Lc 19,11ss) ha perdido agudeza en la medida en que, para Lucas, la Iglesia es la portavoz de Dios en la tierra, encargada de anunciar el tiempo de la salvación, el tiempo de la paciencia de Dios para con el mundo. La historia humana se vuelve toda ella historia de salvación. Así, Lucas —que escribe como historiador de la Iglesia y de la salvación, como lo atestigua su segunda obra, los Hechos de los Apóstoles— también se empeña en probar que todo se desarrolla según el plan de Dios, conforme a las Escrituras.

Desde esta óptica, no es la perspectiva combatiente y denunciadora de la apocalíptica la que se pone por delante. Dado que la historia es el lugar de la revelación progresiva del Salvador a todas las naciones, la parusía no debería constituir una dificultad, puesto que Jesús, ascendido al cielo (Lc 24,51; Hch 1,19), está a partir de ese momento presente en su Iglesia por el Espíritu Santo (Hch 1,8; 2,1-4). En estas condiciones, ¿qué va a hacer Lucas con el apocalipsis de Marcos 13?

Una enseñanza entre otras

La idea central de Lucas, cuando lee este apocalipsis en Marcos y decide integrarlo en su evangelio (Lc 21,7-38), es aportar la demostración de que todo en la historia está sucediendo según el designio de Dios. En primer lugar, Lucas distingue cuidadosamente entre la destrucción del Templo y el fin del mundo. Esta distinción se convierte en alguna medida en la

clave de interpretación que se ofrece y que propone a sus lectores. La pregunta es clara: únicamente se trata de saber cuándo será destruido el Templo. Lucas no retoma la fórmula de Marcos («dinos cuándo ocurrirá eso y cuál será la señal de que todo eso está a punto de cumplirse», 13,4) y, para evitar cualquier ambigüedad, evita el término «fin»: «Maestro, ¿cuándo será eso? ¿Cuál será la señal de que esas cosas están a punto de suceder?» (Lc 21,7). Asimismo, para concluir su capítulo, Lucas observa: «Jesús enseñaba en el templo durante el día, y por la noche se retiraba al monte de los Olivos. Y todo el pueblo madrugaba para venir al templo a escucharlo» (21,37-38). Un episodio entre otros, una enseñanza entre otras, este capítulo dedicado a la apocalíptica está junto a los demás. Ésta es al menos la intención de Lucas.

Una historia en marcha

Por tanto, Lucas hace que el texto tomado de Marcos sufra un reenmarcamiento muy claro. Lo coloca en la perspectiva del cumplimiento del tiempo que está a punto de vivir, con la Iglesia, uno de sus momentos fuertes. Por eso añade la expresión: «Ha llegado la hora» (v. 8), y después: «Es preciso que eso suceda *antes*» (v. 9), como para indicar que aquí no se trata de un esquema lógico y con una progresión natural e inevitable. Hay ahí una comprensión determinista de la historia, por tanto cercana a la mentalidad apocalíptica, pero con la convicción de que la historia no ha llegado a su término. Por eso Lucas, por no citar más que un solo ejemplo, no puede tomar de Marcos la —en su opinión desplazada y excesiva— formulación: «Aquellos días serán de una tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de este mundo creado por Dios, ni la volverá a haber» (Mc 13,19; cf. Dn 12,1). Semejante frase sugiere demasiado la situación extrema del fin del mundo.

Ahora bien, rehusando asimilar destrucción del Templo y fin del mundo, limita con cuidado el horizonte: «Porque habrá gran tribulación en la tierra y el castigo vendrá sobre este pueblo» (Lc 21,23b). La caída de Jerusalén es para Lucas un acontecimiento conocido que ha logrado integrar perfectamente en la lógica de la historia de la salvación. Ya no habla de «la abominación de la desolación» (Mc 13,14), otro tema francamente apocalíptico. Por contra, describe la conquista de la Ciudad Santa casi en directo: «Cuando veáis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed que se acerca su devastación» (Lc 21,20). Y observa que todo ha sucedido según «lo que está escrito» (v. 22), subrayando que este acontecimiento forma parte constitutiva de la historia de la salvación «hasta que llegue el tiempo señalado» (v. 24).

La apocalíptica domesticada

Lucas apenas tiene necesidad de la apocalíptica del juicio final o de la contestación de los poderes de este mundo. En rigor, puede utilizar una apocalíptica amansada y domesticada. La apocalíptica de una historia en devenir de la que la Iglesia es testigo, la de la salvación de Dios para el mundo. Entonces, ¿por qué, si ha transformado tan radicalmente su espíritu, ha conservado Lucas estos elementos apocalípticos en su evangelio? Parece que el viejo texto apocalíptico de Marcos le pareció, en su forma, un lugar idóneo para el desarrollo de sus convicciones personales sobre el «fin último». Lucas transforma la perspectiva combativa de la apocalíptica en un capítulo sobre la «escatología», de la que desvela sus pormenores a través de la existencia presente de la comunidad del Resucitado. Una «escatología» que no tiene de apocalíptica más que la forma.

LA URGENCIA APOCALÍPTICA EN EL TIEMPO (2 PE)

Pablo en los años 50; Marcos en torno a los años 70; Mateo y Lucas entre el 80 y el 90; el Apocalipsis de Juan –como veremos– a finales de los años 90; después, a comienzos del siglo II, la segunda carta de Pedro (inspirándose en la carta de Judas, que es contemporánea): todos estos escritos atestiguan, con mayor o menor insistencia, la permanencia del lenguaje apocalíptico en el naciente cristianismo. ¿Habrá que ver en eso una voluntad común de invitar a los creyentes a permanecer en el «que vive», a pesar del tiempo transcurrido? Con el autor de la segunda carta de Pedro también se puede decir que «la urgencia apocalíptica» se inscribe en el tiempo. Da testimonio de ello este pasaje tan colorista:

«Una cosa, queridos, no se os ha de ocultar: que un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día. Y no es que el Señor se retrase en cumplir su promesa, como algunos creen; simplemente, tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que alguno se pierda, sino que todos se conviertan. Pero el día del Señor llegará como un ladrón. Y ese día, los cielos se derrumbarán con estrépito, los elementos del mundo se desintegrarán presa del fuego, y la tierra y todo lo que se haya hecho en ella, quedará al descubierto» (2 Pe 3,8-10).

¿Qué son dos mil años desde el prisma del «calendario» del Eterno? ¡Apenas dos días! Una invitación a asumir el tiempo en la vigilancia. Este tiempo no debe engañarnos sobre nosotros mismos ni sobre el mundo: el tiempo no es eterno. Y aunque hoy, en nuestras sociedades occidentales, la vida humana no deja de alargarse, nuestra propia finitud es un radical recuerdo de lo efímero del tiempo de los hombres con respecto al tiempo de Dios.

EL APOCALIPSIS DE JUAN

INTRODUCCIÓN

AUTOR, LUGAR Y FECHA DE REDACCIÓN

El *autor* del Apocalipsis se llama Juan (1,1). Durante mucho tiempo se ha relacionado el Apocalipsis, junto con el evangelio y las cartas joánicas, con Juan, discípulo de Jesús. Sin embargo, el testimonio del Apocalipsis conduce a oponerse a esta opinión. Nada permite identificar a Juan de Patmos con el apóstol. No sólo no reivindica nunca ese título, llamándose simplemente «siervo» (1,1), sino que incluso el grupo de los apóstoles pertenece para él al pasado (cf. 18,20 y 21,14). Este Juan autor del Apocalipsis debe de ser una personalidad importante de las comunidades asiáticas de finales del siglo I, quizá un miembro influyente de un círculo de profetas cristianos (cf. 22,6) itinerantes, pues las iglesias destinatarias pertenecen a toda el Asia Menor.

El *lugar de redacción* es la isla de Patmos, donde Juan está exiliado «por (en griego: *dia*) haber anunciado la Palabra de Dios y haber dado testimonio de Jesús» (1,9). Además constatamos que 6,9 y 20,4 establecen una relación directa entre la Palabra y el testimonio por una parte y el martirio por otra. El autor implícito se presenta al lector bajo el signo del exilio

forzado o, en lenguaje moderno, del «delito de opinión». ¿Nos lleva a preguntarnos a qué contexto histórico corresponde semejante situación?

Generalmente se proponen dos *fechas de redacción*: los reinados de Nerón y Domiciano. Aunque el Apocalipsis no parece haber sido escrito en un período de persecución sangrienta, sin embargo habla frecuentemente de los mártires; ¿será a causa de la reciente persecución bajo Nerón (54-68), precisamente en el 64-65? Según Tácito (*Anales* XV, 44), Nerón persiguió a los cristianos para que no le acusaran del incendio de Roma en el año 64. El Apocalipsis de Juan conserva un recuerdo de este período (cf. 13,3.12 y 17,8: el mito de *Nero redivivus*, «Nerón vuelto a la vida»). Marcó de tal forma su época que circulaba una leyenda que afirmaba que no estaba realmente muerto. Para los cristianos representaba la propia figura del Anticristo; cf. p. 36).

Para la mayoría de los exégetas, el reinado de Domiciano (89-96) es el que mejor cuadra con el contexto de comunicación del Apocalipsis de Juan. En efecto, Domiciano desarrolló el culto imperial más intensamente que Vespasiano, Tito o Nerva. Ahora bien, históricamente, Asia Menor parece haber sido el terreno privilegiado de semejante desarrollo. Además, el Apocalipsis de Juan alude frecuentemente a este culto (cf. 2,13 y 13).

APOCALIPSIS DE JUAN Y CUARTO EVANGELIO

Además de las estadísticas de vocabulario, que permiten algunas relaciones, los puntos de contacto con el cuarto evangelio son, esencialmente, los siguientes: el motivo del «agua viva» (Ap 7,16-17; 21,6; 22,1.17 // Jn 4,10.13-14; 7,37-39); la designación de Jesús como «Palabra/Verbo de Dios» (Ap 19,13; cf. Jn 1,1) y el título cristológico de «cordero» (29 veces en el Apocalipsis; cf. Jn 1,29.36). Sin embargo, estas relaciones no son decisivas: las comparaciones de vocabulario no significan nada por sí mismas, y los motivos paralelos (que pueden provenir de tradiciones comunes a los dos autores) son tratados de forma diferente por el Apocalipsis y el cuarto evangelio. Las diferencias en la cristología, la eclesiología y la escatología parecen apuntar hacia autores y un ambiente teológico diferentes, aunque algunos estudiosos defienden el carácter joánico del Apocalipsis.

¿DOMICIANO PERSEGUIDOR?

Generalmente, el contexto histórico del Apocalipsis de Juan se reconstruye insistiendo en la situación de persecución de los destinatarios. El texto se interpreta como un mensaje de aliento dirigido a una comunidad expuesta a un sistema totalitario y opresor, cuya manifestación más visible es la del culto imperial, denunciado como idolatría por el vidente. Recientes investigaciones, sin invalidarla completamente, sin embargo matizan esta reconstrucción histórica.

Bajo el reinado de Domiciano no hay atestiguada históricamente ninguna persecución sistemática contra los cristianos. Los especialistas en historia del Imperio⁸, reexaminando los testimonios de los historiado-

res romanos, ponen de relieve los siguientes puntos. El reinado de Domiciano está marcado por un absolutismo que se caracteriza en particular por el desarrollo del culto imperial. Este absolutismo le acarrea la oposición de los intelectuales y los senadores, con los cuales se empeñará, a partir del 93, en una pugna de intereses: persecución sangrienta de algunos senadores y expulsión de los filósofos de Roma y de Italia.

Sobre la cuestión de las persecuciones, los propios datos del Apocalipsis llevan a hacer dos consideraciones complementarias. Si tenemos en cuenta la presencia de Juan en Patmos como el resultado de un exilio forzoso, entonces la «persecución» que sufre indica la práctica, corriente bajo Domiciano, que consiste en alejar de los centros políticos importantes a las personalidades cuya palabra podría resultar molesta. Esto prueba que Juan es un personaje importante, pero no demuestra una persecución sistemática contra los cristianos, como se conocerá más tarde con Diocleciano. Por otra parte, Juan de Patmos no menciona más nombre de mártir que el de Antipas (2,13). Las alusiones a los mártires no parecen hacer referencia al presente de los oyentes. Evocan los mártires del pasado (los del AT y quizá los de la época de Nerón) y los mártires «futuros» (6,11) o representaciones idealizadas del testigo, «clichés», de alguna forma.

El culto imperial, que sobre todo es un factor de estabilidad social y política, tiene su base en una cierta piedad popular de la que no hay que sobrestimar su calado religioso. Las afirmaciones sobre la divinidad del emperador no tienen el sentido teológico fuerte que cristianos y judíos tuvieron tendencia a atribuirle. El título de «dios» indica solamente que una acción o un comportamiento excepcionales manifiestan una inspiración divina, un impulso extraordinario y sobrenatural.

La actitud bastante crítica de Juan de Patmos con respecto al sistema imperial no es la única voz que

8. Así, M. LE GLAY / J.-L. VOISIN / Y. LE BOHEC, *Histoire romaine* (París, PUF, 1991) 273-280.

eleva el NT. Las Cartas Pastorales, escritas verosíblemente en la misma época y en el mismo espacio geográfico (Éfeso, finales del siglo I), hacen la apología de una integración de las comunidades cristianas en la sociedad romana (cf. en particular 1 Tim 2,1-7 y Tit 3,1-8). Estas diferentes actitudes muestran que las nacientes comunidades cristianas se encontraron enfrentadas a la difícil cuestión de la actitud que había que adoptar con respecto al poder romano. Estaban divididas entre un deseo de adaptación y la preocupación por la fidelidad al Evangelio, que puede conducir al martirio.

Por último, se debe tomar en cuenta el propio tono de la obra. Más que aliento a una comunidad perseguida, Juan de Patmos no deja de reprochar a sus oyentes una «instalación» en la sociedad de su tiempo (cf. sus severas advertencias a las iglesias en 2-3). Al invitarlas a dirigir una mirada muy crítica a la sociedad romana y el poder imperial, el autor toma a contrapelo la misma vida de las comunidades, tal como se puede reconstruir desde las cartas a las iglesias. El Apocalipsis de Juan es un intento de responder a las presiones que sufren las comunidades cristianas y, al mismo tiempo, al deseo que tienen de conformarse a las prácticas sociales tradicionales.

De todo ello se deduce que quizá, en primer lugar, no es la sociedad romana la que está en conflicto con la naciente Iglesia, sino que es Juan el que está en conflicto con Roma e invita a sus oyentes a que se entiendan de la misma manera. Esto forma parte de su visión del mundo antes incluso de ser una realidad social. La orientación crítica del Apocalipsis de Juan es una característica del género apocalíptico, y no está necesariamente ligada a circunstancias políticas particulares. Una doble convicción motiva el escrito del autor: en el plano externo, una mirada crítica sobre los poderes humanos; en el plano interno, el cuestionamiento de la comunidad cristiana desde que se «ins-

tala» en el mundo abandonando la imperiosa necesidad de proclamar el advenimiento del tiempo nuevo inaugurado, en el propio núcleo del antiguo estado de cosas, por el acontecimiento pascual.

RASGOS CARACTERÍSTICOS

Entre las *fuentes* del Apocalipsis, la principal es el AT, al que alude directa o indirectamente más de 500 veces (sobre todo Ezequiel, Isaías, Jeremías, Daniel y los Salmos). El autor utiliza igualmente las tradiciones litúrgicas de las comunidades cristianas primitivas. Entre éstas, mencionemos las doxologías (1,5b-6; 5,13; 7,12), aclamaciones (4,11; 5,9b-10; 5,12), oraciones de acción de gracias (11,17-18), lamentaciones de mártires (6,10) e himnos de alabanza (12,10; 15,3-4; 16,5; 18,20; 19,1-8). La pregunta que se interesa por saber si el autor trabajó a partir de fuentes escritas o de tradiciones orales permanece abierta.

El marco apocalíptico. El Apocalipsis de Juan es inicio de la literatura apocalíptica tan extendida en torno a la era cristiana. Sucesora de la profecía del AT, esta literatura de resistencia se desarrolla primeramente en el judaísmo. Por este medio, algunos visionarios proclaman un mensaje de esperanza e interpelación. Mensaje de esperanza en la medida en que el autor apocalíptico se dirige a grupos minoritarios que viven una situación muy frágil y están expuestos a una presión real o experimentada. Interpelación en la medida en que el autor apocalíptico siempre dirige una mirada crítica a los poderes de este mundo y a la sociedad en la que vive.

Simbolismo. Una de las características del Apocalipsis de Juan es el empleo del lenguaje simbólico. Esto puede explicarse de varias maneras complementarias. Hablar del advenimiento del mundo nuevo supone un discurso sobre lo inefable, sobre la propia acción de Dios. El lenguaje simbólico trata así de re-

presentar la realidad trascendente de la que considera que debe dar cuenta. Al hacer esto, abre a una realidad mas profunda del discurso, mas alla de las descripciones propuestas, el autor quiere hacer pensar en una comprension especifica de Dios y del mundo

En un plano mas pragmatico, el lenguaje simbolico y los codigos que supone tratan de dirigirse a un auditorio particular. En la literatura apocaliptica, unicamente los elegidos pueden entender las imagenes, los simbolos, las visiones. Este simbolismo tan presente en el Apocalipsis de Juan no adquiere, sin embargo, el aspecto de un discurso esoterico. Para los oyentes del siglo I, acostumbrados a las Escrituras judias, la mayor parte de las imagenes utilizadas son un eco de esos libros o de un universo simbolico frecuentemente nitido en el contexto historico y cultural del tiempo.

La omnipresencia del lenguaje simbolico descalifica cualquier interpretacion literal del Apocalipsis. La finalidad perseguida por el autor no es la descripcion de un desarrollo cronologico de los acontecimientos. Mas fundamentalmente anuncia, en la historia humana, la victoria de Dios y de su Cristo sobre el mal y sobre Satan. Esta victoria es una realidad de la fe a la que el creyente no accede mas que a traves del orden simbolico, que, en el contexto especifico del Apocalipsis de Juan, adquiere la forma particular de la liturgia cristiana.

Marco onirico. Lo mismo que los apocalipsis judios, el Apocalipsis de Juan nos propone un verdadero viaje al mas alla. El vidente contempla realidades celestiales, es «llevado en extasis» (1 10) para ver lo que va a suceder despues. El visionario no deja de decir que ve. Pero ¿que ve y de donde brota su mirada? A la segunda pregunta podemos responder que —en la logica de Juan— este ver no seria posible sin un «acontecimiento» que nada puede explicar y que, sin embargo, es una verdad de la existencia: el acontecimiento pascual. A la primera pregunta podemos constatar que las visiones, en el Apocalipsis de Juan,

EJEMPLOS DE LENGUAJE SIMBÓLICO

Números simbólicos

– *Tres y medio* (mitad de siete) = imperfeccion tiempo de persecucion, el mismo sentido para 42 meses o 1 260 dias (3 años y medio) (cf 11,2 9 11, 12 6)

– *Cuatro* el mundo creado (los 4 puntos cardinales) (cf 4,6 7 1)

– *Ses* imperfeccion total ($7 - 1$) de ahí el 666 la cifra de la bestia (13 18). El sentido mas plausible seria el calculo del valor numerico de las letras (*gematria*), la suma de los valores de las letras de «Cesar Neron» (*Qesar Nero*) da 666. Tendriamos una alusion a Neron, la bestia perseguidora en la memoria colectiva de los cristianos.

– *Siete* perfeccion cifra divina (siete copas siete trompetas etc)

– *Doce* (4×3) numero del antiguo (12 tribus) y del nuevo Israel (12 apóstoles) cf tambien los multiples (24 ancianos en 4,4)

– *Mil* gran cantidad idea de plenitud estancia paradisiaca (Ap 20)

– *144 000* el cuadrado de 12 (cifra del pueblo de Dios) multiplicado por 1 000 (gran cantidad) expresa el «resto» de los creyentes surgidos del pueblo de Israel (7 4), al que viene a adherirse la «muchedumbre enorme que nadie podia contar» la de los creyentes de «toda nacion raza pueblo y lengua» (7 9)

Figuras y representaciones simbólicas

Cordero contra bestia = Cristo contra Satan. *Gran prostituta/Babilonia* (Roma y el Imperio) contra la *esposa* (la Iglesia). El dragon, la serpiente (alusion al relato de los orígenes) el tentador (Ap 12 y 20) imagenes de Satan. Existe una «triada» diabolica: el dragon, la bestia y el falso profeta. *Cuerno* poder. *Cabellos blancos* eternidad y no vejez. *Vestido largo* dignidad sacerdotal. *Cinturon de oro* poder real. *Blanco* pureza, victoria. *Rojo* muerte violencia sangre de los mártires. *Negro* impiedad. El *mar* es simbolo del mal (en la Jerusalem celestial no habra mar), lo mismo que los invasores vienen por el mar, este es el abismo donde esta la bestia. En el extremo opuesto el *cielo* es el ambito de Dios por lo que respecta a la *tierra* es el lugar donde se enfrentan cielo y mar. Dios y Satan. Así pues el hombre esta directamente implicado en este combate escatologico.

siempre son, en mayor o menor medida, cristocéntricas. La consecuencia directa es que las visiones de Juan no «muestran» otra cosa que la representación simbólica de esta victoria pascual de Cristo. En el Apocalipsis, se trata finalmente de «comprender con los ojos», de representar, por medio de visiones, el *ke-rigma* de la Iglesia primitiva, según el cual Cristo ha conseguido la victoria sobre la muerte y las potencias.

Ausencia de pseudonimia. Mientras que habitualmente la práctica de la pseudonimia es regla en los apocalipsis, su ausencia es un rasgo característico del Apocalipsis de Juan, que le distingue del conjunto de la literatura apocalíptica. El visionario no siente la necesidad de apropiarse de la autoridad de un personaje importante del pasado. Para él, sólo la autoridad de Cristo fundamenta la proclamación del advenimiento del mundo nuevo en el centro mismo del antiguo. Sólo ella permite la invocación del pasado, la mirada lúcida sobre el presente y el anuncio de la realización futura de eso que la proclamación pascual deja entrever con la mirada de la fe.

VISIÓN DE CONJUNTO

Es difícil vislumbrar un plan coherente en el conjunto de las visiones del Apocalipsis de Juan. A veces, las visiones se repiten sin un progreso visible en la narración o se suceden sin relación lógica aparente, a no ser por algunas contradicciones que aparecen entre ellas. Estructura concéntrica, estructura a partir de septenarios, procedimiento de encajes sucesivos, división en cuatro visiones principales: las numerosas aproximaciones propuestas, y las reconstrucciones a veces tan diferentes a las que conducen, han llevado a algunos a renunciar a deducir del Apocalipsis un plan demasiado precisamente ordenado y a contentarse con enumerar las unidades literarias identificables.

La estructura de al lado resalta las unidades literarias del texto, articulando la progresión narrativa en torno a dos secciones principales de visiones (4-11 y 12-21). La primera está centrada en su dimensión cósmica, la segunda en su dimensión histórica. Previamente a estas dos secciones principales, la obra se inicia con una parte que adopta la forma epistolar (2-3), preparada a su vez por una visión inaugural del conjunto de la obra (1,9-20).

La introducción general del libro (1,1-3) indica el origen (Dios y Jesucristo), la mediación (el ángel), los destinatarios de las visiones (el «siervo Juan» y «los que leen y escuchan») y su objeto («lo que pronto va a llegar»).

1,4-8 precisa a quién se dirige la obra y cuáles son los destinatarios a los que históricamente apunta Juan (*cf.* v. 4: «A las siete iglesias que están en Asia»). A partir de 1,9 comienza la visión inaugural de la obra (1,9-20). El «Hijo del hombre» (1,13) aparece allí revestido con los atributos que manifiestan su poder divino. Su muerte y su resurrección le confieren la autoridad, que ejerce en primer lugar sobre la Iglesia (1,8): el acontecimiento pascual está en el núcleo del escrito apocalíptico de Juan. Los capítulos 2-3 constituyen la parte epistolar. El conjunto de las cartas está dirigido indistintamente a comunidades asiáticas. Junto a peligros externos que amenazan a las iglesias (*cf.* 2,9; 2,13; 3,9), el autor insiste sobre todo en el riesgo que corren, en su opinión, las comunidades destinatarias: el de consentir con la realidad del mundo presente (*cf.* 2,4; 2,14; 2,20; 3,1; 3,17).

La primera sección de visiones (4,1-11,19) se inicia con una celebración cultural cósmica (4-5) donde, por turno, son adorados Dios y el Cordero. A continuación, articulada en torno a septenarios de sellos (6,1-17; 8,1-5) y trompetas (8,6-9,21; 11,15-19), viene la presentación del juicio del mundo como signo de la cólera de Dios. Sólo dos escenas interrumpen esta serie de catástrofes: Ap 7 (presentación de los 144.000 elegidos

UNA ESTRUCTURA DEL APOCALIPSIS

Obertura (1,1-3)

Visión inaugural y cartas a las iglesias (1,4-3,22)

- 1,4-8 Destinatarios de la obra.
- 1,9-20 Primera visión (Hijo del hombre).
- 2,1-3,22 Cartas a las siete iglesias.

1ª serie de visiones: el cosmos y la creación (4,1-11,19)

- 4,1-5,14 Culto celeste: perspectiva teocéntrica (4,1-11);
perspectiva cristocéntrica, anuncio de los siete sellos (5,1-14).
- 6,1-17 Apertura de los siete primeros sellos.
- 7,1-17 Presentación de los elegidos: los 144.000 (7,1-8); la muchedumbre innumerable (7,9-17).
- 8,1-9,21 El séptimo sello (8,1-5) y las seis primeras trompetas (8,6-9,21).
- 10,1-11,14 El pequeño libro (10,1-11) y los dos testigos (11,1-14).
- 11,15-19 La séptima trompeta.

2ª serie de visiones: la historia de la humanidad (12,1-21,5)

- 12,1-18 Visión inaugural: la mujer, el hijo y el dragón.
- 13,1-18 La primera bestia (13,1-10); la segunda bestia (13,11-18).
- 14,1-20 El Cordero y los rescatados (14,1-5);
anuncio del juicio y cosecha (14,6-20).
- 15,1-16,21 Juicio sobre la naturaleza, los hombres, la creación: los ángeles y los últimos azotes (15,1-8);
las siete copas (16,1-21).
- 17,1-19,10 Juicio de Babilonia: la gran prostituta (17,1-18);
la caída de Babilonia (18,1-24); proclamación de victoria (19,1-10).
- 19,11-21 Victoria del Mesías sobre la bestia y el falso profeta.
- 20,1-15 Victoria sobre Satán, milenio, juicio final.
- 21,1-22,5 La nueva creación.

Epílogo (22,6-21)

y de la muchedumbre innumerable) y 10,1-11,14 (el pequeño libro abierto y los dos testigos, dos escenas mediante las que se subraya la imperiosa necesidad del testimonio, cf. 10,11 y 11,13).

La segunda serie de visiones (12,1-21,5) presenta, en el orden simbólico, el combate escatológico que opone a Dios, a Cristo y a su pueblo con los poderes de este mundo, con el poder de Satán. La visión de 12,1-6 inaugura la sección: estos poderes que se enfrentan con el «linaje de la mujer» (12,17) tienen como inspirador a Satán. Después (12,7-14,5) son presentados los protago-

nistas. Satán suscita las persecuciones del Imperio romano idólatra (13,1-10). El sistema imperial domina por todas partes y amenaza la existencia de todos los que rehúsan plegarse a sus reglas (13,11-18). Frente a Satán y sus representantes está la comunidad del Cordero. La comunión con el Cordero es prenda de la victoria (14,1-5). En 14,6-20 se describe el juicio sobre Satán y los poderes, que son sus esclavos. De nuevo (cf. 8-9), siete ángeles y sus azotes (15-16). Después (17-18), juicio a Roma y al Imperio. A pesar de las artimañas de Satán, especialmente los milagros que podría llevar a

cabo (cf. 17,8, alusión al mito de *Nero redivivus*), la certidumbre de los creyentes en la victoria debe permanecer incólume. Así pues, uno se puede lamentar por Roma (Ap 18) lo mismo que antaño los profetas se lamentaban por las ciudades idólatras: sus riquezas son frágiles y efímeras. En 19,1-10, los creyentes proclaman la victoria. Seguidamente, en 19,11-20, el juicio se convierte en cósmico y sobrepasa al Imperio romano: es la misma victoria del Mesías. Por último, tras Roma, la bestia y el falso profeta (19,20-21), es el turno del instigador de la rebelión: Satán. Sólo entonces puede bajar del cielo el mundo nuevo (21,1-22,5).

22,6-21 constituye el epílogo de la obra. El programa inicial ha sido cumplido, el libro ha presentado, bajo todos sus aspectos, la victoria de Cristo. La espera de la plena manifestación cósmica de esta victoria de Cristo encuentra su expresión en la liturgia del culto de la comunidad, mediante la cual halla la fuerza para vivir y asumir el presente. La certeza del cumplimiento se expresa en la proclamación litúrgica final: «¡Ven, Señor Jesús!» (22,21), equivalente al *Marana tha* (1 Cor 16,22).

EL MENSAJE DEL APOCALIPSIS

La cristología

En cuanto a la forma, el Apocalipsis de Juan utiliza el conjunto de datos del género apocalíptico tradicional, con la notable excepción de la pseudonimia. Sin embargo, una diferencia fundamental recorre todo este empleo, cuya esencia se encuentra en las primeras palabras del libro, que constituyen su título y apuntan a su verdadero autor: «Revelación de Jesucristo». El Apocalipsis de Juan no busca tanto revelar el futuro o el final de los tiempos como realidad objetivable, cuanto proclamar el advenimiento de este final de los tiempos en el acontecimiento de Jesucristo y la crítica

ALGUNOS TEXTOS LITÚRGICOS

Éstas son las referencias de diversos textos litúrgicos del Apocalipsis:

Doxologías: 1,5b-6; 5,13b-14; 7,12

Aclamaciones: 4,11; 5,9-10; 5,12

Acción de gracias: 11,17-18

Lamentación de mártires: 6,10

Plegaria eucarística: 3,20

Himnos de alabanza: 12,10; 15,3-4; 16,5; 19,1-8

al mundo presente que ello implica. En Jesucristo, «Cordero inmolado que se sienta en el trono» (5,6), el creyente está invitado a reconocer a aquel que ha vencido a los poderes de muerte, de los que Roma es en ese momento, para Juan de Patmos, la representación por excelencia. Para él, el final de los tiempos, entendido como el final de los poderes, es sin duda un futuro esperado, pero igualmente una realidad presente en la fe. El eje central del Apocalipsis de Juan no es primeramente el regreso de Cristo, sino su encarnación ya ocurrida. Este acontecimiento cambia radicalmente el curso de la historia y da sentido al presente y al futuro. No se trata de fijar la mirada en el futuro hasta olvidar la realidad del mundo presente malvado; se trata de exhortar a la esperanza y a la perseverancia en el presente. Para Juan, la esperanza tiene su anclaje en esta certeza: el malvado mundo antiguo ya ha sido vencido y Roma no es más que una potencia con fecha de caducidad.

La escatología y el juicio

Sin embargo, el Apocalipsis de Juan se propone «mostrar lo que debe suceder pronto» (1,1). El tema del juicio futuro es, por otra parte, materia de un gran número de visiones. En una primera lectura, pues, estaríamos tentados de pensar que el autor elabora un

verdadero calendario escatológico. Sin embargo, el lector atento es conducido a preguntarse por la lógica que preside la sucesión de las visiones. Éstas parecen superponerse, repetirse, incluso contradecirse. Y, aunque la visión de 21-22 marca perfectamente la coronación de la acción de Dios, es imposible descubrir un desarrollo cronológico coherente en la parte central de la narración (4-20). La aparente sucesión de acontecimientos, de hecho, no es más que un marco ficticio dentro del cual el autor quiere presentar los múltiples aspectos de la victoria de Cristo, de la condición de la Iglesia y del juicio del mundo.

La victoria de Cristo, presentada desde el primer capítulo, se repite a lo largo del libro (en el culto celestial, en los capítulos 7; 11; 12; 19 y 20). La condición de la Iglesia: ella reina con el Cordero y, sin embargo, debe luchar en este mundo (1,9; 7; 11; 14 y 20). El juicio del mundo es inminente, ya ha tenido lugar y es futuro (compárese 6 y 7; 8-9; 18). Juan procede a una verdadera interferencia de la sucesión cronológica pasado-presente-futuro. No sabemos verdaderamente a qué período de la historia pertenece aquello de lo que habla (*cf.* los recuadros sobre los capítulos 18, p. 49, y 21-22, p. 54). Si Juan quiere ser fiel al acontecimiento que le constituye como testigo, la victoria de Cristo, debe proclamar desde ahora el final del poder orgulloso de Roma, símbolo del Imperio: Satán triunfa, pero es un virtual perdedor. La «interferencia» cronológica responde, en el plano narrativo, a la convicción según la cual el mundo nuevo llega al mismo centro del antiguo.

La eclesiología

El Apocalipsis de Juan está escrito «a las iglesias» (1,11), más precisamente a las «siete» iglesias: una cifra que quizá simboliza el conjunto de las iglesias, la Iglesia universal. El autor utiliza además imágenes que pueden ser interpretadas como figuras eclesioló-

gicas: la «mujer» de Ap 12 y la «nueva Jerusalén» de Ap 21. El Apocalipsis se presenta no sólo como un texto de aliento, sino en primer lugar como una interrelación radical dirigida a las comunidades cristianas. A finales del siglo I, Juan de Patmos constata que, en las comunidades asiáticas, la proclamación del advenimiento del tiempo nuevo da lugar a una preocupación por el acomodo. Entonces Juan no deja de afirmar que lo que constituye la materia cristiana es el testimonio que se da del acontecimiento pascual como contestación al mundo. Esta proclamación sitúa al creyente en ruptura con la sociedad. Entonces, ¿cómo vivir esta particular situación? ¿Cómo manifestar en el mundo antiguo el advenimiento del mundo nuevo?

La dimensión cultural del Apocalipsis nos proporciona la clave de ello: la comunidad cultural es la que actualiza y hace presente en el mundo la victoria del Cordero sobre los poderes (*cf.* Ap 4-5). Algunos trabajos han mostrado el arraigo del escrito de Juan de Patmos en la liturgia de la Iglesia antigua; por otra parte, afirma haber recibido sus revelaciones el «día del Señor» (1,10). Emplea, como hemos dicho, las tradiciones litúrgicas de las comunidades cristianas primitivas (*cf.* recuadro de p. 34). La dimensión simbólica propia del lenguaje litúrgico permite dirigir una mirada distinta sobre la realidad: ésta no se reduce a lo que se puede constatar con la vista humana. A partir de ese momento, tanto la liturgia como la visión no son, en la lógica de Juan de Patmos, desapego o huida fuera del mundo. Constituyen un lenguaje de ruptura, pero que asume la historia en toda su complejidad (contra una lógica del puro retiro). El lenguaje litúrgico del Apocalipsis es otra forma de habitar el mundo. Se trata de situarse en el lugar simbólico, que no es geográfico, sino espiritual: estar en el mundo participando en lo que no es del mundo, eso es la liturgia celestial de adoración del Cordero, cuyo alcance político no debe ser ocultado.

UNA RECEPCIÓN MUY RICA Y AMBIGUA

El Apocalipsis ocupa un lugar aparte en la historia de los movimientos disidentes. Algunos pasajes del Apocalipsis han sido objeto de una recepción muy particular. Mencionemos Ap 12 y sus tres figuras simbólicas (la mujer, el niño y el dragón) o incluso Ap 20 y el *milenio*. Igualmente hay que señalar la importancia del Apocalipsis en la historia del arte, en particular los espléndidos manuscritos iluminados del comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana (siglos IX-X). La obra de Charles BRUTSCH, *La clarté de l'Apocalypse [La claridad del Apocalipsis]* (1966), sigue siendo, en este terreno, indispensable.

El Apocalipsis ha sido muy utilizado por los grupos minoritarios u oprimidos. Entendían que el Apocalipsis estaba destinado a ellos, aunque no dispusieran de herramientas para interpretarlo correctamente. En el lado opuesto, desde el período constantiniano (siglo IV), cuando la Iglesia fue reconocida como un «poder» de este mundo, el Apocalipsis pareció amaestrado.

Los teólogos oficiales denigraron entonces cualquier interpretación fantástica. Ya no se trataba de encontrar en él una descripción del fin del mundo, sino el anuncio del tiempo de la Iglesia, de una Iglesia que garantizaba, por su lugar central desde ese momento, la presencia de Dios en este mundo. El Apocalipsis se encontraba confiscado y recuperado en provecho de una institución eclesial que no podía aceptar ver en él una denuncia radical de los poderes de este mundo, de los que ella formaba parte a partir de entonces.

La historia de la interpretación del Apocalipsis constituye así una paradoja. Aquellos a los que iba destinado, a saber, los grupos cristianos minoritarios, hicieron con frecuencia una lectura de él que en parte lo desnaturalizaba. Por contra, la Iglesia poderosa, comprometida con los poderes políticos, supo entender rápidamente el alcance simbólico de su lenguaje para, sin embargo, desactivar la interpelación que se le dirigía.

LECTURA DE CINCO TEXTOS (Ap 13; 16; 17-18; 20; 21-22,5)

Las dos bestias (Ap 13)

El capítulo 13 encierra dos referencias al Imperio romano como poder satánico opuesto a Dios, al «Cordero» y a los «santos»: por una parte, una alusión al mito de *Nero redivivus* (13,3.12.14) y, por otra, una descripción detallada del culto imperial (13,4.8.12-17).

EL MITO DE «NERO REDIVIVUS»

«Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La

tierra entera corría fascinada tras la bestia» (13,3). Los vv. 3.12.14 (y también 17,8) hablan primero de una herida mortal, después de la curación de la bestia. Los exégetas distinguen aquí una alusión al mito de *Nero redivivus*: mito del regreso o la resurrección de Nerón. Este personaje, emperador del 54 al 68, es controvertido. Personaje odioso, perseguidor de los cristianos, criminal y loco: es la imagen que se saca de la historiografía antigua, en particular cristiana. Sin embargo, en las regiones orientales del Imperio, es un emperador popular y apreciado. «La confusión que ro-

deó la muerte de Nerón también contribuyó al nacimiento del mito de su regreso, al que siguió en poco tiempo la aparición de “falsos Nerones”. En el mundo helenístico, Nerón era aguardado como un héroe victorioso, del que se esperaba que restableciera la su-

NERO REDIVIVUS EN LOS ORÁCULOS SIBILINOS

Este apocalipsis se compone de doce libros cuyo conjunto es de origen judío (completamente para los libros III, IV y V y fragmentos de otros, el resto de los doce libros fue retocado por una mano cristiana). En el libro V, escrito sin duda bajo el reinado de Adriano (117-138), se encuentran alusiones al mito de *Nero redivivus*.

«El que obtuviere por inicial el número cincuenta será soberano, temible serpiente que exhalará guerra gravosa y que un día, al extender las manos de su raza, la destruirá y todo lo perturbará entre competiciones, carreras, matanzas y toda clase de audacias, cortará el monte que dos mares bañan y con sangre lo mancillará. Sin embargo, él, el destructor, también dejará de ser visto, después retornará, igualándose a un dios, pero quedará patente que no lo es» (V,28-34)

«Por la Hélade, tres veces desdichada, lanzarán sus lamentos los poetas, cuando desde Italia del istmo el tendón golpee el gran rey de la gran Roma, divino varón, a quien, dicen, el propio Zeus engendró, y la soberana Hera. Él sea quien, al querer lograr con voz musical aplausos para sus dulces himnos, matará a muchos, junto con su madre desdichada. Huirá desde Babilonia, caudillo terrible e impúdico, al que odian todos los mortales y los mejores varones, pues mató a muchos y en el vientre materno puso las manos, contra sus esposas cometió pecado y de seres despreciables había sido creado. Llegará hasta los medos y a los reyes de los persas, a quienes primero añoró y a los que fama legó, escondido con estos malvados al acecho de una nación verdadera» (V,137-149)

premacía de Oriente sobre Occidente. Por el contrario, para los cristianos era una figura odiosa: el agente del Anticristo o él mismo. En la leyenda judía desempeñó un papel unas veces negativo, otras casi simpático (...). El núcleo original estaba fundado en la creencia popular de que Nerón no estaba muerto, sino que, oculto en algún lugar —con los partos—, no debía tardar en reaparecer al frente de un ejército para vencer a los conspiradores y entrar victoriosamente en Roma» (M. BODINGER). Semejante creencia no tiene nada de sorprendente: recuérdense los persistentes interrogantes alrededor de la realidad de la muerte de Hitler. Lo que aquí nos interesa es la alusión a este mito sobre Nerón por Juan de Patmos.

13,1-7 quizá encuentra su origen en una tradición cristiana de los años 70, poco después del reinado de Nerón y, en consecuencia, de su violencia contra la comunidad de Roma. Pero, una generación más tarde, esta tradición es retomada por Juan de Patmos, para quien Domiciano es *Nero redivivus*, esto significa de hecho que no es diferente de Nerón. Lo mismo que él, favorece el desarrollo del culto imperial y seduce a las poblaciones del Imperio sojuzgadas por el poder imperial: esto es lo que constata el vidente en este final del siglo I.

EL CULTO IMPERIAL ⁹

El texto de Ap 13 insiste en el hecho de que los hombres adoran a esta bestia herida de muerte y milagrosamente vuelta a la vida: «Entonces adoraron al dragón, porque había dado su poder a la bestia y ado-

⁹ El apartado sigue el artículo de P. PRIGENT, «Au temps de l'Apocalypse» II «Le culte imperial au I^{er} siècle en Asie Mineure» *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 55 (1975) 215-236

raron también a la bestia, diciendo: “¿Quién hay como la bestia? ¿Quién es capaz de luchar contra ella?”» (13,4). Los vv. 12-17 describen incluso una serie de prácticas que aparecen como un verdadero culto a la bestia. Este ritual está orquestado por una segunda bestia, que ejerce como sacerdote del culto de la primera. Son alusiones claras a la práctica del culto imperial en Asia Menor en el siglo I.

Históricamente, Asia Menor parece haber sido el terreno privilegiado del culto imperial. Para esto se elige un alto funcionario, que sobre todo debe organizar fiestas anuales y juegos para el aniversario del emperador. El culto imperial relaciona muy estrechamente lo sagrado y lo político. Su importancia depende de la personalidad del emperador reinante. Según Tácito, Tiberio piensa que «no se puede dejar que todas las provincias adoren nuestras imágenes como las de los dioses, sin vanidad ni orgullo». Pero Calígula y Nerón favorecerán sin ambages la práctica del culto imperial. Una estatua de Domiciano lleva esta inscripción: «Dios invencible, fundador de la ciudad».

Aquí conviene distinguir entre Roma y las provincias romanas de Asia Menor, donde el culto imperial se desarrollará con un éxito notable. Se puede decir que los romanos «experimentaron esta religión como una concesión a la mentalidad oriental. Nada más significativo a este respecto que la decisión tomada en tiempos de Augusto en el año 29 de nuestra era. A la provincia de Asia Menor, que reclama el privilegio de dedicar un templo al emperador, se le responde que los asiáticos podrán edificar un templo y consagrarlo al emperador vivo y a la diosa Roma, pero que los romanos de Asia deberán limitar sus devociones al

LA INSCRIPCIÓN DE PRIENE

Éste es un fragmento de una inscripción que data del año 9 a. C., hallada en Priene, cerca de Mileto, y que reproduce un decreto de la asamblea de los delegados de las ciudades de Asia. Para honrar al emperador Augusto, deciden hacer que comience el año el día de su aniversario (el 23 de septiembre). Es un testimonio significativo de la impresión que produce el poder imperial sobre las elites de las regiones conquistadas.

«Puesto que la Providencia, que ordena toda nuestra vida, en su atención y en su celo ha previsto el cumplimiento más perfecto de la vida humana concediéndole a Augusto, al que ha llenado de virtudes para el mayor bien del género humano, y que nos ha sido enviado a nosotros –a nosotros y a nuestros descendientes– como un Salvador, él, que hace cesar la guerra y que establece el orden por doquier. Y puesto que César Augusto, cuando apareció, sobrepasó todas las esperanzas, pues no sólo fue más allá que los anteriores benefactores, sino que no dejó a los que vendrán tras él ninguna esperanza de superarlo, y puesto que la fecha del nacimiento del dios Augusto marca, para el mundo, el comienzo de las buenas nuevas (*evangelia*), por estas razones se ha decidido por los griegos de Asia que el nuevo año empiece en todas las ciudades el día noveno antes de las calendas de octubre, que es el día del nacimiento de Augusto».

UN CULTO BIEN ORGANIZADO

Por una inscripción de Pérgamo, sabemos que, durante su fiesta de aniversario, se ofrecen al emperador regalos e incienso y que las lámparas desempeñan un papel en el desarrollo de esta liturgia, que igualmente comprende himnos cantados, puesto que varias veces se trata de himnodas. Ciertamente, no está prohibido suponer que el culto, tal como lo conocemos en Gytheion (en el Peloponeso), se vuelve a encontrar en otros lugares: es una fiesta de seis días en torno a las estatuas de Augusto, de Livia y de Tiberio, que se llevan procesionalmente al teatro honrándolas mediante cantos y ofrendas de incienso.

(P. PRIGENT, «Au temps de l'Apocalypse». II. «Le culte impérial», a. c., 221)

culto a Roma y a Julio César. E incluso a éste no se le llama más que héroe» (P. PRIGENT, *ibíd.*, 235).

LECTURA DE Ap 13

La primera bestia (13,1-8)

La visión comienza estableciendo una relación directa entre el dragón y la bestia (vv. 1-2): esta bestia que sube del mar no es más que la emanación de una fuerza demoníaca que viene en apoyo del dragón (cf. 12,18). Lo mismo que el dragón (cf. 12,3), la bestia tiene también siete cabezas y diez cuernos. Además, es el propio dragón el que le confiere la potencia, el trono y el inmenso poder. La presentación de la primera bestia es una cita de la visión de las cuatro bestias de Daniel 7.

En los vv. 3-4 se encuentra la primera alusión al mito del regreso de Nerón. Se observará que, para la humanidad, esta curación milagrosa de la bestia es una fuente de maravillamiento. Esto confirma perfectamente el carácter positivo de la imagen que tenía Nerón en el conjunto de la población. La consecuencia es una adoración conjunta de la bestia y el dragón, el iniciador de su poder. También se señalan la fuerza y el carácter indestructible de esta bestia: «¿Quién es capaz de luchar contra ella?». Asimismo, esta bestia se levanta contra Dios y sus elegidos (vv. 5-8): habla primero y actúa después durante un período, símbolo de la persecución y de la prueba (42 meses). Habla contra Dios (vv. 5a y 6) y actúa contra los santos (vv. 5b y 7a). Incluso consigue la victoria sobre éstos. Por último, tiene poder sobre toda la tierra, cuyos habitantes que no están inscritos en el libro de la vida participan en la adoración a esta bestia maléfica. Ahí tenemos una penetrante imagen del poder, la acción y el éxito del Imperio romano en el primer siglo de nues-

tra era, frente al cual las minúsculas comunidades cristianas no contaban.

13,9-10. En el centro del capítulo hay una llamada en forma de interpelación profética que explicita los riesgos que corren aquellos que rehúsan adorar a la bestia, someterse al sistema imperial.

La segunda bestia (13,11-18)

La presentación de esta segunda bestia no deja plantear ninguna duda sobre sus orígenes (vv. 11-12): aunque sube de la tierra y tiene menos poder (sólo dos cuernos) que la primera (tiene una dimensión más «humana»), de hecho no es más que su representante, puesto que ha recibido de ella su poder y lo ejerce bajo su supervisión. Tiene la apariencia del cordero, pero habla como un dragón: esta segunda bestia es, por tanto, una bestia engañadora. Su tarea primordial, indicada en el v. 12b, es un oficio sacerdotal: hacer que se adore a la bestia cuya herida mortal ha sido curada.

Este oficio sacerdotal de la bestia es presentado de forma detallada en los vv. 13-17. La bestia lleva a cabo grandes prodigios y así seduce a los habitantes de la tierra (vv. 13-14a). Estos prodigios son signos del final de los tiempos en la literatura apocalíptica (Mc 13,22; 2 Tes 2,9-10; *Oráculos Sibílicos* III, 63ss). Favorece la adoración por los hombres de la primera bestia (v. 14b): ahí radica su principal actividad. Anima la imagen de la bestia, que habla y mata a cualquiera que no la adore (v. 15). A veces se habla aquí de «teurgia» (lit. acción de los dioses): es una acción mágica de las estatuas divinas que reciben el poder de moverse y hablar. De hecho, se trata de prácticas mágicas y sobre todo de supercherías muy extendidas. Por último, la bestia marca a cada hombre con el sello de la bestia, prohibiendo a cualquiera que no tenga esta marca poder vivir en la sociedad (vv. 16-17). Era una costumbre muy extendida en el mundo antiguo que consistía en

marcar a los fieles que participaban en tal o cual culto. Aquí es al sello imperial al que se apunta simbólicamente y que se opone al «sello de Dios vivo» (7,2). Los que lo rechacen se verán excluidos de la sociedad como marginados y asociales.

Esta descripción detallada de las actividades de la segunda bestia ha incitado a los exégetas a proponer una identificación precisa. «Podemos pensar en el clero del culto imperial (...), en las religiones paganas y en sus cultos locales (...) o, de manera más general todavía, en las corrientes filosófico-religiosas que favorecen el culto de los déspotas divinizados (...). En el Asia Menor de este tiempo descubrimos huellas claras que atestiguan la presencia de profundas aspiraciones populares a una religión concreta, cercana a los hombres, a sus preocupaciones y a sus alegrías, una religión que manifiesta aquí abajo la realidad de la intervención de los dioses, que pone la trascendencia al alcance de la mano, que hace que baje a la tierra la divinidad con su cortejo de lo extraordinario, que tranquiliza al grabar sobre todas las certezas, las instituciones y las empresas humanas la marca de la garantía divina. Éstas son las aspiraciones que se encuentran satisfechas en el culto imperial.»¹⁰

CONCLUSIÓN: ¿ADAPTARSE O RESISTIR?

El culto imperial funciona, pues, en particular en Asia Menor, como verdadero cimiento de la sociedad en todos los terrenos, incluso en los más profanos, como el económico. Sin duda, la intuición de Juan de Patmos es la de haber entendido que en el seno de una sociedad semejante nada es neutral. El conjunto

de las actividades está fundamentalmente preocupado por el sistema imperial, y aquellos que lo rechazan ya no pueden, en última instancia, esperar vivir tranquila y apaciblemente.

Lo que hay que tratar de comprender es la mirada radicalmente crítica del autor. Habría podido preconizar un cierto acomodo. Igual que otros, habría podido considerar todo esto como un *modus vivendi* de la sociedad romana. Por el contrario, invita a sus oyentes a rechazar el menor acomodo. En esta actitud hay una preocupación fundamental, que tiene su fuente en una visión del hombre y de Dios arraigada en toda la tradición bíblica de lucha contra la idolatría. Pero lo que Juan discernió en el culto imperial no es sólo la pretensión humana de la divinización. Juan entiende que es el conjunto de la sociedad el que está construido sobre un fundamento viciado. En último término, esta sociedad no tiene más remedio que levantarse contra aquellos que rehúsan plegarse a sus reglas, los que rechazan los consensos y las componendas.

Sin duda, la segunda bestia se parece a un cordero (v. 11). Y las comunidades cristianas asiáticas están dispuestas a prestarse a este juego de semejanzas. Por otra parte, ¿quién podría luchar contra el poder imperial (cf. v. 7)? ¿no es mejor pactar? Releyendo una situación pasada que fue terrible para la comunidad (persecución de Nerón), Juan rechaza dejarse atropellar por la situación presente, menos difícil aunque siempre frágil. Entiende que la tentación de la adaptación y el acomodo en la que parecen caer los cristianos de Asia Menor es una engañifa. Tarde o temprano, la incompatibilidad entre la fe cristiana y el poder imperial saldrá a la luz, salvo que se niegue lo que constituye la esencia misma de la fe pascual. Lo que hoy no parecen sino reglas normales de vida en la sociedad romana, tarde o temprano revelarán su verdadero rostro. Se encuentran en oposición dos sistemas de valores. Por una parte, el universalismo ro-

10. *Ibid.*, 209.

mano, su comprensión unificada del universo, que cada cual identifica a partir de jerarquías compartimentadas, una sociedad unificada en torno a la figura imperial. Por otra, un pueblo compuesto por gente de

toda raza, nación y lengua (cf. 7,9) en el que las jerarquías habituales caen por tierra al nombre de una figura unificadora paradójica: la del «Cordero degollado que se sienta en el trono» (5,6).

Ira y juicio de Dios: los septenarios (Ap 16)

El tema de la ira y el juicio se desarrolla en intensidad y dramatización a lo largo de la narración apocalíptica bajo múltiples aspectos. Sin embargo, en el Apocalipsis, este tema encuentra su expresión acabada en la puesta en escena de los septenarios (especialmente sellos, trompetas y copas). La cifra 7 caracteriza normalmente la totalidad, la plenitud. En el marco de los septenarios, el sentido es que Dios es Señor del juicio del mundo.

Los tres primeros septenarios (sellos, trompetas y truenos) pertenecen a la primera serie de visiones (4-11) y están encajados como las muñecas rusas:

El Cordero abre los **7 sellos** (5).

- Apertura de los seis primeros sellos (6).
- Después el 6º sello: intermedio (7).

El 7º sello introduce las **7 trompetas** (8,1-5).

- Después del 7º sello: *truenos, voces, relámpagos, temblor de tierra* (8,5).
- Sonido de las seis primeras trompetas (8,6-9,21).
- Después de la 6ª trompeta, intermedio (10-11).

Durante el intermedio, mención de los **7 truenos** (10,3-4).

- Después de la 7ª trompeta: *relámpagos, voces, truenos, temblor de tierra, granizo*.

El septenario de las copas (15-16) pertenece a la segunda gran sección (12-22). No está directamente vinculado a los septenarios precedentes. Sin embargo, retoma algunos temas. Una lectura rápida permite constatar un cierto número de puntos comunes entre el septenario de las copas y el de las trompetas. El esquema narrativo es el mismo: apertura solemne de la visión; estructura en 4 + 2 + 1; azotes sobre la tierra, el mar, los ríos y el sol; intervención de fuerzas demoníacas y mención del Éufrates; escena final de proclamación de victoria; tema del endurecimiento de los hombres; alusión a las plagas de Egipto. Además, lo mismo que para los sellos y las trompetas, la séptima copa se cierra con la mención de relámpagos, voces, truenos y temblor de tierra (aquí enfatizado: «Como no lo hubo jamás»). Así pues, Juan retoma el esquema de los septenarios precedentes, pero acentuando la gravedad y la intensidad de los azotes: primero un cuarto, después un tercio y aquí sin limitación.

LECTURA DE Ap 16

La primera copa (v. 2) recuerda la sexta plaga de Egipto; la plaga hiere a los hombres (cf. 8,7: la naturaleza). El final del v. 2 alude al contexto histórico preciso («la marca de la bestia»). La segunda copa (v. 3) afecta al mar, esta vez de forma completa; la alusión al Éxodo es clara. En la tercera copa (v. 4), ya no se

	Introducción	I	II	III
sellos	4,1-6,1: Liturgia celestial. Dios es adorado. El libro sellado con siete sellos. El Cordero, adorado como Dios, es el único digno de abrir los sellos.	6,2: El caballo blanco: el vencedor.	6,3-4: El caballo rojo: se matan unos a otros.	6,5-6: El caballo negro: crisis económica.
trompetas	[8,1-6: <i>Silencio de media hora: siete ángeles con siete trompetas, trueno, voz, relámpagos, seísmo.</i>]	8,7: Granizo y fuego sobre la tierra. Arde <u>un tercio</u> de la tierra y de los árboles. Toda vegetación muere.	8,8-9: Un gran monte cae sobre el mar. <u>Un tercio del mar es sangre</u> y el tercio de lo que está en y sobre el mar muere.	8,10-11: Un astro (Ajenjo) cae del cielo sobre <u>un tercio</u> de los ríos y las fuentes de agua . Muchos hombres mueren.
copas	15,1-16,1: Un signo en el cielo. Siete plagas. Las últimas. En ellas se lleva a cabo la ira de Dios. Proclamación: el juicio de Dios se manifiesta.	16,2: Úlcera sobre la tierra que hiere a los hombres marcados con el signo de la bestia.	16,3: El mar como sangre. En el mar muere <u>toda</u> vida.	16,4-7: Los ríos y las fuentes de agua se convierten en sangre . Proclamación: el juicio de Dios es justo.

Palabras en negrita: cita, en el mismo lugar, de un motivo de los dos primeros septenarios en el tercero.

Palabras en negrita y cursiva: cita, en otro lugar, de un motivo del segundo septenario en el tercero.

Palabras subrayadas: gradación en intensidad de un septenario a otro.

Palabras en negrita subrayadas: multiplicación de un mismo motivo dentro del tercer septenario.

DEL APOCALIPSIS DE JUAN

IV	V	VI	Intermedio	VII
<p>6,7-8: El caballo amarillento: <u>un cuarto</u> de los hombres muere.</p>	<p>6,9-11: Las almas inmoladas piden justicia.</p>	<p>6,12-17: Día de la ira: seísmo, el sol ennegrecido, la luna como sangre, las estrellas caen, el cielo se repliega, los hombres se ocultan.</p>	<p>7: Los 144.000. La gran multitud.</p>	<p>8,1-6: Silencio de media hora: siete ángeles con siete trompetas, trueno, voz, relámpagos, seísmo.</p>
<p>8,12-13: <u>Un tercio del sol</u>, la luna y las estrellas queda herido. Anuncio de las desgracias futuras.</p>	<p>9,1-12: Una estrella se precipita sobre la tierra. Abre las fuentes del abismo. Sol y aire oscurecidos. Los saltamontes atormentan a los hombres que no llevan el sello de Dios.</p>	<p>9,13-21: Los cuatro ángeles del Éufrates son liberados para hacer que muera <u>un tercio</u> de los hombres. Los demás no se arrepienten de sus obras.</p>	<p>10,1-11,14: El pequeño libro. Los dos testigos.</p> <div data-bbox="908 543 1144 694" style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px auto; width: fit-content;"> <p>10,3-4: El septenario de los truenos mantenido en secreto.</p> </div>	<p>11,15-19: Proclamación de la victoria de Dios y de su Cristo. Relámpagos, voz, truenos, seísmo y granizo.</p>
<p>16,8-9: El sol quema a los hombres por el fuego. Ellos blasfeman y <i>no se arrepienten de sus obras.</i></p>	<p>16,10-11: El trono de la bestia está hundido en la oscuridad. Los hombres sufren, pero blasfeman.</p>	<p>16,12-16: El Éufrates es secado para preparar el paso de los reyes para la batalla de Harmagedón.</p>		<p>16,17-21: Ya está hecho. Relámpagos, voz, truenos, seísmos como no hubo jamás. Babilonia recibe el vino de la cólera de Dios. Los hombres blasfeman.</p>

trata del «tercio» o del «cuarto», como en los septenarios precedentes, sino de los ríos y los manantiales. El comentario del v. 5 explica las razones de este castigo: afecta a los hombres como sanción por lo que han hecho sufrir al pueblo de Dios; es la realización de los deseos de los mártires de 6,10.

Los efectos de la cuarta copa sobre el sol (vv. 8-9) son los inversos de 8,12: en lugar de perder su claridad, quema a los hombres (siempre la intensidad del azote y en dirección a los hombres). No hay que tomarse en serio esta incoherencia (el propósito de Juan no es describir el desarrollo cronológico de las catástrofes ecológicas que se nos anuncian hoy; por ejemplo, el recalentamiento del planeta después de un período glacial). Esto tiene como consecuencia un endurecimiento y una ausencia de arrepentimiento.

La presentación de la quinta copa (alusión a la novena plaga de Egipto) es mucho más breve que la quinta trompeta, pero está en paralelo: en 9,1ss se trata de la primera intervención de la fuerza demoníaca simbolizada por la estrella. Aquí se trata del trono de la bestia (alusión histórica) sobre el que el ángel derrama su copa. Se trata igualmente de un dolor intenso que se abate sobre los hombres. La ausencia de arrepentimiento que sigue recuerda la sexta trompeta (9,20-21).

El parentesco entre la sexta copa (16,12-16; cf. la octava plaga de Egipto) y la sexta trompeta es evidente (mención del Éufrates). Allí teníamos una intervención directa de las fuerzas demoníacas. Pero aquí se trata del combate escatológico entre las fuerzas del mal y Dios. La «tríada» diabólica (la bestia, v. 10; el falso profeta, v. 13, y los poderes demoníacos, v. 14) se reúne para el combate final. El v. 15 puede sorprender, pues no forma parte de la apocalíptica tradicional: recuerda las parábolas de vigilancia. Hay que

ver en él una señal de que el autor no se ajusta al determinismo apocalíptico: en el combate que se va a librar, se recuerda al pueblo de Dios que no hay nada decidido anticipadamente para nadie y que hay que disponerse a combatir con una fidelidad inquebrantable a Jesucristo. Aunque, para los paganos, estos juicios no son más que catástrofes y razones para rebelarse contra el Dios creador, los cristianos ven en ellos la revelación del juicio y una llamada a la vigilancia, que sólo ella permitirá pasar las difíciles horas que van a venir sobre la humanidad; aquí lo que importa es el aspecto profético.

En el v. 16: «Y reunieron a los reyes en el lugar que en hebreo se llama Harmagedón». No es fácil encontrar el significado de este término. Dos hipótesis entre otras. La primera consiste en suponer, detrás del término griego, la transcripción de la expresión hebrea *har Megiddó*, la «montaña de Megidó». Ahora bien, Megidó no está en una montaña, sino en el llano. Hay que entender el término como una doble alusión simbólica: 1) a la reunión de los enemigos de Dios de Ez 38,8; 39,2.4.17, donde se dice que atacarán «las montañas de Israel», y 2) a Megidó como lugar de batalla tradicional (cf. Zac 12,11). Segunda hipótesis: el término sería la transcripción griega de «montaña de reunión (de los dioses)» (cf. Is 14,13). Sea como fuere, lo que importa no es la localización geográfica e histórica, sino su significado simbólico: todos los enemigos de Dios y de sus elegidos se reúnen para la batalla final.

Igual que en 11,15-19, en 16,17-21 la presentación de la séptima copa es la ocasión de una escena de victoria. En este pasaje se encuentra igualmente un anuncio de lo que va a seguir bajo la forma de una inclusión: Dios se acuerda de Babilonia la Grande (este v. 19 prepara Ap 17-18). Los hombres blasfeman contra Dios (16,9.11), a imagen del faraón: sufren la catástrofe sin entender su significado.

INTERPRETACION DE ESTAS IMÁGENES DE JUICIO

¿Como interpretar para hoy la noción de juicio contenida en los septenarios? Ante todo Juan no propone una descripción material del juicio, sino un discurso litúrgico (4-5) que es una interpretación, una representación del mundo, de la historia y de la existencia humana. ¡Cuidado con la trampa del concordismo! La visión de Juan no es «actual» con el pretexto de que los progresos científicos y técnicos hacen posibles hoy las catástrofes mencionadas. Juan no predijo el advenimiento de la era atómica ni una posible autodestrucción de la humanidad. Dirige sobre el mundo y la historia una mirada diferente, la de la fe. Su discurso está al servicio de una convicción: Dios, en Jesucristo, es Señor de los acontecimientos y de la historia. Por tanto, el juicio no está causado por las manipulaciones nucleares o genéticas de un aprendiz de brujo, es únicamente obra de Dios, y de ahí se deriva una doble consecuencia antropológica.

Por una parte, la misma noción de un Dios que juzga es, para el autor, una contestación al hombre en cuanto señor de su vida y de su destino. Juan trata de afirmarlo con fuerza, incluso aunque sus palabras puedan parecer contradichas por la realidad. La *pax romana* no es el zocalo sólido en el que pueden apoyarse las poblaciones del Imperio. El juicio de Dios viene a recordar a la humanidad su condición de criatura, su finitud y su idolatría. Con su estilo absolutamente particular, Juan de Patmos recuerda que el momento del Evangelio —es decir, de la Buena Nueva de la salvación— jamás va separado del momento de la contestación del orgullo de los hombres. Por otra parte, la misma idea de un juicio supone una responsabilidad del hombre. En este sentido, suprimir la noción de juicio conduce a negar al hombre en cuanto

ser responsable y capaz de decisión. Su condición de criatura está unida a su responsabilidad.

Una última reflexión. El Apocalipsis es un texto eclesial de uso interno, su dimensión litúrgica lo subraya claramente. Ahora bien, retirado de las manos del hombre, el juicio se pone en manos de Dios, no en las manos de la Iglesia. Por otra parte, el lector no conoce la última palabra del juicio y la colera de Dios es el sentido del septenario de los truenos, que no es desvelado (10,3-4). Sin embargo, la comunidad cristiana tiene una gran responsabilidad. En efecto, es el signo visible de la paciencia de Dios tanto que el conjunto del pueblo de Dios aun no está reunido por el Dios paciente (6,11), tanto que atestiguan estos hom-

LA BUENA NUEVA DEL JUICIO

En la historia de la Iglesia muchas veces las representaciones del juicio han sido utilizadas para asustar. Sin embargo es posible que esta imagen de un Dios juez pueda convertirse hoy en fuente de esperanza. Al poner en manos de Dios la suerte de la creación y de las criaturas, Juan descarga al hombre de un formidable poder de destrucción. En efecto el hombre, sin duda responsable de sus actos ante los hombres y ante Dios, está privado del poder último: no es el quien tiene el poder de juzgar y destruir la tierra.

Ahora bien, ¿que constatamos hoy? El orgullo del hombre ha ido alojándose justo en sus angustias más profundas, puesto que —como un dios— cree tener el poder de la vida y de la muerte sobre la creación. Frente a esto, y contra cualquier apariencia, Juan de Patmos anuncia que el hombre no tiene ese poder porque sencillamente Dios no se lo ha dado. Esta convicción que va contra las apariencias abre para el que la recibe con fe y confianza un espacio de libertad con vistas a una acción responsable pero tranquila en este mundo: en efecto el creyente puede actuar sin ninguna angustia remitiéndose al único Juez y Señor de todas las cosas.

bres y mujeres que «están dispuestos a arriesgar su vida por no renegar de su fe», tanto que se reúnen para adorar al Cordero, proclamar su victoria sobre el

mal y reclamar la justicia, mientras la esperanza es posible para la humanidad porque aún dura el tiempo de la paciencia de Dios

El juicio de Babilonia (Ap 17-18)

Después de la presentación de la bestia y de los rescatados por el Cordero (13-14), y después del juicio sobre la creación (15-16), la visión se hace ahora más precisa y presenta el juicio de Babilonia. Esta ciudad, símbolo de la deportación del pueblo judío en el 587, se convierte desde Nerón en el símbolo de la persecución de los cristianos, pero sobre todo del poder político y económico del Imperio romano. Babilonia, sometida a la bestia, es juzgada por Dios con un juicio sin apelación, del que Juan presenta las razones y las modalidades. Este juicio es presentado en dos cuadros: bajo el aspecto del poder político (17) y bajo el aspecto económico (18).

LA CRISIS POLÍTICA (Ap 17)

La mujer (17,1-6)

Los vv. 1-2: el ángel que preside en esta nueva visión es uno de los siete ángeles del juicio de las copas en 15-16. Así se establece una relación entre el juicio de la creación y el juicio de Babilonia. Una y otra son juzgadas porque están sometidas al poder de la bestia. La identificación de la gran prostituta, que «se sienta sobre aguas caudalosas», es clara: se trata de Roma. Esta figura de la «prostituta» es clásica en el AT para designar a Israel (Os 5,3), Jerusalén (Is 1,21; Ez 16,15s; 23,1ss), Tiro (Is 23,16ss) o Nínive (Nah 3,4).

La verdadera prostitución es la infidelidad al verdadero Dios, la idolatría. Babilonia/Roma no está sola en esta idolatría; ha arrastrado consigo a los reyes de la tierra y a todos sus habitantes.

Los vv. 3-4: para contemplar a Babilonia, que va a ser presentada por el vidente, hay que partir al desierto, es decir, hacia el lugar de la prueba. Por el contrario, sobre una alta montaña, lugar de las teofanías, es donde el vidente contemplará la nueva Jerusalén, no ya prostituta, sino esposa (21,10). El vidente contempla la estrecha relación que une a Babilonia con la bestia del capítulo 13 (nombres blasfemos, siete cabezas y diez cuernos, cf. 13,1-2). El color púrpura de la bestia y de la mujer (v. 4) es símbolo de lujo, riqueza y prestigio, y, consecuentemente, signo de arrogancia y, por tanto, de orgullo y pecado. El lujo ostentoso de la mujer evoca el poder arrogante de la gran ciudad imperial. Este lujo ha de ser comparado con 21,11ss: la esposa, que brilla con la misma gloria de Dios y su resplandor, es similar a una piedra preciosa, mientras que la prostituta se reviste con piedras preciosas, artificios de una belleza completamente al servicio del mal.

Los vv. 5-6: «El nombre que se lleva en la frente expresa la realidad última de un ser»¹¹. La imagen de la embriaguez con la sangre de los testigos recuerda las persecuciones de Nerón. Esta alusión subraya

11. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Ginebra, Labor et Fides, 1988) 259.

que hay que saber mantener viva la memoria para no dejarse seducir por un potente aparato estatal. El asombro del vidente (cf 6b) subraya que el propio Juan está impresionado por el sistema imperial. Así pues, no es tanto la persecución la que hace temible a Babilonia/Roma cuanto el poder seductor que ejerce sobre los espíritus.

La mujer y la bestia (17,7-19)

En el v. 7, una vez que se ha situado a Babilonia como actriz del drama escatológico, este versículo introduce un conjunto que indica, en términos simbólicos, los pormenores del juicio anunciado. Se trata de «desencriptar» el misterio de la mujer y la bestia, que, de hecho, no forman más que una sola realidad. En el v. 8, nueva alusión al mito de *Nero redivivus* (cf. Ap 13). En la jerarquía, aunque la bestia es una emanación del dragón, precede a Babilonia en las representaciones históricas del enemigo: es el Imperio, que da sentido y poder a Roma. En el v. 9 hay que fijarse en el doble símbolo. Las siete colinas que rodean Roma, pero igualmente siete reyes/emperadores a partir de los cuales nuestro autor se lanza a una descripción simbólica difícil de determinar. En los vv. 10-11, nuestro autor alude a la historia reciente. Si seguimos las indicaciones del v. 8, que aluden al mito del retorno de Nerón, hay que entender que Nerón pertenece a esta serie de siete reyes, cinco ya han reinado, el sexto es el que está actualmente, y el séptimo aún está por venir; Nerón resucitado será el octavo.

En los vv. 12-18, la imagen de los reyes está tomada de Dn 7,20-24. Estos reyes simbolizan los poderes que suscita el Imperio para combatir al Cordero (este es un lugar común de la apocalíptica: al final de los tiempos, el enemigo suscitará a todos los reyes de la tierra para combatir al pueblo santo). La mención de «una hora» indica la brevedad de este poder que ejercerán estos reyes con la bestia; en efecto, su combate contra

LOS SIETE REYES Y EL OCTAVO (17,9-11)

«¡Aguce el ingenio quien se precie de sabio! Las siete cabezas son siete montes sobre los que está sentada la mujer. Son también siete reyes, de los que cinco ya perecieron, uno existe todavía, y el otro aún no ha llegado, pero cuando llegue ha de durar poco. En cuanto a la bestia que era, pero ya no es, aunque es el octavo rey, forma parte de los siete y marcha hacia la perdición.»

A lo largo de los siglos, estos versículos han suscitado la reflexión de los exégetas. Para tratar de identificar a estos reyes, primero hay que recordar la lista de los emperadores

Julio César, asesinado en el 44 a. C.	Vespasiano, 69-79
Augusto, 44-14 d. C.	Tito, 79-81
Tiberio, 14-37	Domiciano, 81-96
Calígula, 37-41	Nerva, 96-98
Claudio, 41-54	Trajano, 98-117
Nerón, 54-68	Adriano, 117-138
[Galba, 68-69 -	
Otón - Vitelio, 69]	

¿A partir de qué emperador comienza la cuenta? Los propios historiadores romanos no se ponen de acuerdo. Además, ¿hay que tener en cuenta el turbulento periodo que siguió a la muerte de Nerón (tres emperadores en poco más de un año)? Proponemos la siguiente hipótesis. Juan de Patmos, que escribe bajo Domiciano, toma esta última tradición judía o cristiana que data de los años 70. Ésta parece entonces corresponder perfectamente a los acontecimientos de la historia. Para Juan, Domiciano es el 8º que debe venir tras el corto reinado de Tito. El nuevo Nerón es, evidentemente, Domiciano, el actual emperador, que encarna con tanto fervor el poder imperial. Así pues, la tradición es retomada por Juan, que le da toda su dimensión simbólica. Existen otras posibilidades, pero ésta tiene la virtud de la coherencia con nuestra hipótesis sobre la identificación Nerón/Domiciano en el pensamiento de Juan. Con lo que hay que quedarse es con que éste utiliza tradiciones precedentes, tradiciones vivas porque son constantemente reactualizadas, y que el aspecto simbólico supera, en significación, la lectura histórica.

el Cordero está perdido de antemano (v. 14). Éste es el Rey de reyes, y su victoria es la de los rescatados.

El v. 16 indica cuál será el fin de Roma, víctima de sus vasallos. Pero este fin no es fruto del azar (v. 17): es Dios el que conduce a los reyes a volverse contra la gran ciudad. Al hacer esto, estos reyes no hacen más que seguir el ejemplo de la bestia. Sin duda, ésta tiene actualmente el rostro del Imperio, pero puede proseguir su camino demoníaco independientemente de él: si éste debe caer, la bestia será la primera en suscitar a los buitres y en «reencarnarse» en otros poderes humanos. El v. 18 cumple la primera parte del programa del v. 7 (expresar el misterio de la mujer) y confirma que la prostituta es claramente Roma.

LA CRISIS ECONÓMICA (Ap 18)

Los vv. 1-3 anuncian la realidad de la caída de Babilonia (v. 2) y las razones de esta caída (v. 3). Este versículo estigmatiza la idolatría, pero más aún la riqueza económica de la ciudad, que podía crear resentimiento por parte de los «excluidos», la mayoría de la población de las ciudades. Sin embargo, no hay que reducir este v. 3 a un juicio de ética social (el lujo que escarnece la miseria): lo que aquí se contempla es el orgullo y el poder del hombre, que olvida su estatuto de criatura.

Los vv. 4-20 explicitan los pormenores del juicio. La voz celestial que escucha el vidente da la orden a los cristianos de que abandonen la ciudad. Se trata de un tema clásico en la apocalíptica: los elegidos deben separarse del pecado y de la idolatría (cf. Is 52,11).

Los vv. 5-8 indican las razones del juicio que se abate contra Roma: sus pecados, su injusticia, el vino de su desenfreno y quizá, sobre todo, su orgullo y su pretensión a la inmortalidad y a la omnipotencia. Cada uno de estos crímenes exige un castigo inequívoco, lo

que explica el empleo de los imperativos en los vv. 6-7: el juicio viene bajo la forma de una serie de órdenes que «mandan a los instrumentos del castigo cumplir con su misión»¹².

Los vv. 9-19 presentan a continuación una serie de quejas fúnebres pronunciadas por los reyes de la tierra (9-10), los mercaderes (11-16) y los marinos (17-19). Todos se lamentan de las consecuencias directas que tiene para ellos esta caída de Babilonia: los reyes ya no pueden participar en su desenfreno (v. 9), los mercaderes ya no pueden vender sus mercancías (vv. 11-13) y los marinos están arruinados por esta destrucción (v. 19). Además, los tres grupos constatan la rapidez fulminante de este juicio (vv. 10.17.19). El contraste que se quiere poner de relieve es la opulencia, el poder y la riqueza de esta ciudad, donde nada hace pensar que será destruida tan rápidamente. Por último, se lamentan y sufren ellos mismos por este juicio, que también les está destinado (vv. 10.15.19).

En contraste con todos los habitantes de la tierra, los cristianos tienen que regocijarse finalmente por esta caída (cf. v. 20), pues, al juzgar a Babilonia, Dios les hace justicia, una justicia que reclamaban desde 6,9-10.

En los vv. 21-24, el poderoso ángel que interviene ahora indica la solemnidad del momento. Lleva a cabo una acción simbólica, a la manera de los profetas. Aquí, el fin de Babilonia es la ocasión para un canto fúnebre, no desprovisto de poesía, en el que el autor invita a sus oyentes a contemplar lo que ya no tendrá lugar: primero la música de la fiesta (vv. 22a), después los oficios de la ciudad (v. 22), por último, la realidad doméstica (v. 23a). El texto acaba con un recuerdo de las razones de la transformación de Roma en una ciudad fantasma: a causa de su orgullo y de su poder

12. *Ibid.*, 268.

LA MEZCLA DE TIEMPOS EN Ap 18

En su narracion, Juan procede muchas veces a una verdadera interferencia de la sucesion cronologica pasado/presente/futuro No sabemos verdaderamente a que periodo de la historia pertenece aquello de lo que esta hablando El fenomeno es particularmente sensible en el capitulo 18, donde la utilizacion de los tiempos para anunciar la caida de Babilonia desafia cualquier logica El autor quiza depende de himnos de diverso origen, pero no ha tratado de armonizar sus fuentes Esta tension entre lo cumplido y lo incumplido impide saber si los acontecimientos descritos estan considerados en el pasado, en el presente o en el futuro Ahí tenemos una configuracion narrativa de la tension escatologica entre el *ya* y el *todavia no* el juicio es real Roma ya esta condenada por el hecho de su pecado Pero de momento, el cumplimiento de este juicio pertenece aun al orden de lo futuro, un futuro sin embargo anticipado y vivido en la actualizacion cultural En efecto, en el culto los tiempos se solapan, para la fe, el pasado se convierte en presente (la victoria del Cordero) y el futuro (la caida de Roma) se adelanta

economico, a causa de la idolatria de su culto imperial, a causa de su guerra y de sus crímenes contra los elegidos de Dios

ROMA, ¿PERSEGUIDORA O SEDUCTORA?

Constatamos que, en 17-18, las alusiones a las dificultades de la comunidad cristiana son poco numerosas Además, son mas recuerdo que actualidad En el v 6, la ciudad esta ebria de la sangre de los santos y de los testigos de Jesus alusion a las persecuciones de Neron en el 64 (cf tambien 18,24) En el v 14 hay una alusion a un combate de los reyes contra el Cordero y, despues, se anuncia la victoria del Cordero y de los elegidos No se trata de una alusion historica, sino

de una conviccion teologica la victoria es y seguira siendo del Cordero Por el contrario, algunos indicios hacen suponer que la comunidad cristiana corre el riesgo de sucumbir a los «encantos» de Babilonia En el v 6, el propio vidente queda «profundamente asombrado» ante el poder de la ciudad, ahora bien, en el Apocalipsis, el verbo griego *thaumazo* es utilizado siempre para expresar el efecto seductor de la bestia sobre los hombres (cf 13,3 y 17,8) En 18,4 se pide insistentemente al «pueblo de Dios» que salga de la ciudad para escapar de sus pecados y, por tanto, del juicio que la amenaza, y no para evitar ser perseguida

Mas fundamentalmente, a lo que aqui se apunta es a una comprension de la ciudad imperial, a la vez en el plano politico y en el economico En el plano politico «La *exousia* (autoridad) politica es la base, la fuente de los poderes concretos, pero estos, en el propio ejercicio de la fuerza, imaginan, inventan nuevas acciones, nuevas formas, nuevos medios que explicitan y acrecientan el mismo poder politico () Los diez reyes que aun no han recibido la realeza, pero que ponen su poder al servicio de la Bestia, son ciertamente, desde el punto de vista de la historia, poderes rivales de Roma, seran «sucesores» de Roma () Y destruiran a la Mujer por esa terrible logica de la politica que es necesariamente destructora de cualquier forma que llegue a su acabamiento Y no puede ser de otra manera, puesto que la Bestia () es una forma que siempre conduce finalmente al aniquilamiento Hay una autodestruccion de las fuerzas politicas dentro de la historia»¹³

En el plano economico «En nuestro texto vemos a la gran ciudad representada como la concentracion de toda la cultura romana (), de todo el poder de los hombres, de todas las formas de civilizacion Roma

¹³ J ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, 201-202

representa el mundo del hombre, creado por él, que expresa (...) su voluntad, su inteligencia, su proyecto, humano, exclusivamente humano. Como lo fue Babilonia. Lo que la caracteriza es el poder político (v. 3), la actividad comercial (...), el lujo, el refinamiento, la belleza, todo lo que actualmente podríamos llamar la cultura o la civilización (vv. 3.14-15), el arte (...) y la producción (artesana o industrial). Dicho de otra manera, en ella se concentra toda la actividad humana, y, mucho más, constituye el punto de confluencia de dos fuerzas históricas que hemos mostrado al principio, la del poder político y la de la actividad económica (...). Lugar del cumplimiento humano»¹⁴.

No es tanto Babilonia la que simboliza a Roma, cuanto Roma la que es símbolo de Babilonia, es decir, de cualquier ciudad humana, y, con ella, de una comprensión de la vida en sociedad contra la que se levanta Juan de Patmos. En el mundo romano, y muy particularmente en la ciudad romana, toda la existencia humana se resume en el orden político y económico imperial. No se trata de un orden forzosamente

perseguidor, sino más bien seductor («asombroso»). Convince a cualquiera de que no es posible ninguna vida fuera de los límites del Imperio y fuera de las esferas de lo político y lo económico, entendido como englobante de toda la existencia humana. En este sentido, hay una ideología de la ciudad como lugar de civilización y de poder.

Frente a esto, Juan afirma que es posible habitar el mundo, Roma y el Imperio, de otra manera. Como un ser humano cuya identidad, cuyo nombre, reside en otro lugar distinto de la realidad de la ciudad. Ese otro lugar está situado simbólicamente «en los cielos», en el «libro de la vida», en la «nueva Jerusalén»: espacios simbólicos y no materiales. «Salir» de la ciudad (17,4) tiene una dimensión simbólica: para el creyente que habita en la ciudad (en esta época las comunidades cristianas son comunidades urbanas) se trata de no dejarse seducir por el discurso ideológico sobre el poder y los logros de la ciudad, sino de vivir *en* la ciudad sin ser *de* la ciudad, sabiendo que la *ciudad* verdadera está en otra parte.

El reino de mil años, el *milenio* (Ap 20)

Antes de la venida de la nueva Jerusalén (21,1-22,5), que seguirá al juicio final (20,11-15), debe existir un reino «intermedio» de mil años durante el cual, una vez que Satán ha sido provisionalmente encadenado, los elegidos reinarán con Cristo. La característica de este reino –que explica el extraordinario efecto que

tuvo su anuncio en la historia de la Iglesia– es que se desarrolla dentro de la historia humana.

EL TRASFONDO LITERARIO

Ap 20 se presenta en cuatro partes distintas, donde cada una retoma un tema de la apocalíptica judía tradicional.

14. *Ibid.*, 204

– Los vv. 1-3 presentan el encadenamiento de Satán. En la literatura judía se encuentran paralelos muy claros: «El Señor dice entonces a Rafael: “Encadena a Azazel de pies y manos, y arrójalo a las tinieblas (...). Y el gran día del juicio, que sea echado al fuego”» (1 Henoc 10,14-16); cf. 2 Pe 2,4: «Porque sabemos que Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los arrojó a las cavernas tenebrosas del abismo y allí los retiene para el juicio» (cf. también Jubileos 5,6 y 10, y 1 Henoc 21,7-10).

– Los vv. 4-6 presentan la idea de un reino celestial de los mártires junto a Dios. En la literatura apocalíptica tampoco faltan las escenas de un reino de elegidos/mártires.

– Los vv. 7-10 retoman la temática de la alianza de Gog y Magog (Ez 38) para la batalla final.

– Por último, los vv. 11-15 constituyen una representación tradicional del juicio final.

EL CONTEXTO LITERARIO

El contexto en cuyo seno debe ser leído nuestro capítulo es el del conjunto 12,1-22,5: el capítulo 20 aparece como el momento crucial de esta sección. Tras la presentación de la derrota del aspecto «humano» del mal: Babilonia / gran prostituta = Roma (17-18), se trata de la derrota de las fuerzas demoníacas: bestia, falso profeta (19) y Satán (20). El capítulo 20 es la conclusión de esta victoria sobre Satán. Después sólo puede ser presentada la nueva Jerusalén. Por eso, Ap 20 debe ser puesto en relación con la primera mención explícita de Satán en el capítulo 12. Nuestro pasaje se presenta, por tanto, como una última recapitulación del conjunto del combate escatológico antes de que llegue el reino en el que ya no habrá mal, ni muerte, ni duelo. Se trata de una condensación de todo el mensaje de Juan.

1. ¿Cuál es el sentido del encadenamiento de Satán? Una tradición sinóptica bien asentada ve en Cristo a aquel que, con su venida entre los hombres, derriba a Satán y encadena a los demonios, instaurando de esta manera el nuevo eón (cf. Mt 12,22-32). Lo mismo en el cuarto evangelio: «Es ahora cuando el mundo va a ser juzgado; es ahora cuando el que tiraniza a este mundo va a ser arrojado fuera» (Jn 12,31: el mismo verbo que en Ap 20,2). Sin embargo, hay que observar que en 20,1-3 es un ángel, y no Cristo, el encargado de encadenar a Satán. En el capítulo 12, la relación estaba perfectamente establecida entre la caída de Satán a la tierra (12,7-9) y la proclamación del poder y la autoridad de Cristo (12,10-12). En Ap 12, el hecho pascual –la puesta a salvo del hijo junto a Dios– tiene como consecuencia la derrota del dragón, incluso aunque sea Miguel el que ejecuta la sentencia: en efecto, sólo el Cordero degollado ha podido vencer a Satán. Si el ángel actúa en lugar y en representación de Cristo es que, desde el capítulo 12, en el esquema de Juan, Cristo ha sido llevado al trono de Dios (12,5).

2. ¿Qué sentido hay que dar a la duración de mil años durante los cuales Satán está encadenado? Aquí se impone la lectura simbólica: la cifra expresa una larga duración positiva. En las tradiciones judías, la duración de la estancia en el paraíso de los orígenes debía ser de mil años; por otra parte, es significativo que ninguno de los patriarcas haya alcanzado estos años de vida. Por tanto, se trata de un período durante el cual Dios está con su pueblo. Paradójicamente, si recordamos el paralelismo establecido entre Ap 12 y 20, esta cifra tiene como corolario los tres años y medio durante los cuales la mujer huye al desierto para ser alimentada allí (12,6.14). Se trata de un mismo período, pero contemplado desde dos puntos de vista dife-

LAS INTERPRETACIONES DEL MILENIO

Ningún texto del Apocalipsis de Juan ha causado tanto efecto en la historia de la interpretación y de la recepción como el capítulo 20. Desde los Padres de la Iglesia, pasando por Joaquín de Fiore hasta los Testigos de Jehová, adventistas y otras comunidades disidentes, la interpretación de Ap 20 puede esquematizarse en tres grandes tendencias: premilenarista, postmilenarista y amilenarista. Más allá de las representaciones objetivantes, lo que está en juego en estas diferentes escuelas de interpretación es una comprensión de la historia y de la fe cristiana como magnitud histórica.

– La exégesis *premilena* propone el siguiente esquema: antes del milenio tendrá lugar la segunda venida de Cristo, su «regreso». Él inaugurará el reino milenarista de felicidad sobre la tierra, fuera del poder de Satán.

– En el esquema *postmilenarista*, el «regreso» de Cristo se produce *después* o hacia el final del milenio.

– La exégesis *amilenarista* (en particular de san Agustín) se basa esencialmente en la lectura simbólica. Ésta rechaza no sólo hablar de un reino terreno de Cristo (como los premilenaristas), sino igualmente ver en Ap 20 el anuncio de una «edad de oro» para una humanidad liberada del poder de Satán. Según esta lectura, el «reino de mil años» ya ha sido inaugurado desde la Pascua; Cristo es vencedor y los cristianos reinan y sufren simultáneamente. El milenio equivale al «tiempo de la Iglesia».

La interpretación *amilenarista*. «No extrañará que esta visión de las cosas se convierta en doctrina oficial cuando la política del emperador Constantino tienda a celebrar a la Iglesia como jerarquía e institución. El amilenarismo es la forma que adopta la escatología en una teología que favorece la integración atestadora de la Iglesia con relación a las esferas de lo político y

lo cultural»¹. En las comunidades cristianas que podemos llamar, desde el punto de vista sociológico, de tipo «iglesia» (por oposición al tipo «secta»), el creyente se encuentra enfrentado a dos posibilidades: o bien proyectar fuera de la historia el lugar de compensación de las desgracias de la historia («hoy sufrís, pero mañana seréis dichosos»), o bien situar en el sustitutivo profano del milenio sus esperanzas, mediante un compromiso socio-político laicizado. Estas dos actitudes opuestas se encuentran en las otras dos interpretaciones rivales.

En cierta forma, la interpretación *postmilenarista* supone una relación positiva con el mundo y con la acción en este mundo. «Desde esta perspectiva se concibe que la llegada de Cristo deba producirse después, y según la lógica de una era de progreso racional y técnico que ella corona»². Los movimientos religiosos o laicizados de tipo utópico pueden pertenecer a esta categoría. Conducen lógicamente a un compromiso más directo con el mundo: hay que preparar el reino milenarista, que se cumplirá con la llegada del Señor.

Por el contrario, la interpretación *premilena* conduce más generalmente a un retiro del mundo y a una ruptura con la sociedad. La venida del Señor interrumpe brutalmente el hilo de la historia y cambia su dirección. Aquí lo que predomina es la espera del mundo nuevo, pero este mundo nuevo no está al final de los esfuerzos humanos; tiene lugar mediante un acto de ruptura: la parusía. Si hay compromiso, consiste en anunciar el tiempo de la conversión antes de esta parusía.

1 J. SEGUY, «Millenium Troisième âge et Jérusalem céleste» *Lumière et Vie* 227 (1996) 55-68, cf. p. 60.

2 *Ibid.*, 63.

rentes, según se hable de los cristianos como pueblo que reina o como pueblo que lucha.

3. ¿Cómo entender el v. 3b, «pasados los mil años [Satán], tendrá libertad por breve tiempo»? Hay que ver ahí la voluntad de mantener la tensión entre

el «ya» de la salvación y el «todavía no». El encadenamiento de Satán inaugura un período de responsabilidad para el hombre (no es sólo el juguete de los poderes; existe como individuo responsable ante Dios). Pero este tiempo intermedio no es el Reino que llega como ruptura con la historia de los hombres. Sa-

tán puede actuar todavía. Dicho de otra forma, el poder del mal aún no ha sido aniquilado.

4. ¿Quiénes son los hombres que están sentados en los tronos, reinan y reciben (o, según otra posible traducción del v. 4, *ejercen*) la justicia? Representan a todos los creyentes, tanto los del pasado como los contemporáneos de Juan, a los que éste afirma que la presencia de Dios es efectiva, así como su victoria en el cielo (cf. 6,11). Estos vv. 4-6 se interesan por el presente de los cristianos en su situación concreta, vivida en la victoria, el Reino y la resurrección, en comunión con Cristo y en la liturgia. Sin embargo, Juan es claro: los que reinan son los que han dado testimonio, los que han arriesgado su vida para no sucumbir a la seducción de la bestia.

EL TIEMPO DE LA RESPONSABILIDAD

El capítulo 20 desarrolla la idea de un «tiempo» que no es ni la novedad radical que constituye el descenso de la nueva Jerusalén, ni el anuncio de una edad de oro para la humanidad. Este período simbólico de mil años se caracteriza por el encadenamiento de Satán, es decir, por la apertura de un tiempo de libertad y de responsabilidad para la creación y la humanidad, y un «reino» celestial de los mártires en el que la liturgia permite participar aquí abajo. Algo diferente se ha inaugurado en la historia humana desde

Pascua. Sin embargo, el milenio no es el «tiempo de la Iglesia» (los que reinan, reinan en el cielo); es un tiempo puesto a disposición de los hombres, tiempo de responsabilidad y de paciencia.

La interpretación *premilenarista* no llega a tener en cuenta este «tiempo» nuevo: es una visión únicamente trágica de la vida en este mundo y de «huida» fuera de la historia. El *postmilenarismo* lo idealiza: es una visión utópica en la que el hombre hace que llegue el Reino. El *amilenarismo* lo «cristianiza»: la Iglesia se convierte en la representante en la tierra del Reino (visión constantiniana). ¿No habría que hablar más bien del milenio como de una metáfora del tiempo nuevo inaugurado por el acontecimiento pascual? Un tiempo en el que algo es posible en el orden de este mundo, pero una posibilidad que siempre es provisional.

Una última indicación. Para el autor del Apocalipsis, el milenio no es, sin embargo, objeto de ninguna descripción detallada, mientras que la descripción de la nueva Jerusalén es la ocasión para dejar volar su imaginación y su esperanza. Es exactamente el fenómeno inverso de lo que sucede en la historia de la recepción de estos dos textos. La atención de los comentaristas se puso en el milenio. «Sin duda porque, situado él mismo en la historia, se ofrece de esta manera al hombre histórico como un objeto aprehensible por la inteligencia y la imaginación, y también porque, en el Apocalipsis, constituye una “burbuja” casi vacía a la que se puede desear llenar.»¹⁵

La nueva Jerusalén (Ap 21,1–22,5)

Como conclusión de su obra, Juan describe de forma extensa la nueva creación, bajo la forma de tres cuadros sucesivos (21,1-8; 21,9-27; 22,1-5). Contrasta con la brevedad de la escena del juicio final en 20,11-15. La temática de conjunto es profundamente

homogénea. La unidad del pasaje se deja sentir en particular en la acumulación de negaciones para re-

15. J. SÉGUY, *o. c.*, 58.

ESTRUCTURA DE Ap 21,1-22,5

La estructura del texto es la de un tríptico. En términos cinematográficos se podría hablar de un «efecto de *zoom*»: Juan nos hace pasar de un plano general a un primer plano:

- 21,1-8: presentación general de la ciudad;
- 21,9-27: descripción más detallada de la ciudad;
- 22,1-5: enfoque sobre un lugar y un aspecto concretos de la ciudad.

En la estructura de cada uno de estos tres cuadros se percibe un mismo ir y venir regular entre la realidad presente de la visión, su actualidad, y lo que señala de futuro. Esto está indicado en el texto por los tiempos verbales: por una parte, los que hacen referencia a una acción ya cumplida (aoristo y perfecto); por otra, el futuro:

I. 21,1-8:

- A. vv. 1-4, presentación general de la ciudad
 - 1-3a, visión propiamente dicha (Juan contempla Jerusalén)
 - 3b-4, los hombres en la ciudad (*futuro*)
- B. vv. 5-8, declaración divina que autentifica la visión
 - 5-6a, actualidad de la nueva Jerusalén («hago»)
 - 6b-8, herencia destinada a los hombres (*futuro*)

II. 21,9-27:

- 9-23, descripción de la ciudad (que ya existe)
- 24-27, los hombres en la ciudad (*futuro*)

III. 22,1-5:

- 1-2, enfoque sobre el árbol de la vida y el agua (actualidad)
- 3-5, los hombres en la ciudad (*futuro*)

Para Juan, la nueva Jerusalén existe ya junto a Dios, de donde viene; está preparada. Juan ha visto lo que ya existe. En cuanto residencia de los hombres, sin embargo, se trata aún de una esperanza. Podríamos decir que, cuando la ciudad es presentada en su aspecto actual, es estática (Juan la describe), pero, cuando se trata de lo que los hombres hacen en la ciudad (ciudad animada), Juan emplea el futuro.

presentar la nueva creación: ya no hay mar (21,1), ni muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor (21,4), ni Templo (21,22), ni sol, ni luna (21,23); no se cerrarán las puertas de la ciudad, no hay noche (21,25), ni mancha (21,27), ni maldición (22,3); no hay necesidad de luz del sol o de lámpara (22,5). El vidente tiene aquí la experiencia de los límites del lenguaje para expresar lo inefable, la convicción de una novedad total sin ninguna medida común con lo que existe. No puede funcionar más que con comparaciones, en vacío, con la realidad de este mundo.

EL TRASFONDO LITERARIO

Juan emplea imágenes, tradiciones y símbolos del Antiguo Testamento que describían la restauración de Jerusalén después del exilio, pero que ya fueron reinterpretados en el sentido de los tiempos escatológicos, en los que una nueva Jerusalén y un Templo purificado serían dados por Dios a Israel¹⁶.

- En 21,1-8, la fuente principal es Is 65,16b-19 (nueva creación, nuevo Templo, Jerusalén escatológica), pero igualmente Is 25,8 (ya no hay muerte ni lágrimas), así como Lv 26,11 (la tienda de Dios con los hombres).

- En 21,9-27 se alude a algunas profecías fácilmente identificables: Is 60 (función escatológica de Jerusalén), Ez 48,30-35, que proporciona las medidas de la ciudad, e Is 54,11-12 para las piedras preciosas (cf. también Zac 14,7).

16. Igualmente habría que hablar de los paralelos que existen entre el Apocalipsis y los escritos intertestamentarios, donde el tema de la nueva Jerusalén y de la nueva creación son muy importantes.

– 22,1-5, por último, recuerda muy explícitamente Ez 47, profecía relativa al futuro Templo, de donde mana una fuente; en sus orillas crecen árboles milagrosos cuyas hojas son medicinales. Los ecos de Gn 2, en este texto de Ez, son retomados por Juan.

Por tanto, hay una relectura cristiana de símbolos judíos, pero, por supuesto, con importantes diferencias; fundamentalmente, tres:

– La más importante es la relectura cristológica: la nueva Jerusalén es la morada de Dios, *con el Cordero*: cf. 21,9.14.22.23.27; 22,1.3: siete utilizaciones de este término sobre 29 en el conjunto del libro. Esta insistencia es capital: el Cordero recibe las prerrogativas de Dios; reina con él en el trono, es adorado como él y, con él, es el Templo de la nueva creación.

– Igualmente se observa una ausencia de referencias al pueblo de Israel como entidad nacional. Los símbolos sufren un cambio: se pasa de una espera basada en una realidad nacional (ya con una apertura universalista) a una espera universalista, fundada no ya en la nación, sino en una experiencia cristiana. Así, el propio término «Jerusalén» designa en el Apocalipsis únicamente la nueva Jerusalén (3,12; 21,2). La Jerusalén histórica no es designada como tal: en cuanto enemiga de Dios, es llamada Sodoma y Egipto (11,8). A propósito del universalismo, se trata de lo que podríamos llamar un universalismo «selectivo»: Dios –dice en otro lugar Juan– ha rescatado a «*hombres* de toda raza, lengua y pueblo» (5,9 y 7,9) y no a todas *las* razas, lenguas o pueblos. Al leer 21,1-22,5 se tiene la impresión de que se están enfrentando dos concepciones, dos tipos de ciudadanía. Por un lado, y de una manera restrictiva, están los siervos de Dios, por oposición a los impíos y a otros réprobos (cf. 21,7 y 8; 21,27 y 22,3.5). Por otro, y de forma más global, están los «hombres» que serán los «pueblos» de Dios (21,3), las «naciones» que caminarán a su luz (21,24)

y los reyes de la tierra que traerán su gloria (la misma referencia; cf. también 21,26 y 22,2: la curación de las naciones). A medida que progresa el relato, la perspectiva universalista parece hacer estallar las estrictas reservas que Juan, sin embargo, tiene cuidado en recordar (cf. 21,8 y 27). Por tanto, no se trata de hablar aquí de salvación universal, cosa que sería una mala comprensión del pensamiento del autor, sino de constatar que su perspectiva universalista, mucho más presente que en el Antiguo Testamento, hace menos lógica y rigurosa la distinción tradicional entre elegidos y réprobos.

– Por último, una tercera diferencia: la completa desacralización de la nueva Jerusalén. Ya no habrá Templo; será reemplazado por Dios y por el Cordero. De repente, la propia ciudad es descrita en términos utilizados en el Antiguo Testamento para designar el nuevo Templo: cf. 21,2 // Ez 40,2; 21,15 // Ez 40,3; 22,1-2 // Ez 47,1 y 12.

LECTURA DEL TEXTO

– 21,1-8. Se trata de la presentación general. La acción de Dios, en el esquema de Juan, llega aquí a su término. Lo primero que sorprende es la total novedad de lo que se anuncia: un cielo nuevo, una tierra nueva; ya no son la primera tierra y los primeros cielos (cf. 20,11), el mar ya no existe. La venida de la nueva creación, por tanto, está subordinada a una total desaparición de la antigua. La desaparición del mar no debe sorprender: es un lugar de residencia de los poderes demoníacos, un lugar de la confusión y del caos primitivo, y no tiene espacio en la ciudad de Dios. Observemos que el acto creador de este mundo nuevo queda oculto a los ojos del vidente, que no ve más que el resultado: la nueva Jerusalén que baja del cielo de junto a Dios. Esto nuevo es enteramente de Dios. El

hombre no participa en ello ni lo contempla en su formación; *lo recibe*. Esta nueva Jerusalén es una esposa preparada para su esposo (v. 2). Ahí Juan no hace más que seguir la tradición del AT (Ez 16,11-13).

Esta visión de la nueva Jerusalén es explicitada a continuación (v. 3) por una voz que procede del trono: «Ésta es la tienda de campaña que Dios ha montado entre los hombres»: es el santuario (cf Lv 26,11-12). El texto pasa después al futuro para expresar una realidad completamente diferente de la actualidad: «Habitará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto...» (vv. 3b-4). Decir, como hacen algunos exégetas, que la descripción no aporta nada fundamentalmente nuevo con relación al presente de la fe es olvidar demasiado rápidamente no sólo la condición humana, sino sobre todo, por atenernos al contexto estricto del Apocalipsis, la precaria situación de los oyentes de Juan, para los cuales llanto, muerte, luto y dolor pueden adquirir el aspecto del martirio de la noche a la mañana.

Inmediatamente después, en los vv. 5-8, una nueva intervención directa de Dios (ya no una voz que procede del trono, v. 3, sino la voz del «que estaba sentado en el trono») autentifica la visión y la presenta como cumplida: «He aquí que hago nuevas todas las cosas»; «¡Ya está hecho!» (con un verbo griego en perfecto, el tiempo del cumplimiento). La expresión recuerda 2 Cor 5,17. Después, al final del v. 6, de nuevo el futuro: «Al que tenga sed, le *daré* de beber (...). El vencedor *recibirá*...». La tensión dialéctica es mantenida aquí muy fuertemente. Es una escatología consecuente por parte de Juan: aquí abajo es del orden de lo relativo; existen la muerte, las lágrimas, el luto, el dolor. Sin embargo, en la fe, todo está cumplido por Dios y el hombre debe elegir ahora: «El *vencedor* recibirá esta herencia». Este tema del vencedor es muy importante; remite a los finales de las cartas a las Igle-

sias, donde en siete ocasiones se hace una promesa al vencedor, promesa en futuro y que remite a la nueva creación (cf. 2,7.11.17.26-28; 3,5.12.21).

En el v. 8, el catálogo de vicios que impiden el acceso a la nueva Jerusalén en principio no es moral, sino teológico: lo que se le pide al creyente es el rechazo de la idolatría y la seducción imperial bajo cualquiera de sus formas.

– 21,9-27: la descripción más detallada de la nueva Jerusalén se hará como contrapunto al juicio de Babilonia en el capítulo 17; se trata del mismo ángel (v. 9) que en 17,1. Babilonia es la mujer y la prostituta; Jerusalén, la novia y la esposa. En 17,3, el vidente es transportado al desierto, lugar de prueba; en 21,10 está sobre una montaña, lugar de teofanía. La descripción de Jerusalén (vv. 11-21) puede ponerse en paralelo con la descripción del lujo provocador de Babilonia (17,4), por último, los reyes de la tierra sometidos a Babilonia (17,18) prefiguran, negativamente, a los que traen su gloria a Jerusalén (21,24-25).

Lo que resalta de este segundo cuadro es también la ausencia de Templo (21,22); realidad actual en la medida en que la nueva Jerusalén existe, pero futura por lo que respecta a los creyentes aquí abajo. La no diferenciación entre sagrado y profano corresponde al orden de lo futuro, del absoluto de Dios. Asimismo, a partir del v. 24 el texto pasa al futuro para hablar de la venida de las naciones a Jerusalén en una realidad completamente nueva: ya no hay noche. El universalismo se hace en más pronunciado, lo mismo que la cristología (cinco menciones del Cordero: vv. 9.14.22.23.27), y siempre está el rechazo de la idolatría, puesto que el v. 27, lo mismo que el 28, es una denuncia del pecado por excelencia en el Apocalipsis.

– 22,1-5: el texto enfoca hacia el río de agua viva y el árbol de la vida que están en el centro de la ciudad. Aquí ya no se trata de un regreso a los orígenes, sino de una presentación de la nueva creación en los

términos del relato de los orígenes. Igualmente, el paraíso no es un huerto, sino una ciudad. El árbol de la vida, que sirve para la curación de las naciones, parece indicar que, igual que en Edén, el hombre no es, en ningún momento, inmortal. En la nueva Jerusalén recibe de Dios el continuo don de la vida. A partir del v. 3, de nuevo el futuro para expresar por última vez el absoluto: ya no hay maldición, sus siervos verán a Dios cara a cara y lo adorarán sin cesar.

– Finalmente, 21,1-22,5 propone un discurso sobre el futuro muy particular. El futuro encuentra su fundamento en un acontecimiento pasado que le determina: la figura del Cordero degollado (cf. 5,6), omnipresente en el pasaje. Este futuro se vive igualmente en un presente hecho de fidelidad activa (vencer y dar testimonio) y de una confianza que puede resumirse con esta paradójica definición: realidad actual del futuro de Dios. Presencia del futuro, en alguna medida, en esperanza, y no como una huida fuera del tiempo, sino como la espera del cumplimiento de una promesa. Este futuro es el de Dios. Un futuro totalmente nuevo que pasa por la completa destrucción del mundo actual. No se trata de un regreso a los orígenes, pues el futuro de Dios toma en consideración la realidad en un doble nivel: las decisiones de cada cual (el vencedor, el testigo), pero también la esperanza de los hombres (nueva Jerusalén como ciudad). Volvemos sobre todo esto al final.

UNA NOVEDAD ABSOLUTA

Para el autor, la renovación de todas las cosas es absoluta: pasa por el juicio y la destrucción del mundo actual. En cuanto que está en manos de los poderes, el mundo debe ser juzgado, y lo mismo que ellos debe ser destruido. La ciudad de Dios no se encuentra al final del progreso de los hombres; las acciones huma-

nas no son ni siquiera una preparación para la nueva creación. «Yo hago nuevas todas las cosas»: es Dios únicamente el que lo hace. La nueva creación no surge de los esfuerzos humanos, sino que baja de Dios. No hay nada más ajeno al pensamiento de Juan que la noción de progreso humano hacia el bien y hacia el Reino. El vidente se levanta así contra todo lo que trate de divinizar al hombre, al mundo, la historia o la creación: el hombre no se salva por sí mismo, no crea el bien último. No es una visión trágica del futuro, sino un optimismo fundamentado en la fe en la intervención primera y última de Dios en Jesucristo. Y Juan plantea, a través de los siglos, una pregunta que merece nuestra atención: ¿qué significa, hoy más que nunca, la vinculación sin límites de los hombres a la creación? ¿Tiene futuro esta creación? ¿Cómo articular un tiempo de responsabilidad en la historia (cf. nuestra lectura de Ap 20) y la espera de un nuevo y radical «fuera de la historia»? Juan nos interroga y quizá nos proporciona algunos elementos para la respuesta¹⁷.

EL PARAÍSO COMO CIUDAD

El paraíso ya no es un jardín, es una ciudad. Por tanto, el final no es un regreso a los orígenes. Entre el jardín y la ciudad está toda la historia humana de la técnica y de la voluntad de construir la ciudad. La nueva creación no es una utopía ecológica. Ahora bien, por desgracia, su ciudad es Babilonia, entregada a la destrucción porque diviniza al hombre y sus obras; lo que no quiere decir que, de alguna forma, Dios anule la historia de los hombres, sino que la asume. Ahí está la paradoja: la nueva ciudad es una creación de Dios, pero adquiere la forma de todo lo que el hombre ha

17. Las líneas que siguen se inspiran directamente en el ya mencionado comentario de J. ELLUL sobre Ap 21-22,5.

podido querer en su historia. La nueva Jerusalén es, en alguna medida, lo que el hombre habría querido hacer con la creación. De esta manera, Dios asume este deseo no cumplido del hombre. Así se puede entender esta decisión de Dios de retomar por su cuenta la invención de la ciudad. Destrucción total por una parte; por otra, salvaguarda por Dios de la obra humana. Quizá el autor abre un camino, estrecho, pero innovador: vivir en Babilonia como ciudadanos de la nueva Jerusalén; es decir, no huir lejos de la realidad de las ciudades humanas, sino habitarlas como testigos de una realidad distinta. Este ambicioso programa se fundamenta en una comprensión específica del hombre.

UNA COMPRENSIÓN ESPECÍFICA DEL HOMBRE

Con el radicalismo, a veces chocante para nuestros oídos, que le caracteriza, Juan afirma que el hombre no tiene nada que hacer en la venida de la nueva Jerusalén. La preocupación por divinizar al hombre, la creación y la historia es demasiado importante para él como para que pueda imaginar algún tipo de colaboración del hombre con la obra final de Dios. Sin embargo, Juan no invita a sus oyentes a estar quietos: hay que sostener un combate: «el vencedor...», no deja de repetir al final de cada carta a las Iglesias (cf. 2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Para Juan, no se trata de una lucha social o política, en el sentido profano de

estos términos; es verdaderamente el combate de la fe. Para él, el papel del cristiano consiste en dar testimonio del verdadero Dios contra los ídolos seductores de los poderes de este mundo y actualizar en el culto cristiano la realidad del Reino futuro («y los has constituido en Reino [...] en sacerdotes», 5,10). ❧

Entonces podemos arriesgarnos a generalizar y actualizar esta condición cristiana: en este pasaje, Juan nos habla de un cierto absoluto; habla de un mundo en donde la muerte ya no existe. ¿Habrà que ver ahí, como en negativo, una advertencia implícita? Lo que hacemos aquí abajo pertenece siempre al orden de lo relativo y jamás constituye un absoluto. El hombre nunca creará por sí mismo la nueva tierra; crear esto sería una idolatría. Dicho esto, el juicio, en el Apocalipsis, alcanza a los tibios (3,16). Esto significa que hay una vida humana que vivir, y aunque ella no sea creadora del mundo nuevo, no carece de valor ante Dios. Quizá se podría resumir la esperanza de Juan así: Dios, en Cristo, asocia a los creyentes «a su obra de liberación y de vida con vistas a la alabanza y la oración, el testimonio y el servicio. [Les permite] colaborar con él para contribuir a hacer del mundo una creación de Dios, en la espera de la novedad del Reino»¹⁸.

18. Citamos aquí las palabras de una confesión de fe de la comunidad de hermanas protestantes de Valleraugue (Gard). Traducen perfectamente, en nuestra opinión, la comprensión que tuvo Juan de Patmos de la participación del hombre en la obra de Dios.

CONCLUSIÓN

¿Cuál es la actualidad de estos textos apocalípticos?

Sobre todo, no hay que tratar de defender la concepción del mundo y del universo ni las representaciones propuestas por esta literatura. Ni defenderlas ni, por otra parte, descalificarlas. Hay que interpretarlas, es decir, intentar descubrir lo que dicen del hombre delante de Dios, del hombre en el mundo, del hombre frente a sus semejantes y del hombre ante su destino. Por tanto, no se trata de ir en busca de predicciones materiales, informaciones cronológicas, sino de la comprensión del hombre en el mundo que se da a conocer en el texto. Una comprensión susceptible de permitir a sus oyentes vivir una vida nueva ante Dios y ante sus hermanos de humanidad.

Al proclamar la proximidad de la salvación y la liberación, la literatura apocalíptica oscila así entre la especulación, el consuelo y la exhortación, decíamos al concluir el primer capítulo. Esto es lo que cada uno de los textos estudiados ha tratado de hacer: dirigir a sus oyentes un mensaje de interpelación y esperanza que pueda permitir a cada creyente situarse en este mundo y vivir en él una renovada fidelidad al Evangelio.

Intentemos ilustrar una posible actualidad del Apocalipsis de Juan. ¿Por qué escribe Juan de Patmos? Algo fundamental sucedió que le trastornó e irremediablemente lo constituyó en testigo, en sujeto de

una palabra. Para Juan, es el acontecimiento pascual. Deberíamos decir más exactamente un anti-acontecimiento en el orden de este mundo: la crucifixión de Jesús de Nazaret, signo de fracaso y maldición, y su resurrección, confesión de fe en la victoria de un crucificado sobre la muerte. Juan acoge este acontecimiento como una llamada a alzarse contra la lógica del mundo en el que vive. Para él, este acontecimiento contesta la situación anterior y las lógicas en vigor en torno a las cuales se organizó la sociedad romana. Para Juan, ser fiel a este acontecimiento significa proclamar que la realidad de este mundo no es la última palabra. Que el eslogan del poder imperial al que todos son invitados a adherirse no es lo bueno.

¿Y cuál es este eslogan? Podríamos resumirlo así: «Hay lo que hay». Las cosas que veis constituyen la verdad: el poder imperial, el orden imperial, la *pax romana*, la organización jerarquizada del mundo. Esto es lo que hay. Y está bien así. Para Juan, ser fiel al acontecimiento pascual es proclamar exactamente lo contrario: «Hay lo que no hay», a saber, que, contra toda apariencia y contra el mundo, Cristo ha vencido a la muerte y a los poderes. A consecuencia de lo cual, la realidad presente no es más que mentira e ilusión, es decir, el poder romano y su voluntad de englobar toda la realidad de la existencia es un engaño diabólico. No

olvidemos que, además de Babilonia, Roma, en cuanto figura del poder imperial que se idolatra, también es designada en el Apocalipsis con las figuras bíblicas de Sodoma, Egipto y... Jerusalén (cf. 11,8).

Concretamente, ¿qué significa esto? Existen múltiples maneras de responder a esta pregunta. En el plano político, el Apocalipsis de Juan plantea la cuestión del totalitarismo; en el plano económico, el Apocalipsis se pregunta sobre las consecuencias sociales de la lógica imperial; en el plano religioso, el Apocalipsis es un vivo alegato por la libertad de expresión de una minoría. Ilustremos la pertinencia del Apocalipsis en un plano quizá no muy habitual, a saber, la cuestión antropológica: ¿qué es el hombre? Una cuestión sobre la que la sociedad romana del siglo I y Juan de Patmos tienen opiniones diametralmente opuestas.

En el mundo romano cohabitan una reivindicación extrema de universalidad (la *oikumene*, la «tierra habitada» como límite del Imperio) y una jerarquización, una tabicación también extrema de la vida social: el ser humano no existe más que por el lugar que ocupa: libre/esclavo, judío/pagano, romano/bárbaro, hombre/mujer. Por el contrario, el acontecimiento pascual proclama que, ante Dios y en Cristo, ya no hay diferencias entre las personas. Que el individuo, sea quien sea, es amado y reconocido independientemente de sus funciones, cualidades objetivas o herencia. Y que sólo esto hace que nazca el verdadero universalismo. Que la única señal que identifica al individuo como sujeto no es la marca de la bestia, que indica a la vista de todos la clase a la que se pertenece, sino la marca invisible, el nombre nuevo escrito en el «libro de la vida», nombre oculto y, por tanto, protegido de los poderes, conocido solamente por aquel que lo recibe (2,17). En resumen, el acontecimiento pascual es, para Juan, el nacimiento del individuo como ser único ante Dios, que constituye, junto con

los hombres de toda lengua, raza y nación, la muchedumbre inmensa que da culto al Cordero.

¿Cuál es la pertinencia de este acontecimiento al comienzo del tercer milenio? Estamos en una sociedad que oscila entre un universalismo abstracto, uniformizador y reductor, y un comunitarismo cerrado, una sociedad fragmentada en múltiples comunidades, cada una reivindicando derechos particulares. Entre la ilusión de la aldea global y la de guetos identitarios. Pero sigue estando presente la lacerante pregunta que taladra a cada uno de los peones de este juego de salón de dimensiones mundiales que somos: ¿qué es el hombre? ¿Qué es lo que hace que un ser humano sea un sujeto? Nuestra sociedad lleva a pensar que un sujeto es evaluable por sus propiedades objetivas o por sus pertenencias: clase social, raza, historia, genealogía, educación, pertenencia política, etc. Que lo esencial es llevar la marca que atestigua mi pertenencia a un grupo, a una sociedad. Sin darme cuenta de que soy prisionero de una forma de pensar uniformizadora, de lo «políticamente correcto», que me obliga a hacer exactamente como todo el mundo, incluso aunque imagine que soy profundamente original y especial. Hay que temer que la bestia moderna sea mucho más fuerte que la bestia del siglo I, incluso mucho más que las bestias de los siglos pasados, incluidos nazismo y estalinismo. Más fuerte porque se presenta enmascarada.

Por el contrario, el acontecimiento de Cristo lleva a proclamar que el individuo nace de una Palabra que le precede. Esta Palabra le constituye como sujeto único y amado, independientemente de sus cualidades, herencia o relaciones. Esta Palabra le reivindica contra los poderes que le oprimen y querrían hacer de él un número o un peón. Esta Palabra afirma que el individuo pertenece a una familia que supera las fronteras, los guetos, los particularismos identitarios. Afirma que esta familia está constituida por hombres, muje-

res y niños de toda raza, lengua y nación, que no viven más que reconociéndose, en Cristo, hermanos y hermanas amados por Dios.

Esta comunidad no es un lugar que se elija, donde uno se encuentre por afinidades, sino el espacio donde cada cual puede vivir con un «nombre nuevo» recibido de Dios (cf. 2,17) y con una misma dignidad, esperando el mundo nuevo, la «nueva Jerusalén», lugar de verdadero descanso donde «no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque todo lo viejo se ha desvanecido» (21,4). Una espera activa hecha de fidelidad al acontecimiento que me constituye como individuo único en comunidad de destino con los hermanos. Un

individuo que se deja «cavar», trabajar por esta Palabra que trastorna. Esta Palabra afirma, con Dietrich Bonhoeffer, que, a causa de Jesucristo, «las grandes cosas son pequeñas, y las pequeñas grandes; que lo que es exacto es falso, y lo falso exacto; que la desesperación está llena de promesas y que lo que está lleno de esperanza es contestado. Ella afirma que la cruz significa victoria, y la muerte vida»¹⁹. Una convicción de la que, sin duda, Juan de Patmos no habría renegado.

19. D. BONHOEFFER, *Si je n'ai pas l'amour...* (Ginebra, Labor et Fides, 1972) 262.

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

La apocalíptica

– AC FEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance* (París, Cerf, 1977).

– G. ARANDA PÉREZ, «Los apocalipsis: origen del mal y victoria de Dios», en G. ARANDA PÉREZ / F. GARCÍA MARTÍNEZ / M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella, Verbo Divino, 1996) 271-332.

– C. KAPPLER, «Introduction générale», en C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (París, Cerf, 1997) 15-45.

– G. ROCHAIS, «L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du I^{er} siècle», en D. MARGUERAT / E. NORELLI / J.-M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Ginebra, Labor et Fides, 1998) 177-208.

La apocalíptica en Pablo y los sinópticos

– J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques* (París, Cerf, 1985).

– F. VOUGA, «La question de l'après-mort dans la littérature paulinienne», en A. GOUNELLE / F. VOUGA, *Après la mort qu'y a-t-il?* (París, Cerf, 1990).

El Apocalipsis de Juan

Iniciación

– E. CUVILLIER, *L'apocalypse... c'était demain. Protestations d'espérance au cœur du Nouveau Testament* (Poliez-le-Grand, Éd. Du Moulin, ²1996).

– J. LÓPEZ, *Conversaciones con Juan, el vidente de Patmos* (Madrid, Atenas, 1993).

– J.-P. PRÉVOST, *Para leer el Apocalipsis* (Estella, Verbo Divino, ²1998).

– E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Estella, Verbo Divino, 1997).

Comentarios

– E. ARENS / M. DÍAZ MATEOS, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario* (Lima, Centro de Espiritualidad Ignaciana - CEP, 2000).

– Ch. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse* (Ginebra, Labor et Fides, ⁵1966).

– J.-P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis*. 2 vols. (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993).

– F. CONTRERAS MOLINA, «Apocalipsis», en S. GUIJARRO OPORTO / M. SALVADOR GARCÍA (eds.), *Comentario al Nuevo Testamento II* (Madrid-Salamanca-Estella, Atenas-PPC-Sígueme-Verbo Divino, 1995) 695-733.

– E. COTHENET, *Le message de l'Apocalypse* (París, Mame-Plon, 1995).

– J. ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement* (París, Desclée, 1977).

– F. FERNÁNDEZ RAMOS, *Los enigmas del Apocalipsis* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1993).

– X. PIKAZA IBARRONDO, *Apocalipsis* (Estella, Verbo Divino, 1999).

– J.-P. PRÉVOST, *Para terminar con el miedo. El Apocalipsis* (Madrid, Ed. Paulinas, 1987).

– P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Ginebra, Labor et Fides, ²1988).

– U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia* (Estella, Verbo Divino, ⁷1999).

Los apocalipsis apócrifos (judíos y cristianos)

– A. DíEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. 5 vols. (Madrid, Cristiandad, 1982-1987).

– A. DUPONT-SOMMER / M. PHILONENKO (eds.), *La Bible, écrits intertestamentaires* (París, Gallimard, 1987).

– A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. III. *Apocalipsis y otros escritos* (Madrid, Trotta, 2000).

LISTA DE RECUADROS

Una literatura abundante	7
Escatología y apocalipsis	8
El ejemplo del libro de Daniel	9
La escatología de 1 y 2 Tes	15
El Hijo del hombre	21
La urgencia apocalíptica (2 Pe)	27
Apocalipsis de Juan y cuarto evangelio	29
Ejemplos de lenguaje simbólico	31
Una estructura del Apocalipsis	33
Algunos textos litúrgicos	34
Una recepción muy rica y ambigua	36
<i>Nero redivius</i> en los Oráculos Sibílinos	37
Un culto bien organizado	38
La inscripción de Priene	38
Sinopsis de los septenarios del Apocalipsis de Juan.....	42
La buena nueva del juicio	45
Los siete reyes y el octavo	47
La mezcla de tiempos en Ap 18	49
Las interpretaciones del milenio	52
Estructura de Ap 21,1–22,5	54

Contenido

La llegada del año 2000 ha ido asociada frecuentemente a miedos ancestrales (guerras, epidemias, temblores de tierra) o modernos (explosiones nucleares, manipulaciones genéticas). Y la palabra «apocalipsis» a menudo se emplea hoy a propósito de grandes catástrofes. El último libro de la Biblia, el Apocalipsis, ¿no tendrá otra cosa que anunciar que espantosos cataclismos? ¿Será lo contrario de la Buena Nueva? No, es una protesta contra el mal, y el anuncio de una esperanza para todos aquellos que rechazan sufrir el mal.

Elían Cuvillier, del Instituto Protestante de Teología de Montpellier, muestra la riqueza y actualidad de este extraño lenguaje apocalíptico que se encuentra también en los evangelios y en las cartas de Pablo. En particular, estudia cinco importantes textos del Apocalipsis.

Introducción	5	III. El Apocalipsis de Juan	28
I. La literatura apocalíptica: una protesta contra el mal	6	Introducción.....	28
II. Algunos textos apocalípticos del Nuevo Testamento	12	Las dos bestias (Ap 13).....	36
La crisis de la esperanza (1 Tes 4,13-18).....	12	Ira y juicio de Dios: los septenarios (Ap 16).....	41
La crisis entusiasta (2 Tes 2,1-12)	15	El juicio de Babilonia (Ap 17-18)	46
El verdadero «apocalipsis» de Pablo: Gal 1,12 y16	17	El reino de mil años, el <i>milenio</i> (Ap 20)	50
Un «antiapocalipsis»: Mc 13.....	18	La nueva Jerusalén (Ap 21,1–22,5).....	53
Poner en práctica la justicia nueva: Mt 24-25	23	Conclusión: ¿cuál es la actualidad de estos textos apocalípticos?	59
De la apocalíptica a la escatología: Lc 21.....	26	Para continuar el estudio.....	61
		Lista de recuadros	63