

EL LIBRO DEL APOCALIPSIS - PARTE I

Introducción general

1. El libro

El primer contacto con el Apocalipsis deja una impresión desconcertante. Por una parte, su lectura arrastra, ejerce un hechizo misterioso y el lector sintoniza en seguida con el escritor.

Envuelto en su ritmo estilístico, participa de sus experiencias religiosas, sintiéndolas y reviviéndolas con él. Se tiene la clara sensación de que el autor, además de un profeta, es también en cierto modo un escritor refinado y un verdadero artista.

Pero por otra parte, se tiene un sentimiento de vértigo. Nos encontramos ante imágenes atrevidas y complicadas hasta lo inverosímil; asistimos a las sacudidas cósmicas más extrañas; seres angélicos o demoníacos, en las más variadas y asombrosas actitudes, desfilan continuamente ante nosotros disputándose el terreno en una batalla sin tregua. Se vislumbra un simbolismo, pero sin que resulte fácilmente aprensible.

Finalmente, se prosiguen a un ritmo incesante instituciones teológicas, espléndidas liturgias celestiales, exhortaciones vibrantes... El autor es siempre imprevisible; su fantasía no conoce límites.

Todo esto se expresa en un idioma griego sumamente peculiar. El autor no ignora la gramática, la sintaxis, y se permite incluso ciertos primores estilísticos, pero su lengua tiene una extraña fuerza de choque; es la de una persona que se siente trabada en sus movimientos y busca, en medio de sus tensiones, un nuevo espacio para actuar; de ahí las irregularidades gramaticales y las audacias expresivas que no dejan al lector ni un solo momento de tregua. Fascinación y sentimiento de vértigo es la impresión que sintió ya Dionisio de Alejandría (cf. Eusebio de Cesárea, Historia eclesiástica, 1, 24, 4).

Hoy, como entonces, surge espontánea la pregunta: ¿qué es exactamente este libro? ¿Vale la pena leerlo? ¿Qué nos quiere decir? Y más en general, ¿cuál es su verdadera fisonomía literaria?, ¿cuáles sus características teológicas?

2. Género literario del libro.

El mismo título está sugiriendo el género literario apocalíptico. Lo conocemos a través de una copiosa producción literaria, que se extiende en el período que va del siglo II a. C. hasta el III d. C, desarrollándose primeramente en un ambiente judío y luego en uno judío y cristiano.

Los rasgos característicos fundamentales de esta literatura se refieren ante todo a su contenido. La apocalíptica se interesa por unos hechos concretos, que tienen que ser interpretados a la luz de Dios, que conduce los acontecimientos de la historia y les da un significado que trasciende su materialidad. Este significado se expresa mediante un simbolismo complejo y refinado: visiones extáticas por parte del escritor, comunicaciones de ángeles, el uso continuado de animales como protagonistas, un valor arcano atribuido a los números, un juego de alusiones bastante complejo y un tono general intencionadamente hermético. Todo esto lo encontramos en el Apocalipsis de Juan. Pero en él hay además otras cosas distintas.

El autor define repetidamente su obra como una **profecía** (1,3; 22,7.19) y se designa a sí mismo como **profecía** (10,11; 22,6.9). Siente que tiene una misión que lo coloca en la línea de los grandes profetas del Antiguo Testamento y lo lleva en su libro a un contacto continuado con un grupo de oyentes a los que exhorta con urgencia; todo esto es algo ajeno al género literario puramente apocalíptico.

El Apocalipsis de Juan —como el de Daniel— destaca del nivel medio de la apocalíptica. De un análisis interno deducimos otros elementos que precisan mejor aún el género literario del libro, de **revelación** y de **exhortación** al mismo tiempo. **Va destinado a una lectura litúrgica.**

Nos lo indica la relación que aparece entre un «lector» y muchos «oyentes», que deberán preocuparse de retener y de poner en práctica lo que escuchen (1,3; 20,7). '

No es una carta. Los datos que han ofrecido a algunos comentaristas la base para una afirmación de este tipo se explican perfectamente admitiendo que está destinado este libro a una lectura litúrgica, mientras que son insuficientes para sostener la forma literaria epistolar.

3. La estructura

Queda aún por aclarar una cuestión fundamental: ¿cómo está concebido el libro en la distribución de su materia? ¿Cuál es, en otras palabras, su estructura literaria? El problema tiene ya sus raíces en los comentarios patrísticos y ha ocupado a los eruditos desde la mitad del siglo pasado, aunque sólo en los primeros decenios del siglo XX asumió contornos más precisos, calificándose gradualmente como estrictamente literario. No se ha llegado aún a una fórmula perfecta de solución. De todas formas, teniendo en cuenta las diversas aportaciones y los elementos que parecen adquiridos, podemos fijar por lo menos algunos puntos de referencia.

El Apocalipsis se presenta como una obra unitaria, precedida de un prólogo (1,1-3) y terminada con un epílogo (22,6-21), en donde el autor puso la última mano. La obra consta de dos partes generales, desiguales en amplitud, pero fácilmente reconocibles.

La primera está constituida por un conjunto de siete cartas que, después de una introducción más general, se desarrolla orgánicamente en las cartas a las siete iglesias (1,4-3,22).

La segunda parte tiene una estructura más compleja y desigual. Teniendo en cuenta ciertos indicios literarios, cabe distinguirla en cinco secciones. La primera sección (c. 4-5) tiene una función introductoria: presenta los elementos y los personajes que entrarán luego en acción: Dios, la corte celestial, el cordero, el libro de los siete sellos. La quinta sección (16,17-22,5) presenta un aspecto de conclusión: la condenación definitiva e irreversible del mal, la exaltación suprema del bien, confluyen en la síntesis final de la Jerusalén celestial.

Entre estas dos secciones tenemos un movimiento lineal ascendente de desarrollo. Ese movimiento comienza ante todo en la segunda sección (6,1-7,17), caracterizada por la

apertura sucesiva de los sellos: es una primera exposición en esbozo de los elementos típicos que intervendrán en la lucha dialéctica entre el bien y el mal, una especie de planteamiento del problema. Sigue la tercera sección (8,1-11,14), caracterizada por la sucesión septenaria de las trompetas; expresa también una confrontación dialéctica entre el bien y el mal, profundizando en la figura de los protagonistas negativos y subrayando la «parcialidad» histórica de ese conflicto; es decir, nos dice que en el curso de la historia de la salvación habrá estancamientos, puntos muertos, resultados provisionales de una y otra parte. La cuarta sección (11,15-16,16), caracterizada por las tres «señales» (la mujer, el dragón, los siete ángeles con los cuencos), nos presenta la lucha entre el bien y el mal en su desarrollo dramático hasta su punto culminante, el «gran día» (16,16).

Pero el desarrollo lineal hacia adelante no es unívoco. En efecto, advertimos que, paralelamente a ese movimiento progresivo que implica una sucesión temporal en sentido estricto, hay otros muchos elementos que giran libremente, moviéndose hacia adelante o hacia atrás respecto al eje principal de desarrollo.

Este fenómeno literario, que puede observarse en todas las secciones, da al movimiento progresivo una fisonomía característica, que lo libera del esquema de una sucesión histórico-cronicista de todo tipo y tiende a colocarlo en la zona ideal de la metahistoria.

4. La lengua y el estilo

Para definir con mayor exactitud la fisonomía literaria del Apocalipsis, hemos de decir unas palabras sobre su lenguaje y su estilo. La lengua en que está escrito el Apocalipsis es el griego-helenista; ciertas curiosas coincidencias con el uso propio de los papiros nos mueven incluso a pensar que se trata de un griego helenista de tipo popular.

Ya a primera vista se puede también observar un sustrato semítico general; basta observar, por ejemplo, las repeticiones del pronombre, ciertas formas verbales, el fenómeno de la parataxis, para convencerse de ello. Pero todo esto no basta para caracterizar la lengua del Apocalipsis; en efecto, presenta ciertas peculiaridades propias, bien como vocabulario, o bien como organización gramatical, hasta el punto de que ha sido posible compilar una gramática propia del Apocalipsis.

También en el aspecto lingüístico-gramatical el autor tiene su propia originalidad expresiva que raya e incluso tiende a superar los límites de lo significable. Es difícil dar una definición y hasta una descripción sumaria del estilo del Apocalipsis.

Los eruditos están de acuerdo en reconocer su carácter excepcional. El secreto de su hechizo está quizás en el ritmo interior que el autor comunica a su libro para que contagie luego al lector. Por eso éste pasa de un capítulo a otro, escucha, medita, reflexiona, llevado siempre hacia adelante como por una ola misteriosa y envolvente. Algunos estudiosos (Lohmeyer, Charles) han creído incluso que era posible señalar un ritmo métrico-poético y han hablado de una división en estrofas, aunque no han ofrecido demostraciones suficientes de sus afirmaciones.

Entre las características del estilo del Apocalipsis se puede señalar además la extraordinaria capacidad de evocación del autor, su complejo y refinado juego de alusiones, especialmente respecto a los textos y figuras del Antiguo Testamento, su predilección por fórmulas repetitivas, por palabras-clave que dan un tono unitario a los trozos largos, por los esquemas literarios, etc. Pero el autor nunca se ve esclavizado por sus esquemas; aunque sienta por ellos una acusada predilección, se sale de ellos con gran desenvoltura, variándolos a placer.

En una palabra, hemos de vérnoslas con una personalidad literaria interesante y originalísima. Una personalidad que, si hubiera tenido el grado de creatividad y de expresión artística correspondiente a sus intuiciones —esta carencia es su mayor limitación—, podría habernos dado una Divina Comedia, o por lo menos una obra en la línea de F. Kafka. ¿Podemos darle a esta misteriosa personalidad un nombre concreto?

5. El autor

De los testimonios antiguos que se conservan (Justino, Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, Orígenes, etc.), queda clara la atribución del Apocalipsis al apóstol Juan, el autor del cuarto evangelio. Era ésta la mentalidad corriente a partir de la segunda mitad del siglo II. Orígenes no parece albergar dudas en este sentido y ni siquiera pone en discusión esta cuestión.

Pero la discusión existió. Empezó con Cayo y se prolongó con Dionisio Alejandrino (cf. Eusebio de Cesárea, Historia eclesiástica, 7, 24); la crítica moderna recogió ampliamente esta cuestión, desarrollándola y profundizando en ella. Todavía hoy nos encontramos con las posturas más diversas.

Algunos críticos consideran atendible el testimonio antiguo; las objeciones contra la identidad de autor entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio a partir del análisis interno (gramática, estilo, simbolismo, doctrina, etc.) no se consideran decisivas (Alio, Gelin, Braun, Vaganay, Behm, Michaelis, Feuillet, Menoud, Mounce).

Otros críticos limitan parcialmente esta posición: se considera a Juan como autor del Apocalipsis, pero se niega que sea también autor del cuarto evangelio (Reuss y recientemente Kiddle).

Otros muchos eruditos asumen una posición francamente negativa: el Apocalipsis no tiene un origen apostólico directo ni fue escrito por el autor del cuarto evangelio; las características lingüísticas, literarias, doctrinales y la mentalidad misma del Apocalipsis son muy distintas de las del cuarto evangelio para que pueda hablarse de identidad de autor (Loisy, Charles, Windisch, Wikenhauser, Boismard, etc.). Es difícil dirimir la cuestión.

Entre los antiguos testimonios — que no añaden nada a los diversos elementos sacados del interior del libro— y las afinidades innegables con el cuarto evangelio por una parte, y la originalidad irrepetible del autor en su estilo y en su mundo teológico por otra, existe un vacío que difícilmente se puede colmar.

Una consideración de carácter estrictamente literario puede ayudar quizás a clarificar las cosas. En toda la apocalíptica (cf. 2 Enoc, 2 Baruc, Apocalipsis de Pedro, 4 Esdras, etc.) observamos el fenómeno de la pseudonimia: el autor se vincula idealmente a una figura conocida de la Escritura, con la que siente una especial afinidad, atribuyéndole en primera persona las visiones que escribe. Quizás este mismo fenómeno literario haya tenido también lugar en el Apocalipsis de Juan; el mismo género apocalíptico sugiere esta posibilidad; el hecho de que Juan se nombre explícitamente desde el principio, de que ofrezca ciertos detalles autobiográficos en relación con las visiones (cf. 1,1; 1,9s), lo mismo

que hacen los protagonistas ideales de los apocalipsis apócrifos, confirma plenamente esta posibilidad. De aquí se seguiría entonces que el autor del Apocalipsis —un discípulo muy probablemente— se vincula idealmente al apóstol Juan, con el que siente que tiene muchos puntos en común. Entonces, precisamente el hecho de que el autor se presente como Juan —y resulta espontáneo pensar en Juan el apóstol como punto de referencia y de inspiración de toda la escuela joánica, a la que pertenece también el cuarto evangelio— eliminaría a Juan como autor real del libro.

2 El mensaje teológico del Apocalipsis

1. Temas teológicos generales

El Apocalipsis no es —como tampoco lo es ningún libro del Nuevo Testamento— un tratado abstracto, teórico-nocional, de verdades religiosas, pero encierra muchas de estas verdades, englobándolas en su discurso que, al ser profético, se dirige esencialmente hacia la praxis. ¿Cuáles son entonces las verdades encarnadas, las verdades-valor, que constituyen la estructura teológica fundamental del mensaje religioso del Apocalipsis?

Podemos identificar algunos elementos teológicos, primero más generales y luego cada vez más determinados y precisos, que, tomados en su conjunto, constituyen la trama teológica de todo el libro.

En primer lugar, Dios.

El autor tiene un sentido agudo de Dios, que expresa con una terminología y con categorías sacadas ordinariamente del Antiguo Testamento. Presenta así a Dios como «santo», bien en sentido sacral como moral, «justo», «omnipotente», o bien aquel que, sentado en su trono, domina activamente sobre todo, y simplemente como Dios. A Dios se le llama también «Padre de Cristo», adquiriendo así una fisonomía inequívoca neotestamentaria. Por otra parte, el autor tiene su propia expresión característica para referirse a Dios; parafraseando el nombre de Dios del Éxodo (Ex 3,14), lo llama «el que es y era y ha de venir» (1,4). Así pues, se ve a Dios como aquel que, en su trascendencia permanente, pone en movimiento el proceso de la salvación, lo va desarrollando en el tiempo, superando gradualmente el mal. Al final, superado todo obstáculo, Dios lo

renovará todo y se establecerá entre él y la comunidad salvada, la Jerusalén celestial, una relación de especial intimidad.

La figura de Cristo no es para el autor menos familiar que la de Dios.

Una serie de títulos cristológicos, recogidos en parte del contexto religioso del Nuevo Testamento, nos ofrece una panorámica variada e interesante: a Cristo se le llama «el cordero», «el testigo fiel», «el Amén», «el Verbo de Dios», «el Hijo de Dios», «el lucero de la mañana». El autor sintetiza su concepción de Cristo en la visión inicial (1, 12-20): muerto, resucitado, vivo, Cristo mueve con su energía hacia adelante a su iglesia. Respecto a ella, cumple una doble función: la juzga con su palabra purificándola (c. 1-3), la ayuda a derrotar a las fuerzas hostiles que la acechan, convirtiéndola en su esposa (c. 4-21). De esta manera, Cristo sube hasta el trono de Dios, prolongando en la realización histórica de la iglesia lo que será su victoria personal, obtenida con la resurrección. Los ángeles y los seres sobrehumanos tienen en el Apocalipsis un papel importante y asumen las más diversas formas. Expresan una manifestación concreta y compleja de Dios y de su acción, colaboran o se oponen al desarrollo de la salvación, representan toda una serie de fuerzas activas que se sitúan idealmente por encima de los hombres y por debajo de Dios. La iglesia representa para todo el Apocalipsis un tema fundamental. El autor tiene una experiencia tan viva de ella que da francamente la impresión de que la iglesia, especialmente en su dimensión litúrgica, constituye algo así como el ambiente ideal en que se mueve. A lo largo del libro, comunica esta experiencia suya y nos da algunas formulaciones terminológicas y da imágenes que le son características. Nos habla de una totalidad de iglesias, nos habla de iglesias locales; se interesa por la vida interna de la iglesia; intenta señalar y definir las leyes de su comportamiento frente a las fuerzas enemigas. La iglesia está en devenir, con todo aquel conjunto de dificultades y de tensiones que esto supone. Pero la iglesia tiene también una meta clara y definida: el aspecto personal que vincula a la iglesia con Cristo y la hace «esposa» suya, y el aspecto externo y social que hacen de la iglesia una «ciudad», encontrarán su síntesis final y suprema en la Jerusalén celestial, la ciudad-esposa.

2. Temas teológicos específicos del Apocalipsis:

La escatología, teología de la historia.

La escatología ocupa en el Apocalipsis un papel de primer orden, que se divisa a primera vista. Algún comentarista (E. Fiorenza) ha querido ver en la escatología el núcleo fundamental de inspiración del Apocalipsis incluso en el plano literario. Pero, si la importancia de la escatología en el Apocalipsis puede darse por descontado, no lo es tanto su interpretación.

Los eruditos no se muestran de acuerdo en ella y sus opiniones pueden reducirse a las tres interpretaciones siguientes.

Escatología cualitativa: según esta línea de interpretación, todo lo que en el Apocalipsis nos habla de un final, de un tiempo que apremia, de la venida de Cristo, de un juicio, de un triunfo, etc., ofrece solamente un módulo de interpretación de los hechos que ocurren en la vida de la iglesia, sin que exista —ni definido ni sobrentendido— ninguna vinculación cronológica entre ellos. Los hechos que se describen en el Apocalipsis recapitulan los acontecimientos esenciales de la iglesia en cada época. Defienden esta interpretación Alio y Bonsirven, aunque con matices personales.

Según otra interpretación, parcialmente distinta de la primera, la escatología del Apocalipsis tiene un elemento **cronológico**. Se considera próxima la parusía. Pero esto «no es más que un modo semítico de subrayar que el mundo del más allá, cualitativamente distinto por completo del nuestro, penetra en nuestro mundo material y lo transforma desde el momento de la resurrección de Cristo» (Feuillet, L'Apocalypse, état de la question, p. 53). Representan esta postura Cerfaux y Cambier.

Finalmente, hay otros eruditos que interpretan la escatología del Apocalipsis en sentido **estrictamente cronológico**. Es decir, hay un devenir temporal propio y verdadero, un antes y un después, que tienden hacia una conclusión final considerada como próxima. Entre otros muchos autores, representan esta tendencia Baldensberger, Loisy, Gelin y Charles.

Encontramos en el Apocalipsis elementos que favorecen a cada una de estas tres interpretaciones. Todo el libro está empapado de una escatología siempre presente, actual y futura al mismo tiempo. Baste pensar en el juego diestro y refinado con que el autor varía los tiempos verbales (cf. Vanni, *La struttura letteraria deH'Apocalisse*, p. 236-247). Pero hay también —como parece demostrar claramente el análisis de la estructura— un desarrollo en la línea del tiempo.

En la sección final se concluyen definitivamente todos los elementos que se fueron iniciando a lo largo de todo el libro. Así pues, existe un aspecto escatológico, no meramente cualitativo, sino también en sentido temporal, que es esencial en la obra. Por consiguiente, nos encontramos con un dilema a primera vista insoluble: la escatología, tema sustancial del libro y típico del mismo, se presenta como **actual, supratemporal**, pero al mismo tiempo aparece como caracterizada por un desarrollo cronológico.

Esto nos mueve a pensar que tampoco la escatología agota por sí sola toda la temática teológica del Apocalipsis. La escatología tiene que encuadrarse y comprenderse en el marco más amplio de la teología de la historia. La teología de la historia se vincula directamente a la materia específica del Apocalipsis que, como hemos indicado, está constituida por los hechos que «tienen que suceder» (cf. 1,1; 4,4; 26,6). Pero ¿de qué hechos se trata? Éste es el problema que, en su solución, encuentra una vez más diversas posturas entre los autores. Para algunos, los hechos de que se ocupa el Apocalipsis son contemporáneos al autor: la guerra de los judíos (Giet), el culto a Cibeles, a Attis, al emperador (Touilleux), el conflicto de la iglesia con el judaísmo y con el estado pagano (Feuillet), el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo, señal del triunfo futuro sobre la Roma perseguidora (Hopkins).

Para otros críticos, esos hechos son únicamente futuros. El Apocalipsis se refiere a la historia universal de la iglesia, articulada de diversas maneras (Gioacchino da Fiore, Nicolás di Lira); o bien revela las grandes constantes de la historia y nos informa de su desarrollo evolutivo en grandes períodos (Féret). Hay finalmente quienes sostienen que el Apocalipsis prescinde de toda referencia concreta a los hechos simultáneos o futuros; nos ofrece más bien un esquema de salvación, que hay que considerar sobre la base de la

pre-decisión de la fe y que es menester aplicar a la propia historia individual, una historia que luego se proyectará en los acontecimientos externos que se repiten (Schlier). No puede negarse que hay en el Apocalipsis apelaciones y alusiones a hechos contemporáneos del autor, tanto en la primera parte del libro como en la segunda, pero el simbolismo con que el autor arroja esos hechos los arranca de su concreción histórica aislada para hacer de ellos una lectura teológica paradigmática. Surgen entonces una especie de fórmulas de inteligibilidad teológica, unos conjuntos orgánicos de elementos teológicos que, reunidos unos con otros y expresados simbólicamente, constituyen precisamente una fórmula de inteligibilidad. Estas diversas fórmulas tienen como trasfondo genérico el eje del desarrollo lineal de la historia de la salvación. Tomadas individualmente, pueden desplazarse hacia atrás o hacia adelante respecto al desarrollo cronológico; pero tomadas en conjunto constituyen como un gran paradigma de comprensiones teológicas que hay que aplicar a la realidad concreta. Pero ¿cuáles son las modalidades de esta aplicación?

Tema teológico de fondo: la iglesia, purificada, reconoce su hora La comunidad eclesial, situada en el desarrollo lineal de la historia de la salvación entre el «ya» y el «todavía no», se pone ante todo en un estado de purificación interior, sometándose al juicio de la palabra de Cristo. En esta situación de purificación ya conseguida estará en disposición de comprender, mediante una reflexión de tipo sapiencial realizada en un contexto litúrgico, cuál es su hora en relación con las fuerzas externas hostiles, a fin de obrar en consecuencia. Esta reflexión sapiencial permitirá a la iglesia aplicar a la realidad concreta —que le será sincrónica en cada momento y período de su existencia— toda la serie de formas de inteligibilidad teológica que el autor ha condensado en su obra, revistiéndolas de simbolismo. Esas formas de inteligibilidad son —para usar una terminología kantiana— una especie de «a priori» respecto a la «materia», constituida por cada uno de los elementos históricos concretos.

El primer paso de la reflexión sapiencial será una comprensión, un desciframiento del símbolo; el segundo paso será la aplicación de la fórmula teológica, que se ha obtenido de ese modo, a la materia concreta de la vida. Una vez transcurrido el momento o período

histórico que se ha hecho comprensible teológicamente gracias a la forma aplicada, la «materia» se escapa, por así decirlo, de su «forma», entrando ya en el pasado y dejando su sitio para que dicha «forma» vuelva a dar su inteligibilidad a un nuevo hecho concreto.

3 Criterios hermenéuticos del Apocalipsis

1. El aspecto literario.

Para una hermenéutica correcta del Apocalipsis, dada la complejidad excepcional de este libro, es preciso tener en cuenta simultáneamente toda una serie de elementos. En primer lugar, el aspecto literario. No es posible interpretar el Apocalipsis si no se tiene una clara conciencia de los valores lexicales, gramaticales, estilísticos, que le son propios. Además, para una comprensión de conjunto —algo que para el Apocalipsis parece especialmente necesario— es menester definir las líneas de fondo de la estructura literaria del libro. Ha sido precisamente la falta, o por lo menos la insuficiencia, de estos elementos literarios lo que a lo largo de los siglos ha contribuido a hacer tan extravagante la interpretación del Apocalipsis.

Para romper la espiral del subjetivismo, que todavía hoy le rodea, es necesario definir todos los elementos literarios que podrán entonces constituir una base sólida y objetiva para la consiguiente interpretación teológica.

2. 1 simbolismo del Apocalipsis

El tema del simbolismo del Apocalipsis resulta particularmente difícil. Esa dificultad se deriva de la multiplicidad de imágenes empleadas, de su juego tan complejo, de la originalidad muchas veces desconcertante de las mismas y del despliegue, siempre imprevisible, de la fantasía del autor. Por otra parte, el lenguaje simbólico es tan usual en el Apocalipsis que resulta prácticamente imposible una interpretación del libro sin que hayan quedado antes adecuadamente claros los elementos constitutivos del simbolismo. Se impone por tanto un examen de esos elementos; lo realizaremos a nivel empírico, suponiendo una serie de consideraciones de filosofía del lenguaje y de lingüística que no podremos examinar directamente. En la base del simbolismo del Apocalipsis se da un fenómeno general que puede observarse en todas las culturas: al lado de una expresión

cabal y adecuada, de un significado que podríamos llamar «realista», se presenta otra que se obtiene mediante una transposición mental, que podemos llamar «expresión simbólica». Si, por ejemplo, decimos que Cristo tiene «todo poderío y riqueza, saber y fuerza» (5,12), usamos una expresión realista; pero si lo llamamos «león de la tribu de Judá» (5,5), utilizamos una expresión simbólica, aunque con el mismo significado de fondo.

Pero el simbolismo del Apocalipsis no encuentra normalmente una expresión tan sencilla y espontáneamente inteligible. Sobre lo que constituye una intuición básica, el autor va acumulando símbolos sobre símbolos, dando la clara sensación de una construcción vertical a varios niveles, distintos entre sí. Pero todo esto resulta artificioso: el paso de un plano simbólico a otro rompe bruscamente la continuidad fantástica, poniendo al lector en una situación incómoda; el conjunto que de esto se deriva roza a menudo con el hermetismo propio y verdadero; pero como tendremos ocasión de señalar varias veces, el autor consigue con esto una concentración excepcional de material teológico, que, una vez liberado de su matriz simbólica, se manifiesta con toda su riqueza.

Una hermenéutica del simbolismo supondrá entonces como primer elemento una toma de conciencia clara del tipo de simbolismo empleado. Por consiguiente, se le exigirá al lector un esfuerzo por identificar la intuición básica de donde ha partido el autor, para seguir luego tranquilamente el desarrollo según los diversos niveles simbólicos posibles. De aquí se derivará un ritmo de lectura lento, intercalado de largas pausas de reflexión; el material bruto que ofrece el simbolismo tendrá que ser asimilado y elaborado, sin la preocupación —realmente absurda en el Apocalipsis— de construir un cuadro de conjunto que contenga visualmente todos los diversos elementos simbólicos expresados.

Todo toque simbólico tiene que ser advertido, asimilado, descifrado y casi traducido en su equivalente realista, para que se borre cuanto antes de la fantasía, de manera que pueda dejar su lugar a nuevos y diversos elementos simbólicos que habrán de seguirse. Séanos permitido aclarar todo lo dicho con un ejemplo concreto. En Ap 5,6 se nos presenta al Cordero que «*estaba de pie, aunque parecía degollado; tenía siete cuernos y siete ojos*». Tenemos una clara intuición de fondo, que se pone de manifiesto con la equivalencia entre

el Cordero y Cristo. Sobre esta intuición de fondo, el autor constituye su vertical simbólica. El **primer nivel simbólico** nos presenta al Cordero «*de pie, aunque parecía degollado*»: esta imagen no puede registrarse en la fantasía y entonces, en una pausa reflexiva, el lector o el oyente elabora los datos que ofrece el autor: «degollado» expresa el sacrificio cruento de Cristo; «de pie», su resurrección; la unión forzada de los dos rasgos simbólicos sugiere que los dos aspectos, la muerte y la resurrección, coexisten en el Cordero-Cristo. «*Tenía siete cuernos*»-, es un **segundo nivel simbólico**. Olvidando los elementos del primer nivel, en una nueva pausa de reflexión, se llega a esta elaboración: «la totalidad (siete) del poder (cuerno)» se le atribuye a Cristo-Cordero. Sigue un **tercer nivel simbólico**: «*siete ojos*»: el mismo procedimiento utilizado más arriba nos da el siguiente resultado: «la plenitud de los dones del Espíritu le pertenece a Cristo». Así, de ese Cristo-Cordero, intuición básica, se van resaltando la muerte y resurrección redentora, la concreción del poder mesiánico, la plenitud del Espíritu que posee y comunica a los demás: éste es el mensaje teológico del autor, expresado en su equivalente realista.

Podemos ahora, a fin de facilitar la lectura, ir enumerando las formas simbólicas que se repiten con mayor frecuencia en el Apocalipsis, con sus equivalencias realistas. Pero indiquemos en seguida en qué sentido. El simbolismo no es una copia deforme del discurso realista. Tiene su propio contenido específico, su propia dimensión, su propio alcance, que no pueden reducirse exactamente a una equivalencia realista. Y es precisamente este carácter irreductible lo que permite al símbolo expresar ciertas realidades que superan el nivel humano. Las equivalencias realistas son por eso mismo simples indicaciones, una especie de traducciones lexicales, que facilitan el contacto con la imagen expresada en el símbolo, dejándola tal como es. Será luego la elaboración completa hecha por el lector o por el oyente, la síntesis intuitiva que de allí habrá de derivarse, lo que constituye la verdadera comprensión de los símbolos empleados. El contacto tan íntimo que tiene el Apocalipsis con el Antiguo Testamento lleva consigo un amplio empleo del simbolismo bíblico, es decir, de ese simbolismo que es patrimonio común y natural de los libros de la Escritura. Así, «cielo» indicará en el Apocalipsis la zona de la trascendencia divina; «tierra» indicará por el contrario la zona propia del hombre, el nivel humano; «cuerno» señalará el poder; «vendimia», el juicio escatológico; «el monte

Sión», o «Jerusalén», representarán el lugar ideal donde se realiza la salvación, etc. Las convulsiones cósmicas (sol oscurecido, luna de color de sangre, estrellas que caen, terremotos, etc.) son también un simbolismo común en el Apocalipsis; su equivalente realista es la presencia incisiva de Dios, único señor de la naturaleza, en la historia de los seres humanos. 'El simbolismo teriomorfo —que introduce a los animales como protagonistas— está también difundido por el Apocalipsis y exige una atención especial. Se habla de Cordero, de león, de caballos, de seres vivientes, de langostas y escorpiones, de dos bestias, etc.; el equivalente realista de todo este conjunto simbólico es una realidad que se despliega en la historia del hombre, pero que en muchos aspectos trasciende su posibilidad de verificación.

El ejemplo moderno de varias obras de F. Kafka (por ejemplo, *La metamorfosis*) demuestra hasta qué punto puede resultar interesante este tipo de simbolismo. Como en toda la apocalíptica, el simbolismo aritmético ocupa en el Apocalipsis un lugar privilegiado. En la base de este tipo de simbolismo está la persuasión de que la realidad —en todos los niveles: nivel humano y nivel sobrehumano— puede de alguna manera medirse y determinarse cabalmente. El juego de los números se convierte entonces en un modo intelectualista de indicar los diversos tipos de relación que se verifican en la realidad y que son en cierta manera mensurables. Así, por ejemplo, el número siete indica la totalidad; lo mismo vale para los múltiplos de siete. La mitad de siete, tres y medio, las fracciones, un tercio ($1/3$), indican por el contrario una parte, una totalidad demediada y por tanto algo que no alcanza la perfección. Está finalmente el simbolismo cromático. Algunos colores tienen equivalencias concretas que trascienden la materialidad del color mismo. «Blanco» significa trascendente, sobrenatural: «rojo» significa sangre, etc.

3. Los contactos literarios y temáticos con el Antiguo Testamento

El Apocalipsis, como es sabido, cita con muchísima frecuencia el Antiguo Testamento. Entre citas literales y alusiones se cuentan alrededor de 500. Pero, a diferencia de los otros autores del Nuevo Testamento, el autor del Apocalipsis no introduce sus citas con una referencia explícita (como: «según las Escrituras», «según dice el profeta Isaías», etc.), sino que las convierte en cuerpo de su propio discurso, como si se tratara de

palabras suyas. A veces, ciertas variantes significativas respecto al original del Antiguo Testamento indican una interpretación propia del autor y, en general, la trabazón compleja de alusiones y de referencias pone continuamente en contacto al Antiguo Testamento con el Nuevo. El Nuevo constituye su punto de llegada, que sin embargo no resulta inteligible sin una comprensión adecuada del Antiguo.

Así pues, para una hermenéutica del Apocalipsis será menester tomar conciencia de estos contactos, explicitarlos, valorarlos en su significación original, deducir sus consecuencias y las nuevas aplicaciones que el autor hace vislumbrar. En una palabra, una hermenéutica del Apocalipsis es en gran parte una relectura cristiana del Antiguo Testamento.

4. Hermetismo y aplicación a la realidad concreta

El hermetismo propio de la apocalíptica supone cierta dosis de indeterminación, de oscuridad, de intransparencia imposible de traspasar. La interpretación exegética, al descifrar los símbolos, al poner de relieve las equivalencias realistas, al estudiar los contactos con el Antiguo Testamento, al tomar conciencia de todos los posibles datos literarios, etc., reduce este margen de incomprendibilidad. Pero la mayor reducción posible no se obtiene en la investigación ni en el estudio. El Apocalipsis es un libro destinado a la lectura litúrgica. Es la asamblea eclesial, adecuadamente preparada y ejercitada, la que realiza de manera intuitiva y existencial la más alta síntesis posible entre la forma de inteligibilidad y la materia concreta. Así es como la hermenéutica del Apocalipsis llega a su cima. Y se nos presenta todavía con mayor claridad en sus dos elementos esenciales: un elemento objetivo, el «misterio» (cf. 1,20; 17,5.7; 10,7), que en el Apocalipsis indica el plan de Dios, pero expresado de forma enigmática, cifrada, en términos brutos de un simbolismo que hay que elaborar; y otro elemento subjetivo, la «sabiduría» o «inteligencia» (cf. 13,18; 17,9), que es la capacidad de discernimiento que supone el desciframiento adecuado del símbolo y su aplicación a la realidad concreta del presente.

II ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

- **EL PRÓLOGO** (1,1-3)

Este fragmento tiene la función literaria que corresponde al prólogo. El libro se nos presenta así como una revelación que ha sido hecha por Jesucristo, pero que parte de Dios y es un don suyo. Tiene como objeto específico lo que tiene que suceder en breve, es decir, los acontecimientos humanos vistos a la luz del plan salvífico de Dios que está ya en acto y se desarrolla rápidamente. El escrito de Juan va destinado a la lectura litúrgica; es precisamente en el ambiente de la asamblea litúrgica —uno lee y los demás escuchan— donde la revelación alcanza eficazmente a cada uno de los cristianos a los que está destinada.

PRIMERA PARTE DEL APOCALIPSIS LAS SIETE CARTAS A LAS IGLESIAS (1,4-3,22)

1. Introducción litúrgica (1,4-8)

Entre el lector que presenta el mensaje (Juan) y su grupo de oyentes se establece enseguida un intercambio dialogal: al saludo inicial de bendición por parte de Dios, del Espíritu y de Cristo (I, 4-5a), responde una explosión de alabanza y de gratitud por parte de la asamblea que se siente amparada por el amor continuado de Cristo (I,5b-6). Pero —concreta interviniendo de nuevo el lector— no se trata de un Cristo intimista: Cristo es el que lleva hacia adelante la historia de la salvación y la sabrá terminar destruyendo todas las formas del mal (1,7). La asamblea acepta, tras un momento de reflexión, y convierte en objeto de su plegaria esa misma realización de la salvación en la que se siente comprometida. Como indica la intervención final del lector (1,8), todo se debe a la omnipotencia de Dios que arrastra la historia hacia su fin.

2. La experiencia de Cristo resucitado (1,9-20)

Esta experiencia se presenta según el estilo de la apocalíptica bajo el ropaje literario de una «visión». Se la prepara de antemano con esmero: se señala el lugar (la isla de Patmos, una pequeña isla del archipiélago del Egeo), el tiempo (un domingo: el día del Señor, el día de la resurrección que se vuelve a vivir en la asamblea litúrgica), los detalles

personales (Juan entra en contacto con el Espíritu: v. 9-10). La visión empieza y concluye con la orden de escribir a las siete iglesias de Asia que, aunque especificadas geográficamente, indican siempre, en virtud del simbolismo del número siete, la iglesia en su totalidad (v. 11).

La visión tiene dos partes. En un primer momento, se presenta a Cristo en términos simbólicos y desconcertantes, sacados en general del Antiguo Testamento (v. 12-16): nos dan unas indicaciones en bruto que hemos de interpretar y dejar de lado en seguida, quedándonos con el concepto señalado. Se indica a Cristo como presente y actuando en su iglesia en oración (los siete candelabros de oro); es el Mesías que toma posesión de su reino (una figura humana; literalmente: uno como Hijo de hombre, cf. Dn 7,13); su vestidura indica probablemente una función sacerdotal (túnica talar, faja dorada); pertenece al mundo celestial y se le atribuyen prerrogativas divinas (pelo blanco, etc.). Como Mesías a nivel divino tiene en su mano a la iglesia entera asegurándole la inmortalidad (siete estrellas, que más tarde en el v. 20 se identificarán con los ángeles de las siete iglesias; es, en verdad, una designación enigmática: parece como si se tratara de las mismas iglesias en su dimensión terrena y trascendente a la vez), pero entre tanto le dirige su palabra que tiene una fuerza de penetración irresistible (espada aguda de dos filos). En síntesis, se trata del Cristo glorioso de la transfiguración (su semblante resplandecía como el sol).

Luego se presenta a Cristo de manera más realista (v. 17-20), como el Cristo del misterio pascual. Muerto y resucitado, Cristo posee ahora todas las prerrogativas para realizar la salvación con todas sus implicaciones (tiene las llaves de la muerte y del abismo).

3. Las cartas a las siete iglesias (2,1-3,22)

Las cartas a las siete iglesias —se trata más propiamente de un único gran mensaje articulado en siete partes— están todas ellas construidas según un esquema literario refinado: dirección, auto-presentación de Cristo (esto dice el que...: recuerda al Antiguo Testamento: así habla Yavé...), juicio sobre cada iglesia con una valoración de los elementos positivos y negativos (conozco tus obras), una exhortación particular (recuerda, no temas, a ver si te enmiendas...), una exhortación general (quien tenga oídos, oiga lo

que dice el Espíritu a las iglesias) y la promesa de un don con perspectivas escatológicas (al que salga vencedor le concederé...). En ellas es siempre Cristo —el Cristo de la experiencia inicial— el que habla en primera persona. Se dirige a su iglesia, la juzga y purifica con sus palabras, ocupándose de su vida interna. El mensaje, dirigido a cada una de las iglesias, tiene un alcance general y perenne: va dirigido a la totalidad (siete) de las iglesias; las alusiones a situaciones particulares quedan universalizadas mediante el simbolismo de los nombres (Jezabel, probablemente los nicolaítas...).

Es la palabra viva de juicio, de purificación, de exhortación, que dirige Cristo a su iglesia de todos los tiempos.

A la iglesia de Éfeso (2,1-7) Cristo se presenta a la iglesia de Éfeso en su cualidad de mesías sacerdotal, que está presente en el conjunto de la iglesia orante (anda entre los siete candelabros de oro) y asegura con su energía salvífica la realización de la dimensión escatológica (tiene las siete estrellas —las iglesias— en su diestra: v. 1). En su juicio, Cristo alaba la constancia, la rectitud doctrinal, la ausencia de componendas de la iglesia (v. 2-3). Pero tiene para hacerle un serio reproche: la iglesia ha descendido de ese nivel óptimo de amor a Cristo que tenía antes (v. 4). Y es tan importante mantener el nivel primero que, si la iglesia no se enmienda, tendrá que ser apartada de la comunión litúrgica (vendré a quitar el calendario de su sitio: cf. v. 5) con la totalidad de la iglesia.

El Espíritu habla a las iglesias continuamente: para percibir su voz y comprenderla, se necesita empeñarse en el discernimiento sapiencial (quien tenga oídos...). Al vencedor que supere todas las dificultades de la vida cristiana, Cristo le promete como regalo la plenitud de la vida divina, que, figurada ya en el Génesis, se realizará al final de los tiempos (v. 7).

A la iglesia de Esmirna (2,8-11) A la iglesia de Esmirna, Cristo se presenta en la realidad de su misterio pascual: muerto y resucitado. Está al comienzo y al final de la historia de la salvación (es primero y último: v. 8). La iglesia se encuentra en una situación difícil: es objeto de persecución incluso por parte de los judíos (v. 9), y es pobre. Y esas dificultades irán incluso acentuándose en un próximo futuro (v. 9-10). Pero Cristo asiste a su iglesia; así, su pobreza se cambiará en riqueza, los días de la tribulación están contados (diez

días); si la iglesia sigue siendo fiel hasta la muerte, obtendrá como regalo la plenitud de la vida y no tendrá que temer la perdición definitiva (la muerte segunda: v. 11). V. 9: Satanás.

Los verdaderos «judíos» son ahora los cristianos para el autor del Apocalipsis. Los judíos que se cierran a Cristo son llamados polémicamente «sinagoga de Satanás» (v. 9). Se habla de él frecuentemente en el Apocalipsis. Los diversos nombres (diablo = calumniador: 2,10; 12,9.12; 20,2.10; satanás = adversario: 2,9.13.24; 3,9; 20,2.7; serpiente primordial: 12,9; 20,2; acusador de nuestros hermanos: 12,10) lo definen en su funcionalidad negativa. Esa funcionalidad es un hecho central en el Apocalipsis; más o menos directamente coaligadas con el diablo están todas las fuerzas hostiles a Dios y que combaten contra su pueblo: la guerra, el hambre, la muerte. Y de manera especial lo están todas las concreciones históricas que asume esta fuerza sobrehumana: las langostas y la caballería infernal (c. 9), el dragón, las dos fieras, los reyes de la tierra.

Con el triunfo final de Dios, todo ese complejo monstruoso de fuerzas se verá reducido a la impotencia.

A la iglesia de Pérgamo (2,12-18) La palabra de Cristo dirigida a la iglesia de Pérgamo pone en acto toda su fuerza irresistible (la espada: v. 13). Pérgamo, capital oficial del Asia Menor e importante centro cultural, era particularmente pagana (donde Satanás tiene su trono: v. 13). Aunque la iglesia ha resistido valientemente a todas las presiones, el paganismo hace sentir su contagio en una serie de ideologías sincretistas que el autor designa con términos veterotestamentarios (Balaán, Balac, quizás los nicolaítas: cf. Nm 31,16; 25,1-2) que recuerdan precisamente la contaminación pagana de Israel y son una advertencia a la iglesia de todos los tiempos (v. 14-15). Es necesaria una conversión (v. 16). Al que vence en el esfuerzo por conseguirla, se le promete el don de la eucaristía (el maná escondido: v. 17) y una personalidad renovada gracias a la salvación mesiánica (un nombre nuevo escrito en el guijarro blanco: «nuevo» indica en el Apocalipsis la renovación mesiánica; «blanco», la pertenencia al mundo sobrenatural), que pone a cada uno de los cristianos en una estrecha relación personal e irrepitible con Cristo (v. 17).

A la iglesia de Tiatira (2,18-29) Tiatira es una pequeña ciudad entregada por completo al comercio, pagana y corrompida. Cristo se le presenta como el mesías resucitado,

explicitando en grado sumo su trascendencia: es el Hijo de Dios (v. 18). La situación de la iglesia es bastante compleja. Por una parte, se observan elementos de fermento positivo amor a Cristo, vida de fe, dedicación al servicio de los demás, aguante y un tono de progreso ideal (v. 19). Pero por otra parte están las insidias de un paganismo materialista, compuesto de extrañas teorías (las profundidades de Satanás) y de prácticas reprochables (fornicación, en el sentido metafórico de idolatría: v. 20-24). Las amenazas de este tipo de paganismo están ligadas a circunstancias y a personas concretas que existen en la iglesia de Tiatira; pero dicha iglesia, mediante el nombre simbólico de Jezabel —la esposa del rey Acab: cf. 1 Re 16,31; 21; etc. —, queda universalizada y convertida en ejemplo vivo para otros tiempos y circunstancias similares. Una intervención de Cristo dirigida a la eliminación del mal podrá ser una carga incluso para los que han permanecido plenamente fieles (v. 20-24). La iglesia deberá mantener su vitalidad actual hasta la meta escatológica (v. 25). La victoria alcanzada pondrá a la iglesia en una situación de perfecta comunión con Cristo, lo cual supondrá igualmente la participación en su victoria sobre todas las fuerzas enemigas (v. 24).

A la iglesia de Sardis (3,16) Cristo se presenta a la iglesia de Sardis como aquel que posee la plenitud (siete) del Espíritu, visto en sus operaciones salvíficas concretas (v. 1). A la iglesia se le reprocha su vida en una situación contradictoria: la vitalidad externa no es más que una envoltura de la muerte espiritual interior (v. 1). Es una situación límite, de la que podrá liberarse la iglesia mediante una enérgica sacudida que la lleve a salvar lo salvable y sobre todo a enfrentarse, en un estado de vigilancia, con la palabra de Dios que acogió al principio. De lo contrario, caerá sobre ella la amenaza de una visita de castigo —que por otra parte no se indica detalladamente— por parte de Cristo (v. 2-3). El que venza, tendrá como una nueva personalidad celestial (se vestirá de blanco: v. 5) y su validez moral, por obra de Cristo, quedará en pie delante de Dios (ante mi Padre y sus ángeles reconoceré su nombre: v. 5).

A la iglesia de Filadelfia (3,7-13) A Filadelfia, Cristo se presenta como el santo y como el que resume en sí mismo y lleva a su máximo desarrollo la historia de la salvación del Antiguo Testamento, centrada en la casa de David. Cristo, punto de llegada en la línea

histórica de la salvación representada por David, tiene plenos poderes en el ámbito de esa salvación, con una fuerza irresistible capaz de derribar todos los obstáculos (v. 7). La situación de la iglesia de Filadelfia es delicada: la iglesia se ha mantenido plenamente fiel, en un clima de sufrimientos y de persecución, pero está ya llegando al límite de sus fuerzas. Cristo le da alientos; le asegura una nueva perspectiva de apostolado (la puerta abierta: v. 8), su amor vela sobre ella y se aliviará el peso de la prueba (v. 10). Si mantiene su fidelidad, la iglesia alcanzará su corona celestial, entrará a formar parte de manera estable de la esfera divina (columna del santuario de mi Dios: v. 12) y verá plenamente realizada en sí misma la salvación mesiánica propia de Cristo resucitado (mi nombre nuevo: v. 12).

A la iglesia de Laodicea (3,14-22) A Laodicea, Cristo se presenta como el amén: significa de este modo la fidelidad de Dios a sus promesas, atestigua su validez, promueve su realización concreta; al mismo tiempo representa (principio de la creación de Dios: v. 14) el sí pleno y total de la comunidad eclesial a la iniciativa divina. Laodicea se encuentra en una situación de indiferencia, de apatía moral, que paradójicamente resulta todavía más nauseabunda de lo que podría ser una situación absolutamente negativa (v. 15-16). La iglesia se cree suficiente, pero se engaña; en efecto, se encuentra en un estado de enorme indigencia espiritual (v. 17). Aludiendo probablemente a las especialidades comerciales de Laodicea, Cristo se muestra dispuesto a proporcionar todo lo que sea necesario para poner el remedio oportuno: un amor ferviente (el oro acendrado a fuego: v. 18), una nueva personalidad (vestido blanco: v. 18), una capacidad de conocimiento y de discernimiento religioso y espiritual (el colirio: v. 18). El juicio severo de Cristo es fruto de su amor y tiende a que la iglesia logre volver a un estado de fervor espiritual, convirtiéndose de su situación actual (v. 19). El amor de Cristo es insistente y discreto al mismo tiempo (estoy a la puerta llamando: v. 20; cf. Cant 5,2). Si el cristiano se hace desde dentro disponible a la voz de Cristo, se establecerá una relación de intimidad gozosa, que, iniciada con la eucaristía — a la que probablemente se alude—, concluirá con la participación más completa propia del nivel escatológico (v. 20-21).

SEGUNDA PARTE DEL APOCALIPSIS INTERPRETACIÓN PROFÉTICA DE LA HISTORIA (4,22)

1. La lectura de los hechos que van a suceder (c. 4-5).

Con el capítulo 4 comienza la segunda parte del Apocalipsis, que se desarrolla en cinco secciones; los capítulos 4 y 5 forman la primera, que tiene una función introductoria: nos presenta a Dios «sentado en el trono» como dueño absoluto de la historia, al «libro» que contiene el proyecto detallado de Dios sobre toda la realidad (personas, cosas, acontecimientos), a Cristo en la plenitud de su función mesiánica, en disposición de revelar y de llevar a cabo el proyecto de Dios: el Cristo «cordero».

Un personaje «sentado en el trono» (4,1-11) Todo el capítulo presenta su propia homogeneidad literaria, centrada en el tema literario del trono. Invitado por la voz de Cristo resucitado a remontarse al cielo para poder leer de ese modo, desde el punto de vista de la trascendencia divina, el sentido de los acontecimientos que se desarrollan en la tierra, Juan entra así en contacto directo con el Espíritu (v. 2). Se le aparece entonces el trono de Dios rodeado de toda una serie de elementos y de personajes, que toman parte en la realización de la salvación (v. 2-6a). Entre estos elementos y personajes misteriosos destacan los veinticuatro ancianos (v. 4) y los cuatro vivientes (v. 6b-7). Los ancianos y los vivientes se convierten en los protagonistas de una celebración doxológica, que se desarrolla en dos fases sucesivas (v. 8-v. 9-11): se celebra a Dios en su santidad inaccesible; él, entrando en contacto con el despliegue de la historia humana, lleva a cumplimiento su obra creadora.

Hay algunos detalles que merecen un comentario.

Lo que va a suceder después (v. 2): el objeto de la revelación por parte de Cristo son los acontecimientos, los hechos ordenados según un plan de Dios. Tienen que acontecer en el futuro que, iniciándose ya en el presente del autor, tendrá su meta en la fase escatológica. Un trono y alguien sentado en el trono: con una imagen muy difundida en el ambiente judío (cf. Sal 47,8; Is 6,1; Ez 1,26-27), el autor presenta con descarnada sobriedad a Dios, inefable e indescriptible (cf. v. 3). Veinticuatro ancianos (v. 4): estos

«personajes» misteriosos se encuentran en un estado de salvación definitiva (con capas blancas) y toman parte autorizadamente en el desarrollo de la salvación (sentados en los tronos). Se discute su identificación. En ellos, el autor ha concentrado un conjunto de símbolos que indican el arraigo trascendente del pueblo de Dios. Los ancianos son doce y doce, como las tribus de Israel y los apóstoles reunidos; son la base, el fundamento celestial de todo el pueblo de Dios. Pero, ya en un estado de salvación, son también la expresión de la meta a la que tiende el pueblo de Dios. Y ellos le ayudan en su realización. Una especie de mar, transparente como cristal (v. 6): el mar en el Apocalipsis simboliza las fuerzas enemigas de Dios (13,1) de tipo demoníaco y abismal (13,1), que como tal tiene que desaparecer (21,1). Cuando Dios interviene en la historia de la salvación, neutraliza esa fuerza hostil cambiando su naturaleza —tal como hizo en el Éxodo— en favor de su pueblo. Cuatro vivientes: inspirándose en Ezequiel (1,5-10) y en Isaías (6,2), el autor nos dice ante todo que estos vivientes están tachonados de destellos (otras traducciones dicen: llenos de ojos), lo cual significa en el Apocalipsis la acción múltiple del Espíritu (cf. 5,6). Otra de sus características es la multiplicidad de aspectos que pueden asumir: león, novillo, hombre y águila, exactamente como los vivientes de Ezequiel.

La tercera característica es la alabanza, que, como los serafines de Isaías, tributan continuamente a Dios. A lo largo del libro los vivientes participan junto con los ancianos en la alabanza divina e intervienen activamente en el desarrollo de la acción salvífica. Más que personajes propios y verdaderos —ángeles, representantes de la creación, etc.— son esquemas simbólicos que señalan en un nivel celestial el punto de encuentro entre la iniciativa salvífica de Dios y la respuesta de todo lo creado.

El libro sellado y el Cordero (5,1-14)

El capítulo se abre con la presentación solemne de un libro (v. 1) en donde se contiene el plan creador y salvífico de Dios; no hay ninguna criatura, terrena o celestial, que sea capaz de comprender su contenido (v. 3). No cabría más remedio que aceptar la ignorancia y la desorientación si no interviniera Cristo. El Cristo que interviene es designado por el autor con un simbolismo muy suyo y peculiar, el cordero. Solamente él, con su victoria sobre el mal, realizada mediante la muerte y la resurrección, está en disposición de leer el libro y

revelar su contenido. Solemnemente, como en un rito litúrgico, el Cordero entra en posesión del libro sellado (v. 6-7). De esta forma, podrá manifestar y llevar a cabo su contenido. Este hecho se celebra en una doxología de especial solemnidad. El Cordero es celebrado en tres momentos: primero, por los vivientes y los ancianos (v. 8-10), luego, por una muchedumbre innumerable de ángeles (v. 11-12) y finalmente, por toda la creación (v. 13-14).

Un Cordero: a partir del cordero pascual del Éxodo (12-13), así como del Siervo de Yavé del Deuterocanónico (Is 53,7), el autor nos presenta en cuatro cuadros sucesivos a Cristo que ha dado su vida en sacrificio por la multitud (parecía degollado), que ha resucitado (estaba de pie), con la totalidad de la energía mesiánica (siete cuernos) y la plenitud del Espíritu en acción (siete ojos). Se afirma del Cordero que, en el presente, es capaz (merece: 5,9) de apropiarse del libro, porque en el pasado fue inmolado, poniendo así las premisas y las bases de una salvación completa, que en el futuro habrá de realizarse con el reinado de Dios, del Cordero y de los salvados en la tierra renovada. «Con tu sangre adquiriste para Dios»: (5,9) la obra salvífica de Cristo se define mediante la metáfora de una compra: dando su vida, Cristo ha logrado que los hombres se librasen de la situación de alienación respecto a Dios y se convirtieran en posesión suya. Un aspecto de esta pertenencia a Dios consiste en el hecho de que el nuevo pueblo se ve introducido en el ámbito de la sacralidad cultural divina, es un reino de sacerdotes (v. 10).

2. La revelación progresiva del significado de la historia: los siete sellos (c. 6-7)

Con el capítulo 6 comienza la segunda sección de la segunda parte del Apocalipsis, llamada la sección de los sellos. En efecto, este septenario de los sellos es el que, en su desarrollo progresivo, da una articulación estructurada a toda la sección. En ella se nos presentan los elementos religiosos fundamentales para la interpretación de la historia humana, pero casi como si se tratara de bloques separados: la situación de hecho, el impulso de las oraciones de los santos, la intervención definitiva de Dios, tanto en el aspecto de castigo como en el de premio, una anticipación funcional respecto a esta última conclusión, todo esto constituye la trama teológica de las diversas partes. A continuación, se recogerán todos estos elementos y se vincularán entre sí.

Los cuatro jinetes (6,1-8) Este fragmento forma un bloque literario homogéneo. El simbolismo tiene su propia carga de expresividad particular y una notable densidad de contenido. Una mirada a la situación de hecho de la humanidad, a la historia de los hombres, permite inmediatamente señalar algunos de los elementos que la caracterizan: la violencia, la injusticia social, la muerte con su cortejo de males. Expresados simbólicamente por unos caballos de colores característicos y por sus jinetes, estos elementos adquieren el relieve de unas fuerzas impetuosas (caballos), que invaden el campo de la historia, devastándolo todo. Pero una lectura adecuada no puede detenerse aquí. Al lado de las fuerzas de signo negativo hay una de signo positivo, que se les contrapone: es la fuerza mesiánica de Cristo, simbolizada en el jinete del caballo blanco.

Según una interpretación probable basada en una comparación con Ap 19,11, se trata del propio Cristo. Perteneciente a la esfera divina (caballo blanco), con la calificación permanente de victorioso que acabará realizando definitivamente en el momento final de la historia, dotado de armas mortíferas (el arco), Cristo se presenta aquí como una energía viva, victoriosa de todas las fuerzas negativas. Los sellos del futuro (6,9-1,11) Tras una primera presentación de las fuerzas positivas y negativas que chocan actualmente en nuestra historia, la perspectiva se va orientando poco a poco hacia el futuro. En el quinto sello (6,9-11) se presentan las instancias de los mártires que presionan ante Dios para que se restablezca cuanto antes el equilibrio perturbado en sentido negativo con su inmolación. La impaciencia de los mártires no desagrade a Dios. Se les dice que aguarden a que se cumpla definitivamente el número de sus hermanos.

Viene luego el sexto sello (6,12-7,14), que, en un cuadro anticipado proféticamente, presenta el final de la historia de la salvación: a pesar de lo que podría parecer a primera vista en una visión superficial de la historia humana, Dios y Cristo no son indiferentes ante el mal. Hay una antítesis dinámica, expresada en la imagen sugestiva de la «cólera»: la cólera de Dios y de Cristo caerá de tal forma sobre el mal, que quedará destruido radicalmente (6,12-17). Pero hay también y sobre todo una conclusión en sentido positivo de la historia de la salvación. El autor nos la presenta en un contexto de fiesta litúrgica: la muchedumbre salvada parece haber olvidado las dificultades de «la gran persecución»

(7,14) que ha atravesado, para perderse por completo en el gozo infinito de Dios y de Cristo (7,9-17).

Entre la conclusión sobre la destrucción del mal y la de la salvación se inserta un episodio misterioso (7,1-8): un ángel marca la frente de un grupo de personas distinto de la muchedumbre. Son los 144.000 que, anticipando personalmente algunas características de la situación final de salvación, tienen una función de ayuda y de estímulo respecto a los demás. Encontramos un concepto análogo en el «resto de Israel» del Antiguo Testamento. Algunos detalles significativos: las convulsiones descritas en 6,12-17 simbolizan una presencia divina especial. La naturaleza, en su curso normal, manifiesta indirectamente la presencia de la gloria de Dios. La situación anormal que aquí aparece señala una intervención de Dios que, precisamente mediante la comparación espontánea con la situación normal, se revela como directa e inmediata. Se tiene en definitiva la señal de una presencia activa por parte de Dios, pero sin que se sepa todavía qué efecto real y concreto tendrá esa presencia de Dios simbolizada de este modo.

Ha llegado el gran día de su cólera (6,17): en la tradición profética, el «día del Señor» indica una intervención particular de Dios en la historia humana, que tiene como objetivo la destrucción del mal y la potenciación del bien del pueblo de Dios (cf. Is 13,6.9; Ez 13,5; Am 5,18.20; Sof 1,7.14; Mal 3,23; etc.). El gran día (cf. Jds 6; Is 1,13) es la intervención definitiva con la que Dios destruye para siempre todo el mal moral y potencia definitivamente el bien. Éste es exactamente el día del que aquí se habla, que se presenta bajo el aspecto de un castigo que es obra simultánea de Dios y de Cristo «cordero» (en el sentido tan complejo que se indica en 5,6, que recuerda continuamente el término «cordero», verdadera palabra clave).

7,1-8: antes del gran día —expresado aquí probablemente con la imagen de una devastación universal causada por los cuatro ángeles que, según una creencia popular del judaísmo tardío, orientaban hacia los cuatro puntos cardinales el ímpetu del viento (v. 1)— se lleva a cabo una salvación anticipada para algunos fieles (siervos de Dios: v. 3) y que se indica mediante una marca simbólica —¿una T como Ez 9,4, la cruz, el nombre de Dios, el bautismo?— en la frente. Los siervos de Dios están sacados de las doce tribus de

Israel, pero probablemente no son los israelitas del Antiguo Testamento. El hecho de que cada una de las tribus se multiplique por mil — el número de la totalidad máxima a los ojos de Dios (cf. 2 Pe 3,8) — sugiere que se trata de las doce tribus que han alcanzado el punto máximo de su desarrollo y por consiguiente del pueblo de Israel del Antiguo Testamento que desemboca luego en el del Nuevo formando como un único resultado.

7,9-17: algunos elementos de la contraposición literaria que se advierte (frente al número limitado el número incalculable, la muchedumbre inmensa; frente a las doce tribus, la multitud de toda nación y raza) hacen pensar que la salvación descrita en esta escena es distinta de la que habla la escena anterior. Se tendría aquí una salvación completa y definitiva, universal, respecto a una salvación anticipada y limitada. La salvación última y definitiva se celebra en una doxología solemne y precisa en su contenido y en su pertenencia.

3. La historia de la salvación se pone en movimiento: sección de las trompetas (8,1-11,14)

En la tercera sección de la segunda parte del Apocalipsis que empieza en el capítulo 8 comienzan a ponerse en movimiento los elementos constitutivos esenciales de la salvación, que se vieron antes como bloques autónomos y aislados entre sí.

Esta tercera sección está formada por el **septenario de las trompetas** que, en su sucesión articulada, determinan el desarrollo del septenario. Las trompetas preceden y anuncian la venida de Dios. Se trata, de todas formas, de un movimiento inicial, parcial, que, apenas perceptible en las cuatro primeras trompetas, irá englobada a la sección siguiente, en la que alcanzará su cima el desarrollo iniciado.

La apertura del séptimo sello (8,1-5)

La apertura del séptimo sello pone de relieve las oraciones de los santos y el desarrollo sucesivo del septenario de las trompetas. De esta forma, el séptimo sello abarca a todo el siguiente septenario y, mediante el enlace entre la séptima trompeta y los elementos posteriores, encierra todo lo que queda del libro.

8,1: silencio en el cielo por cosa de media hora: mediante esta expresión enigmática, se quiere resaltar la atención que se presta en el cielo a las oraciones de todos los santos: es el «silencio sagrado» que acompaña a la acción litúrgica.

8,5: el ángel cogió entonces el incensario: mediante la sustitución del fuego que había que echar sobre la tierra por el incienso unido a las plegarias, se señala el efecto que dichas oraciones tienen sobre la tierra de donde se elevaron. Se revive la experiencia del éxodo (8,6-12).

El tema fundamental de las trompetas es el anuncio de una próxima intervención de Dios. Las cuatro primeras trompetas nos dicen que esta intervención tiene lugar; pero, dado que el lenguaje es puramente simbólico, la intervención de Dios de que se habla se realizará en la historia de muchas formas concretas y será necesario hacer un esfuerzo de reflexión sapiencial para identificarla. De todas formas, tendrá las características teológicas constantes que se indican por el autor mediante una trabazón sutil de textos del Antiguo Testamento: como en las plagas del Éxodo (Ex 9,24), Dios interviene en favor de su pueblo, tendiendo a destruir el mal que le pone estorbos; como nos dice Joel (Jl 2,30), la intervención de Dios tiene una perspectiva marcadamente escatológica, a la que se subordinan todos y cada uno de sus actos; finalmente, como en Isaías (Is 14,12), estas intervenciones divinas asumen unos nombres y unas formas concretas en el ámbito de la historia.

Lo demoníaco en la historia humana: las «langostas» (9,1-12).

La invasión de las langostas era en el Antiguo Testamento un castigo terrible por parte de Dios (cf. Is 10,12). Esta idea teológica fundamental está aquí expuesta por el autor del Apocalipsis con una notable riqueza de detalles. Nos dice en primer lugar que el castigo del mal moral viene de Dios y se lleva a cabo mediante unas fuerzas de naturaleza diabólica (un ángel, una estrella caída del cielo, abre el pozo del abismo, que es precisamente el lugar de las fuerzas diabólicas: v. 1-2). Ese oscuro desencadenamiento de los elementos diabólicos (el humo que procede del abismo: v. 2) adquiere una forma concreta: del humo saltan las langostas (v. 3), un azote que sin embargo resulta limitado en su alcance (v. 4-5). Mientras todavía está en movimiento la historia de la salvación,

Dios no castiga el mal como se lo merecería y como podría hacerlo Dios, destruyéndolo por completo. Las formas del azote de Dios no son inteligibles en su conjunto, pero es posible por lo menos tener una orientación indicativa. Pueden estar constituidas por la guerra (caballos, corazas, carros aparejados para la guerra), por la opresión a que someten unos hombres a los otros (una especie de corona dorada y la cara parece de hombre), por la seducción de las mujeres (crines como pelo de mujer), por la crueldad sangrienta que los hombres muestran unos con otros (los dientes parecen de león), por el engaño que permite y que realiza el mal (colas con agujones, como el escorpión: v. 10). El que inspira todo esto es el demonio, designado como «el exterminador» (v. 11).

La victoria provisional del mal (9,13-11,14)

La sexta trompeta, que coincide con el segundo ¡ay!, abarca un fragmento bastante largo que va del 9,13 al 11,14. Este fragmento se subdivide en tres escenas —la caballería infernal, la entrega del librito, los dos testigos— que tienen todas ellas una temática unitaria de fondo: en el ámbito de la historia de la salvación, antes de que llegue la fase definitiva, existe una acción de Dios con un aspecto punitivo y otro aspecto de realización positiva, ambos parciales y provisionales.

La primera escena (9,13-21) nos pone directamente en contacto con las fuerzas diabólicas en toda su monstruosidad: procedentes de la zona del mal, del río Eufrates (v. 14) según la imaginación popular, entran en acción, aunque obedeciendo a un plan de Dios establecido hasta sus más pequeños detalles (v. 15). Expresan todo el carácter incomprensible de las fuerzas del mal: un número indeterminado, un aspecto infernal imposible de imaginar, una extraña interioridad infernal y maléfica que sale de sus bocas y que resulta mortífera para una tercera parte de la humanidad (v. 18-19). La mayoría de los hombres no advierten estas implicaciones trascendentes que se manifiestan en la vida de cada día y permanecen en su superficialidad, siguiendo con su conducta inmoral (v. 20-21).

La segunda escena (10,1-11) de la sexta trompeta es el juramento del ángel. El ángel se presenta con unos rasgos descriptivos característicos que lo acercan mucho a Dios y a Cristo (v. 1). Desempeña una doble función: presentar y entregar a Juan un librito abierto

y accesible, afirmar con la mayor solemnidad que el plan salvífico de Dios se cumplirá con el sonido inminente de la séptima trompeta. Entre tanto Juan, una vez recibido el librito, asimila su contenido y lo expone a los demás. 10,9-10: cogí el librito... y me lo comí: se trata de una acción simbólica tomada de Ez 2,8-3,3. El librito contiene la palabra de Dios que se revela; el contacto con la revelación es dulce y sabroso para el profeta, pero la asimilación que el profeta ha de llevar a cabo para apropiarse del mensaje divino y comunicarlo adecuadamente a los demás, el estímulo mismo por parte de Dios para que haga esta comunicación, suponen una masticación interior laboriosa, una búsqueda difícil y amarga.

La tercera escena, el episodio de los dos testigos (11,1-13), presenta un simbolismo complejo y de interpretación muy discutida. Parece ser que el autor quiere presentarnos un esquema teológico que interesa a la comunidad eclesial de todos los tiempos y que podemos resumir de esta manera: para la Jerusalén ideal, símbolo geográfico del conjunto del pueblo de Dios, habrá momentos en que prevelezcan las fuerzas enemigas. Sólo la parte más vital —la oración simbolizada en el templo y en el altar— permanecerá intacta, pero incluso en esos momentos difíciles la comunidad eclesial encontrará su fuerza de resistencia que, basándose en la eficacia permanente de la palabra de Dios y modelada según la imagen pascual de Cristo, se expresará y se concretará en algunas figuras representativas. Estas figuras —los santos de todos los tiempos— atestiguarán la realidad de la comunidad eclesial, la eficacia de la palabra de Dios, la participación en el misterio pascual de Cristo, influyendo incluso en la conversión de los propios enemigos.

Cuarenta y dos meses (11,2): tres años y medio, la mitad de siete.

Un período que indica en el simbolismo aritmético del Apocalipsis un tiempo delimitado y circunscrito por Dios. Lo mismo vale para los demás números que se usan en este fragmento. Mis dos testigos (11,3): se han dado muchas interpretaciones de estos dos personajes enigmáticos (Elias y Enoc, Josué y Zorobabel, Elias y Moisés, Pedro y Pablo, los apóstoles, etc.). Probablemente se trata, más que de personajes que puedan identificarse con tal o cual figura histórica pasada o futura, de un esquema más general, que puede aplicarse a varios personajes concretos. En este contexto de tribulación

surgirán en el pueblo de Dios algunas figuras representativas, típicas, que estarán caracterizadas por una sacralidad permanente, inherente a su acción (v. 4); encarnarán de nuevo, atestiguándola de este modo a los demás, la fuerza de la palabra de Dios, que ya actuó en Elías, Moisés, Aarón y otros personajes del Antiguo Testamento (cf. 1 Re 17,1; Ex 7,17.19-20) y serán también derrotados por las fuerzas hostiles, participando así de la crucifixión de Cristo (v. 5-8); tendrán luego su triunfo que los asociará a la resurrección del Señor.

Este esquema puede verse realizado en las grandes figuras de santos, mártires o no mártires, que el pueblo de Dios ha producido desde el Antiguo Testamento y que seguirá produciendo hasta el final de los tiempos. La gran ciudad (11,8): se trata de una ciudad metafórica, como el autor mismo nos insinúa explícitamente: una expresión que simboliza geográficamente la concentración de las fuerzas enemigas de Dios, alejadas de él y corrompidas. Podían verse reconocidas en Roma, en Sodoma, en Egipto, en la Jerusalén que crucificó a Jesucristo.

4. El choque entre el bien y el mal llega a su cima: las «tres señales» (11,15-16,16)

La cuarta sección se prolonga hasta toda la serie septenaria de los cuernos (16,16). Tomando como base sus indicaciones literarias más explícitas, podemos denominarla como la sección de las «tres señales»: la mujer (12,1), el dragón (12,3) y los siete ángeles con los cuernos (15,1). Preparada ya en los capítulos anteriores (cf. 8,13; 10,7), esta sección nos presenta la cumbre del desarrollo de la historia de la salvación; los elementos característicos que la constituyen —choque dialéctico entre el bien y el mal— alcanzan aquí su expresión más clara y completa.

Apareció el arca de su alianza (11,19): el arca de la alianza se encontraba en el santo de los santos del templo de Salomón (1 Re 14,26). Si no la sacaron de allí Sisac (1 Re 14,26) o Manases (2 Cr 33,7), se perdió ciertamente en la destrucción de Jerusalén del año 586 a. C. Luego surgió una leyenda según la cual Jeremías, precisamente durante el asedio de Jerusalén, la habría librado de la profanación escondiéndola en una caverna del monte Sinaí, en donde habrá de permanecer hasta la restauración de Israel (cf. 2 Mac 2,4-8). La

aparición del arca en el templo celestial indica que ya ha llegado el tiempo mesiánico de la restauración.

La mujer y el dragón (12,1-18) Todo este capítulo está dominado por las peripecias de la mujer (v. 1) y del dragón (v. 3). El autor se aprovecha quizás de una narración popular de origen mitológico, pero el simbolismo complejo que recoge está totalmente empapado del Antiguo Testamento. La mujer representa al pueblo de Dios, el dragón, a las fuerzas diabólicas; sus peripecias señalan momentos y aspectos diversos del choque entre el bien y el mal, en donde se articula y se desarrolla la historia de la salvación.

Una magnífica señal (12,1): se trata de un hecho extraordinario, portentoso, que pertenece de suyo a la trascendencia (en el cielo), pero que debe ser interpretado por los hombres. Una mujer envuelta en el sol (12,1): la mujer simboliza al único pueblo de Dios, al del Antiguo Testamento que ahora es conocido en el Nuevo. La fidelidad divina a las promesas —cf. Sal 89,37-38— lo envuelve y lo reviste de esplendor (el sol); apoyándose establemente en las promesas divinas, logra superar las vicisitudes de los tiempos (la luna); las doce tribus de Israel son la primera raíz del pueblo de Dios, raíz que se va desarrollando luego en el Nuevo Testamento, en los doce apóstoles: las doce estrellas simbolizan este hecho.

Un gran dragón rojo (13,3-4): el dragón es «la serpiente primordial que se llama diablo y Satanás» (12,9); se nos presenta como una fuerza tremenda, de naturaleza hostil y sanguinaria (rojo), que tiende a entrometerse en la historia de los hombres, especialmente a través de los centros de poder (siete cabezas y siete diademas), con un carácter desacralizador (las estrellas del cielo arrojadas a la tierra). Esta fuerza monstruosa acecha al pueblo de Dios.

12,5. Un hijo: la cita del Salmo 2,9, que se aplica a Cristo en todo el contexto de la iglesia primitiva, nos dice que el hijo de la mujer es el mismo Cristo. Él nace de hecho: la comunidad eclesial «da a luz», realiza históricamente —en cada época— a su Cristo, hasta alcanzar, al final de la historia de la salvación, al Cristo completo (cf. Ef 4,14). Este resultado de la comunidad, a pesar de los temores que siente al enfrentarse con las fuerzas hostiles antitéticas (dragón), queda garantizado y protegido contra las fuerzas

diabólicas por la intervención del poder divino (arrebataron a su hijo y lo llevaron hasta Dios y su trono: v. 5).

12,13-17: con una referencia muy probable al éxodo, se desarrolla aquí el tema del desierto al que se había aludido anteriormente (12,6). El pueblo se encuentra en medio de dificultades, amenazado por una fuerza hostil superior y aplastante, lo mismo que los israelitas frente al faraón. Pero Dios interviene, hoy como entonces, en favor de su pueblo, protegiéndolo con su fuerza (alas de águila real: v. 14; cf. Ex 19,4), alimentándolo, delimitando el tiempo de su prueba, e incluso —siempre que esto se muestra indispensable— interviniendo por medio de la naturaleza, lo mismo que aconteció cuando el paso del mar Rojo.

Todo el capítulo 13 está dominado por las peripecias de las dos fieras que se suceden una a otra, a lo largo del mismo hilo de la narración. El autor nos presenta en su lenguaje simbólico dos fórmulas complejas de inteligibilidad teológica: la primera se refiere al estado que se autodiviniza, la segunda a los que lo apoyan con todas las formas posibles de propaganda. Las siguientes imágenes ofrecerán nuevos datos indicativos.

13,1-2. Una fiera: según el valor simbólico típico de ese simbolismo que hace intervenir a los animales como protagonistas, se habla aquí de una fuerza sobrehumana, que queda caracterizada en seguida en sentido negativo (salía del mar, del abismo). La enorme fuerza de esta fiera se concretará históricamente en cualquier fuerza terrena, enemiga de Dios, síntesis unitaria de las cuatro bestias indicadas en Dn 7,2-7, a las que se refiere nuestro texto.

13,3. Una de sus cabezas: para encaminar la fórmula simbólica que ha presentado antes hacia una interpretación y aplicación concreta que tendrá que hacer la comunidad eclesial, el autor alude probablemente a la leyenda de Nerón que, después de haber sido asesinado, habría resucitado luego para ponerse al frente de los partos contra Roma.

13,4-6. Sumando todas estas indicaciones a las anteriores, obtenemos un claro resultado: el autor nos presenta una fuerza histórica, aliada o identificada con el poder político, que, usurpando los derechos divinos y oponiéndose a Dios, consigue que la adoren. Se trata

del estado entendido como un árbitro absoluto, de todos y de todo, por encima del bien y del mal.

13,9-10. Frente a las violentas persecuciones a las que el estado autodivinizándose somete a los cristianos, la reflexión sapiencial de la asamblea litúrgica consigue comprender en estos hechos la perseverancia y la fe de los protagonistas que son calificados precisamente como santos.

13,11-15. Otra fiera: es el segundo monstruo que recibirá más tarde la calificación explícita de falso profeta (cf. 16,13; 19,20; 20,10) y que ejerce una actividad compleja de propaganda en favor del primero. Su actividad asume una falsa naturaleza religiosa; los hechos que se refieren a la vida del monstruo se presentan bajo una luz prodigiosa; el resultado final es que se forma del primer monstruo una imagen divinizada, falsa en sí misma, pero que se hace verdadera en la mente de las personas engañadas por el falso profeta.

Los 144.000 con el Cordero en el monte Sión (14,1-5) En contraposición al cuadro anterior de las dos «fieras» y sus seguidores, se presenta aquí a un grupo de personas que pertenecen irreversiblemente a Dios y a Cristo. Todavía siguen viviendo en la tierra, aunque en una posición particular de sacralidad respecto a todos los demás. En una liturgia celestial, se interpreta primeramente un cántico nuevo, que expresa la realidad de Cristo y tiene su origen en el cielo, más exactamente en Dios, para llegar finalmente a los labios de los 144.000. Ellos están en disposición de aprenderlo para transmitirlo luego a los demás. ¿Quiénes son esos 144.000? El autor del Apocalipsis sugiere algunas categorías que en la realidad de la vida de la iglesia realizan concretamente el cuadro ideal que se ha presentado anteriormente: se trata con toda probabilidad de aquellos que, habiendo hecho una opción por la virginidad, se encuentran en una situación de sacralidad litúrgica continuada; son ellos los que siguen a Cristo-cordero (cf. 5,6), comprometiéndose activamente en la historia de la salvación; son finalmente los que, viviendo plenamente la verdad revelada por Cristo incluso a costa de su vida, ofrecen a Dios un culto que se realiza en una conducta sin mancha. El «mensaje irrevocable» y la cosecha escatológica (14,6-20) Tenemos aquí dos grandes escenas, relacionadas con algunas apelaciones

explícitas a la actuación precedente de las dos fieras y unidas estrechamente entre sí. El tema de fondo es el mismo en las dos: la discriminación final y definitiva que Dios se dispone a realizar entre el bien y el mal.

La primera escena expresa este tema mediante la intervención sucesiva de tres ángeles, cada uno de los cuales tiene su propio mensaje que presentar: el «mensaje irrevocable» o el evangelio eterno, la caída de Babilonia, el castigo o el premio personal. En la segunda escena interviene el mismo Cristo y tres ángeles: se presenta el juicio bajo la doble imagen de la siega y de la vendimia.

14,6. Mensaje irrevocable: puede entenderse o el juicio de Dios o el evangelio mismo de Cristo. Sobre la base de la respuesta positiva o negativa que den a la interpretación del evangelio, se salvarán o condenarán los hombres.

14,8. Babilonia: con un simbolismo complejo, sacado del Antiguo Testamento y de forma especial de Jeremías, el autor hace de Babilonia la personificación del paganismo de todos los tiempos. Puesto que el culto idolátrico y en general toda la actividad pagana en cuanto tal se designan en el Antiguo Testamento como «fornicación», se designa a Babilonia como la «gran prostituta», que ejerce una acción de corrupción universal.

14,13. Dichosos los que en adelante mueran como cristianos. La expresión literal «morir en Cristo» es muy frecuente en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15,18; 1 Tes 4,16; etc.) para señalar a los que mueren en armonía con Cristo. Esta afirmación se acentúa aquí de manera especial. Se proclama su dicha ya desde este momento (de ahora en adelante), es decir, antes de la fase escatológica final. Esta afirmación se remacha de nuevo y se atribuye explícitamente al Espíritu, motivándosela luego por el hecho de que toda la fatigosa actividad cristiana produce sus efectos favorables más allá de esta vida.

Hacia la conclusión final (15,1-15) Una tercera «señal» de especial solemnidad —los siete ángeles con los siete cuernos en sus manos— nos remite al comienzo del capítulo 12; el choque, que entonces se iniciaba, se acerca poco a poco hacia su conclusión. Entre la presentación estática de esta tercera señal (v. 1) y su desarrollo dinámico (16,1s), el autor coloca el cántico de los vencedores, que, refiriéndose explícitamente al éxodo, celebra la

nueva creación mesiánica que se está llevando a cabo mediante las intervenciones divinas.

15.2. Una especie de mar de vidrio veteado de fuego: se trata del mar, una fuerza hostil, que es purificado y como decantado (de vidrio) gracias a una acción divina. Esta acción divina de superación de los elementos negativos y hostiles, relacionada con el mar, del éxodo como imagen fundamental, se desarrolla en toda su amplitud dando lugar a una creación totalmente nueva, con leyes nuevas, lo mismo que sucede con el fuego mezclado con el agua del mar (también se piensa en el pasaje del éxodo como una nueva creación en Sab 19; cf. especialmente Sab 19,20).

15.3. El cántico de Moisés: es la única ocasión en todo el Apocalipsis en que se nombra a un personaje del Antiguo Testamento. El cántico está sacado de Ex 15,1; pero se le llama también el cántico del Cordero, ya que es suya la segunda creación, tal como aquí se celebra.

16,1-15. El desarrollo del septenario de los siete cuernos se articula dentro de un esquema literario que recuerda mucho, aunque con algunos puntos de divergencia, al de las trompetas. El trasfondo veterotestamentario sigue siendo el del éxodo. La intervención de Dios que tiende a aniquilar el mal moral (los enemigos) supera en esta ocasión al carácter fragmentario de provisionalidad que se observaba en las trompetas y se hace definitiva.

16,5. Tú, el santo: el Dios que en la fórmula típica del Apocalipsis se define como «el que es y era y ha de venir», es llamado aquí «tú, el que eras y eres, el santo». Su venida no es ya un hecho futuro, sino que se ve como inminente, como presente, basándose en la coherencia moral que tiene Dios consigo mismo en su acción de juicio; en este sentido es como se le llama santo.

5. La conclusión de la historia de la salvación: la condenación de la prostituta y el triunfo de la esposa (16,17-22,5).

Con el séptimo elemento del septenario de los cuernos, comienza el desenlace del Apocalipsis. Esta sección final está dominada por un esquema ideológico-literario muy simple y muy claro: de la gran prostituta se pasa, mediante la intervención de Cristo, a la

esposa, que se identifica más tarde y se define en la Jerusalén celestial. Tras una introducción que se hace mediante una fórmula literaria repetida, que aquí se amplía considerablemente (16,17-21), viene la presentación y la interpretación simbólica de Babilonia, la gran prostituta (c. 17). A continuación se proclama su destrucción (c. 18). Una doxología de las más solemnes del libro celebra la condenación de Babilonia y, haciendo ya vislumbrar el triunfo de la esposa, introduce la intervención de Cristo (19,1-8). Cristo se presenta en toda su eficiencia mesiánica para derrotar definitivamente a las fuerzas hostiles: los reyes de la tierra, las dos fieras y el dragón (19,11-20,15).

Tras la destrucción del mal, viene la exaltación suprema del bien, descrito como una renovación radical: tenemos el cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-8). La situación de salvación realizada definitivamente, con todas sus implicaciones, queda sintetizada en el triunfo de la esposa y en la descripción de la Jerusalén celestial (21,9-22,5). Un contexto social estructurado sobre el pecado: el estado absoluto sostiene a la ciudad del consumo (17,1-18).

Hay dos grandes figuras simbólicas que dominan todo el capítulo: **Babilonia**, la gran prostituta, y la **fiera**.

La gran prostituta tiene asiento sobre la fiera, está sostenida por ella. Después de la presentación de los símbolos, el autor nos ofrece un ejemplo de lectura de los mismos. El monstruo, la fiera, representa también aquí —como ya antes en el c. 13— el poder del estado que se hace adorar; el autor lo ve concretado en el imperio romano. La gran prostituta, Babilonia, designa a la ciudad pagana en cuanto tal, sostenida por el poder político. El autor la ve realizada en la ciudad de Roma. Pero esta ejemplificación no agota todo el valor del símbolo, que sigue siendo universal y capaz de aplicarse —mediante la reflexión sapiencial (cf. 17,9) — a todas las situaciones de este género que se irán presentando a lo largo de la historia. Un drama litúrgico expresa la condenación de la ciudad del consumo (18,1-24).

El capítulo 18 tiene como tema unitario de fondo la ejecución de la condena de la «gran Babilonia», es decir, de todo complejo social irreductiblemente pagano, del que Roma fue un ejemplo. El tema se desarrolla en seis cuadros sucesivos, presentados dramáticamente

(casi como en el coro de la tragedia griega) con la intervención en la escena de varios personajes: un ángel anuncia la caída de Babilonia (v. 1-3); sigue la exhortación al pueblo de Dios para que se aparte de todo lo que es pagano (v. 4-8); tenemos luego el lamento de los reyes de la tierra (v. 9-10), de los comerciantes (v. 11-17a), de los navegantes (v. 17b-20); la intervención de un ángel, que, a través de una acción simbólica y su declaración, traslada al futuro de todos los tiempos lo que se ha dicho (v. 21-24), concluye el capítulo.

18.3. Vino del furor de su fornicación: Babilonia fue un centro de irradiación pagana, no sólo en lo que se refiere al culto, sino por toda una concepción de vida, que va del poder estatal a la riqueza acumulada.

18.4. Pueblo mío, sal de ella: el pueblo de Dios debe apartarse decididamente de la ciudad pagana, pues de lo contrario corre el peligro de participar de su pecaminosidad y de recibir el castigo en consecuencia.

18,5-8. Los pecados de Babilonia no son solamente de idolatría. Se trata de todo un conjunto de negatividad moral que la convierte en la ciudad secular y de consumo en sentido radical, que, eliminada toda trascendencia, disfruta de su seguridad (v. 6-7). Dios ha permitido que esta negatividad fuera creciendo, pero al final intervendrá con todo su poder (v. 8).

18,9. Los reyes de la tierra: son figuras que se han aliado de alguna forma con el poder (reyes), que se han dejado contaminar del espíritu de Babilonia, formando con ella un único contexto pagano (con ella fornicaron y se dieron al lujo). Son los centros del poder.

18,11. Los comerciantes de la tierra: son todos los que han contribuido y seguirán contribuyendo a enriquecer a la Babilonia de todos los tiempos; tienen una connotación moral negativa (cf. 18,23b). Como se indica en los versículos siguientes (v. 18-20), su actividad no tiene límites, no sienten respeto por ningún valor, ni siquiera por la vida humana. En una palabra, presenta ese tipo de riqueza de horizontes cerrados que es radicalmente anticristiano.

18,21. El ángel realiza una acción profética según la misma pauta de lo que ya se había hecho en Jr 51,63-64. Pero aquí la rueda de molino es arrojada al mar y se hunde. Ésta será —en un futuro que existirá hasta el fin— la suerte de todo complejo socio-geográfico que verifique en sí mismo la situación moral de la gran Babilonia. El gozo por el triunfo del bien (19,1-10).

Es ésta la última gran doxología que encontramos en el Apocalipsis, construida con una especial delicadeza literaria. Articulada sobre el motivo litúrgico del aleluya, se va desarrollando en tres tiempos.

En primer lugar, una gran muchedumbre celebra a Dios por la salvación que ha llevado a cabo mediante la condenación de la gran prostituta (v. 1-4); sigue una respuesta celestial que exhorta a todos a alabar a Dios (v. 5); y la muchedumbre inmensa reanuda su alabanza celebrando el advenimiento de las bodas del Cordero (v. 6-8). Sigue una confirmación que el ángel intérprete le hace a Juan sobre la validez de cuanto le ha referido (v. 9-10). La intervención de Cristo (19,11-21; 20,1-10) Tenemos aquí la primera fase de la gran batalla escatológica. Con una especial solemnidad literaria se presenta al protagonista principal: es el Cristo de la aparición inicial y el Cristo-cordero; sus diversos atributos se recogen y se sintetizan en dos nombres: Palabra o Verbo de Dios (v. 13), rey de reyes y señor de señores (v. 16). De varias maneras —con su palabra, con su acción de pastor, como expresión de la fuerza punitiva de Dios— domina a las fuerzas hostiles (v. 11-16).

En orden inverso a su aparición en la escena, estas fuerzas van siendo aniquiladas: primero, los reyes de la tierra con todos sus seguidores (v. 17-18); luego, la fiera y su falso profeta (v. 20-21). Todavía queda el dragón, que será derrotado en la segunda fase de la gran batalla (cf. 20,10). Viene a continuación la segunda etapa de la intervención definitiva de Cristo, que lleva consigo la derrota definitiva del dragón (20,1-10). El autor reflexiona sobre el modo y el tiempo de esta derrota. Sobre el modo nos dice que a la victoria de Cristo contribuyen también activamente todos los que, mediante una misteriosa resurrección anticipada, han sido llamados por Cristo a una colaboración especial con él. Entre éstos, los mártires ocupan desde luego el primer lugar. En lo que se refiere a la

relación de los tiempos en la confrontación entre Satanás y Cristo, hay períodos en los que prevalecen momentáneamente una de estas dos fuerzas. Estas vicisitudes alternas se condensan esquemáticamente en dos tipos:

- los mil años propios del triunfo de Cristo, y
- un poco de tiempo, propio de la actividad de Satanás.

Se trata de indicaciones que tienen un valor cualitativo no cronológico. Y su significado es el siguiente: el tiempo de Dios, que no es conmensurable con nuestro tiempo (cf. 2 Pe 3,8), resulta misterioso e incomprensible, pero tiene su propia plenitud que lo cualifica. En comparación con él, el tiempo propio de Satanás, igualmente misterioso si se relaciona con cualquier parámetro cronológico humano, es cualitativamente insignificante, muy poca cosa frente a la plenitud del tiempo de Dios. La historia muy compleja de la exégesis de este fragmento nos muestra una oscilación constante entre la interpretación literal, más o menos acentuada, y una interpretación simbólica.

La interpretación literal —el milenarismo— que aguardaba la venida de Cristo a partir de cálculos precisos quedó pronto relativamente superada y fue reconocida como prácticamente incompatible con el conjunto de la revelación neotestamentaria. Así pues, una vez excluida esta postura extrema, unos pocos autores defienden actualmente una forma mitigada y relativa de milenarismo, aunque sigue prevaleciendo la interpretación simbólica.

20,5-6. Resurrección: la salvación anticipada con una función activa de colaboración en el desarrollo del plan salvífico es un don que Dios concede solamente a algunos. Al lado de Cristo resucitado, estos privilegiados gozan ya del don de la resurrección, de la que se dice que es primera, bien sea porque representa una especie de primicia, bien porque precede a la resurrección general de todos los demás. Pero, incluso en su perspectiva funcional, es una verdadera y propia resurrección de salvación, que excluye ya la perdición, la muerte segunda. Los resucitados están llamados a desempeñar una función sacerdotal respecto a Cristo y a Dios. El juicio definitivo (20,11-15) Eliminados finalmente todos los elementos externos que durante el desarrollo de la salvación han podido influir en sentido negativo, todavía queda el hombre con la responsabilidad de sus opciones.

Cristo lleva a cabo la discriminación definitiva y lo hace sobre la base de dos criterios: las obras realizadas, registradas con su valor, que Dios no ha olvidado nunca; y una iniciativa salvífica divina, expresada por la imagen de la inscripción en el libro de la vida.

De hecho, los dos criterios se unen en la realidad concreta y vital del cristiano que, precisamente por ser cristiano, elegido y llamado para serlo, está en disposición de realizar obras buenas.

El cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-8)

El juicio de condenación anula prácticamente todos los elementos negativos que acechan al hombre; viene a continuación una renovación general. Esta renovación se refiere al ambiente en el que viven los hijos de Dios (v. 1). La renovación afecta de manera particular a Jerusalén (v. 2-4), para abarcar luego a todas las cosas y comprometer a Dios personalmente (v. 5). La renovación que se llevará íntegramente a cabo al final de los tiempos (v. 6) requerirá por parte de los hombres una opción radical en sentido positivo y un compromiso constante en mantenerla. De lo contrario —tal como se le advierte a la asamblea litúrgica que está realizando su experiencia apocalíptica (cf. 1,3) —, se verán excluidos de ella (v. 7-8).

21,2. La ciudad santa. En el Apocalipsis simboliza el lugar ideal en donde se encuentran los que son fieles a Dios. Mientras sigue adelante la historia de la salvación, ese lugar ideal tiene que soportar diversas vicisitudes (cf. c. 11). Pero al final, no sólo se verá libre de las asechanzas y de las amenazas, sino que desplegará plenamente renovada toda su magnificencia. La descripción a la que aquí no se hace más que aludir, se recogerá y se ampliará luego en 21,9-22,5.

21,3-4. La morada (literalmente la tienda) de Dios en medio de su pueblo indica la presencia divina. Pero una presencia «transparente», completamente perceptible, un cara a cara con Dios en un clima de familiaridad y de amistad. Esto supondrá la eliminación de todo mal, con lo que quedará realizada la promesa hecha y repetida varias veces en el Antiguo Testamento (cf. Ez 37,27; Zac 2,10; Is 25,8).

21,7. Yo seré su Dios: esta expresión está sacada de 2 Sm 7,14, en donde se le dice a Salomón, a quien se le llamaba hijo por estar cerca de Dios en virtud de su oficio. Aquí tiene un significado más concreto y más amplio, ya que supone la filiación divina que Dios comunica a todos, vista como la meta en su máxima realización.

La Jerusalén celestial (21,9-22,5)

Una introducción de especial solemnidad (21,9-10a) prepara la descripción propia y verdadera de la Jerusalén celestial. Sobre un trasfondo literario que se remonta a Oseas (Os 2,19.21), a Isaías (Is 44,6; 54,Is; 61,10) y a Ezequiel (Ez 16), se va desplegando gradualmente la imagen de la nueva Jerusalén como esposa en un entramado deslumbrante de símbolos. Hay un símbolo base, **la ciudad**. Este símbolo se ramifica en tres líneas simbólicas, relacionadas siempre con la idea de ciudad: la gloria de Dios ilumina la ciudad y constituye algo así como la atmósfera que se respira (21,10b-II); una muralla grande y alta (21,12a) delimita la ciudad y determina sus dimensiones; en la muralla se abren doce puertas (21,12b), indicando las doce tribus de Israel por medio de las cuales todo el mundo tiene acceso a la ciudad.

A este simbolismo base y a sus tres ramificaciones principales se añaden luego otros elementos: la medición por parte del ángel (21,15-17), el esplendor de las piedras preciosas y del oro (21,18-21), la falta de templo (21,22-27), el río del agua de la vida (22,1), el árbol de la ciudad (22,2).

El trono de Dios y del Cordero en la plaza de la ciudad concluyen esta síntesis soteriológica perfectamente lograda (22,3-5).

21,11. Gloria de Dios: indica la realidad de Dios que se nos manifiesta y se nos comunica. Pero esta manifestación-comunicación no puede describirse en términos humanos, totalmente inadecuados. El autor se limita entonces a compararla con el resplandor de las piedras preciosas, lo mismo que había hecho antes en la presentación de Dios (cf. 4,3).

21,12-13. Doce puertas: las doce puertas dan acceso a la ciudad santa. Están orientadas hacia los cuatro puntos cardinales, como en la Jerusalén ideal de que habla Ezequiel (Ez 48,30-35), indicando de este modo la universalidad del pueblo de Dios en su concreción.

21,14. Los doce apóstoles del Cordero: los apóstoles constituyen el fundamento del pueblo de Dios (cf. Ef 2,19-20). Las doce tribus de Israel y los apóstoles son elementos esenciales del pueblo de Dios también en la última fase de la glorificación.

21,16. La forma cúbica de la ciudad indica la perfección de la misma: las cifras mencionadas expresan la plenitud alcanzada. Medición, dimensión, formas, todo ello tiene un valor simbólico. No es posible reconstruirlas con la fantasía y trazar un cuadro de ellas: el lado del cubo mediría 550 Km., las murallas tendrían un espesor —no se trata de altura— de 144 brazos, es decir, 62,36 metros. 21,18-21. Este carácter precioso en que insiste el autor con especial complacencia indica una especie de contagio divinizante.

Tanto los basamentos como las partes de la Jerusalén celestial, sus murallas y todo lo que en ella existe, pertenecen ya a la esfera divina.

21,22. Templo no vi ninguno: no se necesita para nada un lugar privilegiado, sagrado, para el encuentro del hombre con Dios. Ese encuentro se lleva a cabo directamente y en todas partes, ya que ahora todo es sagrado: Dios y el Cordero lo son todo en todos. Tenemos aquí el punto de llegada de la «teología del templo», que interesa a todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Dios aquí se convierte en un templo para el hombre.

22,1-2. El río de agua viva: se trata más exactamente del río del agua de la vida. La imagen expresada en el Génesis (Gn 2,9; 22,5) y reelaborada por Ezequiel (cf. Ez 47,1-12) nos dice que la Jerusalén celestial realizará de hecho el estado ideal indicado como paraíso terreno en el Génesis. La vida divina sin interrupción alguna —durante todo el año — queda asegurada mediante la participación del árbol de la vida. La expresión se basa en el Génesis (Gn 2,9), pero tiene su propio valor particular y quizás aluda también al árbol de la cruz: se recogen ahora, lejos de toda maldición y en la plenitud de la vida, los frutos maduros de la obra redentora.

EPÍLOGO (22,6-21)

El epílogo recuerda el destino litúrgico del libro: el autor nos presenta un diálogo articulado, que hace pensar en una asamblea litúrgica. Los protagonistas del diálogo son Cristo, el ángel intérprete, Juan y la asamblea litúrgica. El diálogo comienza con una afirmación

solemne de Cristo que garantiza el valor de la revelación y recuerda su venida (v. 6-7). Viene luego el testimonio de Juan sobre su veracidad y la confirmación del ángel intérprete (v. 8-9). Toma de nuevo la palabra Jesús, para recordar una vez más su venida inminente (v. 12) y presentarse como una viva síntesis de la salvación (v. 10-16). Interviene la asamblea litúrgica, animada por el Espíritu, invocando la venida de Cristo (v. 17). Vuelve a tomar la palabra Juan y atestigua personalmente la validez intangible de la revelación. Jesús, acogiendo la invocación, promete su venida (v. 18-19). Sigue una nueva invocación entusiasta de la asamblea (v. 20) y el saludo de despedida del autor (v. 21).

22,7. Dichoso el que hace caso de la profecía: hay que conservar sus palabras, porque las palabras del Apocalipsis no están destinadas a una acción instantánea. Deben conservarse en el corazón, guardarse, para que, mediante su aplicación hermenéutica a la realidad práctica, puedan iluminar la vida del cristiano.

22.16. El retoño y el linaje de David: Jesús asume y lleva hasta su más completo desarrollo las promesas divinas del Antiguo Testamento, centradas en David y en su dinastía. Él es el lucero brillante de la mañana: con esta expresión poética se designa a Cristo presente en el corazón de los cristianos (cf. 2 Pe 2,19): les infunde la esperanza que los pone en contacto con el futuro escatológico.

22.17. El Espíritu y la esposa: el Espíritu anima la oración y la invocación de la asamblea —la esposa—, haciéndola suya.

22,20. Sí, voy a llegar en seguida: es la promesa solemne, final, por parte de Jesús a la invocación de la asamblea litúrgica. Ven, Señor Jesús: con esta invocación concluye el Apocalipsis. Recoge probablemente la invocación aramea $\mu\acute{\alpha}\rho\alpha\nu\alpha\theta\grave{\alpha}$ «Señor, ven» (cf. 1Cor 16,22 y Didaché 10,6): la iglesia-esposa manifiesta su anhelo de encontrarse con Cristo. Ese encuentro, que se realiza ya en la eucaristía, sigue siendo el deseo constante de la iglesia-esposa. Tendrá lugar, en toda su plenitud, en la fase escatológica.