

# Boletín Encuentro

Nº 6

El Escorial, España

Noviembre, 2009

## Ver para creer

Lo real y las apariencias en el libro de Apocalipsis

Introducción 3

¿Hasta cuándo, Señor? 5-17  
DIONISIO BYLER

Apocalipsis 6,9-11 «Las almas bajo el altar»

Una investigación del estado de los mártires a la espera de la consumación escatológica 19-28  
EDDY DELAMEILLIEURE

La verdad del Verdadero. El juicio de Dios y los juicios humanos 29-34  
JONATHAN Y. ROWE

Vestiduras blancas. Apocalipsis como iconografía viva 35-52  
SERGIO ROSELL NEBREDÁ





# Prólogo

Las Jornadas de Reflexión Teológica (JRT) de SEUT vienen siendo un día entero (una vez al año) dedicado a abordar un tema con la diversidad de perspectivas que pueden aportar nuestros distintos profesores desde sus áreas de interés o especialización. Son parte del programa de formación continua —en este caso, de nivel «profesional»— que ofrece SEUT. Es decir que están pensadas para pastores y para laicos con inquietudes intelectuales y cierta iniciación en el estudio teológico.

En esta ocasión (noviembre de 2009), abordamos el libro de Apocalipsis. Y para enfocar más estrechamente nuestras ideas, decidimos centrarnos en Ap 6,9-10 y en una idea central: «Ver para creer: Lo real y las apariencias en el libro de Apocalipsis».

*Y cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los inmolados por la palabra de Dios y por el testimonio que sostuvieron. Y clamaban a gran voz diciendo: «¿Hasta cuándo, oh Soberano, Santo y Verdadero, no juzgas ni vengas nuestra sangre de parte de los que habitan sobre la tierra?»*

De estos versículos escogimos cuatro ideas: (1) La pregunta «¿Hasta cuándo?»; (2) las almas bajo el altar; (3) el juicio de Dios; y (4) las vestiduras blancas. A partir de ahí cada profesor tenía libertad para explorar adónde sus intereses le condujeran.

También contamos con la colaboración de David Casado, cuyo libro *Apocalipsis: Revelación y acontecimiento humano* (Editorial CLIE, 2004), es un ejemplo interesante de lo que se viene en denominar «crítica de recepción» de los textos bíblicos; es decir, el estudio de los textos desde el prisma de cómo han sido entendidos e interpretados a lo largo de los siglos. Aunque no hubo —no en esta ocasión— oportunidad para que ahondara en sus descubrimientos devenidos del estudio de la historia de la interpretación del Apocalipsis, Casado se prestó a moderar las sesiones de la JRT, lo cual hizo muy eficazmente. Siempre procuramos incluir un tiempo de culto y adoración en nuestras JRT, que en esta ocasión —como es frecuente— estuvo a cargo de la profesora Kathy Murphy. Desde luego, una de las formas más interesantes de abordar el Apocalipsis es verlo como una gran liturgia celestial que celebra las loas del que está sentado en el trono y el Cordero. Las lecturas y cánticos nos permitieron vislumbrar algo de esta dimensión del libro.

Dionisio Byler, profesor de Griego y Biblia, decidió enfocar su ponencia con una mirada de reojo puesta en las esperanzas para el futuro que sostiene el judaísmo rabínico; trazando también las líneas de continuidad que le parece descubrir entre el evangelio de Marcos y el Apocalipsis; y teniendo a la vez en cuenta el recuerdo que conservan los menonitas de sus mártires del ala pacifista del anabaptismo del siglo XVI. Viene a decir que al fin y al cabo, tal vez el último acto de Dios no sea de venganza sino de «un perdón que de inmenso e insondable, nos deja a todos perplejos y turbados». Un perdón tan sólo equiparable al de los propios mártires, quienes —empezando con Jesús— perdonaban en el acto de entregar sus vidas.

Eddy Delameillieure, profesor de Teología sistemática, empieza con una lectura atenta y detallada del texto griego de estos versículos, con el fin de descubrir cómo Juan de Patmos y sus lectores destinatarios pudieron entenderlos. ¿Dónde están, qué ha sido de los difuntos mártires cristianos? ¿Queda aún alguna esperanza para ellos? Desde luego si claman, es que no han «dejado de existir» —y el propio clamor indicaría la esperanza de ser oídos. Al final, tras examinar otras posibilidades acerca de las consecuencias de la demora de la parusía, Delameillieure viene a proponer que la victoria del mal es sólo una apariencia engañosa. El clamor de los testigos —que van creciendo en número con el paso del tiempo— actúa en sinergia con la propia intención redentora de la actividad de Dios, quien a pesar de las apariencias, controla firmemente el desenlace final de la historia.

Jonathan Y. Rowe, profesor de Ética cristiana y Misionología, empieza con la afirmación de que en estos versículos de Apocalipsis podremos «investigar las bases tanto para el juicio de Dios como para nuestras decisiones morales». Su primer punto toca en el concepto de la **verdad** y fidelidad, que son características de quien es llamado en Apocalipsis «Fiel y Verdadero». Su segundo punto toca en la **creación**, encontrando la necesaria conexión entre este último acto del drama bíblico y el primero en el libro de Génesis, en la declaración inicial de que la creación es *buena* —en cual bondad ha de sustentarse la ética. Por último y en tercer lugar, Rowe aborda el tema del **juicio** de Dios. Allí ahonda en la necesaria actitud de *oración* y *paciencia* durante la espera hasta que sea manifiesto el juicio de Dios.

Sergio Rosell Nebreda, profesor de Biblia, nos sorprendió con una presentación multimedia que intentaba representarnos en vivo al carácter visual y sonoro del libro de Apocalipsis... donde no todo es lo que parece ser y la Verdad se esconde tras falsas apariencias que —si nos descuidamos— pueden distraer nuestra atención. Naturalmente, aquí sólo podemos reproducir un texto; una forma de presentación que es a la vez **menos** y **más** que la ponencia en vivo, puesto que por una parte omite los medios audiovisuales pero por otra parte añade toda suerte de aclaraciones y explicaciones, abundantes notas a pie de página y una bibliografía. Proponiéndonos una lectura de Apocalipsis como si se tratara del guión para filmar una película, descubrimos que tanto el propio Juan de Patmos como nosotros los lectores, acabamos absorbidos por ella, invitados (o tal vez obligados) a participar en su desenlace final.

# ¿Hasta cuando, Señor?

por Dionisio Byler

## 1ª Parte: La Biblia cristiana y la Biblia hebrea

El canon judío se cierra en la era cristiana. No carece de interés el dato de que la Biblia cristiana toma su forma canónica antes que la Biblia hebrea. O en todo caso, aproximadamente a la vez. El cristianismo fue en su inicio una forma de la religión de Israel. Por consiguiente, las grandes tomas de posición de la fe de la Iglesia, dieron lugar a su contrapartida en definiciones más o menos análogas dentro del judaísmo rabínico.

Bien es cierto que los parámetros generales de «La Ley y los Profetas» venían de dos o tres siglos AEC.<sup>1</sup> El impulso de la cultura helenista había producido las sinagogas como centros de estudio de la literatura nacional israelita. Esto había obligado a decidir cuáles libros serían los que se estudiaría. Aunque el debate sobre unos pocos libros no se resolvería hasta finales del siglo II EC, en general el perfil de la colección ya era aceptado como tradicional en la era apostólica.<sup>2</sup>

Lo que tiene de novedosa la situación a partir de la fijación del canon de la Biblia cristiana, es la intencionalidad expresa con que se establecen los límites de la colección. El proceso canónico propiamente dicho — que es lo que estoy intentando identificar aquí — significó para los Padres de la Iglesia del siglo II EC, el rechazo de autores que juzgaban ser «heterodoxos». Para los rabinos, el proceso análogo constituyó antes que nada el rechazo del Nuevo Testamento cristiano. Luego también el rechazo de la literatura apocalíptica en general, dentro de la cual entendían situarse los escritos cristianos. También rechazaron algunos escritos sapienciales e históricos, por claramente posteriores al cese de la era profética en el período persa. El principio de no aceptar nada posterior a esa era había susci-

tado el fenómeno de la literatura pseudepigráfica, con la que autores más modernos intentaban hacer colar sus conceptos como si tuvieran la antigüedad exigida. Este propio fenómeno indica a las claras que el principio operante era ya, dos o tres siglos antes de nuestra era, el de haber sido escritos en un pasado remoto.

Entonces lo que estoy identificando como el cierre final del canon de las Biblias, tanto la cristiana como la hebrea, responde claramente a polémicas intestinas. Los Padres de la Iglesia iban marcando su autoridad en la iglesia marginando diversas corrientes del cristianismo que juzgaban inaceptables. El impulso inicial fue el reto del marcionismo, que proponía dejar enteramente de lado los escritos sagrados de Israel y también muchos escritos propiamente cristianos. El extremismo de esta limitación suscitó la respuesta «católica» de reivindicar una Biblia amplia, que abarcara todos los libros de la Biblia israelita en griego, y además todos los escritos considerados auténticamente apostólicos. Por contrapartida, cerraron el canon de tal suerte que quedaran claramente marginadas las tendencias gnósticas y otras formas de cristianismo que consideraron deficientes.<sup>3</sup>

Sin embargo, la intencionalidad excluyente con que los Padres de la Iglesia se apropiaron de la colección de libros sagrados de Israel, negaba la validez de la tradición rabínica que seguía vigente entre los judí-

<sup>1</sup> A lo largo de este artículo estaré empleando las siglas EC (Era Común) y AEC (Antes de la Era Común), términos «neutros» — no religiosos — de uso corriente reciente para designar fechas.

<sup>2</sup> Philip S. Alexander, «Jewish Believers in Early Rabbinic Literature (2d to 5th Centuries)», en Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, ed., *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007), pp. 859-709, esp. p. 680-1. Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, pp. 233-64 sostiene que la delimitación canónica ya estaba definida en el siglo II AEC. Christoph Levin, *The Old Testament: A Brief Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 169-72, indica la era entre las guerras con Roma (70-132 E.C.) como punto final.

<sup>3</sup> Aunque Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (alemán, 1968; tr. ing. Philadelphia: Fortress, 1972) se ha quedado desfasado en muchos particulares, su reconstrucción de la formación del canon cristiano como reacción al reto marcionista sigue siendo persuasiva en sus lineamientos generales. John W. Miller, *How the Bible Came to Be: Exploring the Narrative and Message* (New York: Paulist, 2004) brinda una narración excelente de cómo fue creciendo el canon hasta la añadidura de los libros cristianos para formar la colección llamada inicialmente «Los Profetas y los Apóstoles», conocida a la postre como «La Santa Biblia». Christoph Levin, *op. cit.*, brinda una narración sucinta de los procesos que produjeron la Biblia Hebrea (el Antiguo Testamento). Cf. también Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1998), pp. 219-229. El interés de los Padres de la Iglesia en identificar y desautorizar tendencias «gnósticas» viene descrito minuciosamente en Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003) y en Antonio Orbe, S.J., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca: Sígueme, 1988). King, siguiendo la tendencia más reciente, tiene mucho menos claro que Orbe que de verdad hayan existido «gnósticos» en el siglo II EC, opinando que ésta tal vez haya sido sencillamente una designación artificial necesaria para los intereses polémicos de autores como Ireneo.

os.<sup>4</sup> Esto exigió que en paralelo, los rabinos fueran es-

<sup>4</sup> Muchos opinan que esa exclusión ya viene dictada por los propios escritos del Nuevo Testamento. El debate sobre cuándo se produce el cisma definitivo entre el judaísmo y el cristianismo como religiones *diferentes*, que no ya dos formas de enfocar una misma religión, ha cobrado bastante vida en los últimos años. En mi opinión, la propia polémica contra «los fariseos» en Mateo, indica que éste se redactó para una comunidad en plena crisis de distanciamiento de sus orígenes cristiano-fariseos en Galilea en la primera o segunda generación post-apostólica (ver Anders Runesson, «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict», *Journal of Biblical Literature* Vol. 127, No. 1 [Spring 2008], pp. 95-132). Algo parecido se produce con la polémica contra «los judíos» en Juan; y en el Apocalipsis, contra «los que dicen ser judíos pero no lo son» (ver Peter Hirschberg, «Jewish Believers in Asia Minor according to the Book of Revelation and the Gospel of John» (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 217-238). La división en todos estos casos no resultaba en absoluto obvia sino que era necesario indicarla y argumentarla. La separación absoluta tardó varios siglos y dependió siempre de factores locales. Los textos del Nuevo Testamento no indicarían, entonces, la culminación sino los comienzos de ese distanciamiento, cuando todavía no era posible adivinar que «Israel» acabaría produciendo dos religiones diferentes.

Ver también, con una diversidad de opiniones sobre la cuestión: James D. G. Dunn, ed., *Jews and Christians: the Parting of the Ways, a.d. 70 to 135* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); George W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity and Transformation* (Minneapolis: Fortress, 2003); la colección imponente de artículos por diversos autores en Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.* David Instone-Brewer, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament: Vol. 1, Prayer and Agriculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) es el primer volumen de lo que promete ser una serie importantísima, de comparación del Nuevo Testamento y aquellas tradiciones rabínicas que datan del siglo I EC. Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003) brinda una perspectiva sociológica a la relación entre judíos y cristianos y el mundo pagano en el Imperio Romano.

Mención especial merece John H. Yoder, (ed. Michael G. Cartwright and Peter Ochs), *The Jewish-Christian Schism Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), que sostiene la opinión de que el cisma entre el judaísmo y el cristianismo no sólo *no era necesario* entonces, sino que sigue sin serlo *ahora*. En algunos sentidos —a su juicio— el judaísmo ha sido más consecuente con la enseñanza de Jesús (y de todo el Nuevo Testamento) que el cristianismo. Una opinión que, a la inversa, también compartía Clarence Bauman, en *On the Meaning of Life: An Anthology of Theological Reflection* (Napanee: Evangel Press, 1993), p. 133-8. Es decir, Bauman sostiene que es menester establecer el diálogo contemporáneo entre judíos y cristianos, sobre el reconocimiento de que ambas tradiciones *han rechazado por igual* al Jesús histórico como Mesías de Israel. Salvo que los cristianos lo han hecho solapadamente, adorándolo como Dios aunque ignorando su enseñanza específica —a la que Yoder opina que, sin pretenderlo ni reconocerlo, el judaísmo tradicional se aproxima más. El presente párrafo se justifica en que ambos, Yoder y Bauman, identifican el punto de fidelidad judía (e infidelidad cristiana) en el rechazo del empleo de la defensa armada de su religión y sus vidas, confiando al contrario en que Dios les levantaría posteridad en cada generación. Precisamente lo que hay en juego también en las diferentes visiones escatológicas: si lo que se espera es *venganza* o al contrario, *vindicación*. (Yoder, y también su amigo el rabino Steven S. Schwarzschild, eran conscientes de la transformación fundamental del carácter del judaísmo en el siglo XX, como consecuencia de la

tableciendo también su autoridad sobre el judaísmo, marginando diversas corrientes dentro del judaísmo que ellos juzgaban inaceptables. Hasta ese momento venía siendo posible aceptar la colección tradicional hebrea y *también* los manuscritos de Qumran, por ejemplo —o los escritos del Nuevo Testamento. A partir de entonces, esto se fue haciendo cada vez más difícil.

De no haber reaccionado tan claramente, el judaísmo rabínico corría el riesgo de quedar teológicamente marginado de sus propios libros sagrados por un cristianismo que se tornaba agresivamente intolerante de la diversidad. Parte de la reacción rabínica fue el florecer de sus propias interpretaciones, que culminan con el Talmud Babilónico hacia el año 600 EC.<sup>5</sup> Otra parte de la reacción fue negar la exactitud y fiabilidad de las traducciones de sus Escrituras al griego, de uso corriente entre los cristianos, reafirmando en los textos en lengua hebrea como única versión autorizada. Y no bastaba con que los libros estuvieran en hebreo; tenían que ser copias de una forma homologada del texto, que los rabinos consiguieron imponer frente a la diversidad textual del período inmediatamente anterior.

Cuando por fin se establece de forma inamovible la colección hebrea, ésta está ordenada de tal manera que concluye con 1-2 Crónicas. Así las últimas palabras de la Biblia son:

כֹּה-אָמַר בּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כָּל-מַמְלָכוֹת  
הָאָרֶץ נָתַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא פָקַד עָלַי  
לְבַנּוֹתָלוּ בַיִת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה  
מִיַּבְבְּכֶם מִכָּל-עַמּוֹ יְהוָה אֱלֹהֵיוֹ עִמּוֹ וַיַּעַל

Así dice *Ciro, rey de Persia: El Señor Dios de los cielos me ha dado todos los reinos de la tierra y él me ha mandado construirle un templo en Jerusalén que está en Judá. Quien haya de vosotros de todo su pueblo, El Señor Dios esté con él y suba* —es decir, que suba a Jerusalén para reconstruirla.<sup>6</sup>

Es imposible pronunciarse con mayor claridad: La última voluntad expresa del Señor en la colección sagrada hebrea, es la reconstrucción de Jerusalén.

*shoa'* nazi y la fundación del estado de Israel. El judaísmo tradicional está siendo marginado por un militarismo nacionalista que imita el enaltecimiento «cristiano» de la guerra.)

<sup>5</sup> Jacob Neusner, *Questions and Answers: Intellectual Foundations of Judaism* (Peabody: Hendrickson, 2005), pp. 41-92; Instone-Brewer, *op. cit.*, pp. 6-17.

<sup>6</sup> Mi traducción.

Los rabinos podrían haber dejado en su orden cronológico natural la colección 1 Crónicas-Nehemías, donde el relato de 1-2 Crónicas, que concluye con esta orden de Ciro, continúa con su debido cumplimiento —es decir, la reconstrucción del Templo y de las murallas de Jerusalén en el período persa. Pero entonces la colección de escritos sagrados concluiría con un anticlímax: la desorientación sociológica de los problemas con la población nativa de la región de Jerusalén, la impureza de los matrimonios mixtos con los lugareños, etc. Pero lo más grave no sería eso sino que el judaísmo rabínico se hubiera quedado sin esa claridad meridiana de la reconstrucción de Jerusalén como labor necesaria que aguarda ser realizada, a la espera de la aparición de una generación de judíos que puedan reconstruir Jerusalén después de la debacle del año 70 EC.

Considerando que los evangelios sinópticos indican que Jesús había profetizado claramente la destrucción del Templo y de la ciudad, que había profetizado la «abominación desoladora»,<sup>7</sup> es asombroso cómo —exceptuando el Apocalipsis— el resto del Nuevo Testamento mira para otro lado como sin querer enterarse del todo que Jerusalén fue destruida.

Aquí es importante observar que lo sucedido con las guerras judías de 66-73 y 132-135 EC es mucho peor que la destrucción de Jerusalén por los babilonios. En aquella ocasión la ciudad y el Templo habían quedado en ruinas; pero aunque fuera en ruinas, el lugar todavía existía y era posible soñar con la reconstrucción. Esta era más o menos la situación con Jerusalén en la época cuando se escriben los evangelios y el Apocalipsis. Pero en el año 130 el emperador Adriano decidió construir la ciudad de Aelia Capitolina en las ruinas de lo que había sido Jerusalén. En Aelia el templo principal estaba dedicado a Júpiter, aunque también los había dedicados a Baco, Sérapis, Astarte y los Dióscuros Cástor y Pólux.<sup>8</sup> Jerusalén ya no sólo desaparece entonces en cuanto ciudad judía, sino que en su lugar existe una ciudad agresiva y prósperamente pagana, un enclave de la cultura romana en el alma de las aspiraciones judías de volver a vivir otra vez algo parecido a lo descrito en Esdras-Nehemías. Esta iniciativa de Adriano motivó el alzamiento de Bar Cojba de 132-135 EC, pero la rebelión judía esta vez fue incluso más breve que en la guerra anterior. «Jerusalén» dejaba así de existir definitivamente, ya no sólo como ciudad, sino como **lugar**. Judea también dejaba

<sup>7</sup> Empleando el mismo término que había empleado Daniel para describir el sacrilegio de Antíoco Epífanés (Dn 11,31).

<sup>8</sup> Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (New York: Random House, 2007) p. 464.

de existir. La provincia pasó a denominarse Siria Palestina, en honor a los filisteos, ensalzados por los romanos como enemigos de los judíos en la antigüedad.<sup>9</sup>

Los judíos tenían prohibido entrar a Aelia Capitolina. Siglos más tarde San Jerónimo escribiría con mal disimulado regocijo acerca de un grupo de mujeres y viejos harapientos que se lamentaban y lloraban amargamente en el sitio donde había estado el Templo; judíos que seguían incapaces de asimilar la enormidad de la tragedia padecida con la desaparición de Jerusalén.<sup>10</sup>

Constantino —y especialmente su madre— se dedicó a construir basílicas cristianas en Palestina —notablemente la del Santo Sepulcro en un emplazamiento presuntamente descubierto por milagro y para el cual hubo que derribar el templo a Astarte.<sup>11</sup> Sin embargo, para todo el mundo aquella ciudad seguía llamándose Aelia. En la propaganda estatal bizantina, Constantinopla era secularmente la Nueva Roma; y espiritualmente, la Nueva Jerusalén. ¿Qué necesidad había entonces de la Vieja Jerusalén? Aunque los bizantinos fomentaron en gran manera la peregrinación a los lugares mencionados en los evangelios,<sup>12</sup> los nombres de aquella tierra y ciudad seguirían siendo sus nombres romanos hasta que fueron conquistadas por Mahoma.

Todo esto —con la salvedad de la destrucción del Templo en el año 70 EC— es posterior al Apocalipsis y no necesariamente imaginable por Juan de Patmos y los demás autores del Nuevo Testamento —aunque sí era de sobra conocido por los rabinos talmúdicos.

En cualquier caso, el único autor del NT que aborda claramente el problema planteado por la destrucción de Jerusalén y del Templo, es precisamente Juan de Patmos —al vaticinar no una reconstrucción de la Jerusalén terrenal, sino el descender a la tierra de la Jerusalén celestial.

La solución resulta hartamente interesante. Pero a continuación —¡Vaya sorpresa!— descubrimos que en la Jerusalén celestial que descende a la tierra... ¡Falta el Templo (Ap 21,22)! Ahora si en la Jerusalén celestial resulta que no hay templo, ¿entonces qué hacemos

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 549.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 536-9.

<sup>12</sup> Ver una descripción de Palestina como destino de peregrinación para el cristianismo bizantino en James C. Skedros, «Shrines, Festivals, and the Undistinguished Mob», en Derek Krueger, ed., *Byzantine Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 87-89.

con la idea de que Moisés se basó en la visión del templo celestial para el diseño del Tabernáculo,<sup>13</sup> que es el diseño exacto que se había seguido para la construcción del Templo de Jerusalén?

La idea de Juan de Patmos es revolucionaria.<sup>14</sup> El autor anónimo de Hebreos reinterpretaba todo el ritual templario de la Torah para aplicarlo al sacrificio de una vez por todas efectuado por Jesucristo —quien sabe si inspirado también a estas reflexiones por la destrucción del Templo, en cuyo ritual, según Hechos, los cristianos de Jerusalén siguieron participando activamente hasta el fin. Pero Juan de Patmos va mucho más lejos. Juan deslegitima de un plumazo toda la tradición templaria, al alegar que en la Jerusalén celestial no hay templo —ni falta que hay de templo en el cielo, puesto que el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero constituyen en sí mismos el único Templo celestial necesario.<sup>15</sup>

A la par que lo que todavía no era más que la «secta mesiánica» del judaísmo —es decir los cristianos— ensayaban esta manera de afrontar la religión después de la desaparición de Jerusalén, el judaísmo rabínico se reafirmó en la necesaria reconstrucción de la Jerusalén terrenal, la ciudad de sus antepasados, con su Templo dedicado al Señor Dios de Israel.<sup>16</sup> Esto se ve

<sup>13</sup> Ex 25,9.40; 26,30; 27,8.

<sup>14</sup> El autor de la carta «de Pablo» a los Efesios ya apuntaba a algo parecido, al describir un edificio figurado, construido sobre el fundamento de los apóstoles y profetas y con Cristo como piedra angular, que se erige ahora como templo santo y morada de Dios en el Espíritu (2,19-22). Si los propios adoradores constituyen el templo y la morada del Señor, desaparece la necesidad del templo de piedra en Jerusalén. Así se resta dramatismo a la destrucción del templo en el 70 E.C. Juan 4,21 también tiende en esa dirección.

<sup>15</sup> Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), p. 166, indica que en los capítulos 89-90 de 1 Enoc (siglo II AEC) ya era posible imaginar una reconstrucción de Jerusalén donde no hay templo. Dios personalmente se involucra en restaurar «su casa» Israel y está presente de tal suerte que el templo ya no hace falta. Esto indicaría la agudización de los conflictos entre diferentes partidos sacerdotales en Jerusalén, del tipo que dio lugar también al establecimiento de la comunidad de Qumrán. Aquí sin embargo no solamente se deslegitima el sacerdocio que está en el poder, sino incluso la propia existencia del templo. Está claro que algunos de los autores del Nuevo Testamento conocían 1 Enoc u otras tradiciones más o menos equivalentes; y el razonamiento para la ausencia del templo en la Jerusalén celestial en el Apocalipsis es el mismo que en 1 Enoc 89-90 respecto a la Jerusalén reconstruida en la tierra.

<sup>16</sup> En las tradiciones de los judíos creyentes en Jesús, también pervivió la esperanza de la reconstrucción material de la Jerusalén terrenal (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 408-14). De hecho, el propio Apocalipsis habría de generar en el transcurrir de los siglos, abundante especulación *quiliástica*, con una salvación escatológica en dos etapas: mil años de restauración y soberanía judía, antes de la instauración definitiva de la vida eterna en el cielo. Los rabinos también dan a entender que tras la resurrección de los judíos y re-

de innumerables formas en las tradiciones del judaísmo rabínico, pero indudablemente con especial claridad, como ya hemos indicado, al establecerse el orden de los libros de su colección sagrada de tal suerte que concluye con la invitación a reconstruir la ciudad y el Templo. Ese orden canónico de la Biblia hebrea también es posterior a la aparición del canon de la Biblia cristiana. En los primeros siglos de nuestra era no había un orden fijo para la colección hebrea. Ni tampoco era necesario. Los rollos de pergamino en que se copiaba la Biblia hebrea, eran cada uno enorme, compuesto de las pieles de muchas ovejas. Si bien es posible ordenarlos de una manera fija en la vitrina donde se guardan, cada rollo se lee de una forma materialmente separada. El lector toma el rollo que desea leer —y no la colección entera como si fuera una sola cosa.

Y sin embargo —precisamente lo que quiero destacar— ese orden en que se guardaban los rollos sí acabó por consolidarse canónicamente. Y lo que vengo

---

construcción de Jerusalén, existirá una vida eterna celestial (Nesner, *op. cit.*, pp. 155-7). Esto significa que aunque para la claridad de esta exposición estoy describiendo un *contraste* entre las tradiciones judía y cristiana, la realidad es más bien de matices y puntos de énfasis.

Como indica David Casado, *El Apocalipsis: Revelación y acontecimiento humano* (Terrassa: CLIE, 2004), las interpretaciones del Apocalipsis con un sesgo milenarista abundan. Pero desde luego, el Apocalipsis se presta a otras interpretaciones mucho más recomendables. Algunas de las más interesantes para mí son: Pablo Richard, *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza* (San José: Editorial DEI, 1994), una interpretación desde un hondo compromiso con la justicia y el cambio social de fondo; Vernard Eller, *El Apocalipsis: El libro más revelador de la Biblia* (Bogotá: CLARA, 1991), un anabaptista pacifista con una sorprendente interpretación no violenta del Dios del Apocalipsis, que me ha resultado muy esclarecedora; Bruce J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys* (Peabody: Hendrickson, 1995), de la escuela de la hermenéutica bíblica desde el análisis sociológico, que se centra en el sentido cósmico que tenía para lectores del siglo I EC, el lenguaje astral que emplea el Apocalipsis. Adela Yarbro Collins, ed., *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Decatur: Semeia No. 36, 1986), sitúa el Apocalipsis de Juan en el contexto de la apocalíptica cristiana de su era. J. Massingberde Ford (en clase; pero a la postre en *Revelation* [Garden City: Doubleday Anchor Bible, 1975]) ya opinaba hace 40 años que el autor del Apocalipsis fue Juan el Bautista y que manifiesta un estadio temprano en la transición entre el judaísmo y el cristianismo (adelantándose a quienes hoy día creen que ese cisma no cuajó del todo hasta siglos más tarde). Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge U. Press, 1993), merece mención especial como estudio magistral de la *teología* del Apocalipsis. Luego hay obras que exploran la relación del Apocalipsis con el Imperio Romano: J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (Sheffield: JSOT Supplement Series No. 132, 1996); Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (Maryknoll: Orbis, 2002); Christopher A. Frilingos, *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).



en sugerir es que ese orden se establece precisamente como reacción contra el mensaje de la Biblia cristiana, una Biblia escrita por ambas caras en códices cosidos por el lomo como un único libro.<sup>17</sup> Un libro que empieza con el Génesis y concluye con el Apocalipsis de Juan. Porque la Biblia cristiana se olvida de la Jerusalén terrenal y ya sólo sueña con el descenso de la Jerusalén celestial, donde no hay Templo ni necesidad de Templo. Pero la Biblia hebrea se niega a olvidar la Jerusalén terrenal y en ella pervive el sueño de que llegue la generación cuando el Templo pueda ser reconstruido.

Es así como la Biblia hebrea y la Biblia cristiana son dos colecciones enteramente diferentes, con un final diferente y por consiguiente un propósito religioso diferente.<sup>18</sup> El canon hebreo y el canon cristiano abrazan proyectos diferentes para el futuro de la humanidad. Asimilan diferentemente las lecciones a aprender de la historia de Israel. La magnitud de la diferencia se entiende fácilmente si nos imaginamos cuál sería el mensaje de una Biblia cristiana sin el Apocalipsis. Supongamos que concluyese sencillamente con la Epístola de Judas o desplazando hasta el final el libro de Hechos.

Desde luego, en la Biblia hebrea existen importantes amagos hacia algo parecido a la idea de una Jerusalén celestial que desciende a la tierra. Pienso por ejemplo en la idea de Isaías, que imagina el humilde monte de Sion como la más alta de todas las montañas de la tierra, aludiendo claramente a un acercamiento en ese preciso lugar entre el cielo y la tierra (Is 2,3). O la visión de Ezequiel, de Templo, ciudad y tierra de Israel con una simetría estudiada, imposible de construir materialmente en ningún territorio natural (Ez 40-48). Esa visión de la tierra de Israel como un lugar paradisíaco también constituye un acercamiento, un borrar las distinciones, entre la Jerusalén del cielo y la de la tierra. Pero de esos amagos la Biblia hebrea

<sup>17</sup> Miller, *op. cit.*, pp. 55-94.

<sup>18</sup> Según indica Oskar Skarsaune, Israel J. Yuval ha desarrollado la teoría de que la recitación de la *Haggadá* en la Pascua judía fue también — como indico acerca del cierre canónico de la Biblia Hebrea — una reacción frente a las presiones del judaísmo *mesiánico* («cristiano»). Las iglesias en Asia celebraban la Pascua en la misma fecha que los judíos (Skarsaune and Hvalvik, *op. cit.*, pp. 516-528), pero conmemorando los hechos salvíficos de la pasión y resurrección de Jesucristo. Para dar respuesta a lo que no podían más que interpretar como una tergiversación del significado auténtico de la Pascua, los judíos *no mesiánicos* (no «cristianos») empezaron a incorporar a su celebración la recitación de los hechos salvíficos de la liberación de la esclavitud en Egipto. No he tenido oportunidad de leer el artículo de Yuval (citado en Skarsaune and Hvalvik, p. 527), pero entiendo que el sentido del argumento resulta parecido a lo que vengo sosteniendo en esta ponencia con respecto al canon.

nunca pasa. Isaías y Ezequiel quedan enterrados a buen recaudo en el medio de la colección, para que ésta pueda culminar con Esdras y Nehemías, y al final de todo, como hemos visto, con la invitación y esperanzas que suscita el último versículo de 2 Crónicas para la Jerusalén material y terrenal.

Luchando agresivamente en defensa de sus tradiciones frente a la aparición del cristianismo, entonces, los rabinos dieron carpetazo a la larga y rica tradición judía de literatura apocalíptica. Haciendo dogma del antiguo principio de que la era de los profetas había concluido en el período persa, se excluye expresamente a Jesús de Nazaret y los escritos cristianos. Entonces la visión de Juan de Patmos, que culmina con el descenso de la Nueva Jerusalén a la tierra, tiene que parecer una vana especulación apocalíptica más, entre todas las otras que quedaban expresamente rechazadas.<sup>19</sup>

Pero si para el mensaje y los fines de la Biblia cristiana es tan importante —imprescindible— el Apocalipsis, entonces es menester que entendamos claramente cuál es la propuesta del Apocalipsis en cuanto a la esperanza última para la humanidad. Y una manera de captar el carácter de esa esperanza es teniendo siempre presente la comparación con la esperanza que encierra la Biblia hebrea, que es la esperanza en una reconstrucción material de la Jerusalén terrenal.

## 2ª Parte: ¿Hasta cuando, Señor?

Ambas ramas de la religión de Israel, el judaísmo «mesiánico» o *cristiano* y el judaísmo rabínico, tienen sus mártires que aguardan la vindicación final por parte de Dios. En ambas viene a haber un clamor de **¿Hasta cuándo, Señor?** con respecto a esa vindicación. Ambas tradiciones entienden que ese **cuándo** está relacionado con la llegada del Mesías. Bien es cierto que los cristianos afirman que el Mesías ya estuvo y se marchó pero volverá. En cualquier caso y con la salvedad de ese matiz, los cristianos también sostienen que tiene que venir el Mesías para el desenlace final.

**¿Hasta cuándo** habrá que esperar al Mesías, entonces?

La respuesta rabínica es bastante sencilla. Cuando Israel lo quiera.<sup>20</sup> Con que todo Israel celebre un solo

<sup>19</sup> La naturaleza «sectaria» de la literatura apocalíptica con respecto al judaísmo rabínico se puede constatar no sólo por lo idiosincráticos que resultan muchos manuscritos de Qumrán o los de Nag Hammadi (King, *op. cit.*, pp. 191-217), sino también por el hecho de que los que fueron conservados durante la Edad Media, aparecen en bibliotecas *cristianas*.

<sup>20</sup> Neusner, *op. cit.*, p. 144-5.

sábado como manda la Ley, ya vendría el Mesías. En tanto que Israel no sea digno del Mesías, él seguirá retrasando su llegada.

¿Cuál es la vindicación que esperan los mártires? Quizá habría que empezar recordando, como le recordó el rabino Stephen Schwartzschild a su amigo el teólogo menonita John H. Yoder,<sup>21</sup> que los libros de Macabeos figuran en la Biblia cristiana, pero no en la hebrea. Para lo que nos interesa aquí, esto significa que la exaltación del martirio pero especialmente el tipo de vindicación de los mártires que incluye su resurrección así como el castigo eterno de los verdugos, son doctrinas propiamente cristianas, no judías. Aunque si leemos con cuidado el relato de los siete hermanos en 2 Macabeos 7 —los martirios más emblemáticos del libro— descubrimos que esperan una resurrección de los que han visto truncadas sus vidas, pero una muerte eterna para los idólatras. El propósito de esa resurrección, parece ser, consistiría en restaurarles los años de vida en esta tierra que el martirio les había robado. La resurrección tal vez sirviese también para enterarse de cuál haya sido el castigo del déspota y para regocijarse por el hecho de su muerte eterna sin esperanza de resurrección.

En el libro de Daniel, partes del cual sí están en el canon hebreo, los tres jóvenes que son echados al horno de fuego, así como el propio Daniel, están dispuestos a morir antes que desobedecer a Dios, pero van a su presunto martirio, el horno de fuego o la fosa de los leones, sin amenazar al rey con castigos terribles y eternos. Para ellos, pareciera que la propia muerte es en sí misma la vindicación de su fe. Su propia disposición a morir antes que desobedecer, da testimonio de la superioridad de su confianza en Dios. Si Dios escoge librarlos, para eso es Dios; pero si escogiera dejarlos morir, para eso también es Dios. Esa muerte mártir no exige castigos ni vindicación ulterior. Ni siquiera exige resurrección. La obediencia se reivindica por sí sola como obediencia; si se esperase otra recompensa que la propia satisfacción de obedecer hasta el final, la obediencia sería interesada y egoísta. Ya no constituiría la máxima expresión de adoración de un Dios que es digno de cualquier sacrificio.

Esto nos conduce a observar que la esperanza en la Biblia hebrea no es que los justos resuciten, sino que sobrevivan por medio de su descendencia o simiente. Tan trágico era morir sin descendencia —por lo que suponía de desaparición eterna— que ahí está en la Torah la ley del levirato para que un hermano pueda levantar descendencia para el difunto con su viuda

(Dt 25,5-10). A finales del libro de Jueces tenemos la escena rocambolesca donde las otras once tribus, después de casi aniquilar enteramente a la tribu de Benjamín, caen en la cuenta de que si desaparece la tribu muere uno de los patriarcas emblemáticos de Israel; y por tanto ayudan a los sobrevivientes a raptar esposas para que no desaparezcan del todo (Jueces 21). Los que descienden al Seol ya no pueden adorar al Señor (Sal 6,6; 115,17) ni se enteran de nada (Ec 9,10). Han dejado de existir (Job 7,9; Is 38,18). Pero su vida continúa en todas las generaciones de sus descendientes (Gn 3,15; Is 61,9; 65,23; cf. He 7,9-10).

Vistas así las cosas, lo importante para los judíos es desafiar a los gentiles con el sencillo hecho de su supervivencia a pesar de todas sus tribulaciones y persecuciones. Se aferran a la vida y levantan descendencia, generación tras generación, sabiendo que mientras esa descendencia no desaparezca, Abraham, Isaac y Jacob siguen vivos. Así burlaron a su peor enemigo de toda la historia, a Hitler, que murió sin dejar hijos mientras que sesenta años más tarde, ellos se cuentan en millones y poco a poco vuelven a Alemania. ¿Qué necesidad hay de especulación escatológica o celestial, siempre que los judíos puedan conservar una descendencia viva sobre esta tierra?

Al margen de la austeridad de la Biblia hebrea, sin embargo, el judaísmo rabínico siguió manteniendo algunos de los elementos resultantes de los siglos de especulaciones apocalípticas judías:

Según los rabinos, cuando venga el Mesías restaurará a Adán al Edén y a Israel a su tierra.<sup>22</sup> También resucitará a los justos a la vida eterna. A la luz del desastre del alzamiento de Bar Cojba (132-135 EC), sin embargo, las autoridades rabínicas advierten sobre la aparición de falsos mesías. El Mesías verdadero será inconfundible por el propio hecho de que Adán volverá al Edén, Israel volverá a su tierra y los muertos resucitarán. A falta de esos tres elementos, cualquier otro hombre que pretenda ser el Mesías se revela como impostor. Así no sólo se explica el fracaso rotundo de Bar Cojba; también se demuestra la falsedad obvia del cristianismo.

En cuanto a la resurrección, sólo resucitará todo Israel y algunos pocos que han sido señalados para un castigo que no sufrieron en vida. (En ningún caso ese castigo para el que sean resucitados, superaría el año de duración; al cabo del cual morirían para siempre.<sup>23</sup>) Quedan descalificados para la resurrección los que no

<sup>21</sup> Yoder, *op. cit.*, p. 200, n. 40.

<sup>22</sup> Neusner, *op. cit.*, p. 153.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 153-4.

creen en ella. El Mesías no resucitará a los que no creyeron que él los resucitaría.<sup>24</sup> Hay algunos otros cuya resurrección queda expresamente negada: la generación cuyo pecado provocó el Diluvio, los habitantes de Sodoma, los partidarios de Coré que fueron tragados por la tierra por rebelarse contra Moisés, la generación que murió en el desierto por no querer entrar a la Tierra Prometida, y la generación cuyo pecado provocó la Dispersión. Tampoco las Diez Tribus de Israel que se separaron de Judá. Cuando los rabinos afirman que «todo Israel» resucitará, éstos quedan excluidos.<sup>25</sup>

La resurrección, en cualquier caso, se entiende de una forma absolutamente material y terrenal. La única diferencia entre el mundo que ven nuestros ojos ahora y el de entonces, será que los gentiles habrán sido juzgados y habrán dejado de existir. Los muertos resucitados olerán a pestes y su ropa estará podrida. Además de que van a necesitar ropa nueva, una vez que el Mesías los haya resucitado, los tendrá que sanar de lo que los mató. ¡Natural!<sup>26</sup>

Vemos entonces que en general el castigo del Juicio Final es sencillamente la muerte o no resurrección de los gentiles, así como de los israelitas que se han descalificado de la resurrección por la especial dimensión de su pecado.

Una vez que Israel ha sido restaurada a su tierra por el Mesías, se reconstruirá el Templo. Pero como ya no habrá pecados que propiciar, los únicos sacrificios serán los de acción de gracias.<sup>27</sup> Más allá de esto, los rabinos sencillamente se niegan a especular.

En cualquier caso, la especial virtud que pareciera tener la resurrección y el Juicio Final, es sencillamente la de la supervivencia eterna de Israel como nación escogida por Dios. La atención no se fija en el individuo que resucita sino en el milagro de que cuando todos los impíos hayan desaparecido y no quede de ellos ni tan siquiera el recuerdo, ahí seguirá eternamente Israel, *erre que erre*, en la Tierra que Dios les prometió.

¿Esta manera de concebir de la vindicación de los mártires nos puede ayudar a interpretar el **¿Hasta cuándo, Señor?** de nuestro texto?

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 151-3; cf. Juan 20,24-27, con la misma presuposición: Jesús, aunque resucitado, tiene todavía abiertas las heridas que lo mataron. Escrito en un contexto cultural judío, el evangelio de Juan comparte con los rabinos las mismas nociones sobre la resurrección.

<sup>25</sup> *Ídem.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 156s.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 157.

Si interpretamos ese **¿Hasta cuándo, Señor?** a la luz del resto del Nuevo Testamento y a la luz del resto del libro del Apocalipsis, podemos aventurar el siguiente esbozo de respuesta:

¿Hasta cuándo, Señor?

Pues si lo que ese clamor está reclamando es **venganza**, la respuesta va a ser que «¡Hasta nunca!».

Los siete hermanos mártires de 2 Macabeos morían regocijándose con la idea de los castigos que iban a sufrir sus verdugos, pero Jesús y Esteban ensayan otra forma de morir mártires, que es bendiciendo en lugar de maldecir, perdonando en lugar de desear ser vengados (Lc 23,34;<sup>28</sup> Hch 7,60). Entendían la vindicación no como venganza sino como **justificación** de su vida, de su actitud ante la vida, de sus prioridades vitales, incluso de su disposición a dejarse matar indefensamente. En ese sentido, Jesús y Esteban se parecen mucho más a Daniel y sus amigos, que a los siete hermanos mártires. Su muerte se reivindicó por sí misma en cuanto obediencia a ultranza y disposición a morir. No hace falta pronunciar amenazas ni vaticinar castigos eternos, que a nadie ayudarían ni harían desaparecer el mal padecido.

Hasta cierto punto, **todo el libro de Apocalipsis** es la vindicación de Jesús, el «testigo (*mártys*) fiel» (Ap 1,5; 3,14). La fidelidad de su testimonio tiene que ver con **todo su testimonio**, no sólo el testimonio de su muerte. Su testimonio como declaración correcta de las realidades últimas, la voluntad de Dios y el proyecto reconciliador de Dios con la humanidad.

Hay quien ve el «Padre perdónalos, porque no saben lo que hacen» como una amenaza, un «Nosotros sí sabemos lo que hacen, y lo que hacen es digno de castigos ejemplares y eternos».<sup>29</sup> Pero esa lectura falsifica el testimonio de Jesús, vacía de contenido real las palabras que pronunció. ¡Naturalmente Jesús sabía lo que hacían con él y sabía que estaba mal! ¡Por eso mismo él decidió pronunciarles una bendición de **perdón**, que no una maldición de **venganza**!

<sup>28</sup> Una frase que sólo Lucas recoge —en una tradición textual que dista mucho de ser unánime. Quizá se justifica aceptarla como *lectio difficilior*, precisamente por carecer de paralelo en los otros tres evangelios. Es posible que Lucas se basara en la enseñanza previa de Jesús (cf. Mt 5,44) o incluso en el profeta Isaías (Is 53,12). En la medida que Jesús no podía ser *menos benigno* que Esteban, la tradición recogida en Hch 7,60 pudo haber influido en la redacción (o transmisión textual) de Lc 23,34.

<sup>29</sup> He buscado en todos los lugares que se me han ocurrido, pero no he sido capaz de recuperar dónde fue que leí esta forma curiosamente suspicaz de entender las palabras de perdón de los mártires.

Si ahora Dios castigase a los que lo crucificaron, esa no sería una vindicación sino una **desautorización**. Sería lo mismo que decir que Jesús se equivocaba al perdonar. Pero eso constituiría, en sí mismo, una vindicación de quienes lo mataron —es decir, de las fuerzas del orden y la estabilidad político-social-religiosa— con su empleo «sabio y prudente» de la violencia controlada con el fin de evitar la violencia descontrolada («Es mejor que perezca uno solo, que no todo el pueblo» — *Caifás*<sup>30</sup>).

### 3ª Parte: La vindicación de la muerte de Jesús en el evangelio de Marcos

Volveremos al sentido último que tiene el martirio cristiano, pero antes quisiera anotar algunas observaciones sobre la vindicación de Jesús en el evangelio de Marcos. Últimamente hay cada vez más reconocimiento de que los autores de los evangelios en el Nuevo Testamento no eran solamente narradores de los hechos, sino teólogos con una profundidad inusual en su reflexión teológica.<sup>31</sup> Con el evangelio de Marcos parecerá que me desvíó una enormidad de nuestro texto en el Apocalipsis de Juan. Pero confío que se verá que estas observaciones guardan relación estrecha con el tema de la vindicación de Jesús, el mártir (testigo) fiel de Ap. 3,14 (cf. 1,5) —y nuestro intento de desentrañar lo que puede significar en el Apocalipsis la reclamación de: «¿Hasta cuándo, Señor?»

Hace algunos meses oí un sermón sobre la parábola del propietario de la viña, cuyos obreros acabaron matando a su hijo cuando fue a cobrarles la renta.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Jn 11,50. Juan entiende que Caifás habló rectamente por ser Sumo Sacerdote, pero la mitologización de la muerte de Jesús —donde ésta responde a un plan preconcebido e inevitable de Dios— también es una desautorización, que no una vindicación. Nos permite eludir la responsabilidad por el crimen de la humanidad entera contra Jesús y esconde el escándalo de que ese crimen no sea vengado sino perdonado.

<sup>31</sup> Robert R. Beck, *Nonviolent Story: Narrative Conflict Resolution in the Gospel of Mark* (Mariknoll: Orbis, 1996) me abrió los ojos a una forma nueva de entender el evangelio de Marcos y valorar la contribución creativa que aportó el propio evangelista. Beck compara la trama de Marcos con las novelas de cowboys del oeste americano, para pronunciar la opinión de que Marcos es una cosa extremadamente rara en la historia de la literatura: una trama nueva, diferente, que se salta todos los tópicos y propone un desenlace nunca antes ensayado.

<sup>32</sup> Julián Mellado, sermón del domingo 5 de abril, en la Iglesia Metodista de Burgos. Esta 3ª Parte de la presente conferencia, es lo esencial de mi sermón del domingo siguiente, Pascua de Resurrección, 2009.

Según la parábola, la única repuesta que se podía esperar del propietario era la venganza sin misericordia, la muerte y destrucción total de los campesinos malvados y de todas sus familias y parientes. Entonces en el sábado después de la crucifixión, Dios no actúa, pero lo previsible es que sí actúe —tal vez al tercer día, por qué no. El problema es que con esta parábola en mente, la idea de que Dios intervenga después de la crucifixión no puede ofrecernos ninguna esperanza. La única respuesta previsible, lo único que se puede esperar de Dios, es la ejecución de su venganza sin misericordia contra esta raza ingrata de los humanos que habíamos matado a su Hijo. Sin embargo, cuando Dios habló, no fue para ejecutar su venganza sino sencillamente para resucitar a Jesús y exaltarlo a la gloria del trono de Dios en el cielo.

En lugar de venganza, perdón; en lugar de justicia, misericordia; en lugar de condenación, salvación.

Esto tiene que suponer un enorme disgusto para todos los cristianos que creen que Jesús —y por tanto Dios mismo— padecen de lo que antes se llamaba «Trastorno de personalidad múltiple» pero la psicología moderna llama «Trastorno de identidad disociativo».<sup>33</sup> Las personas con este trastorno desarrollan dos o más personalidades diferentes, que nada tienen que ver entre sí. Es como si dos personas diferentes vivieran en un mismo cuerpo. Según esta manera de entender a Jesús y a Dios como una persona hondamente trastornada, cuando Jesús vino hace dos mil años era el Mesías, sí, pero con una personalidad de buenazo, dulce de carácter, que enseñó sobre todas las cosas el perdón y el amor. Esta historia que cuentan los evangelios es hermosa por todo lo que nos comunica de amor y paz y reconciliación, pero al final resulta incompleta y deja demasiadas cosas en el aire.

Según esta manera de entender, entonces, hace falta no sólo que Jesús vuelva sino que cuando vuelva al final de los tiempos, Jesús y Dios sean fundamentalmente **diferentes** que como fueron hace dos mil años. Cuando el regreso de Cristo en el futuro, Jesús y Dios serán vengativos, rencorosos, incapaces de perdonar ni de amar ni de salvar. Los impulsará una única idea: La destrucción de todos los que no aclaman al Padre y al Hijo con una adoración ciega, fanática y febril. Según esta manera de entender, la vida de Jesús el hijo de María fue un fracaso. Su muerte en la cruz no valió para nada, porque los malos siguen sin castigar. Según esta forma de imaginar el futuro, la ven-

<sup>33</sup> El caso es que entiendo muy poco de psicología. ¡He tenido que buscar el nombre y la descripción de este trastorno en internet (en la Wikipedia)!

ganza sanguinaria y el castigo inmisericorde son los valores supremos y eternos de Dios. Dios se habrá curado de su locura. Habrá borrado todo rastro de dulzura, de amor tierno, de perdón y misericordia, de salvación por las buenas. Al final, la idea de que Dios perdona a la humanidad el que hayamos asesinado a su Hijo va a ser un engaño. Va a ser que fue un trastorno pasajero, una locura que Dios se acabará quitando de la cabeza. Cuando Dios se cure de ese trastorno pasajero, entonces por fin ejecutará su venganza. Entonces, por fin, correrán ríos de sangre y por fin Jesús se proclamará vencedor sobre todos sus enemigos y reinará para siempre.

Su reinado no tendrá nada que ver con la clase de persona que fue Jesús, sino una tiranía eterna, donde no se tolerará la más mínima desviación del frenesí de adoración fanática colectiva de toda la creación.

En fin, es evidente por lo caricaturesca que ha sido esta descripción, que a mí esa manera de entender a Jesús y a Dios me parece equivocada. Yo entiendo que si en los evangelios cuando por fin Dios interviene tras la crucifixión, es para resucitar a Jesús y ascenderle al trono del cielo... y nada más —ni venganza ni rencor ni castigo—, es que **Dios es así**.

Fue así hace dos mil años, es así ahora y será así por los siglos de los siglos amén. Lo que vimos en la Pascua de Resurrección es lo que hay, ni más ni menos. Dios es así y no hay otro dios. Esto del perdón y el amor y la reconciliación y el olvido de las ofensas sufridas, no es una locura pasajera sino que es la realidad eterna de Aquel que nos creó y nos ama y nos salva por las buenas, aunque no nos lo merezcamos.

Este es el evangelio de la salvación por la gracia de Dios, no por las buenas obras de los hombres. Es las buenas noticias que necesitábamos oír una vez que nos hemos dado cuenta de que todos somos culpables, que todos hemos participado en la crucifixión de Jesús, que todos hemos sido rebeldes contra Dios. Las buenas noticias de que a pesar de todo, Dios sigue ahí, abriéndonos sus brazos para recibirnos sin reproches ni recriminaciones.

Veamos entonces con más detenimiento la cuestión de la vindicación de Jesús en Marcos.

Este evangelio arranca a un ritmo trepidante. Marcos no tiene tiempo ni para el embarazo de la adolescente María ni para sus versos más o menos revolucionarios o comunistas en el Magnificat. No tiene tiempo para tiernas escenas de nacimiento ni para recordar que Jesús fue un niño precoz entre los escribas rabínicos. Jesús aparece en escena en Marcos 1,14, como respuesta inmediata al arresto de Juan el Bautista, como propuesta de continuidad del ministerio de

Juan, por mucho que moleste a las autoridades. Los primeros capítulos del evangelio plantean su carrera como una de confrontación directa con los defensores de la religión y las buenas costumbres. Ya en Marcos 3,6, entonces, los fariseos y la policía de Herodes traman juntos para destruirlo, para quitarlo de entre medio. En el mismo capítulo 3, llegan unos escribas desde Jerusalén a investigar el asunto. ¿Su dictamen? ¡Que Jesús echa demonios, sí, pero sólo porque ha pactado con el diablo!

María y los hermanos de Jesús se asustan de la que se está armando y quieren llevárselo a casa.

—Perdonen, señores, es que el chaval está mal de la cabeza, ¿entienden? Nos lo llevamos a casa, lo dejamos atado a la pata de la cama o encadenado al establo del borrico y aquí no ha pasado nada, ¿vale?

Pero Jesús rechaza la salida que le ofrece su familia. Él va a seguir este camino que ha empezado de confrontación, de denuncia de todo mal, de toda maldad, todo pecado, todo lo que pervierte y retuerce y hace inhumanas las vidas de los campesinos de Galilea y de los barrios humildes de Jerusalén.

¡A todo esto no hemos avanzado nada más que tres capítulos en el Evangelio! ¡Así cuenta Marcos las cosas!

Y así de claro queda desde el principio, que esta aventura de Jesús sólo puede acabar mal. No habrá salida fácil. No se llegará a ninguna componenda con las autoridades. Su pueblo, sus hermanos judíos, están atormentados por demonios por todas partes, sometidos bajo la bota del conquistador romano, malgobernados por Herodes y Pilato. Pasan hambre y hay que alimentarlos. Son como ovejas sin pastor, presa fácil de los lobos. Y él, Jesús, el hijo de María de Nazaret, él es el ungido de Dios para traerles esperanza y luz y liberación, multiplicar panes y peces, echar demonios, curar a ciegos y leprosos.

Según Marcos, Jesús se da cuenta desde el principio que toda esta actividad frenética será inútil; que es humanamente imposible cambiar las cosas. Las multitudes están esperanzadas de que él actuará como un descendiente digno del rey David; que vencerá y echará a los romanos e instalará una teocracia donde la palabra del rey y la palabra de Dios son una misma cosa, porque el rey y Dios serán la misma cosa. Los discípulos piensan así también.

No es que Jesús no se esforzara por aclararles las ideas y moderarles los ánimos:

*Salió Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo; y en el camino preguntó a sus disci-*

pulos, diciéndoles: *¿Quién dicen los hombres que soy yo?*

*Y le respondieron, diciendo: Unos, Juan el Bautista; y otros Elías; pero otros, uno de los profetas.*

*Él les preguntó de nuevo: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?*

*Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo.*

*Y él les advirtió severamente que no hablaran de él a nadie. Y comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre debía padecer muchas cosas, y ser rechazado por los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas, y ser muerto, y después de tres días resucitar. Y les decía estas palabras claramente.*

*Y Pedro le llevó aparte y comenzó a reprimirlo. Mas él volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: ¡Quítate de delante de mí, Satanás!, porque no tienes en mente las cosas de Dios, sino las de los hombres.*

*Y llamando a la multitud y a sus discípulos, les dijo: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará. Pues, ¿de qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero y perder su alma? Pues ¿qué dará un hombre a cambio de su alma? Porque cualquiera que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre también se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Mr 8,27-38 La Biblia de las Américas).*

Sobre estos versículos sólo tengo dos observaciones:

La primera, que Pedro reprende a Jesús y Jesús reprende a Pedro. Pedro quiere la victoria sobre los enemigos sin pasar por la vergüenza, el desprestigio, el sufrimiento y la muerte de la cruz. Pero esas aspiraciones no es que sean equivocadas, es que son diabólicas.

La segunda observación es que cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y la del Padre y la de los santos ángeles, tampoco hay promesas de guerras ni victorias ni venganzas ni sometimiento por obligación. La única cosa que Jesús dice claramente que hará el Hijo del Hombre cuando venga, es pasar vergüenza por el poco radicalismo de sus seguidores. Pues vaya venida gloriosa, ¿no? Cuando el Hijo venga en gloria será igual que como fue Jesús: más pendiente de su identificación con los que fracasan, que de la gloria con que le aclaman.

*Saliendo de allí, iban pasando por Galilea, y él no quería que nadie lo supiera. Porque enseñaba a sus discípulos, y les decía: El Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres y le matarán; y después de muerto, a los tres días resucitará. Pero ellos no entendían lo que decía, y tenían miedo de preguntarle.*

*Y llegaron a Capernaúm; y estando ya en la casa, les preguntaba: ¿Qué discutáis por el camino?*

*Pero ellos guardaron silencio, porque en el camino habían discutido entre sí quién de ellos era el mayor.*

*Sentándose, llamó a los doce y les dijo: Si alguno desea ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos.*

*Y tomando a un niño, lo puso en medio de ellos; y tomándolo en sus brazos les dijo: El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, no me recibe a mí, sino a aquel que me envió (Mr 9,30-37 LBA).*

Observamos, entonces, que Jesús anuncia otra vez que será crucificado, pero los discípulos se ponen a discutir sobre quién será el más importante entre ellos. Jesús toma a un niño (o a un esclavo, el término griego<sup>34</sup> vale para ambos conceptos y viene a describir a la persona sin derechos ni identidad personal propia) y se identifica él personalmente con ese rango social, el más bajo de todos. Quien recibe a estos sin derecho, lo está recibiendo a él.

*Pero en aquellos días, después de esa tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su luz, las estrellas irán cayendo del cielo y las potencias que están en los cielos serán sacudidas. Entonces verán al Hijo del Hombre que viene en las nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles, y reunirá a sus escogidos de los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo (Mr 13,24-27 LBA).*

En todo este capítulo 13 de Marcos, Jesús está profetizando sobre las cosas que en efecto sucedieron en Jerusalén en el año 70 EC. La abominación de la desolación cayó sobre los judíos. El fastuoso templo de Herodes fue destruido, Jerusalén asolada, su población masacrada. Como ya hemos indicado, sobre las ruinas de Jerusalén se construyó Aelia Capitolina, una colonia romana. Ahora bien, después de aquellos días de tribulación, dice Jesús, vendrá el Hijo del Hombre en las nubes con gran poder y gloria.

<sup>34</sup> παιδίον.

¿Y qué es lo que hará?

Otra vez no hay ni una palabra de venganza, de rencor, de ajustar las cuentas por su crucifixión. Ni el más remoto asomo de un «Trastorno de identidad disociativo», manifestándose ahora como otra persona muy diferente a como había sido antes de que lo crucificaran.

¿Qué es lo que hará, entonces? Envió a los ángeles a recoger desde todos los extremos de la tierra y del cielo, por los cuatro vientos, a sus escogidos.

¿Y quiénes son sus escogidos? Marcos no lo pone aquí, pero hay que imaginar que son, como habían sido siempre, los esclavos, los marginados, los pobres, los desesperados, los que les han embargado la casa porque no pueden pagar la hipoteca, los que lloran amargamente la destrucción del templo, los deprimidos, los trastornados, los que una guerra o un tsunami o un terremoto les ha matado a todos sus seres queridos, los oprimidos por demonios, los enfermos... Estos serán —porque siempre han sido— los escogidos del Hijo del Hombre.

*Entonces el sumo sacerdote levantándose, se puso en medio y preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué testifican éstos contra ti?*

*Mas Él callaba y nada respondía.*

*Le volvió a preguntar el sumo sacerdote, diciéndole: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?*

*Jesús dijo: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder y viniendo con las nubes del cielo.*

*Entonces el sumo sacerdote, rasgando sus ropas, dijo: ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Habéis oído la blasfemia; ¿qué os parece?*

*Y todos le condenaron, diciendo que era reo de muerte. Y comenzaron algunos a escupirle, a cubrirle el rostro y a darle de puñetazos, y a decirle: ¡Profetiza! Y los alguaciles le recibieron a bofetadas (Mr 14,60-65 LBA)*

Aquí tenemos el último anuncio en Marcos de la venida del Hijo del Hombre, sentado en las nubes a la diestra del Poder divino. La escena es importantísima, porque están por condenarlo y entregarlo a los romanos. Pero Jesús sólo anuncia esa venida y en el anuncio resulta que no hay nada de reproche ni de amenaza. No dice que viene para vengarse, para hacer justicia contra los que lo mandan a la cruz. Nada dice de batallas y conquistas victoriosas para gobernar como un Rey Dios, un rey al que es imposible desobedecer porque todo lo controla, hasta los pensamientos más escondidos de los que sólo obedecen por obligación. No, nada de eso. Sencillamente un

hondo sentimiento de tristeza porque ya se está identificando con la vergüenza que van a pasar, el arrepentimiento y la aflicción de sus propias conciencias cuando al fin entiendan lo que ahora son incapaces de entender.

- En el Evangelio de Marcos, entonces, Jesús no necesita ninguna otra vindicación que la de que sus seguidores sigan creyendo en él aunque sus enemigos lo hayan matado. Dios lo resucita, pero la primera versión que escribió Marcos del evangelio, termina en 16,8, con el miedo de las mujeres que habían visto la tumba vacía pero no se atrevían a decírselo a nadie.

Y esa versión inicial de Marcos nos deja entonces a nosotros también en esa encrucijada. Dicen que ha resucitado pero no tenemos pruebas, sólo tenemos miedo. Como ellas, tendremos que decidir si callar o si creer y proclamar.

El movimiento cristiano testimonia que al final hubo fe y proclamación de que Jesús nos enseñó palabras de Verdad. Más que palabras, nos enseñó con el ejemplo de su muerte, cómo vivir y amar y perdonar y servir a los demás. Nos enseñó a no despreciar a nadie, aunque no estemos de acuerdo con sus ideas o su religión o su manera de entender la Biblia. Nos enseñó que el amor importa más que todas las reglas y que todas las doctrinas y que la mismísima vida.

Y cada vez que uno de nosotros actuamos así, **Jesús es vindicado** y son vindicados también todos los mártires que entregaron sus vidas por seguirle y por amar como él amó.<sup>35</sup>

#### **4ª Parte: El martirio como *Gelassenheit* anabaptista**

Los movimientos cristianos minoritarios durante los 16 siglos que duró «la cristiandad» occidental, conservan recuerdos *sectarios* de persecución por parte de las iglesias estatales. En el caso de los menonitas, nuestra memoria está marcada por el inmenso tomo martiroológico del neerlandés Thieleman J. van Braght, titulado *El Teatro ensangrentado o Espejo de los mártires*, que data de 1660.<sup>36</sup> El libro es una curiosa obra de in-

<sup>35</sup> Uno de nuestros colegas de SEUT, Sergio Rosell, ha escrito también sobre el martirio en los primeros siglos del cristianismo: «Amar a Dios... hasta la muerte: El testimonio de los primeros cristianos», *Encuentro N° 3: Amar a Dios* (El Escorial: SEUT, 2006), pp. 11-23. Una versión actualizada de este artículo aparecerá en breve: «Loving God... unto Death. The Witness of the Early Christians», *Hervormde Theologische Studies/Theological Studies* (2010).

<sup>36</sup> El título original, como se estilaba en la época, llena toda una página. En holandés se conoce habitualmente como *Martelaerspiegel*. Ver tr. al inglés on-line en: <http://www.homecomers.org/mirror>; y magníficos grabados del maestro flamenco Jan Luyken para la edi-



vestigación e interpretación de la historia del martirio cristiano.

Entre las muchas cosas que llaman la atención en este libro de proporciones enciclopédicas,<sup>37</sup> está la naturalidad con la que, empezando con Jesús y los demás mártires del Nuevo Testamento, continúa con las historias (de otras fuentes que el Nuevo Testamento) sobre la muerte mártir de los apóstoles; y después, con mártires cristianos en cada uno de los siglos hasta el surgir del movimiento anabaptista en 1525. Para algunos siglos (por ejemplo los siglos IV o XII), van Braght halla muy poco que contar. Pero en general, la idea que quiere comunicar es que ha existido una sucesión ininterrumpida de mártires que han sellado con su muerte el testimonio por la verdad de Jesús. A partir de la página 353, las siguientes 800 páginas se destinan a los mártires anabaptistas de los siglos XVI (especialmente) y XVII.

Naturalmente, esta manera de abordar la historia cristiana es sumamente crítica con la iglesia oficial, que a partir de los primeros siglos, ya es el principal torturador y verdugo de los mártires cristianos reconocidos por van Braght.

No me siento capaz de abstraer conclusiones del libro, que además, nunca he leído más que esporádicamente, de a historias sueltas. En general, sin embargo, mi impresión por el testimonio que el libro conserva de los mártires anabaptistas, es que éstos parecen haberse mantenido en consonancia con la idea de que eran, como reza en parte el extenso título original, «cristianos indefensos»; es decir, cristianos que optaban por negarse sistemáticamente el empleo de la resistencia violenta frente a la persecución. Como no faltaron toda suerte de guerras religiosas y alzamientos «cristianos» violentos en el siglo XVI —entre ellos los anabaptistas quiliásticos de la ciudad de Müns-ter— el hecho de que ninguno de los muertos en tan enorme compendio se defiende con las armas de este mundo, indica a las claras que la «indefensión» o no violencia, es uno de los raseros elementales (el otro sería el rechazo del bautismo infantil) con que van Braght decide quién es o no es un mártir o testigo auténtico de Jesús.

El material que contiene este compendio es sumamente variado. Incluye cartas, escritos, confesiones de fe, copias de actas y sentencias judiciales, copias de

actas de interrogación (con el empleo liberal de la tortura para soltar las lenguas, naturalmente), y cartas de testigos presenciales de las ejecuciones y autos de fe.

De vez en cuando se observa que alguno de los mártires advierte (¿amenaza?) a sus torturadores y verdugos del castigo eterno de fuego y azufre que aguarda a quienes persiguen a la verdadera iglesia de Cristo. Los casos donde se producen esas advertencias (o amenazas, según cómo se vea) llaman la atención precisamente porque son más bien la excepción a la regla. Más habitual parece haber sido el entonar himnos o testificar sobre los deleites de la vida eterna que saben que les espera, intentando persuadir a las multitudes que se reúnen para ver con fascinación (un poco morbosa) sus ejecuciones, que el gozo delicioso de la comunión con Cristo bien vale una muerte tan cruel. Sus últimas palabras suelen ser de consolación e invitación. Consolación para sus hermanos y hermanas en la fe y para sus familiares en la carne. E invitación para todos los espectadores, a unirse a ellos en el deleite del dulce amor de Cristo. **No se sienten en absoluto víctimas sino privilegiados**, sabedores de que muriendo así juntamente con Cristo, también han de resucitar a la gloria eterna juntamente con Cristo.

Uno de los conceptos elementales del movimiento anabaptista es el de *Gelassenheit*.<sup>38</sup> *Gelassenheit* es un término alemán que no se suele traducir, que en el pensamiento anabaptista viene a ser una entrega voluntaria de todo el ser ante la soberanía de la voluntad divina. Su máxima expresión tal vez ni siquiera sea el martirio, sino la disposición a gobernar toda la vida conforme a las palabras de Jesús en los evangelios, especialmente su enseñanza clara, sencilla y práctica en el Sermón del Monte (Mt 5-7 y paralelos). Se entiende que esto significa someterse también a la comunidad local de la iglesia, que encarna como miembros el mismísimo Cuerpo de Cristo en la tierra. Quien vive conforme a *Gelassenheit* es humilde, procura nunca sobresalir ni destacar, se deja llevar por la vida y por la hermandad, confiando en todo momento en la disposición benigna de Dios, quien es capaz de intervenir en caso de que sea necesario, para que esa obediencia

ción de 1685, en:

<http://www.bethelks.edu/mla/holdings/scans/martyrsmirror>.

<sup>37</sup> Mi edición de la versión en inglés (*Martyrs Mirror* [Scottsdale: Herald, 1972]), es de 1157 páginas de tamaño de folio, a dos columnas.

<sup>38</sup> Ver Donald B. Kraybill, «Yieldedness and Accountability in Traditional Anabaptist Communities» y Fred W. Benedict, «Yieldedness and Accountability: Contemporary Applications and Prospects», en Carl F. Bowman and Stephen L. Longenecker, *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present* (Bridgewater: Penebscot Press, 1995). Traducido por Dionisio Byler como «Entrega, sumisión y dar cuenta de la vida en las comunidades tradicionales anabaptistas» y «Entrega, sumisión y dar cuenta de la vida: Aplicaciones y perspectivas contemporáneas», en <http://www.menonitas.org/vistaprevia/corranab/contenido.htm>.



humilde no traiga consecuencias negativas. Naturalmente, la actitud de *Gelassenheit* acepta perfectamente que Dios no siempre escoge intervenir, sino que también permite —por motivos que no tiene por qué explicarnos— que sus hijos sufran en esta vida.

En algunas comunidades de los menonitas *Amish*, esta actitud de *Gelassenheit* se lleva al extremo de negar saberse «salvos» en el más allá. Declararse seguros de la recompensa en el Juicio Final sería una actitud arrogante y orgullosa, indigna de un *Amish*. Antes bien, piensan que les corresponde agachar la cabeza y alabar la gracia y el amor de Dios, incluso aunque esa gracia y ese amor no les tenga asegurado el Paraíso. Quien vive en perfecto *Gelassenheit* entonces, sencillamente se entrega a Dios y confía en los términos más absolutos imaginables, que Dios no defraudará sus esperanzas. Aunque admitiría humildemente que en sus propósitos inescrutables, Dios tal vez sí los vaya a defraudar. ¿Quién es uno, al fin de cuentas, para exigirle nada a Dios a cambio de nuestra devoción absoluta?

El modelo de cristianismo que propone el *Gelassenheit* anabaptista —especialmente en los extremos *Amish* que acabo de describir— probablemente jamás sea visto como aceptable ni mucho menos deseable por el grueso de los cristianos. En su versión primera como actitud de los mártires anabaptistas del siglo XVI, sin embargo, describe el gozo inefable de una confianza en el amor de Dios ya experimentado en la adoración de su culto en pequeñas células clandestinas. Entregar sus vidas por el mismo Cristo que había entregado la suya por ellos, era por una parte reivindicar que el sacrificio de Cristo por ellos había sido acertado y se veía correspondido con igual devoción que la de él. Y por otra parte, esa entrega hasta la muerte constituía en sí misma la vindicación de la calidad de la fe que la inspiraba. Viéndose capaces de darlo todo por Cristo, sabían que su fe y su confianza en Dios no era un engaño.

Vivida con esa intensidad inmediata la entrega absoluta a Cristo, la muerte de Jesús no necesitaba más vindicación que el testimonio de los mártires. Y la muerte de los mártires no necesitaba más vindicación que la de saberse amados por Dios con un amor más fuerte que la muerte y más fuerte que todos los vínculos afectivos que nos amarran a esta vida terrenal.

La pregunta de las almas de los mártires que están bajo el altar celestial —¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, no juzgas ni vengas nuestra sangre de entre los que moran sobre la tierra?—<sup>39</sup> tiene su res-

puesta inmediata en el versículo siguiente: Falta poco. Hasta que se completen sus consiervos y hermanos que todavía han de ser matados igual que ellos (Ap 6,11).

La respuesta parece —y tal vez sea— una evasiva. Tal vez la intención divina no es «juzgar y vengar», sino dejar que transcurran los hechos sobre la tierra, con todos los mártires que se irán añadiendo con el paso de los siglos. Tal vez la intención divina sea perdonar con un perdón que de inmenso e insondable, nos deja a todos perplejos y turbados. Puesto que la mayoría de los mártires auténticos de Cristo han muerto —como él— con himnos y bendiciones e invitación en sus labios y con santa y humilde *Gelassenheit* ante Dios, tal vez la intención divina sea honrar esas alabanzas y bendiciones y *Gelassenheit*; y no complacer esas ansias de venganza a que algunos —trágicamente— parece que se siguen aferrando incluso más allá de la muerte.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Puesto que en muchos sentidos el Apocalipsis es una liturgia celestial que incorpora en diversos puntos sendos salmos de alabanza, es significativa la *ausencia* —aquí en Ap 6,10— de un salmo de imprecación al estilo del Salmo 109. El reclamo de juicio y venganza, reducido a su mínima expresión aquí, resulta entonces relativamente modesto y atenuado. Aunque los apóstoles, por ej. las cartas de Judas y 3 Juan, son capaces de descalificaciones de bulto con respecto a sus adversarios eclesiales, no hay nada en el Nuevo Testamento que sea ni remotamente parecido a los salmos de imprecación. La tendencia en el Nuevo Testamento es a seguir la enseñanza de Jesús en Mt 5,44-5 y paralelos (cf. Ro 12,14.17.19-21): *bendecir y perdonar* a los que los maldicen y persiguen.

<sup>39</sup> Ap 6,10, mi traducción.



# Apocalipsis 6,9-11 «Las almas bajo el altar» Una investigación del estado de los mártires a la espera de la consumación escatológica

por Eddy Delameillieure

Según algunos comentaristas, la visión de las almas bajo el altar (Ap 6,9-11) constituye una clave interpretativa —quizás la principal— para todo el Apocalipsis de Juan en general y para la identidad de las comunidades de Juan en particular<sup>1</sup>. Stephen Pattemore generalizó sobre esta forma de abordar el Apocalipsis teológicamente, al hablar de «una eclesiología de mártires»<sup>2</sup>. En mi ensayo, voy a examinar si la propuesta de Pattemore refleja con exactitud la teología del pueblo de Dios en el libro del Apocalipsis.

## 1. Las apariencias a primera vista

Lo que Juan ve y oye y después comparte con sus lectores es —eso esperamos— más que un cuento interesante y extraño. Como creemos que el Apocalipsis forma parte del canon, tiene que existir un núcleo de verdad teológica (no solamente histórica) detrás de la multitud de apariencias. La gran diferencia entre el contenido de verdad que se le presupone y la forma del texto, hace que a cada intérprete le sea sumamente difícil alcanzar un entendimiento claro de las verdades que Juan tenía en mente. Parece que la forma del género (apocalíptico) ha sido elegida para oscurecer y velar la verdad, no para revelarla; pero no es así. Muchos de los símbolos e imágenes en el libro eran conocidos por los lectores contemporáneos de Juan. Hay evidencia de que algunas imágenes fueron interpretadas siguiendo una guía espiritual de Juan, pero no podemos estar seguros del valor de esa interpretación interna. No voy a tratar el asunto de la naturaleza del género de la apocalíptica, ni las razones por las que la diferencia entre texto y verdad, entre apariencias y realidad, parezca tan insuperable ante nuestros oídos modernos. En cambio, voy a considerar las apariencias a primera vista, presuponiendo que de alguna manera, hay una verdad teológica detrás del texto. Juan y sus iglesias afrontaban cuestiones reales que Juan intentó a revelar en su libro, una verdad que nos

puede confrontar hoy día también. Que entendamos o no los detalles de la visión literalmente, por ejemplo con almas individuales bajo el altar que claman en tiempo real o en un tiempo paralelo, no va a afectar la exégesis a continuación<sup>3</sup>.

Cuando enfocamos un pasaje en particular, Apocalipsis 6,9-11, somos testigos de una visión muy especial: Juan ve (εἶδον) las almas —bajo el altar( τὰς ψυχὰς — ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου). Exceptuando una identificación muy general y la ubicación, podemos resumir lo que Juan vio y comunicó como sigue:

1. Aparte de la cuestión intrigante de cómo es que alguien pueda ver un alma —o cómo saber que es un alma cuando se la ve— el caso es que es Juan quien ve las «almas» en su visión, pero falta una afirmación explícita de que Dios mismo las ve o las reconoce. Esto último va a suceder más adelante en la visión (Ap 8,4).
2. Los verbos transitivos que indican la entrega de la ropa blanca y la instrucción de permanecer, no revelan otros protagonistas aparte de las almas mismas. El efecto es un aumento del sentido de aislamiento.
3. Las almas no se identifican individual sino colectivamente. Parece que no hay mucha interacción personal debajo del altar, quizás ninguna.
4. Esas almas son estáticas, inactivas; no hacen mucho —según lo recuerda Juan, no hacen nada.
5. Juan no nos dice si las almas bajo el altar estuvieron desnudas y se vistieron con la ropa blanca inmediatamente. Si fuese así podría ayudar a su reconocimiento, pero no parece ser un problema ni el asunto principal. Sin embargo, en Ap 7,9 los mártires aparecen vestidos, indicando que el propósito de llevarlos en primer lugar ahora se han realizado.

<sup>1</sup> Ver por ejemplo J.P. Heil, "The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as Key to the Book of Revelation", *Biblica* 74 (1993), pp.220-43.

<sup>2</sup> S. Pattemore, *The People of God in the Apocalypse – Discourse, Structure and Exegesis*, (Society for NT Studies, Monograph Series 128, Cambridge UP, 2004), especialmente el capítulo 4.

<sup>3</sup> Observo una diferencia entre una exégesis «a primera vista» que respeta la forma del texto y una interpretación literal que hace una conexión demasiado inmediata entre el texto y el significado. Siguiendo a Pattemore (p.77), hablar de «almas» en vez de «personas» puede ser una forma de mistificar el relato.

6. Sólo hacen una cosa: clamar (ἐκραξαν, de κράζω), y lo hacen «en alta voz» (φωνῇ μεγάλῃ). Esto indica (1.) que el grito proviene naturalmente del ser de las almas, (2.) que el grito es sólo de ellas y (3.) que la única manera de identificar las almas es intentar entender el significado de ese grito particular.

Hay más indicadores en el texto, pero si nos remitimos solamente a lo que Juan ve a primera vista (es decir, sin interpretación) los seis puntos ya mencionados son todo lo que hay. Por supuesto, procederemos más adelante a tener en cuenta la interpretación de Juan mismo o información adicional que no se puede «ver», pero que se ha comunicado para beneficio de las comunidades de Juan —y nuestro. Por ahora, basta preguntarnos cómo —en tanto que lectores— debemos pasar de lo que es aparente en lo que Juan ve y comparte, hasta el núcleo de verdad teológica que ha dado lugar a la visión. Para eso disponemos de varias herramientas; las más importantes, la crítica textual y la investigación socio-histórica.

## 2. Análisis textual:

Para que apreciemos por qué la visión de las almas bajo el altar está situada donde está —es decir al abrir el quinto sello— debemos identificar los parámetros textuales principales. El primero será entender el contexto del pasaje: Ap 6,1 hasta 8,1, incluso el principio de la próxima sección, Ap 8,2-5. La sección antes del quinto sello registra la apertura de los cuatro primeros sellos con consecuencias desastrosas para todos los habitantes de la tierra, incluido el pueblo de Dios<sup>4</sup>. Las ordalías<sup>5</sup> parecen ser universales; no discriminan entre los justos y los injustos. Al menos eso parece. Sin embargo, desde Ap 6,9 —la apertura del quinto sello— vemos un cambio significativo en la naturaleza y el alcance de las ordalías. Para empezar, ninguna destrucción universal ocurre en el momento del quinto sello. En cambio, había sucedido una masacre de personas en tiempo real. Juan sólo ve la secuela de lo que ha pasado. Estas personas (τὰς ψυχάς)<sup>6</sup> evidentemente fueron gente justa, porque han sido muertos por causa de su postura ante Dios. No utilizo todavía la palabra «mártir» porque la significación original de dicha palabra era de un testigo vivo; no necesariamente muerto por su fe. De hecho, en el momento del

quinto sello, parece que son los justos, no los injustos, los que caen bajo el juicio de Dios. Sin embargo Juan rápidamente rectifica ese malentendido: el gran día del «juicio» de Dios aún está por venir (Ap 6,17). Y la ira de Dios está reservada para los injustos. Mientras que el quinto sello abre la visión de los justos, el sexto sello otra vez emite destrucción universal, pero ahora junto con una visión adicional de los injustos. La discriminación entre los dos grupos está intensificada al definir a los injustos como «los reyes de la tierra, y los príncipes, y los ricos, y los capitanes, y los fuertes (οἱ ἰσχυροί), y todo siervo y todo libre» (Ap 6,15). Llamamos el primer grupo el pueblo de Dios; y el segundo, «los que moran en la tierra» (τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς) según los encontramos más adelante en el Apocalipsis, sometidos a infortunios adicionales<sup>7</sup>. A menudo resulta arriesgado distinguir claramente entre dos grupos de personas, particularmente con la legislación antidiscriminatoria de hoy. Hay comentaristas que argumentan que al fin y al cabo los dos grupos serán reunidos, como si la destrucción está subsumida escatológicamente bajo el conjunto<sup>8</sup>. Por eso, me parece correcto elaborar este punto un poco más.

En primer lugar, se acepta en general que una de las fuentes del Antiguo Testamento que han influido en los escritos de Juan es la de la historia del Éxodo<sup>9</sup>, la liberación del pueblo de Dios de la esclavitud de Egipto que ocurrió al final de los diez «juicios»<sup>10</sup>. Las tres primeras plagas sucedieron en todo el país de Egipto y afectaron a todos, sea egipcio o israelita. Sin embargo desde la cuarta plaga, empezamos a ver la creación de una «distinción entre mi pueblo y tu pueblo» (Éxodo 8,22.23), donde la tierra que habitaban los israelitas, Gosén, quedaba «apartada» o eximida. En casi todas las plagas siguientes el escritor tomó nota

<sup>7</sup> Apocalipsis 8,13; 12,12; 17,2.8

<sup>8</sup> J. P. M. Sweet, "Maintaining the Testimony of Jesus: The Suffering of Christians in the Revelation of John", en W. Horbury & Brian McNeil, *Suffering and Martyrdom in the New Testament* (Cambridge University Press, 1981), pp.109-115.

<sup>9</sup> Las otras fuentes para Juan que proceden del Antiguo Testamento son: Isaías, Ezequiel, Daniel y Zacarías. Se puede ver una clara alusión a las plagas de Egipto en el relato de las siete copas en Apocalipsis 16, especialmente la tercera copa que implica un vínculo con el altar en el séptimo sello (Ap 16,5-7).

<sup>10</sup> Hablando técnicamente, las 9 primeras plagas — como los cuatro primeros sellos — no son «juicios», sino «ordalías» o pruebas en las que el Faraón está ofreciendo una ruta de escape. Solamente en Éxodo 12,12, el momento de la última plaga — la matanza de los primogénitos — Dios por fin está ejecutando el juicio. El hecho de que hay 7 sellos y no 10 no es crítico, porque los números sólo son aplicables a su propio contexto.

<sup>4</sup> Ver Salmos de Salomón 13,2-3; 15,7 y Sirac 40,8-9

<sup>5</sup> No los llamo «juicio de Dios». Ver más adelante la distinción entre dichas ordalías universales y los juicios de Dios.

<sup>6</sup> Primera aparición de «psyche» en el Apocalipsis.

particular de ello, diciendo que la plaga no afectaba a los israelitas<sup>11</sup>.

En segundo lugar, viendo la lista de Apocalipsis 6,15, no parece claro de inmediato por qué es que los que moran en la tierra son designados como «injustos», mientras que los que fueron muertos y ahora están bajo el altar son identificados como «justos». Sin embargo, desde el texto, podemos discernir algunos contrastes claros entre los dos grupos:

1. Primero, en términos del lugar o ubicación.
2. Segundo, su cercanía a (o distancia de) Dios, y por asociación, su estatus delante de Dios.
3. Tercero, lo que dicen o hacen: A quién llaman con su voz y cómo buscan poner fin a su situación.

Y finalmente, como Dios sella su destino.

La ubicación donde están las almas en la visión tiene un significado contrastante. Los justos están bajo el altar, por lo visto el altar del incienso que estaba normalmente en el templo, en el lugar santo. Existe cierto debate sobre el significado de «debajo» (ὑποκάτω). Algunos dan un sentido en relación a una u otra cosmología del tiempo<sup>12</sup>.

Notablemente, una localización parecida está prevista para los injustos: No debajo de unos altares sino debajo de montes y peñas, bajo el suelo en cuevas. Una diferencia entre los dos grupos es que los primeros no estaban buscando su lugar debajo del altar por ellos mismos; alguien o algo ha de llevarlos allí. Por el contrario, los injustos se esmeran por hallar un lugar «debajo»<sup>13</sup>. Por supuesto, se debe entender el sitio mismo de manera relativa, no cosmológicamente como si hubiese un submundo situado literalmente bajo la superficie de la tierra. Las ubicaciones deben ser concebidas en relación con el lugar donde Dios mora, es decir su trono en el cielo (Apocalipsis 4) —los cielos normalmente se entienden situados por encima de la esfera terrenal. Si el altar del incienso debe entenderse situado en el templo del cielo, se puede concluir que

<sup>11</sup> Éxodo 9,4 (5ª plaga), Éxodo 9,26 (7ª plaga), Éxodo 10,23 (9ª plaga), y por supuesto lo más memorable en Éxodo 12, donde el ritual de la Pascua protegía a los israelitas de todo daño.

<sup>12</sup> Especialmente B. J. Malina & J. J. Pilch, *Social-science Commentary on the book of Revelation*, (Fortress Press, 2000), pp.101ss. En el primer siglo, había dos cosmologías principales. Juan, que escribió el Apocalipsis, derivaba sus ideas de la cosmología más antigua de un universo en tres plantas: el cielo, la tierra y un submundo. También había una cosmología helenista más reciente, que podemos encontrar en las cartas de Pablo y que situaba la tierra en el medio, con hasta 7 cielos alrededor.

<sup>13</sup> Veá Isaiás 2,10.19.21.

«debajo del altar» sugiere que los muertos todavía moran en la tierra. Pero si, al contrario, Juan vio un altar terrenal, entonces las almas se encuentran en el submundo, el *Hades*, el lugar de los muertos. De todos modos, no debemos concebir el altar del incienso en términos espaciales. Una interpretación más útil sería entenderlo como un signo de sumisión; están bajo una autoridad.

El segundo contraste entre los dos grupos tiene que ver con la cercanía a (o distancia de) Dios, especialmente está relacionado con su estatus «delante de Dios». Las almas que han sido muertas están muertas, obviamente, aunque no completamente. A causa de su posición muy cerca del altar del incienso, se encuentran dentro del templo divino, cerca de la presencia de Dios<sup>14</sup>. No están completamente vivos tampoco, porque esperan la revivificación para la vida eterna. No se dice en Apocalipsis 6 que tengan contacto personal y directo con Dios mismo. Sin embargo están esperando, quizás impacientemente, salir de debajo del altar, ser liberados, en preparación para lo que va a tener lugar después en Apocalipsis 7,9, la gran compañía con vestiduras blancas. Les parece difícil esperar hasta poder colocarse delante del trono de Dios y mirarle cara a cara.

Por otro lado, los injustos en Apocalipsis 6,15 parecen estar muy vivos, aunque están muertos espiritualmente delante de Dios. Además, su muerte espiritual está causada por ellos mismos, así que procuran activamente ocultarse de la presencia de Dios.

Puesto que el primer grupo está buscando a Dios continuamente, no nos sorprende que los justos hagan todo lo que pueden para encontrarle o, por lo menos, comunicarse con Él. Representan las personas sin poder; la búsqueda de ayuda (o el sentimiento de que necesitan ayuda) es probablemente la única cosa que pueden hacer (o contemplar) desde donde están. Todas sus energías están concentradas en clamar a Dios. Oran. No una especie de oración muda, sin voz, sino un gran grito (φωνή μεγάλη). Dios, descrito en el versículo 10 como «Soberano Señor (ó δεσπότης), santo y verdadero», es su última oportunidad para poner fin a su situación. El término «soberano» traduce el griego «déspota», que se asocia hoy día con regímenes totalitarios pero que es aquí una afirmación de que

<sup>14</sup> Agradezco al Profesor Dionisio Byler quien ha clarificado en su ponencia para el JRT de noviembre 2009 que en la visión del Apocalipsis no hay templo en el cielo, sino tronos y una ciudad. Se puede postular que un propósito principal del templo terrenal —ofrecer sacrificios— se acabó definitivamente. Entonces, el altar en la visión de Juan es el altar del incienso, que simboliza las oraciones de las almas.

Dios puede y va a tener la última palabra. Obviamente, no es bueno para ellos quedarse en este lugar —debajo del altar— para siempre. Si la historia termina bien, las almas deben ser levantadas desde el *Hades*, el submundo, y recibir autorización para estar de pie delante de Dios. No puede ser algo que puedan conseguir ellas mismas. Deben esperar el tiempo determinado por Dios; Dios, que es soberano, tiene todo el poder en el cielo y en la tierra; Él lo va a hacer.

No hay una referencia parecida a Dios en el segundo grupo. En vez de llamar a Dios, ellos persisten en ignorarle. Desde su posición de poder relativo, mandan estructuras sin vida —como montes y peñas— para hacer lo que quieren. No hay consciencia de Dios como «el Soberano», como Señor de sus vidas y sus destinos. En cambio, es su propio poder como reyes y comandantes, como ricos y poderosos —claramente una apropiación pecaminosa de la soberanía de Dios— lo que les inhibe de ver un poder más grande ante el cual deben arrodillarse. La manera que buscan poner un fin escatológico a su situación, es parecida a cómo Faraón endurece su corazón más allá de la posibilidad de redención.

Finalmente, debemos tener en cuenta cómo Dios sella sus destinos respectivos, lo que nos lleva a estudiar la metáfora de «sellar» (σφραγίζω) en el Apocalipsis, tanto en relación con esos dos grupos como en relación con otra metáfora, la de un rollo de libro (τὸ βιβλίον). Todo el capítulo siete constituye un interludio antes de la apertura del séptimo sello (σφραγίδα) del rollo principal. Funciona como un comentario extendido sobre el grupo de los justos, dividido en dos partes: los 144.000 y la gran compañía (ὄχλος πολὺς). No me preocupó aquí con la identificación exacta de quién pertenece a qué parte o si hay una diferencia relevante entre los dos. Por lo que a los justos incumbe, tanto los 144.000 como la gran compañía pertenecen a este grupo principal. Está claro por el texto mismo, que los «siervos de nuestro Dios» (τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν) —otra referencia a los 144.000— reciben de una forma u otra «el sello del Dios vivo» (σφραγίδα θεοῦ ζῶντος) (Ap 7,2). Son «sellados» con un signo en sus frentes, el lugar tradicional para el sello escatológico<sup>15</sup>. En este estudio, voy a entender los 144.000 como representantes de todo el pueblo de Dios, incluso de los que están «vestidos de ropas blancas» (Ap 7,9). Hay una conexión directa entre ellos, «los que han venido de la gran tribulación»<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Ezequiel 9,4; Salmos de Salomón 15,10

<sup>16</sup>El periodo de la tribulación corresponde al reino de tres años y medio del Anticristo, como figura en Apocalipsis 13,5-10.

(θλίψις, Ap 7,14) y las almas debajo del altar (Ap 6,9-11).

El propósito del sellar puede interpretarse de diferentes maneras, a veces como protección, como un amuleto, para que las ordalías mencionadas en Apocalipsis no pueden dañar a los sellados. Hay verdad en eso cuando vemos versículos como Apocalipsis 9,4<sup>17</sup> y la analogía de la celebración de la Pascua: los que están cubiertos por la sangre del Cordero fueron/son protegidos contra las langostas (Apocalipsis) y el ángel de la muerte (Éxodo). Es en este sentido que debe entenderse el contraste con el otro grupo de los injustos. Los otros no son sellados con el sello de Dios. Entonces, están más abiertos y son más vulnerables con respeto a todos los juicios de Dios, así como al engaño demoníaco y en última instancia, a la muerte y destrucción. Los que profesan lealtad a la bestia son marcados también pero confusamente —algunos dicen que irónicamente— con un signo (Ap 13,16-17); sin embargo, no se llama un «sello» (σφραγίδα) sino una «marca» (τὸ χάραγμα)<sup>18</sup> que, en vez de ofrecer protección, les induce a caer víctima de ambas plagas (Ap 16,2) y del castigo eterno (Ap 14,9-11). Entendido así, el escritor del Apocalipsis quiere animar a su comunidad diciendo que —en contra de todas las apariencias— están del lado victorioso y por implicación, los injustos van a salir mal parados en la prueba. Las almas debajo del altar no parecen estar compartiendo todavía la victoria, aunque sólo faltan unos breves tiempos antes de que todo el mundo cambie de fortuna.

Hay otro aspecto o propósito del concepto de «sello» en el Apocalipsis. Es la cuestión de dar testimonio (μαρτυρία) o ser testigo (μάρτυς)<sup>19</sup>. Este segundo significado nos aparta bastante del tema de la victoria —donde uno de los dos grupos necesariamente sufre derrota— al introducir y destacar un tema igualmente importante, el del sufrimiento. Aquí tenemos la dualidad<sup>20</sup> de victoria y sacrificio, muchas veces contemplada y tan típico también de la muerte de Cristo en

<sup>17</sup>También Apocalipsis 3,10 y 7,3.

<sup>18</sup>De modo interesante, *charagma* fue usado también para designar el sello del Imperio Romano.

<sup>19</sup>Por eso, no creo que los siete sellos en Apocalipsis 6-8,1 indican una secuencia cronológica (al contrario que las siete trompetas y las siete copas, que puede que sí). Esto lo confirma la idea de que el rollo de pergamino solamente puede abrirse por primera vez cuando **todos** los sellos fueron abiertos. Ningún sello particular abre una ventana temporal.

<sup>20</sup>Algunos dicen «paradoja».

todo el kerigma cristiano<sup>21</sup>. Es este segundo aspecto lo que constituye la clave para conocer la identidad de las almas bajo el altar en particular y para el martirio en general. Hay un largo conjunto de símbolos en la literatura apocalíptica sobre rollos de libros sellados (Ap 10,4; Daniel 12,4), rollos comidos por profetas (Ap 10,9-11; Ezequiel 2,10-3.1) y rollos abiertos (Ap 6,1ss). En un sentido general, un rollo o libro oficial codifica la verdad<sup>22</sup>; si se alega que lo que está escrito por dentro es la verdad, el rollo debe ser sellado y verificado por testigos. El sello representa simbólicamente que la verdad contenida en el rollo ha sido debidamente atestiguada. El rollito o pequeño rollo en Apocalipsis 10 contiene la verdad de la visión del libro, de la que Juan es el principal testigo. En Apocalipsis, significa lo que Juan recibió de Dios en una visión y lo que debe profetizar o proclamar a su comunidad. Es el librito que tiene que comer (Ap 10,8-11). Además, mientras el rollito representa «las palabras de la profecía de este libro» (Ap 22,10), el gran rollo representa la Palabra de Dios misma. En un sentido más profundo no es solamente «el testimonio de Juan» o su martirio acerca de Jesucristo sino principalmente «el testimonio de Jesús» o su martirio ante Dios, la homología de Jesús o el martirio de Dios mismo. Los dos tipos de martirio están muy estrechamente relacionados, así como el librito está relacionado con el gran rollo del libro que sólo puede abrir el Cordero (Ap 5). En esencia, Jesús es «el testigo fiel y verdadero» (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός; Ap 1,5; 3,14; 19,11) y todos los demás mártires le siguen en su testimonio: Juan, las almas bajo el altar y también los «dos testigos» (Ap 11,3), etc. Dar testimonio significa mantenerse firme y fiel, sostener un único testimonio —el testimonio de Jesús— ante toda oposición. En la iglesia primitiva dicho testimonio casi siempre conlleva sufrimiento, aunque el sufrimiento en sí nunca constituye el kerigma o el contenido del martirio. Entonces, no es seguro que el «martirio» siempre implica la muerte, pero no hay duda de que hay que estar dispuestos a dar la vida por el testimonio de Cristo —exactamente como Jesucristo ha dado la suya— a pesar de que esto puede su-

ceder en realidad. Este trasfondo de ser testigos fieles nos ayudará a determinar la identidad de las almas bajo el altar.

### 3. Intento del autor y respuesta del lector

Por consiguiente, presuponemos una correlación significativa entre cómo los dos grupos previamente identificados están contrastados textualmente y las cuestiones que preocupaban a las comunidades de Juan históricamente. El propósito inmediato de Juan fue animar a las comunidades cristianas, especialmente las siete iglesias en Asia a las que Juan escribió explícitamente. Juan quería que supieran que estaban del lado victorioso. Pero no sólo esto. Juan también quería que se preparasen contra todas las apariencias falsas que sugiriesen que ellos eran los perdedores. No era una victoria simple y sin complicaciones como en un partido de fútbol. La realidad de la vida cristiana en las comunidades de Juan fue tal que la oposición contra la fe cristiana hacía que fuera más fácil creer que estaban del lado derrotado. La oposición contra la fe cristiana (como en Apocalipsis 2 y 3) fue variada, tanto dentro de la iglesia como afuera. Podemos asumir que había alguna persecución instigada por los poderes romanos. En cuanto a la oposición interna, podemos pensar en el engaño, la conformidad con el mundo, la inmoralidad y la idolatría, etc. Está claro que en esta situación histórica la tentación y la presión social para cambiar de lealtad —en otras palabras, para cambiar el sello— fue enorme. Es el cambio de pasar de pertenecer al grupo de los justos, al de «los que moran en la tierra». De las siete iglesias mencionadas en Apocalipsis 2 y 3, solamente dos reciben una aprobación sin reservas, Esmirna y Filadelfia.

Ahora estamos en disposición de poder reconstruir algunas de las preocupaciones clave de las comunidades cristianas en Asia menor. Cada preocupación implica una apariencia temporal que constituye un desafío a la verdad eterna. Por ejemplo, muchos cristianos tienen la idea correcta de que el evangelio es la buena noticia de la victoria de Dios en Jesucristo. Pero, ¿cómo armonizar esta idea con la realidad triste en la práctica, donde la iglesia joven experimentó marginación y discriminación? Para muchos, las dos historias, la de victoria y la de sufrimiento, parecen estar en conflicto, ser incompatibles. Por causa de la constantización de la iglesia posteriormente, esta tensión ha desaparecido históricamente en cierta medida: la iglesia se hace victoriosa por causa de su poder institucional, ya no por causa de sus mártires. Sin embargo, como el cristianismo hoy ya no domina más —especialmente en las partes occidentales del mundo— los cristianos de nuevo empiezan a encontrarse en si-

<sup>21</sup> Según E.G. Selwyn, *martyria* es un mejor concepto para describir el núcleo del mensaje cristiano. Dice que el término *kerigma* «ha quedado demasiado trillado» (citado en J. P. M. Sweet, "Maintaining the Testimony of Jesus", p.107 nota 21). El sentido principal de «dar testimonio» nos obliga a reflexionar sobre qué es el testimonio (¿el mensaje?) que tenemos que publicar o mostrar a los demás. La identidad del mártir depende de la respuesta. En el Apocalipsis no tenemos la impresión de que las comunidades de Juan ignoraban o se sentían inseguras sobre el qué de su testimonio. El enfoque está más en la motivación para pertenecer o no pertenecer.

<sup>22</sup> Como las dos tablas de piedra que contenían los diez mandamientos en Éxodo.

tuciones parecidas a las de las iglesias de Juan. Entonces, podemos aprovechar lo que hay en el posicionamiento de Juan que nos llama la atención también en nuestra situación contemporánea. Seguramente, las apariencias son diferentes ahora, pero son apariencias de cualquier modo y como siempre, necesitan una respuesta real, verdadera y fiel al sumo testigo.

**1. El primer interés** tiene que ver con un sufrimiento general que padece todo el mundo creado<sup>23</sup>. De alguna manera, las guerras, el hambre, las enfermedades, los terremotos y tsunamis, etc., siempre han ocurrido y continúan ocurriendo. La cuestión que interesa mucho a las iglesias hoy día es en qué medida dichas calamidades propias del fin del tiempo — digamos la tribulación — pueden afectar tanto a los justos como a los injustos<sup>24</sup>. ¿No debe existir una dispensación especial para los cristianos en forma de protección divina contra aquellos males naturales — digamos el arrebatación — como el pueblo de Dios en la historia del Éxodo fue salvado mientras que los egipcios no? ¿Por qué no hay — aparentemente — una distinción clara entre los dos grupos? Se dice que es justo y propio que los injustos sean castigados, que reciban lo que merecen; pero está claro que el sello de Dios debe inmunizar a los cristianos, ¿no?<sup>25</sup> ¿Fue esa una preocupación de Juan y de sus comunidades también? ¡No exactamente! Primero, el sufrimiento general y universal no es la misma cosa que el juicio. La palabra «juicio» (κρίμα), que es lo que reclaman las almas bajo el altar (Ap 6,10) aparece por primera vez después (Ap 6,17). A partir del séptimo sello hay un juicio junto con una diferenciación notable entre los justos y los que moran en la tierra; es decir, después del silencio en el cielo (Ap 8,1), cuando suenan las siete trompetas y se vierten las siete copas. En el primer siglo, el sufrimiento universal no fue un problema tan grande para la teodicea como lo es ahora. El mal natural se concebía como la consecuencia para toda la humanidad de su pecaminosidad original, no el resultado de pecados concretos (estableciendo un vínculo directo entre determinados pecados y el juicio de Dios). Las calamidades naturales solamente son los presagios del juicio, no el juicio mismo. Ver Mateo 24,6: «Es necesario que todo esto acontezca, pero aún no es el

<sup>23</sup>Vea Pattemore, p.72, citando Sirac 40,8-9.

<sup>24</sup>En 61 EC, la ciudad de Laodicea sufre un terremoto devastador. Rechazaron la ayuda del imperio para la reconstrucción por causa de una autosuficiencia orgullosa. Ver Apocalipsis 6,12.

<sup>25</sup>Hay excepciones en caso de algunas plagas para aquellos que no tienen la marca de la bestia (por ejemplo las langostas en Ap 9,4), pero las excepciones no aparecen tan frecuente como en las plagas del Éxodo.

fin»; el fin significa el juicio que está por venir. Aquellos desastres no son nada más que —hablando metafóricamente— el enrollamiento de un rollo<sup>26</sup>. Así que los males naturales también afectan a los cristianos; no constituyen un signo del juicio divino. Lo que cuenta para los cristianos es ser perdonados de las consecuencias de sus pecados actuales, de la ira de Dios y de su juicio, ser capaces de mirar a su Creador cara a cara. La muerte no es el último mal natural que viene sobre cada persona. Lo que cuenta es lo que pasa después de la muerte, o —recurriendo a la metáfora de Apocalipsis 6.9-11— dónde se encuentra cada cual. El único lugar de protección espiritual está «bajo el altar»<sup>27</sup>; es decir, bajo la protección del sacrificio de Cristo; porque el altar habla de la vida y de la sangre del Cordero.

Observamos que los injustos responden diferentemente a los grandes eventos naturales que se revelan en el sexto sello: Ap 6,12-14. En vez de llamar al Creador de la naturaleza, intentan mandar sobre las cosas inmateriales de la naturaleza. El hecho de decir «a los montes y a las peñas» (Ap 6,16) indica un intento autodestructivo de buscar ayuda dentro del orden natural para protegerse de la naturaleza misma<sup>28</sup>. Ellos no quieren ver la faz de Dios; es decir que no están preparados para el día de la ira de Dios y para su juicio. Posiblemente acusan a Dios de estas calamidades naturales y exigen protección e inmunidad. Sin embargo, la clave interpretativa es que no buscan esa protección «bajo» (ὑποκάτω) la obra completa de Cristo sino bajo otra cosa.

**2. Una preocupación más frecuente** que las comunidades de Juan tenían, fue con respecto al martirio; es decir, el abandonamiento de su vida hasta una muerte cruel y vergonzosa por causa del testimonio de Jesús. Esa forma de muerte, ¿puede tener sentido? ¿Vale la pena? Si es por los presuntos beneficios que el martirio aportaría a la iglesia, hay que decir que no, que es una pérdida de vidas inocentes. La datación de Apocalipsis más favorecida es la del Emperador Domiciano (90-96 CE). Aquella persecución no fue tan extensa y no estaba dirigida solamente contra los cristianos sino que incluyó otros grupos también. Aquí sólo se menciona por nombre un único mártir, Antipas, mi «testigo fiel» (Ap 2,13). Hubo persecuciones anteriores, en la época de Nerón (54-68CE); y aunque la persecución bajo Domiciano fue menos severa, Juan escribió su profecía desde el exilio en Patmos «por la

<sup>26</sup>Ap 6,14.

<sup>27</sup>Ver 1 Samuel 2,33.

<sup>28</sup>Ver Salmos 11,1; 46,1.2; 121,1.2; Isaías 2,19.21.



palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (Ap 1,9). Podemos decir que en nuestra situación occidental hoy día, el martirio y dar testimonio tampoco se solapan necesariamente. Sin embargo el contexto de Juan fue diferente, en la medida en que empiezan ya a unirse estas dos ideas, utilizando la misma palabra griega. Martirio —μαρτυρία— empezó etimológicamente significando la calidad del mantenimiento del testimonio de Cristo. Más adelante, por desarrollos históricos, acabaría por significar algo diferente: alguien muerto por su fe<sup>29</sup>. Está claro en el libro del Apocalipsis que Juan nunca quiere minimizar o menospreciar las consecuencias —posiblemente horrosas— de ser un seguidor de Cristo. Ser un cristiano es igual a estar dispuesto a seguir a Cristo por todo el camino, aun hasta la muerte de un mártir. Si alguien no estaba de acuerdo con Juan —y parece que tenía opositores en las iglesias a las que escribió— creando una especie de acomodación entre los intereses de Cristo y los intereses del mundo, se entiende que estaba poniendo en entredicho el propio mensaje que debía testificar con fidelidad suprema. En este contexto se pueden comprender las fuertes líneas divisorias entre los justos y los injustos, entre los que tienen oídos para oír lo que el Espíritu dice y aquellos que no los tienen. No podían compartir un espacio común. No es un mensaje fácil de predicar para Juan, ni de recibir para las iglesias. Sin embargo, la visión del Cordero y sus seguidores podía aportar el ánimo necesario para cada cristiano/a que contemplaba su situación. Como Jesús fue el Cordero crucificado, ahora victorioso, así también los que fueron muertos por su fe serían vindicados últimamente. Por eso, la visión de las almas bajo el altar tiene un papel medular en el libro del Apocalipsis: su sacrificio no fue un desperdicio porque el Señor va a volver a ellos, vindicarles y recompensarles con el último premio: las vestiduras blancas de la justificación. En el centro del argumento de Juan a favor del martirio está la paradoja de victoria y sacrificio. Aunque el sacrificio parece carecer de sentido, la victoria está prometida, asegurada, sellada. Precisamente como sucedió en la cruz de Jesucristo.

**3. Otro asunto es más metafísico:** ¿Qué ha pasado con aquellos mártires y qué pasa con los mártires en general? ¿Dónde están ahora? ¿Tenemos que atribuir significado metafísico a las «almas bajo del altar»? ¿O es una ilustración metafórica pura? No fue excepcional entre los cristianos de aquella era hacerse cuestio-

nes metafísicas<sup>30</sup>. Es casi seguro que había mucha especulación metafísica cuando Juan recibió sus visiones. Tenemos evidencias de que Juan aceptó cierta cosmología como normativa, una cosmología que consistía de tres capas era lo más tradicional en aquel tiempo: La tierra se entendía situada entre el cielo y el submundo (el *Hades* o el *Sheol*). Las almas bajo el altar están situadas, entonces, en el submundo, la región de la muerte<sup>31</sup>. Cómo se debía imaginar exactamente esta región de los muertos da tema para especulaciones muy excéntricas. No intento añadir mis propias ideas. Sin embargo, algunas cosas son relativamente sencillas de deducir por el texto, el co-texto y el contexto histórico:

El lenguaje es apocalíptico, por consiguiente no hay lugar a una interpretación literal.

Podemos inferir que las almas nos refieren a unas personas reales que han vivido y fueron muertas por su fe<sup>32</sup>. Entendido así, la visión en Apocalipsis 6 casa bien con la evidencia histórica de la persecución cristiana en aquel tiempo.

Está claro que esas personas ahora están muertas, pero para Juan la muerte no es lo mismo que la «no-existencia». Algo continua de una manera u otra, en una especie de existencia, aunque el cómo y el qué no queda nada claro. Hay un remanente que —según Apocalipsis 6— como colectivo de personas, tiene que completar un papel escatológico importante. En este sentido, se pueden entender como vivas delante de Dios.

La palabra «alma» (ψυχή) nos lleva a considerar el ser humano en su totalidad, no solamente su parte material o inmaterial. Por eso, no sería aconsejable poner «cuerpo» como sustituto completo de *psyche*, por su connotación materialista hoy día<sup>33</sup>. La palabra hebrea *nephesh* se aproxima más al sentido original. Tampoco sería legítimo preguntar cómo es posible que Juan vea a una persona muerta. El contexto en Apocalipsis 6 no les presupone ser incorpóreos.

<sup>29</sup>Ver 1 Corintios 15 y 1 Tesalonicenses 4,13ss.

<sup>31</sup>Observamos también el ascendiente de una nueva cosmología helenista en la que la tierra está en medio del universo, rodeada de siete esferas celestiales. Está en evidencia en las cartas de Pablo pero no en el Apocalipsis.

<sup>32</sup>Solamente un mártir está mencionado individualmente por nombre, Antipas, en Apocalipsis 2,13. Esto puede generar dudas sobre un significado histórico de la visión en Ap 6,9-11. Sin embargo, en la parte visionaria los protagonistas no son mártires individuales sino solamente los mártires como colectivo.

<sup>33</sup>Robert W. Wall, *Commentary on Revelation*, (Michigan: Hendrickson Publishers, 1991), p.111.

<sup>29</sup>En esta época, no estaba limitada a mártires cristianos, puesto que se incluyen mártires judíos del Antiguo Testamento. Ver Hebreos 11,32-38.

En esta visión apocalíptica no se presupone la existencia de ningún espíritu incorpóreo, pero eso no significa que debamos desechar la idea de la separación del cuerpo y el alma a la muerte, ni la existencia de almas inmateriales. Como ilustra la literatura paralela, ambas posibilidades eran concebibles en aquella época<sup>34</sup>. La idea de que los muertos son almas separadas de sus cuerpos se halla en 4 Esdras<sup>35</sup>. Otra literatura apocalíptica contemporánea con el Apocalipsis de Juan no distingue entre cuerpo y alma en la muerte: 2 Baruc y pseudo-Filón<sup>36</sup>. Todos hablan del *Hades* como los «aposentos de las almas», una manera muy común para referirse al lugar de los muertos o las sombras.

Aquí se presupone la continuación de la vida humana individual más allá de la muerte, aunque no está claro exactamente cómo podemos comprender esa continuación. Quiero reiterar que no es una preocupación de Juan; sería una exégesis incorrecta intentar sacar algo de un texto que el propio texto no contiene<sup>37</sup>. Por contraste, otros textos, la mayoría extrabíblicos, han explorado más allá el tema de una supuesta naturaleza intermedia.

Las almas de los mártires claman a Dios. Esto es consecuente con muchas referencias en el Antiguo Testamento que hablan de la sangre de víctimas inocentes que reclaman a Dios ser vindicadas. No debemos bordar el punto de si estas almas que claman son o no conscientes de sí mismas. La sangre está tan entrelazada con la vida de la persona que las dos expresiones básicamente tienen el mismo sentido y el mismo propósito: clamar a Dios para obtener justicia.

**4. El retraso de la parusía** es un fenómeno en la iglesia primitiva bien atestiguado; pero aquí tenemos un contexto especial para volver a considerar este retraso: ¿Por qué tarda «tanto» antes que Dios responda y asuma la causa de los elegidos? La frase «¿Hasta cuando?» (ἕως πότε) es única aquí en el Apocalipsis, pero se la puede encontrar en otras partes como una

<sup>34</sup> Ver Richard Bauckham, *The Fate of the Dead, Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden: Brill, 1998), p.281.

<sup>35</sup> Por ejemplo 4 Esdras 7,32; 78; 88-89; 100. Para un paralelo cercano a Ap 6.9-11, ver 4 Esdras 4,35-37.

<sup>36</sup> Apocalipsis siríaco de Baruc o Libro II de Baruc 21,23; 30,2 y pseudo-Philo (LAB 15:5). Para un paralelo cercano a Ap 6, ver 2 Baruc 23,4-5a.

<sup>37</sup> Ejemplos de especialistas que han interpretado Apocalipsis 6 de esta manera: Jonathan Knight, *Revelation*, (Sheffield Phoenix, 2008), p.69; David E. Aune, *Word Commentary on Revelation*, 6-16, (T. Nelson, 1998), p. 404.

formula, por ejemplo en el Antiguo Testamento<sup>38</sup> y otra literatura apocalíptica<sup>39</sup>. Utiliza el formato de principio de una escena típica en la que un cliente ruega a su patrón que lo vindique<sup>40</sup>. Los lectores de Juan habían esperado para pronto la segunda venida del Señor del cielo y el reinado de Dios establecido en la tierra. Esta frase revela los sentimientos de aquellas personas en la audiencia, de que «demasiado» tiempo había transcurrido entre el hecho del ultraje (la persecución de los cristianos) asociado con la petición de justicia, y la culminación de la recompensa justa. Robert Wall propone la posibilidad de que las comunidades de Juan se encuentren en la misma posición que los cristianos en 2 Pedro 3.3-4 que fueron atacados por oponentes — quizás de su propia iglesia — que ridiculizaron la esperanza cristiana en la segunda venida de Cristo y el juicio final<sup>41</sup>. Independientemente del fondo de la cuestión, existen tres posibilidades respecto a la resolución escatológica esperada por los oyentes: 1. Pueden asumir la responsabilidad por sí mismos, haciéndose con posiciones de poder. 2. Pueden acabar por suponer que Dios es impotente, que no está dispuesto o es incapaz de responder. O, 3. Pueden confiar que Dios tiene un poder absoluto sobre el futuro y sobre la segunda venida de Cristo; que ésta va a suceder en el tiempo ordenado por Dios.

A continuación vamos a tratar las tres posibilidades, analizando el texto en busca de más pistas.

**5. La primera posibilidad** — asumir la responsabilidad política por su destino — era la opción de la resistencia armada como la de los Macabeos y los Zelotes. Fue una posibilidad real en el tiempo de Juan también, pero que él quería deslegitimar, aunque con ciertas matizaciones. El lenguaje de vindicación, por ejemplo, nos parece poco cristiano. Cristo Jesús oró por sus perseguidores en la cruz; no pidió castigos para ellos ni victoria para sí. Esteban, el primer mártir, hizo lo mismo. Sin embargo, el amor y la misericordia de Dios han sido concebidos a veces como una presuposición, como algo demasiado dulce y ligero, tan acomodado a nuestra propia visión, que se nos hace difícil ver cómo al final la justicia pueda resultar victoriosa. Aunque entendamos algunas enseñanzas de

<sup>38</sup> Por ejemplo Salmos 6,3-4; 13,1-2; 35,17; 74,9-10; 79,5; 80,4; 89,6 y los salmos de imprecación; Isaías 6,11; Zacarías 1,12 (una referencia directa a los cuatro jinetes del Apocalipsis 6,1-8)

<sup>39</sup> 1 Macabeos 6,22; 4 Esdras 4,33-35; 2 Baruc 21,19 e implícitamente en 1 Enoc (reflejando su impaciencia). También en 4 Esdras 6,59 y 2 Baruc 81,3.

<sup>40</sup> Aune, *Word Commentary on Revelation* 6-16, p.408.

<sup>41</sup> Wall, *Commentary on Revelation*, p.110.

Jesús de manera hiperbólica, a menudo Jesús dijo cosas duras a sus adversarios. ¿Dentro de un evangelio de amor y perdón, hay cabida para un concepto de vindicación? Para empezar, tenemos que aclararnos sobre las palabras detrás del concepto de vindicación en Ap 6,10; es decir, «juzgar y vengar» (κρίνω, ἐκδικέω). La necesidad de la venganza es evidente en muchas partes del Antiguo Testamento, pero está casi silenciada en el Nuevo Testamento porque Jesús da prioridad al perdón. Sin embargo, queda todavía una venganza escatológica que puede ser realizada solamente por Dios mismo: «La venganza es mía, dice el Señor»<sup>42</sup>. Es para darle la necesaria importancia teológica que Juan incluyó el clamor de los mártires. Tiene que existir un «espacio» —no necesariamente un lugar espacial— donde se puedan rectificar los errores. Es precisamente por eso que el universo moral de Immanuel Kant requiere la creencia en la continuidad (no necesariamente la inmortalidad) del «alma» después de la muerte, porque tantas injusticias quedan sin resolver en esta vida. Mi segunda preocupación es por el tiempo y la participación de los seres humanos en la realización de la justicia de Dios. Podemos referir muchos ejemplos en el Antiguo Testamento, donde Israel a veces ejecutó la venganza de Dios sobre los enemigos de Israel. La impresión que se da es que hacían la voluntad expresa de Dios. Ya he dicho que el nuevo pacto de Dios en Jesús fue diferente: la venganza y el juicio quedan retrasados escatológicamente. Sin embargo, no todos los grupos políticos en Israel estaban de acuerdo con una esperanza pasiva. Pensemos en los Macabeos y los Zelotes. Adela Yarbro Collins planteó dos «modelos de resistencia»; uno, la «revolución», que es la solución de los Macabeos; el otro propone una resistencia sin violencia<sup>43</sup>. Lo que destaca es que ambos modelos utilizan el simbolismo de la «guerra santa», algo que tiene sus raíces en un mito del antiguo Oriente Próximo. Collins además divide el segundo modelo de resistencia pacifista en dos tipos: el modelo enteramente pasivo (como el que se ve en el libro de Daniel), y otro modelo de resistencia que no es puramente pasivo; es decir, hay una cooperación, una sinergia entre Dios y los seres humanos para alcanzar la justicia escatológica. Sin embargo, antes que podamos imaginar la cooperación como preactiva, la sinergia recibe su dinamismo desde la creencia en que «la muerte voluntaria de una persona justa será ven-

gada»<sup>44</sup>. Este último tipo se encuentra en la Asunción de Moisés, pero también en el Apocalipsis de Juan, aquí en este pasaje. Por una parte, en un sentido Dios mismo va actuar en última instancia contra el grupo de los injustos; la imagen es una de destrucción y castigo, aunque escatológicos<sup>45</sup>. Por otra parte, Juan quiere animar a sus comunidades a que la actitud correcta frente a la persecución es el pacifismo, el saberse carentes de poder. No necesitan rebelarse ni tomar la venganza por su propia cuenta. Por eso, Juan fija la atención en Jesús, el Cordero de Dios, que se negó el uso del poder para salvarse a sí mismo y destruir a sus enemigos, pero dejó toda venganza a su Padre celestial. Éste es su consejo, frente a la tentación política existente en sus comunidades, de rebelarse contra sus perseguidores.

Sobre la dimensión preactiva de la sinergia de los justos en relación con las acciones de Dios, volvemos en el punto 7, más adelante.

6. Si la primera posibilidad aconseja asumir el control, con referencia a la esperanza en que Dios vaya a intervenir, **la segunda posibilidad** nos presenta la cuestión contraria, la de la teodicea: La experiencia del retraso de la venganza escatológica da la impresión de que Dios está ausente, o que es como el juez injusto en el evangelio. No parece que a Dios le importemos<sup>46</sup>. Juan ve las almas bajo el altar, pero no hay ninguna indicación de que Dios mismo las vea; no directamente, sin mediadores. Casi suena a acusación contra Dios, pero el texto y el co-texto no permiten en absoluto tal conclusión. En primer lugar, la acusación potencial está diminuida por el título de honor con que se llama a Dios: «Señor, santo y verdadero» (ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός), una señal de gran respeto y sumisión. En segundo lugar, el Señor responde a sus peticiones cuando la esperada vindicación empieza a efectuarse desde el capítulo 8, después del largo silencio en el cielo. Podemos entender el silencio en el sentido de que el Señor toma nota —por fin— de las peticiones de los mártires. Pareciera que los injustos son el bando victorioso, pero esa no es la realidad de las cosas.

7. **En conclusión**, tenemos que suponer que **la tercera posibilidad** es la verdadera. Dios mismo quiere y

<sup>42</sup> Nótese que las referencias siguientes son del Nuevo Testamento: Romanos 12,19; 2 Ts 1,8; Hb 10,30. Ver también Dt 32,35 y muchas otras.

<sup>43</sup> Adela Y. Collins, "The Political Perspective of the Revelation to John", *Journal of Biblical Literature*, 96/2, 1977, p.242s.

<sup>44</sup> Asunción o Testamento de Moisés 9,7, vea Collins, "The Political Perspective", p.245.

<sup>45</sup> No estoy de acuerdo con J.P.M. Sweet, que prevé un conjunto positivo y escatológico de los dos grupos. Sweet, "Maintaining the Testimony of Jesus", pp.109ss.

<sup>46</sup> Ver Lu 18,7.

puede terminar la lucha antigua en este mundo entre los poderosos y los sin-poder. Lo que vemos —las apariencias— puede ser engañoso. Los injustos aparecen por un tiempo como los elegidos de los dioses, sellados para el éxito por el emperador de Roma. Pero es un sello pasajero. El poder de la bestia que da autoridad a su testimonio está llegando a su fin. El protagonista más importante en el Apocalipsis y en la pugna por el poder de este mundo no son los reyes, no son los ricos ni los fuertes de Apocalipsis 6,15, sino es un cordero, al parecer sin poder porque aparece como inmolado (Ap 5,6). El Cordero en la cruz ya era victorioso, aunque parecía débil. Sin embargo, si el Cordero efectivamente ha vencido a la bestia en la cruz, ¿Por qué todavía hay testigos muertos —los mártires— bajo el altar? La experiencia del retraso de la parusía parece nulificar las credenciales de su testimonio. Otra vez, Juan interviene en la situación, dando respuesta a lo que parece aparente. Primero, redimiendo el tiempo, Juan menciona un periodo de tiempo específico cuando debe suceder la transformación de impotencia en victoria. Segundo, hace que este período dependa de la participación activa de la comunidad de mártires, una ilustración de la resistencia pacifista, la segunda opción de Collins. El número de los mártires ayudará a decidir el tiempo del fin: «Hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos» (Ap 6,10). En su libro *El apogeo de la profecía*, Richard Bauckham examina tres paralelos cercanos a Apocalipsis 6,9-11 en cuanto a completar el número de los mártires<sup>47</sup>. La idea era bien conocida en la literatura apocalíptica. La estrategia de Juan puso una responsabilidad histórica sobre los hombros de las iglesias. Dejando totalmente de lado el cálculo de cantidades exactas —algo que nos parece un poco extraño— el desafío real para cada cristiano es: ¿Quiero convertirme en mártir —en el sentido de ser un testigo autorizado y sellado— yo también? ¿Quiero ser contado en ese número? Este es el criterio que va a dividir entre los justos y los injustos, los fieles y los infieles, el sello del Cordero y el marco de la bestia. Es en este sentido que las voces de los mártires —vivos o muertos— claman en los días de Juan. Cada voz aumenta el volumen total de las oraciones a Dios, exactamente como en la parábola del juez injusto. ¿Dios está dudando, como si necesitase persuasión? No. Lo que hay en juego es la sinergia entre las acciones de Dios y el testimonio de los cristianos. La iglesia ha sido llamada a

ser una comunidad de testigos desde el principio y ahora y hasta que el Señor vuelva. Es lo que la iglesia hoy día está llamada a ser y hacer en términos de resistencia no violenta, contra todas apariencias; es decir, contra de todo lo que quiere privar al mundo del testimonio de Jesucristo.

<sup>47</sup> Vea Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, (T&T Clark, 1998), pp.48ff. El primer paralelo cercano de Ap 6,9-11 es 4 Esdras 4,35-37. Un segundo es 2 Baruc 23,4-5a. Y un tercero en la tradición apocalíptica se encuentra en 1 Enoc 47,1-4.

# La verdad del Verdadero

## El juicio de Dios y los juicios humanos

por Jonathan Y. Rowe

En los versículos con los que hemos querido orientar nuestras ponencias encontramos la frase siguiente: «¿Hasta cuándo Señor, santo y verdadero, no juzgas...?» (Ap 6,10). El prof. Eddy Delameilleure ha hablado de los que dicen estas palabras, las almas bajo el altar, y el prof. Dionisio Byler profundizó en la pregunta «¿Hasta cuándo?». En esta conferencia quiero dirigir nuestra mirada hacia la actividad que tarda: el juicio de Dios. El enfoque de mi discurso es la reflexión sobre la moral, es decir, la ética. Partiendo del texto de Apocalipsis vamos a investigar las bases tanto para el juicio de Dios como para nuestras decisiones morales. He dividido mi discurso en tres secciones: una sobre «la verdad», la segunda profundizando en el significado de «la creación», la última sobre «el juicio».

### La verdad

Comienzo con dos observaciones iniciales sobre nuestro texto clave: «¿Hasta cuándo Señor, santo y verdadero, no juzgas...?». Ambas observaciones son bastante obvias pero no por ello menos importantes. En primer lugar el texto habla de una acción del «Señor». No habla, por lo tanto, de un Dios desconocido o una fuerza cósmica, sino de un Dios a quien los que claman conocen como «santo y verdadero». En segundo lugar, la acción deseada es el juzgar, una intervención que responde a una situación dada, es decir, el juicio es una respuesta. Volveremos a pensar en estas dos observaciones, así que os pido que no las olvidéis, pero por ahora tomemos como punto de partida de nuestras reflexiones la frase «santo y verdadero».

Cuando hablamos de la santidad y la verdad queda patente que entramos de lleno en el mundo de la ética, es decir, de la deliberación sobre la praxis moral, las virtudes y vicios, el bien y el mal. He aquí una observación de Dietrich Bonhoeffer quien afirma que a pesar de que parezca que el conocimiento del bien y del mal es la tarea primordial de la ética cristiana es imprescindible «superar este saber».<sup>1</sup> Esta afirmación parece minar toda ética, pero Bonhoeffer quiere ex-

presar algo fundamental: lo bueno no es una construcción nuestra, sino que depende de la realidad creada por Dios. Por esto Bonhoeffer mantiene que, en lugar de preocuparse por la cuestión de lo bueno, el cristiano

debe plantearse otra muy distinta, infinitamente diferente...y que consiste en preguntarse por la voluntad de Dios. Esta exigencia es tan decisiva porque supone una decisión sobre la realidad última y con ella una decisión de fe.<sup>2</sup>

Estamos de acuerdo con Bonhoeffer que la realidad última surge de Dios, quien es revelado en Jesús, y que el «problema de la ética cristiana es la realización de la realidad de la revelación de Dios en Cristo entre sus criaturas».<sup>3</sup> Por lo tanto, vamos a pensar en lo que puede aportar a la ética un libro que se presenta como «revelación de Jesucristo». Esta investigación es completamente concordante con el mismo libro del Apocalipsis, porque tanto la introducción (Ap 1,1-3) como la conclusión (Ap 22,6-21) tienen como tema principal la obediencia, es decir, la respuesta ética a Dios.

La frase ó ἅγιος καὶ ἀληθινός, «el santo y verdadero», ocurre sólo en Ap 6,10. Sin embargo, el mensaje al ángel de la iglesia de Filadelfia hace referencia a ó ἅγιος ὁ ἀληθινός, «el santo el verdadero» (Ap 3,7). El énfasis recae en la imitación del que es santo y verdadero, es decir, la llamada a los cristianos de esta iglesia es que sean santos y fieles a su Señor. Debemos precisar que detrás del nombre «verdadero» no hay una concepción abstracta de «la verdad» como algo ontológico, sino la idea de la fidelidad. Podríamos expresar esta distinción como la diferencia entre «la verdad de la aserción» y «la verdad de la intención». Aquella quiere decir que X es X (y no Y), mientras que ésta tiene que ver con la intención de decir que X es X, dejando a un lado si se llega a expresarlo correctamente o si por el contrario se equivoca. Ciertamente es que la concepción bíblica de la verdad tiene que ver con la fidelidad. Las palabras hebreas, *emet* y *emuná*, ambas de la misma raíz *amán*, se refieren a la solidaridad y la

<sup>1</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Ética* (trad. L. Duch; Madrid: Trotta, 2000), 235.

<sup>2</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 41.

<sup>3</sup> Bonhoeffer, *Ética*, 43. Sin énfasis original.

solidez de la persona: cumple lo que promete. Por esta razón el Salmo 89,1-2 (Biblia de las Américas) puede afirmar que:

Por siempre cantaré de las misericordias del SEÑOR; con mi boca daré a conocer tu fidelidad (*emunat*) a todas las generaciones. Porque dije: Para siempre será edificada la misericordia (*jésed*); en los cielos mismos establecerás tu fidelidad (*emunat*).

Este mismo pensamiento está detrás de la afirmación de Jesús de que Él es la verdad: atestigua que Dios ha cumplido sus promesas. Cómo lo expresa Juan 8,26 (RV95) «el que me envió es verdadero».

En el libro del Apocalipsis el nombre que usa el ángel de Laodicea, ó μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, «el testigo fiel y verdadero» (Ap 3,14), hace referencia a la idea de verdad como fidelidad. Lógicamente, el testigo es fiel a algo o a alguien porque actúa de manera fiel, no porque muestre un «estado» de fidelidad. Más adelante, en Ap 15,2-5 (RVA), «los vencedores sobre la bestia» entonan el cántico de Moisés. Fijaos en el paralelismo entre las obras de Dios y el Cordero, y sus caminos:

Grandes y maravillosas son tus obras  
Señor Dios Todopoderoso  
Justos y verdaderos son tus caminos  
Rey de las naciones

Está claro que lo justo y verdadero es la otra cara de la moneda de las grandes y maravillosas obras de Dios. Estos versículos ponen hincapié en que Dios es «Todopoderoso» y «Rey de las naciones», es decir, hablan de su soberanía. En el siguiente capítulo veremos a encontrar esta yuxtaposición de la soberanía de Dios y lo «justo y verdadero». Ap 16,1-7 describe cómo tres ángeles derraman copas sobre la tierra. Es una representación metafórica del juicio de Dios. Pero la repetición del juicio por tres veces destaca, como en otros textos de la época, la autoridad de Dios.<sup>4</sup> Destaca, en otras palabras, tanto su capacidad de juzgar a favor de su pueblo como su voluntad de hacerlo. Esto es precisamente lo que proclama el ángel de las aguas. Y la respuesta es: «¡Ciertamente, Señor Dios Todopoderoso tus juicios son verdaderos y justos!» (RV95). La misma frase, ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις, se repite en Ap 19,2, donde leemos que «sus juicios son verdaderos y justos». Y en Ap 19,11 el autor cuenta

cómo ve, encima de un caballo blanco, a un jinete cuyo nombre es «Fiel y Verdadero». Sólo cabe destacar que este jinete ha venido para ejecutar un juicio final y definitivo a favor del pueblo que se ha mantenido fiel a Él, y en contra de los que se han rebelado contra el «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19,16).

Nuestro breve recorrido por las referencias del Apocalipsis a la verdad muestra que quieren inspirar la fe. Quieren destacar que la verdad de Dios se refiere a su fidelidad y que sus juicios son acontecimientos que demuestran esta lealtad con el fin de suscitar confianza en Dios.<sup>5</sup>

Con esto en mente volvamos al principio del libro. En Ap 3,14 leemos que el ángel dice palabras del «testigo fiel y verdadero, el principio de la creación de Dios». Esta conjunción de la verdad y la creación es fundamental para lo que quiere decir el Apocalipsis en cuanto a la ética. Por lo tanto, no nos debe sorprender que en el versículo que muchos consideran el punto central del libro, lo volvamos a encontrar. En el versículo anterior el autor describe como ve un ángel que vuela en medio del cielo con un evangelio eterno que predicar a todos los habitantes de la tierra. El contenido de este evangelio está recopilado en Ap 14,7:

¡Temed a Dios y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado.  
Adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas!

El evangelio eterno exhorta a la adoración a Dios. ¡Claro que sí! Lo interesante para nosotros, sin embargo, son las dos razones que se aportan para darle gloria. En primer lugar el ángel proclama que todos los habitantes del mundo, cualquiera que sea su nación, tribu, lengua o pueblo, tenga que alabar a Dios porque ya ha venido el momento del juicio. Creo que Ap 14,7 no habla de alabanza forzada, sino que es un ultimatum. Esto es porque en el Apocalipsis toda la alabanza es siempre ofrecida libremente, sea a Dios o a la bestia; y porque los que dan gloria a Dios son siempre creyentes. Al ser un ultimatum, afirma que llegará un momento en que la verdad de Dios quedará plasmada en un último y definitivo juicio verdadero que mostrará una vez por todas que Dios es fiel con los suyos. Esto, desde luego, es una poderosa razón para temerle y darle gloria. La segunda razón para adorar a Dios que aporta Ap 14,7 es que el que juzgará al final es el mismo que, en el principio, creó

<sup>4</sup> Ver G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Carlisle: Paternoster, 1999), 814-20.

<sup>5</sup> Ver, también, Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Make You Free: Confrontations* (trans. M. J. O'Connell; New York: Orbis, 1990), 95.

lo que juzgará. Estas dos razones, el juicio de Dios y su actividad creativa, componen el «evangelio eterno». ¿Por qué? Aunque a veces mencionemos el juicio cuando explicamos el evangelio—eso sí, equivocadamente, cómo si fuera un palo que sería mejor esquivar—solemos obviar la mención a la creación. ¿No es extraño que en el «evangelio eterno» falte mención de muchos temas que ahora consideramos esenciales en cualquier presentación de las buenas nuevas? Cualquiera que sea nuestra respuesta a esta pregunta, propongo que hay sólidas razones para vincular el juicio y la creación en el «evangelio eterno».

## La creación

De la creación conocemos tres cosas. Primero, que la hizo Dios. Os pedí al principio de esta conferencia que no os olvidarais de que las almas bajo el altar preguntan «¿Hasta cuándo Señor?». Es Dios quien crea y es Dios quien juzga. Él es el fundamento sobre el que están apoyadas tanto la creación como la esperanza de su redención, es decir, la nueva creación.

La segunda observación que podemos hacer es que la creación consiste de cosas o bienes. Ap 19,7 menciona, por ejemplo, el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas, pero hay muchísimas más, incluso las personas y los animales.<sup>6</sup>

En tercer lugar sabemos que la creación era «buena» (Gn 1,4. 10. 12. 18. 21. 25. 31). Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? Gerhard von Rad piensa que *tov*, bueno, «se refiere no tanto a un juicio estético como a una designación del propósito».<sup>7</sup> Esto se ajusta al uso de «bueno» que identifica Robert Gordon: «un estado o función adecuado al género, propósito, o situación».<sup>8</sup> Sin embargo, Christopher Wright ve en los relatos de la creación no sólo una afirmación de la buena funcionalidad de los bienes sino, también, una descripción de un buen orden de bienes. «Vivimos en un cosmos, no un caos (...) que provee tanto una base objetiva como la autoridad para el ejercicio de la libertad moral además de establecer límites al relativismo moral».<sup>9</sup> Es decir, el mundo tiene una forma que no fue

creada por nosotros, y nuestra vida tiene que ser una respuesta a lo que es dado si vamos a vivir conforme a la clase de libertad que Dios autoriza por haber creado el mundo cómo lo ha hecho. Oliver O'Donovan compara el desorden absoluto, en que sólo hay una pluralidad de cosas carentes de relación entre sí, es decir, sin un «mundo» a su alrededor, y el mundo creado con sus relaciones genéricas y teleológicas.<sup>10</sup> Que tanto Wright como O'Donovan han acertado al identificar un orden creado no sólo funcional sino también moral está confirmado por la evaluación de la inmoralidad en Génesis 6,5. Antes de la Caída, «vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en gran manera» (Gn 1,31). Pero después de ella «vio el Señor que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos de su corazón solo era de continuo el mal» (Gn 6,5). Génesis 3 atribuye la Caída a la degustación del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal por la pareja original (Gn 2,9. 17). Se discute si este conocimiento es un saber moral o simplemente un saber poco apropiado para los seres humanos.<sup>11</sup> Sin entrar en este debate, nos fijamos en el contraste entre lo bueno y lo malo. Robert Gordon etiqueta la necesidad de elegir entre los dos como «una teología de bifurcación» (ver Dt. 30,15; Jer. 21,8).<sup>12</sup> La imposibilidad de alcanzar ambos a la vez explica el imperativo del profeta Amós: «Buscad lo bueno y no lo malo» (Amós 5,14). Este texto tiene como matriz la alianza entre Dios y el pueblo israelita, algo que no nos sorprende dado que *tov*, bueno, puede ser un sinónimo de *berit*, pacto.<sup>13</sup> El pacto, como bien sabemos, contiene un gran número de «leyes», enseñanzas que pretenden indicar cómo uno debe elegir entre lo bueno y lo malo, de modo que cabe preguntarse por la relación entre los bienes creados, el orden creado y estas reglas.

Aunque hemos observado que el Apocalipsis tiene que ver con la ética, hasta ahora sólo hemos hablado de bienes o males. Para pasar a lo ético hay que hablar de bienes morales. Es decir, hay que pasar al *deber* de buscar un bien o evitar un mal. Esto, desde luego, presupone que existe un bien. Pongo un ejemplo. La vida

<sup>6</sup> Para una discusión detallada de los bienes en el AT ver Norman Whybray, *The Good Life in the Old Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 2002).

<sup>7</sup> Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (OTL; trans. J. H. Marks; Philadelphia: Westminster Press, 1961), 50.

<sup>8</sup> Robert Gordon, «טוב», *NIDOTTE* 2.353.

<sup>9</sup> Christopher J. H. Wright, «Old Testament Ethics», *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (ed. D. J. Atkinson and D. H. Field; Leicester: IVP, 1995), 48–55, cita 49. Ver, también, Walter Houston, *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Jus-*

*tice in the Old Testament* (LHB / OTS 428; London: T&T Clark, 2006), 15.

<sup>10</sup> Ver Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (2<sup>nd</sup> ed.; Leicester: Apollos, 1994), 31–52.

<sup>11</sup> Para un resumen del debate ver, por ejemplo, Gordon, «טוב», 354–55.

<sup>12</sup> Gordon, «טוב», 354.

<sup>13</sup> Para las citas bíblicas y su discusión ver Antonio González Lama-drid, «Pax et Bonum: «Shalom» y «tov» en relación con «berit»,» *Estudios Bíblicos* 28 (1969): 61–77.

humana es un bien; pero es un bien moral porque uno debe protegerla. Desde luego, la vida humana no es el único bien moral; la propiedad privada, por ejemplo, podría ser otra. Consideremos Éxodo 22,2-3. Dice: «si el ladrón, sorprendido forzando una casa, es herido y muere, el que lo hirió no será culpado de su muerte. Pero si es de día, el autor de la muerte será reo de homicidio». Observamos de entrada que la «ley» habla de dos bienes, a saber, la vida y la propiedad. Además, dado que uno no debe robar ni debe quitar la vida, es obvio que los dos son bienes morales. Sin embargo, el texto no lo deja allí, sino que afirma que la vida es más importante que los bienes materiales. Rehúsa exculpar el asesinato de un ladrón durante el día, cuando se supone que los dueños pueden verle. De noche, sin embargo, cuando aumenta el riesgo de daños personales a los mismos residentes de la casa, no hay culpabilidad si aporrean hasta la muerte al intruso. En ambos casos la ley da prioridad a la vida humana: durante el día prefiere la vida antes que la propiedad; durante la noche la vida inocente antes que la del intruso culpable. Observamos que la «ley» no existe por sí misma, sino que pretende explicar cómo concebir los bienes morales. Es decir, los bienes morales son fundamentales y las reglas posteriores: en términos propios del lenguaje de la ética, hablamos de la prioridad de lo bueno sobre lo correcto.

Sin embargo, reconocer todo esto no nos lleva a una situación en que cualquier acción vale. Si hemos descornado las cortinas de las leyes para ver los bienes, ahora tenemos que descornar la cortina de los bienes. Al hacerlo, ¿qué encontramos? Detrás de los bienes no descubrimos nada nuevo en sí mismo, sino la organización de los bienes, es decir, un orden moral de bienes morales. Este orden es el mundo que Dios ha creado según sus propios criterios. Autoriza algunos comportamientos y proscribire otros.

¿Qué pasa si descorremos la cortina del orden moral? En última instancia encontramos a Dios, creador y redentor. Es decir, volvemos al principio de los principios. Con ello no quiero decir que podamos rechazar las leyes, como si hubiéramos hallado «lo verdadero» que relativiza lo demás, pues las leyes bíblicas tienen la misma fuente que los bienes. Dado que las leyes surgen de la misma fuente podemos decir que captan una concepción correcta del orden moral de los bienes morales. Por esta razón el salmista pide a Dios que le enseñe sus mandamientos: pide saber cómo Dios quiere que actúe en el mundo que Él ha creado.

Ya podemos comprender lo que quiere decir Bonhoeffer con su observación de que la ética no debe empezar con el conocimiento del bien y el mal, sino

con Dios. ¿Cuáles son las implicaciones de este planteamiento?

En primer lugar la ética cristiana es parte integral del evangelio. La ética cristiana, como reflexión sobre la vida moral de los creyentes, tiene que dar testimonio del orden creado por Dios. Una consecuencia es que la ética cristiana tiene que ser parte de la misma proclamación del evangelio.<sup>14</sup>

En segundo lugar, meramente enseñar los caminos de Dios es insuficiente. Todas las personas tenemos que saber cómo reaccionar a los bienes y males que nos enfrentan; pero la deliberación moral no sólo consiste en saber que algo es bueno o malo, sino que hace falta que la persona se dé cuenta de la situación. Tiene que percibir correctamente y responder bien a dicha situación o, para expresarlo de otra manera, tiene que saber juzgar.

Recordaréis que esta fue la segunda cosa que os pedí no olvidar al principio de mi conferencia, y en el tiempo que queda investigaremos el juicio como respuesta a una situación dada.

## El juicio

Oliver O'Donovan observa que el juicio es el pensamiento llevado al momento de decisión.<sup>15</sup> El momento de resolución o de decisión corta el proceso de pensamiento y convierte lo que es ilimitado en algo concreto y determinante. Hemos visto que en el momento de la creación Dios estableció un mundo con ciertas características y no otras. Era una especie de juicio, un punto en que Dios optó por algunas posibilidades y dejó otras. Por esta razón Steven Motyer puede afirmar que «según la Biblia el juicio de Dios no es la respuesta al problema de la maldad, sino su causa: por su "juicio" decreta la forma y curso del mundo».<sup>16</sup> Con el Apocalipsis está claro que el juicio final es una reivindicación del juicio inicial (ver Ap 15,3-4; 16,5-6; 19,1-2).

Los habitantes del mundo, las criaturas de Dios, tienen el privilegio de participar en el juicio de Dios, por un lado como cuidadores de su creación (ver tam-

<sup>14</sup> Ver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, 12.

<sup>15</sup> Oliver O'Donovan, "Morally Awake?: Lecture 3 – Resolving," New College Lecture Series, 2007. Online: [http://www.newcollege.unsw.edu.au/fileadmin/user\\_upload/NewCollegelecture-spowerpnts/2006/2007/O\\_DonovanONewCollegeLectures3-Resolving.pdf](http://www.newcollege.unsw.edu.au/fileadmin/user_upload/NewCollegelecture-spowerpnts/2006/2007/O_DonovanONewCollegeLectures3-Resolving.pdf)

<sup>16</sup> Steven Motyer, "Judgment and the Judgment," *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology* (Leicester: IVP, 1995), 513-14, cita de 513.



bién 1 Cor. 6,2) y por otro lado como ancianos del pueblo que juzgan según preceptos rectos. Sin embargo, y como bien destaca el libro del Apocalipsis, el juicio humano ha fracasado. Hay dos razones para este fracaso. La primera razón es una equivocación en cuanto a la diagnosis de la situación en la que vivimos. Esto trae consecuencias porque dado que el juicio es una respuesta, una comprensión equivocada de la realidad conlleva un juicio incorrecto. Desde luego, no hay que concebir dichas respuestas siempre como decisiones meditadas. No elegimos evitar matar al prójimo cada mañana, más bien hemos adquirido el hábito de no hacerlo, algo que indica que muchos de nuestros «juicios» no son obvios: resolvemos hacer cosas sin pensar demasiado en ellas. Mientras esto nos puede llevar a la virtud, más bien se observa la tendencia opuesta, sobre todo en un libro como el Apocalipsis. La segunda razón del fracaso humano en cuanto a nuestros juicios es un rechazo de sus límites. El Apocalipsis describe un mundo en que los juicios humanos han desbordado sus cauces y han llegado a ser totalitarios. Como comenta Richard Bauckham, «El poder absoluto en la tierra se inspira en Satanás, tiene efectos destructivos, en cuanto a sus pretensiones a la autoridad real es idolatría. Aunque reclame la divinidad, es completamente disimilar a la soberanía divina». <sup>17</sup> Dado que el dragón, la bestia y la gran ramera corrompen y destruyen la creación por medio de su idolatría opresiva es de esperar que Dios, fiel a lo que él ha creado, las destruya para así preservarla de la maldad. <sup>18</sup> Volvemos, por lo tanto, al juicio como respuesta a lo que uno se encuentra.

Aquí quiero hacer una pausa para apuntar que ahora podríamos abordar un gran número de temas concretos que trata el Apocalipsis. Aunque la falta de tiempo no nos permite tal estudio, sí quiero ofrecer unos comentarios sobre una cuestión particular. El tema que he elegido surge de la frase «¿Hasta cuándo Señor...?» La pregunta está dirigida hacia Dios, es decir, es una oración. De entre las múltiples cosas que pudieran haber hecho las almas eligen orar. Es una decisión que responde a su situación, un juicio que pide el juicio de Dios. ¿Qué nos podría enseñar?

Desde el ensayo de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, se ha prestado especial atención al papel de los gerentes y los terapeutas como «caracteres» o modelos de acercamientos a los problemas éticos. Según un artículo de Michael Hanby estos «caracteres» tienen la

misma perspectiva: hay que dominar los problemas para poder dejarlos atrás. <sup>19</sup> Esto queda patente en el caso del gerente que, según los cánones del consecuencialismo, mide el presente por el futuro. Significa que el pasado no nos concede nada ni crea obligaciones. En el caso del terapeuta se asume que debemos estar contentos y emplea técnicas terapéuticas para gestionar el dolor con la intención de «solucionar» nuestros problemas. Este tipo de planteamiento carece de un lugar para lo inexplicable, los acontecimientos trágicos, por lo cual la muerte sin razón, por ejemplo, es re-concebida como algo que sí tiene un propósito por su significado. Consideremos los eventos del 11 de septiembre de 2001. En lugar de reconocer que la matanza de ese día fue un sinsentido, se ha interpretado esas muertes como un «sacrificio». Sólo así podemos darlos un propósito. Hanby, sin embargo, observa que «si la creación de Dios es buena, los males no pueden ser otra cosa que la sinrazón, nada excepto lamentables, aunque Dios saque, de forma misteriosa, un bien de ellos». <sup>20</sup>

He aquí la importancia de la oración. La oración no tiene sentido si nos referimos al sentido de la gestión de las cosas porque no intenta manipular a Dios para conseguir un fin determinado. Al contrario, al orar abandonamos nuestras pretensiones de ser dioses que controlan su entorno para darnos cuenta de que necesitamos a Dios y que precisamente porque somos débiles con respeto al futuro es necesario que Él se involucre.

Hanby explica que orar al lado de uno que está en una coma profunda carece de sentido, pero hace visible su sufrimiento y declara que la persona tiene valor en sí misma. Sobre la oración «sin sentido» dice:

La práctica de la oración intercesora afirma nuestra identidad como criaturas y nuestra esperanza en Dios, pero no lo puede hacer sin una virtud, fuera de lugar en la disciplina del mercado, pero sin la que no hay compromiso, humanidad ni esperanza. Esa virtud es la paciencia. La paciencia reconoce el paso del tiempo y existe dentro de ello. Espera con expectación. Sufre con esperanza. <sup>21</sup>

Éstas son palabras que chocan con la concepción dominante tanto de nuestros días como la de la época

<sup>17</sup> Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: CUP, 1993), 43.

<sup>18</sup> Ver Bauckham, *Revelation*, 52.

<sup>19</sup> Ver Michael Hanby, "Interceding: Giving Grief to Management," *The Blackwell Companion to Christian Ethics* (ed. S. Hauerwas and S. Wells; Oxford: Blackwell, 2006), 237-49.

<sup>20</sup> Hanby, "Interceding," 244.

<sup>21</sup> Hanby, "Interceding," 248.

del libro del Apocalipsis. Son una llamada al juicio que responde a la realidad en la que nos encontramos con nuevos criterios, criterios que surgen de la naturaleza de las cosas creadas por Dios.

### **Conclusión**

Empezamos nuestras reflexiones con la frase «¿Hasta cuándo Señor, santo y verdadero, no juzgas...?» (Ap 6,10). Hemos visto que el Señor a quien apelan las almas es el mismo Dios quien creó un mundo bueno y quien será fiel a su creación. El acto de ser fiel es el acto del buen juicio, y mientras tarde el juicio definitivo de Dios él nos invita a vivir éticamente, es decir, a ejercer nuestro juicio para vivir bien, conforme a la misma creación. Entre otras cosas esto implica seguir el ejemplo de las mismas almas y depender de Dios en oración en lugar de pretender dominar y controlarlo todo en un mundillo que hemos creado para nosotros.

Leemos en Ap 19,9 que el ángel instruye al autor del libro que escriba que «Estas son palabras verdaderas de Dios». En Ap 21,5 el que está sentado en el trono dice «Escribe, porque estas palabras son fieles y verdaderas». Y la misma afirmación se encuentra en Ap 22,6 cuando la declaración del ángel cierra tanto este libro como la Biblia entera: «Estas palabras son fieles y verdaderas». En un mundo lleno de palabras engañosas quiere asegurarle que *estas* palabras son verdaderas, y afirma lo que dice con una garantía explícita. El libro del Apocalipsis quiere dejar bien claro tanto la fidelidad de Dios como la voluntad de cumplir con su palabra. Ahora a nosotros nos toca fiarnos: hasta que Él venga.

# Vestiduras blancas

## Apocalipsis como iconografía viva

por Sergio Rosell Nebreda

*Nuestras visiones, historias y utopías  
no son sólo estéticas,  
éstas nos comprometen.*

(Amos Wilder)

### 1. El libro y su complejo mundo

Un escueto repaso a la historia de la interpretación de Apocalipsis muestra que nos encontramos ante un libro incómodo, sellado para algunos, incomprensible para otros. Apocalipsis fue libro discutido en un gran sector de la iglesia debido a su difícil contenido y tardó por ello en admitirlo en su canon. Dionisio, obispo de Alejandría (s. III), escribió acerca de algunos que habían dejado el libro de Apocalipsis de lado por considerarlo sin sentido. Sin embargo él mismo se resistía a abandonarlo, pues muchos hermanos y hermanas lo tenían en alta estima. El obispo admite que su contenido excede su capacidad:

Porque, aunque no entiendo, todavía sospecho que existe un sentido más profundo entre sus páginas, y éstas no las mido y juzgo por mi propia razón; pero dejando mayor lugar a la fe, las tengo como por demasiado sublimes como para ser comprendidas por mí, y aquellas cosas que no entiendo, no las rechazo, sino que me maravillo aún más de que no las pueda comprender (en Eusebio, *Historia Eclesiástica* 7.25).

Sabemos también que algunos insignes líderes de la Reforma se negaron a comentar el Apocalipsis en profundidad. Así, Martín Lutero escribía:

De ninguna manera me parece que sea obra del Espíritu Santo [...] Primero y sobre todo, los apóstoles no andan con visiones, sino que profetizan con palabras claras y sencillas, como también lo hacen Pedro, Pablo y Cristo en el evangelio [...] mi espíritu no se puede congeñar con este libro, y para no apreciarlo tanto me es causa suficiente el hecho de que en él ni se enseña a Cristo ni se lo da a conocer<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta opinión la vierte en su prefacio al Apocalipsis de Juan en su Testamento de septiembre de 1522 que aparece sin cambio hasta

Juan Calvino, por su parte, escribió comentarios a todos los libros del Nuevo Testamento excepto Apocalipsis. El libro ha provocado, quizás más que ningún otro, un claro rechazo en algunos círculos eruditos. D H Lawrence (1931) se quejaba de la desabrida indulgencia de Juan para con el odio y la envidia, de manera que incluso el más sencillo de los lectores llega a pensar que se trata, como mucho, de un libro «de terror» (*scary* en el original; cf. deSilva 2008:2). George Bernard Shaw describió el Apocalipsis como «un curioso relato de las visiones de un drogadicto»<sup>2</sup>.

Quizás todo esto refleje más el desconocimiento de la función del símbolo y el icono por nuestra parte que una falta de coherencia conceptual por parte del Juan. Se trata en suma de un libro que ofrece esperanza a comunidades de fe que experimentan persecución, no de un tratado con códigos secretos que quiere minar la moral del intérprete del texto bíblico.<sup>3</sup>

Algunos autores han avanzado en el estudio del género literario, prestando atención no sólo a la literatura apocalíptica, sino centrándose en el uso del lenguaje simbólico. Otros han optado por una interpretación arquetípica, pero ésta reduce el lenguaje simbólico a su sustancia esencial y no explora su poder evocativo en una situación histórica específica (Fiorenza 1986:128)<sup>4</sup>. Que podamos ubicar Apocalipsis dentro

1527. A partir de 1530 se añade al prefacio una serie de comentarios en cuanto al simbolismo del libro.

<sup>2</sup> G B Shaw, 1933. *The Adventures of the Black Girl in Her Search for God*. New York: Dodd, Mead, p. 73; citado en Callahan (1995:453). La erudición alemana no había sido más benevolente. Holtzmann pensó que el Apocalipsis era un ejemplo artístico del género apocalíptico con diversos niveles de redacción, por lo que le faltaba coherencia y unidad: «un judaísmo no adulterado y un cristianismo plenamente desarrollado aparecen juntos sin conexión alguna entre ellos» (H J Holtzmann [1991], *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*. 2nd rev. ed. 2 vols. Mohr Siebeck, Tübingen. 1st ed. 1896-1897, 1.539-540; en Yarbrow Collins 2005:6).

<sup>3</sup> En este sentido concuerdo plenamente con Ellul (1977:189) quien anima a elaborar un detallado análisis de los textos y no confundir lenguaje simbólico con un código secreto.

<sup>4</sup> No podemos aquí tratar la complejidad del lenguaje simbólico. Baste decir que en este tipo de interpretación se puede optar entre lo «steno», es decir, la relación de uno a uno (a un símbolo le corresponde una realidad tras él) o su opuesto, el «tensivo», abierto a una pluralidad de correspondencias (cf. Humphrey 2007:23). El símbolo es polisémico, ahí reside su riqueza y su fuerza (Richard 2000:18).

de la corriente apocalíptica judía de la época y que lo designemos como *Gattung* (viz., apocalíptico) no impide que su discurso se pueda encuadrar en un contexto histórico preciso, aunque su aplicación, como se observa a simple vista, pueda ir más allá de la situación contemporánea que enfrenta (*contra* Collins 1979:1-19).

### 1.1 Apocalipsis y el problema de su interpretación

Muchos otros han tratado ya este tema y lo cierto es que no cesa la elaboración de nuevos acercamientos al libro desde ángulos variados. Pero si se trata de la búsqueda de *un* método último de interpretación— incluso en nuestro caso—ésta estará destinada al fracaso debido a la rica imaginería de Apocalipsis, expresada en un lenguaje poético y a su formato como libro de audiciones/visiones<sup>5</sup>. Como sugiere Humphrey (2007:28), allí donde predomina la *palabra* (lo que denominamos lenguaje proposicional) el texto tiende a expresar menor «libertad» o es menos «abierto» a las diferentes posibilidades de interpretación. Cuando predomina la imagen, los textos son más alusivos, *evocativos*, aunque se hallen enmarcados y dirigidos (en cuanto a su interpretación) por medio de proposiciones incluidas en el texto<sup>6</sup>. Esto no excluye que en ocasiones el mismo Juan interprete para el

<sup>5</sup> En un repaso al libro prestando atención a las expresiones relacionadas con los verbos «ver», «decir» y «escuchar» he llegado a contabilizar más de 150; muchas de ellas dobles: «mire y vi», «escuché y vi», etc. Este elemento es importante porque las visiones podrían venir en algunos casos «sin sonido» que las acompañe e interprete, como el cine mudo de principios del s. XX que además sólo era capaz de transmitir las escenas en blanco y negro (y donde en ocasiones era necesario apoyarse en la «pizarra negra» para explicar la acción que se representaba).

<sup>6</sup> Un ejemplo claro de ello es el juego de imágenes que Juan realiza con el «trono». En algunas ocasiones se usa una expresión similar a «al que está sentado en el trono y al Cordero» (5,13; 6,16; 7,9.10, etc.), la cual deja entrever que uno es el que está sentado en el trono (Dios) y otro el que se encuentra «en medio» (μέσος) del mismo (el Cordero). Sin embargo, sería absurdo buscar una coherencia total en el libro cuando atendemos a su imaginería. La posibilidad de las imágenes abarca más allá de la lectura lineal, pero tampoco la tiene que contradecir. Es sólo que, ante un formato más rico, las posibilidades de la evocación se multiplican. Así, al final del libro reconocemos en la Nueva Jerusalén la existencia de un trono compartido (22,3). Pero es que Juan ya lo ha anunciado en su correspondencia a la iglesia de Laodicea (3,21: «Al que venza, yo le daré que se siente conmigo en mi trono; así como yo también he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono»). ¿Dos personajes sentados en el mismo trono? Pudiera ser, pero eso no lo pueden recoger las palabras fielmente, y por ello habla Juan de que cuando contempla al Cordero, éste se encuentra en «medio» del trono (5,6). Sólo superponiendo las imágenes podemos dar mejor sentido a lo que Juan presencia. ¿Cuál es el mensaje?: La identificación casi plena entre Dios y el Cordero reinando en la corte celestial.

oyente/lector lo que el símbolo representa (así 1,20; 11,8; 13,18; 17,5.9, etc.; cf. Prévost 1994:36-38).

A su vez hemos aprendido que cualquier texto está ubicado dentro de un contexto histórico y social del que forma parte, de manera que el texto es vehículo de comunicación social y no meramente proposicional. Pero es que además su forma de expresión (como la de cualquier tipo de literatura) no es nunca «cerrada»:

...esta falta de concreción de significado no tiene nada en común con el concepto de que el lenguaje poético no posea un significado concreto, sino que sólo sirve para estimular un sentido profundo. Este carácter indeterminado percibe el lenguaje de la poesía y la ficción tan preciso como lo pueda ser el lenguaje corriente, pero con una función distinta—la de abrir y no la de limitar los significados. El carácter indeterminado no se encuentra en la superficie, sabemos exactamente lo que (el escritor) hizo y cuándo lo hizo. Lo que está abierto son las implicaciones más profundas, los valores y los diversos incidentes. La «confusión» [...] se encuentra al «nivel profundo donde se requiere» [...] ya que la experiencia literaria es, por naturaleza, abierta<sup>7</sup>.

Lo cual no significa que el contenido de Apocalipsis tenga que ser por naturaleza críptico, sino que, como cualquier obra escrita, está abierto a diversas interpretaciones dependiendo del ángulo de visión que se elija. Podemos aplicar así a la lectura del texto bíblico el *Principio de Incertidumbre de Heisenberg*, que nos provee de una analogía útil. Las lentes ideológicas, así como el interés particular del intérprete, pueden influir en la configuración del objeto de estudio: la misma luz que se requiere para observar la actividad de los electrones afecta su propia actividad (Smith 2005:243).

### 1.2 Elegir un ángulo adecuado

El desafío es elegir un ángulo de lectura coherente. Como bien expresa Mounce: «Es complicado decir lo que algo particular significa hasta que se haya decidido, en un sentido, lo que significa el conjunto»<sup>8</sup>. La postura que tomo en este artículo es estudiar el texto de Apocalipsis como un mensaje iconográfico dinámico.

<sup>7</sup> L W Heyman 1976, "Indeterminacy in Literary Criticism" *Soundings* 59, p. 352; en Fiorenza (1986:128).

<sup>8</sup> R H Mounce, *The Book of Revelation (revised)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998:xiii; en duRand (2004:127).

co que, para poder ser entendido, ha de ser liberado de nuestras ideas preconcebidas para dar así rienda suelta a su movimiento *intrínseco*<sup>9</sup>. De otra forma, me parece a mí, podemos caer en el error de quedarnos literalmente delante del árbol sin reparar en el bosque. Quizás un ejemplo ayude a clarificar lo que quiero decir. Apocalipsis es un escrito apocalíptico cercano en el tiempo con otro de clara tendencia judía: 4 Esdras. En este último se rechaza abiertamente cualquier signo de militarismo apocalíptico. Quizás se deba a que 4 Esdras se escribe como respuesta a la fallida revuelta judía (cf. Bauckham 1993:232). Sea cual sea el motivo, lo cierto es que si lo comparamos con el Apocalipsis de Juan, nos desconcierta ver que este último, de claro signo cristiano, no parece rehuir imágenes militaristas y contextos de violencia en el campo de batalla. Así, tenemos detalladas escenas de guerra en 19,11-21 con la aparición del jinete de blancas vestiduras montado sobre un corcel blanco que hace guerra contra las naciones acompañado de los ejércitos celestiales. Estos ejércitos no son otros que aquellos a los que se llama a la guerra en el «censo» de 4,4-8: los doce mil sellados por cada una de las tribus de Israel.

Escrito según el patrón de las tradiciones de la guerra santa, a primera vista pudiera parecernos que Apocalipsis tiene como misión mostrar el fin violento de aquellos que se oponen a Dios y a su ungido. Desde este ángulo han sido muchos lo que han concluido que la visión de juicio y violencia enmarca los últimos tiempos antes de la llegada de la paz anunciada con la bajada de los cielos de la nueva Jerusalén. Sin embargo, como observa Bauckham (1993:233), «La característica distintiva de Apocalipsis no parece ser su repudio del militarismo apocalíptico cuanto su profusa utilización del *lenguaje* militarista en un *sentido* nada militarista» Cuando interpretamos Apocalipsis es importante tener en cuenta por tanto la *función* de su imagería, y no confundir *descripción* con *contenido*<sup>10</sup>. Aunque Apocalipsis usa imágenes violentas y se prodiga en la descripción de los ejércitos celestiales,

<sup>9</sup> Esta afirmación también afecta cuando hablamos desde el punto de vista de la crítica literaria. Muchos han sido los autores que han tratado de descubrir el *Vorlage* de Apocalipsis, a la vista de su «descuidada» sintaxis. Callahan (1995:469) cree que ésta es una pregunta equivocada y por lo tanto produce respuestas equivocadas. En su estudio, el lenguaje de Apocalipsis funciona como artificio consciente por parte de Juan, lo que denomina un «idiolect», y tiene como objeto «crear un efecto y afectar» (:467). Lo mismo opina Contreras Molina (1991:18-19).

<sup>10</sup> Conuerdo así plenamente con la evaluación de Charry (1999:163): «Según el Apocalipsis, Cristo desea una iglesia militante que absorba el sufrimiento y no una iglesia que se acomode a los Poderes existentes. De hecho, predicar a Cristo por medio del uso de las mismas tácticas de la Bestia sería otorgar la victoria a Roma».

en última instancia el mensaje se reinterpreta ya que los que vencen en esta batalla escatológica son aquellos fieles al mensaje de Cristo hasta el punto de martirio<sup>11</sup>. Sigue Bauckham (1993:235):

La imagería apocalíptica de Juan logra «una transformación simbólica del mundo», es decir, cambia la percepción de sus lectores en cuanto a la coyuntura que viven de forma que les capacita para que se comporten de forma distinta en respuesta a ello. La imagería de la guerra santa provee un vehículo de lo más efectivo en este sentido ya que resalta la cuestión: cuando la bestia causa la muerte de los mártires, ¿quién es verdadero vencedor? La respuesta, en Apocalipsis, depende de si uno percibe las cosas desde la perspectiva terrena o la celestial.<sup>12</sup>

La evaluación de la historia viene determinada en Apocalipsis por la visión que se impone a hechos empíricos. No trata el libro por tanto de huir de la realidad más cruda escudándose en una visión romántica de la historia (y dualista en último caso), sino que Juan, como hábil crítico social, analiza los hechos desde una posición de solidaridad con los sufrientes. No en vano el mismo Juan se presenta como «vuestro hermano y copartícipe en la tribulación» (1,9: ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει)<sup>13</sup>. Con ello se consigue que la imagería se abra a la multiplicidad de significados que los personajes tienen a su disposición *dependiendo de la postura que han tomado*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Una lectura *literalista* de Apocalipsis lleva en último término a la degeneración del mensaje del evangelio ya que rompe así con lo que podríamos llamar la «lógica del reino» y hace que el *telos* de la historia coincida con una visión retributiva, a todas luces *pre-cristiana* (cf. Sleeper 1999:141).

<sup>12</sup> Este tipo de lectura que confunde descripción y contenido se encuentra en Stephen Moore 2006, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament, Bible in the Modern World*, Sheffield: Sheffield Phoenix. Para Moore uno de los mayores errores del Apocalipsis es que trata de luchar contra el imperialismo abogando para ello a otro imperio (cf. 11,15). Así, se intenta luchar contra ello, pero lo que se hace no es otra cosa que preparar el advenimiento de un *cristianismo constantiniano*. Estoy de acuerdo con Barr (2009:26-27) en que una cosa es la imagería en sí y otra muy diferente cómo se usa. Naturalmente, Apocalipsis habla de un reinado (βασιλεία), pero éste tiene poco que ver con la injusticia, la opresión, etc. Es un reinado que carga sobre sí el dolor del mundo y libera al mundo de tal sufrimiento de forma permanente (cf. 7,16-17).

<sup>13</sup> El hecho de que Juan hubiera sido exilado —y no ejecutado— parece ser prueba de que pertenecía a la elite provincial (Callahan 1995:468).

<sup>14</sup> Yarbro Collins (1999:128) está en lo cierto al afirmar que el eterno conflicto entre la nación conquistada y su conquistador se resuelve de forma creativa en la apocalíptica: «El lenguaje apocalíptico trata

No es cuestión por tanto de llevar a cabo una interpretación milimétrica, donde a cada elemento le corresponde una contrapartida unívoca (steno), cuanto de posicionarse a favor del poder reinante (la Roma imperial y su sistema) o en solidaridad con los que ahora sufren y que están destinados a disfrutar de la victoria que *ya* se ha producido y que sin embargo está *aún* por manifestarse plenamente. Apocalipsis no es un libro «tibio» en este sentido, sino que toma partido a favor de los perseguidos y se posiciona en contra del poder establecido. Su retórica trata justamente de provocar el rechazo de la imagen de magnificencia, benevolencia y justicia que se arroga el poder romano al «maquillar» la *realidad* de su degradación y maldad<sup>15</sup>.

Esta manera de enfocar el Apocalipsis es cercana a su naturaleza de «des-velar» lo oculto tras lo que se percibe por medio de lo inmediato, los sentidos. Juan, autor del Apocalipsis, se convierte en nuestro mejor aliado, crítico social quien recibe el mensaje de las cosas que «han de suceder pronto»<sup>16</sup>.

Dicho lo cual, podemos afirmar que el Apocalipsis de Juan es lo opuesto a lo que hoy llamaríamos *ideología*: aquello que trata de ocultar la realidad y legitimar la dominación (Richard 2006:298). El Apocalipsis

---

este problema y lo resuelve normalmente, de una forma no violenta. A pesar de que los textos apocalípticos raramente apelan a la violencia física, a menudo emplean imágenes y lenguaje violentos. El violento retrato de los oponentes como monstruos arquetípicos, como demonios o pecadores difícilmente puede llevar a buen puerto la resolución del conflicto por medio del entendimiento y aceptación mutuos. Pero es sin duda una herramienta efectiva en ocasiones para desenmascarar a las fuerzas que pretenden ser benignas, y que sin embargo explotan. Quizás, para decirlo de forma más exacta, la retórica apocalíptica puede ser un correctivo revelador frente a la propaganda».

<sup>15</sup> DeSilva (2008) estudia la evocación de la emoción en el lector/oydor de la carta. Si la población en general estaba sumida bajo el efecto de la propaganda del imperio, cuya magnificencia, boato y poder sin igual se celebraban por todas partes, deSilva contiene que el Apocalipsis trata de provocar la repulsa de tal ideología al descubrir no sólo su maldad intrínseca, sino al mostrar que hay un reino aún más poderoso que se va a imponer en la historia. La visión de la corte de Dios no es otra cosa que un «antídoto» al culto imperial y lo que éste representa. Esto no sería necesario a menos que la audiencia de Juan tuviera en general una actitud positiva frente al poder de Roma. Barr (2009:21) aprecia tres elementos que inciden en esta visión positiva en la comunidad: culto imperial, participación social y beneficios económicos.

<sup>16</sup> El libro escapa a moldes excesivamente generalistas. Juan ataca también las enseñanzas de maestros cristianos que contaminan las comunidades cristianas, así como alude a conflictos con judíos de la región donde se hayan algunas de las comunidades de fe. Apocalipsis trata así de consolar a la audiencia y guiarla hacia una comprensión adecuada del mensaje que Juan propone (cf. Yarbrow Collins 1999:118; 120).

es una obra revolucionaria, dinámica y plenamente anclada en la realidad de su tiempo, expresada en formas que aún hoy se nos antojan actuales y vigentes. El tono de las visiones transmite una certeza histórica. Es por ello que las visiones deben ser interpretadas, pero no sólo interpretadas, sino que llaman a la contemplación y a la vez a ser transformadas en acción. No hay esperanza que valga a menos que el mensaje se digiera y su experiencia sea válida en la realidad presente.

Ya que hemos definido Apocalipsis como «iconografía viva» en el título del estudio, es justo que mi perspectiva tenga en cuenta la propia naturaleza de esta profecía. Toda obra de arte que mezcla lo visual, *aural*/auditivo y escrito tiene un soporte y un contexto que es necesario dar a entender, ya que todo ello es parte del mensaje final («el medio es el mensaje»). Por ello estudio Apocalipsis desde una perspectiva que comienza con el ámbito exegético—el que mejor conozco—y al que añado una lectura probablemente menos científica, más abierta y de índole artístico, relacionada con la teoría del cine, que busca profundizar en un texto complejo y prolífico, que ha frustrado y emocionado, a partes iguales, a la iglesia y a la sociedad desde sus primeros comienzos<sup>17</sup>.

Para interpretar el texto de Ap 6,9-11 dentro del contexto más amplio del libro hago uso de la analogía tomada del séptimo arte que puede ayudarnos a posicionarnos delante del texto atendiendo a ciertas particularidades del mismo. El lenguaje del cine trabaja con cuatro elementos básicos: 1) la selección de partes de realidad (el guión); 2) los movimientos (los planos, el encuadre); 3) el montaje, y 4) el sonido. Parece claro que el libro de Apocalipsis comparte estos elementos. Juan nos muestra 1) las «cosas que han de suceder pronto»; 2) lo hace de forma interesada, centrándose en lo que ocurre ora en el cielo ora en la tierra; 3) nos cuenta los eventos según patrones de siete, encadenados, que avanzan la idea, y 4) a lo visual le rodea lo auditivo: la carta se lee en público y en medio de las imágenes la palabra que explica el sentido, el ruido de

---

<sup>17</sup> Skaggs & Doyle (2009:370) proponen una forma de leer Apocalipsis a la luz de lo que entienden como contraste entre ver y oír/escuchar: «Este contraste es de hecho claro para el lector; Juan *escucha* algunas cosas, y *ve* otras. Si la visión describe la apariencia externa, la escucha descubre la realidad interna, el espíritu, la esencia de lo que se ve». Esta conclusión, en mi opinión, no hace justicia a la naturaleza de Apocalipsis. No existe necesariamente una tensión entre lo auditivo y lo visual, sino una complementariedad. En muchas ocasiones lo que se percibe a través de la vista es tan profundo o más que lo que se podría expresar por palabras (y escuchar). Un caso claro es lo que hemos manifestado ya con respecto al uso de la imaginaria relacionada con la violencia.

fondo, etc., provoca multitud de sensaciones en la audiencia.

Juan quiere contarnos una historia, un relato de los eventos que han de suceder pronto. No es suya la idea, es la revelación que Dios le dio *acerca de* Jesucristo y de la Historia. Es como el buen libro que se convierte en guión y que cae en manos de un director que decide hacer una película de él. El director, ávidamente, se coloca tras la cámara para poder contar la historia desde su punto de vista (cf. Ap 1,19). Pero en este caso, además, éste no tiene más remedio que colocarse delante de la cámara de vez en cuando, pues descubre que él también participa de forma activa en la trama de lo quiere contar: es parte intrínseca de la historia<sup>18</sup>. No es historia objetiva, pues ésta no existe como tal<sup>19</sup>. Juan actúa así en la forma de los antiguos profetas, comiendo él mismo del mensaje, dulce al principio, amargo poco después, como signo de participación activa en este drama que se revela delante de nuestros ojos (cf. 11,8-10).

## 2. El contexto: La visión de la Corte celestial

Nuestro punto de partida denota una inclinación por estudiar Apocalipsis desde una perspectiva «solidaria» con la visión de Juan, quien se encuentra desterrado en Patmos<sup>20</sup>. La visión celestial es una lectura desde el ángulo de percepción del autor del libro, una apertura a esa realidad, más allá de lo inmediato, y que transforma la experiencia de aquellos aparentemente sin poder. No en vano comienza así su autor (Ap 1,4-6):

<sup>18</sup> Este elemento es importante, como veremos más adelante. Juan escribe lo que quiere comunicar. No es tampoco el cine el arte de la improvisación, sino el de la planificación. «Por muy fluido o espontáneo, vertiginoso o lento que sea, el cine está planificado» (Martínez-Salanova).

<sup>19</sup> Estoy de acuerdo con Frilingos (2004:15), quien afirma que los textos y monumentos de la antigua Roma destilan un sentido de que el imperialismo romano no era sino una *performance*: «Ser visto era parte de ese ver, e incluso el emperador —especialmente el emperador— estaba incluido en esta relación dinámica». Esta forma de entender Apocalipsis, con todas sus variantes, se relaciona con el ángulo elegido en este trabajo, ya que se coloca a los lectores y oyentes como espectadores, quienes no sólo han de presenciar el drama delante de sus ojos, sino que tienen que tomar partido por alguna de las versiones de la «realidad» que se les presentan.

<sup>20</sup> Todo posicionamiento conlleva un peligro. De esta forma lo expresa la *Biblia del Peregrino* (p. 248): «Este libro poderoso, enigmático, de teología-ficción, ha fascinado a lectores y artistas, que no siempre han sabido colocarse en el punto apropiado para la lectura, y han desviado la interpretación hacia aplicaciones interesadas, ilegítimas».

Juan, a las siete iglesias que están en Asia: Gracia a vosotros y paz de parte del que es y que era y que ha de venir, y de parte de los siete Espíritus que están delante de su trono, y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de entre los muertos y el soberano de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos libró de nuestros pecados con su sangre, y nos constituyó en un reino, sacerdotes para Dios su Padre; a él sea la gloria y el dominio para siempre jamás. Amén.

### 2.1 El plano del director<sup>21</sup>

El libro de la profecía comienza situando al lector/oyente en la corte celestial, donde Dios reina. Éste es de quien Juan dice que es eterno por medio de una expresión (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) que se volverá a repetir a lo largo del libro (1,8; 4,8; y de otra forma en 21,6 y 22,13)<sup>22</sup>. Dios es quien trae la revelación de Jesucristo a Juan para mostrar a sus siervos lo que ha de acontecer pronto.

Desde este contexto de la corte celestial Juan escribe a las siete iglesias de Asia Menor. Puede que el autor esté preso en una isla perdida del Mediterráneo, aparentemente sin poder ni posibilidad de escape, pero escribe como quien se sabe bajo la cobertura de un gobierno (βασιλεία) que trasciende los poderes terrenales que en ese preciso momento parecen haber tomado cautivas todas las áreas de la vida. Desde la perspectiva de la corte celestial, Juan declara lo siguiente a las iglesias que sufren (1,5-6b):

<sup>21</sup> Hablar del «plano del director» es tan sólo aludir al dinamismo escenográfico del libro de Apocalipsis. Este plano no es otro que el de Juan, quien da fe de las escenas y los diálogos que se presentan delante de él. Juan quiere contar una historia, *su* historia, pero la Historia es siempre mayor de lo que Juan puede recoger con su «cámara», por seguir con la analogía. La Historia con mayúsculas pertenece sólo a Dios, ni a los poderes políticos, ni al Dragón, la bestia, Satanás, ni siquiera a la iglesia. Esto da aún más sentido al término *re-revelación*: se trata de descubrir la acción de Dios en la historia humana a partir de la obra vicaria de Jesucristo. Para ello, no obstante, Juan ha de observar (y transmitir) ciertos eventos que se escapan a la audiencia, inmersa como está en los avatares de su propia historia.

<sup>22</sup> No es nueva la idea de que el Apocalipsis refleja la experiencia del Éxodo. Podemos encontrar ecos de ello a lo largo de Ap. La expresión que mencionamos arriba tiene un claro paralelo con el encuentro de Moisés con la zarza ardiente (Éx 3,14), desde donde Dios le dice «Yo soy el que soy» (אֲנִי אֲהִיָּהּ אֲנִי אֲהִיָּהּ; ἐγώ εἰμι ὁ ὢν en los LXX). La influencia de los Targumim en Juan es una posibilidad que no hay que descartar. Así, en el *Targum del pseudo-Jonatán* (Dt 32,39) leemos una expresión muy parecida: «Mira ahora que yo soy quien es y quien era y quien será» (cf. Harrington 1993:46).

Al que nos ama y nos libró de nuestros pecados con su sangre, y nos constituyó en un reino, sacerdotes para Dios su Padre.

Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι<sup>23</sup> ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

La elección de los tiempos verbales es cuidadosa (Harrington 1993:46). Jesús es quien nos ama (ἀγαπῶντι, participio presente), y quien nos liberó/libró (λύσαντι, aoristo) y nos hizo (ἐποίησεν, de nuevo un aoristo) un reino, sacerdotes de Dios (cf. Éx 19,6). Paradójicamente, Juan parte de una posición de ventaja, y así lo quiere reflejar a las comunidades a las que escribe. Si volvemos una vez más sobre el texto de 1,9 observamos que Juan no sólo es copartícipe con los hermanos de Asia de la aflicción/tribulación, sino del reino (συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ), pero también de la «paciencia/perseverancia/resistencia en Jesús» (καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ). Con estas pocas palabras Juan ha conseguido transmitir la profundidad del mensaje de esta revelación: a pesar de la tribulación presente, la iglesia es vencedora en este contexto, puesto que es parte del reino del Eterno, aunque ahora tiene que hacer alarde de esa capacidad para sufrir/resistir característica del propio Jesucristo.

Apocalipsis es un mensaje dirigido a siete iglesias repartidas por Asia Menor. Por lo tanto es un mensaje que tiene en mente, en primer lugar, comunidades creyentes, y no es tanto un manifiesto encubierto contra los poderes fácticos del imperio. Un acercamiento que trate de ver en el libro un mensaje crítico y cifrado contra el imperio no se sustenta: las concomitancias y ecos son demasiado numerosos como para que las autoridades romanas no se percataran de ello (cf. Barr 2009:24). Esta posibilidad, aunque atractiva, no se justifica por una lectura cuidadosa del libro<sup>24</sup>. Se trata de

<sup>23</sup> Algunos manuscritos, principalmente minúsculos, leen «nos lavó de» (λούσαντι ἡμᾶς ἀπό). Este uso de λύσαντι que presentamos, aunque único en el NT, tiene mejor apoyo textual.

<sup>24</sup> Podríamos hablar aquí de «hidden transcripts», es decir, de elementos que se pueden leer entre líneas dirigidos contra los poderes fácticos. Heen (2004:126-127), en su estudio de la interacción pública entre las elites y las clases subalternas (basado en el trabajo de Scott de 1990), diferencia entre lo que denomina *public transcript* y *hidden transcript*. Si el «public transcript» está controlado por la elite y por ello tiene un formato restringido culturalmente (al servicio de las clases que ostentan el poder), el «hidden transcript» pertenece a las clases subordinadas y asoma en ocasiones en la esfera pública pero veladamente. Esta perspectiva presenta una visión atractiva de la creación de los libros del Nuevo Testamento, aunque he de reconocer que no encuentro parangón en la literatura no elitista de la sociedad mediterránea del s. I. Viene a la mente *Apocolocyntosis* (o «apoteosis de una calabaza»), obra de Séneca donde se critica el

un mensaje de *exhortación y ánimo* a comunidades de fe que luchan por salir adelante, amenazadas desde diferentes ángulos y donde algunos fieles están siendo fagocitados por un sistema que trata de imponerse a toda costa. Juan, el «director tras la cámara», quiere que éstos que sufren y están empezando a dudar/ce-der tengan la opción de presenciar una visión más amplia de la Historia. El peligro de ser engullidos por el diabólico sistema político es real: las cartas a las siete iglesias así lo demuestran. Lo que Juan propone va más allá de la mera descripción de eventos; quiere animar a las comunidades a tomar partido en el aquí y el ahora por otra forma de gobierno, y esto se observa en su insistente recuerdo a la liturgia de la comunidad celestial que adora delante del trono.

Apocalipsis presenta una profecía enmarcada por la liturgia de la comunidad (1,1-8; 22,6-21). Este es el contexto básico del libro. El *des-ocultamiento* se lleva a cabo y se celebra en la liturgia de la comunidad, quien adora a otro Rey. Es por tanto, una liturgia subversiva, de resistencia (cf. Rosell 2000:2; Richard 2006:324). No en vano Juan comienza el relato de su visión (o visiones encadenadas) en el «día del Señor» (1,10; ἐν τῇ κυριακῇ Ἰησοῦ)<sup>25</sup>. Si el César marca con sus fechas bien el comienzo de una nueva era, bien la buena noticia (εὐαγγέλιον), en el Apocalipsis se anuncia y se celebra un calendario basado en una realidad alternativa más poderosa aún<sup>26</sup>.

Pero la realidad que Juan plantea es paradójica, ya que yuxtapone dos planos (terrenal y celestial) al ún-

---

orgullo de Claudio y la insistencia de los césares romanos en cuanto a su deificación (cf. Eden 1984:9), pero se trata, a fin de cuentas, de una obra escrita por la elite. Volviendo al Apocalipsis de Juan, no cabe duda de que su libro propone lo que Heen (2004:126) denomina «un modo de resistencia particular». Además de todo ello, no es claro que el contexto histórico tras las cartas justifique una persecución al nivel del poder político contra los cristianos. Los problemas que plagan las comunidades van desde la persecución (2,13), pasando por la relación con la sinagoga (2,9), la confianza en las riquezas (3,17) y los problemas típicos de acomodación a la cultura dominante (cf. Koester 2009:7-9).

<sup>25</sup> Se trata de una expresión única en el NT. Sólo encontramos una combinación de términos parecida en 1 Co 11,20 en la referencia a la «cena del Señor» (κυριακὸν δεῖπνον). A pesar de la diversidad de interpretaciones (Sabbath, día domingo en referencia al calendario cristiano, incluso «Día del Señor» en sentido escatológico), mi acercamiento se centra en la función de la expresión, que quiere recalcar que el comienzo del des-ocultamiento tiene lugar en el tiempo que pertenece al *kyrios* quien está por encima de los poderes terrenales. Ni el destierro ni la opresión pueden impedir que este proceso tenga lugar.

<sup>26</sup> Creo que Harrington (1993:30) tiene razón cuando observa que el contexto litúrgico de Apocalipsis cumple una función muy definida: hacer que lo escatológico se haga presente por medio de la adoración celestial.



sono. No es extraño que su uso de la imagería sea complejo: se trata de representar tanto lo que se percibe por los sentidos como aquello que se les escapa—la esfera de lo espiritual—en un mismo plano. «La historia no es sólo lo que se ve, se oye, se siente o se toca, sino que lo más importante es lo que no se ve» (Richard 2000:16). «Lo más importante es invisible a los ojos» (*El principito*).

## 2.2 El soporte: El relato-visión... y más

La re-revelación de las cosas que es necesario (δεῖ) ocurran pronto tiene un contexto, pero también pertenece a un soporte específico, como toda obra de arte (Ap 1,3):

Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα

La audiencia tiene asegurada la bendición (escológica y ya presente) de Dios: el que lee en voz alta, los que escuchan y guardan las palabras y las cosas escritas en la profecía. Sabemos que las cartas de Pablo y en general los documentos del Nuevo Testamento se leían en voz alta en las congregaciones, acostumbradas a escuchar y contar historias, y con un bajo porcentaje de alfabetización, reflejo de la estructura de la población<sup>27</sup>. Esto implica que la mayoría de las personas tuviera que depender de la lectura pública de las cartas para poder recordar el mensaje evangélico que tan pronta acogida tuvo en las comunidades de fe a lo largo del imperio.

El soporte por tanto no es otro que la *lectura pública de las palabras de la profecía* (1,3). Lo cual indica que el lector debe saber transmitir a la audiencia no sólo el núcleo de su contenido, sino que debe hacerlo enfatizando los momentos clave para que la audiencia pueda sacar provecho de tal lectura y responder a su mensaje<sup>28</sup>. Es por ello que las imágenes adquieren un

<sup>27</sup> Botha (1992:199) cree que durante el período del Imperio Romano sólo el 10-15% de la población poseía un cierto grado de alfabetización (*semi-literate*), muy pocos (sólo las elites y algunos esclavos que llevaban a cabo labores especializadas) sabían leer y escribir (*literate*) y por ello «para la mayoría la palabra escrita permanecía inaccesible». Esler (2003:17) rebaja esta cifra al 5-10% de la población, pero no presenta la distinción de Botha entre población «semi-literate» y «literate». Harris (1989:272, 328-330), quien ha llevado a cabo el trabajo más detallado sobre la alfabetización en el mundo antiguo, concluye que la población que sabía leer y escribir rondaba el 10-20% en este período.

<sup>28</sup> No en vano se repiten estas fórmulas: 1) «el que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22); y 2) «Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro» (22,7b) y «yo testifico [μαρτυρῶ] a todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro» (22,18a). También ayudan en

papel principal, pues se convierten en vehículo de comunicación social que impactan la psique de los oyentes de forma que guarden (τηροῦντες) sus palabras. La *función* última del Apocalipsis es que la audiencia modifique su manera de percibir la realidad circundante y se alíe con el poder superior de Dios, a quien pudiera sentirse ausente o debilitado en el presente. Parece obvio proceder de esta forma, pero es crucial hacerlo así para encontrar una metodología coherente al ángulo de incidencia que hemos decidido adoptar en consonancia con la naturaleza de Apocalipsis. El texto que estudiamos quiere conseguir una *cierta* reacción de parte de la audiencia, y esto debía lograrse por medio de la lectura pública, en medio de la comunidad. Parece lógico, pues, esperar que el imaginario, así como la manera en que se presenta, arroje luz en cuanto a su *función*<sup>29</sup>.

E M Humphrey afirma que Apocalipsis presenta, como ningún otro libro del Nuevo Testamento, lo que denomina el «relato-visión» (*vision-report*), un género literario que encontramos en contadas ocasiones en el Nuevo Testamento, pero que surge en momentos cruciales (Humphrey 2007:15). Aunque la autora no define formalmente el género, podemos hacernos una idea del mismo en base a la lectura detallada de su obra. Así, los relatos de visión son:

[...] la revelación de algo que se ha visto y escuchado en una primera experiencia, y como tal algo que puede ser transmitido más que como una enseñanza puesta por escrito y recordada [...] La revelación incluye tanto la visión de la gloria de Dios en Jesús como las palabras que interpretan lo que se ha visto. Lo cual armoniza con las tradiciones hebrea y cristiana, donde se presenta a Dios quien comunica tanto por medio de la visual como por lo auditivo; a menudo las dos formas se unen de manera que la revelación de un misterio se ubica en el contexto de la palabra interpretativa o bien la palabra interpretada se hace más viva o es ayudada por medio de la visión. (Humphrey 2007:17-18)

este sentido los septenarios, la enumeración de cada evento (el primer, el segundo, etc.), incluso las advertencias, etc.

<sup>29</sup> Callahan (1995:460) resume bien este sentir: «Aquellos primeros oyentes del Apocalipsis se juntaron no sólo para recibir información, sino para ser transformados, para experimentar un cambio de conciencia colectiva, una aspiración que, por vía de comparación, convierte nuestras prácticas de lectura modernas e individualistas en algo trivial con la posible excepción de la lectura de las últimas voluntades. Leer el Apocalipsis en voz alta ejercía un efecto: por medio de las exhortaciones y las exclamaciones, las amenazas y el trueno, la lectura del Apocalipsis conmovía a sus oyentes, los afectaba; el texto *provocaba* algo en ellos».

Esta observación es importante, pues no hay que pensar que en este género se huya de presentar argumentos convincentes y se apoye exclusivamente en el *pathos* que las imágenes evocan. Como sugiere Humphrey (2007:18), «allí donde encontramos relatos-visión, inevitablemente encontramos razonamientos, ya sean explícitos o implícitos». Quizás esta afirmación nos ayude a entender que en este género literario tanto la palabra como la imagen obran al servicio de un mensaje que tiene como meta transformar a la audiencia<sup>30</sup>. Una vez dicho lo cual, aún necesitamos definir cómo nos acercamos a este género. Humphrey (2007: 20) cree que existen dos maneras principales de acercamiento a los *relatos-visión*. Se puede hacer de forma fenomenológica, es decir, atendiendo puramente al texto como información primaria, como relato de eventos, o atendiendo a su forma literaria, donde predomina un enfoque en el tipo de género, el subtexto visionario, etc.<sup>31</sup> La pregunta que surge es si debemos atender primordialmente al contenido o a la función de los relatos-visión. Me parece que en cierto modo ya se ha respondido a esta cuestión de forma algo arbitraria, pues mi enfoque se centra principalmente en la transformación que las imágenes de Apocalipsis tratan de llevar a cabo en la audiencia a la que Juan escribe. El contenido de las imágenes, por tanto, sirve a esa función en último término pues expresa tanto el *pathos* que el rétor imprime así como la llamada al cambio (el *logos*) que quiere crear en su audiencia. Apocalipsis debe ser entendido como una obra de arte, y como tal, una obra que busca *afectar* al espectador. Si creyéramos que el propósito es únicamente la transmisión de información, de ideas, caemos en un error de bulto:

Siempre se da el caso de que las interpretaciones de este tipo indican insatisfacción (consciente o inconsciente) con la obra, un deseo de reemplazarla por otra cosa. La interpretación basada en la altamente incierta teoría de que

<sup>30</sup> Lejos de presentar una jerarquía entre palabra e imagen, el *relato-visión* alude a la sinergia de ambos elementos. Como reflejara Van Gogh a su hermano Theo en unas cartas recientemente exhibidas en el *Van Gogh Museum* de Ámsterdam (cito de memoria), «describir con palabras las cosas bellas de forma precisa es tan difícil como pintarlas».

<sup>31</sup> Hanson (1980:1395-1427) habla por su parte de «relatos de sueños y visiones» (*dream-vision report*), como forma literaria con las siguientes características: 1) una escena con varios detalles del contexto del visionario y de su forma de pensar; 2) una terminología característica que identifica la secuencia como una visión; 3) contenido audio-visual, sólo auditivo o sólo visual de profundo significado, relatado en primera o tercera persona; y 4) una descripción de la reacción y respuesta del vidente.

una obra de arte se compone de elementos de contenido, violenta el arte. Convierte el arte en un vehículo de uso, en el ordenamiento de un esquema mental de categorías diversas.<sup>32</sup>

En mi opinión, el juego que Juan hace de las imágenes es parte intrínseca de la argumentación que expone a la audiencia: palabra e imagen están inextricablemente unidas. Como describe Apocalipsis 1,10-12:

Yo estaba en el Espíritu en el día del Señor y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta, que decía: «Escribe en un libro lo que ves, y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardis, a Filadelfia y a Laodicea». Y *me di la vuelta para ver la voz que hablaba conmigo* (καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ).

### 3. El sufrimiento que no cesa: Las almas bajo el altar

Atendiendo a lo resaltado hasta ahora, parecería lógico esperar que la comunidad de fe celebrara ya su victoria sobre el sistema político/terrenal que como bestia demoníaca pretende apoderarse de todo y todos. En cierto modo esto ocurre *ya* en cada ocasión en que se nos permite trasladarnos al ámbito de lo celestial, donde Dios gobierna sin fractura alguna. Sin embargo, Apocalipsis no pretende ser un libro utópico ni escapista, sino que ofrece esperanza centrándose en la experiencia concreta de la comunidad de fe que agoniza ante el poder enemigo que extingue su vida y mina su moral. ¿Cómo podemos explicar ambos momentos para dar sentido al mensaje de esperanza que el libro quiere transmitir?

Puede que el uso de las imágenes *yuxtapuestas* que hemos apuntado anteriormente sea una de las claves de interpretación<sup>33</sup>. Juan es consciente de que la historia que quiere transmitir es compleja y se resiste a fáciles simplificaciones. Sería injusto de su parte dar falsas esperanzas, asumiendo que la mera descripción de una corte celestial donde reina Dios fulmina de

<sup>32</sup> Susan Sontag 1990, *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Anchor, p. 10; en Callahan (1995:460).

<sup>33</sup> En la teoría del cine, en lo concerniente al montaje, fue Kulechov (antes de 1920) el primero en descubrir que el orden de yuxtaposición de planos de los actores con otros objetos podía modificar substancialmente el significado del mensaje. En su experimento, Kulechov trabajó con tres públicos diferentes que vieron el primer plano del actor Mosjukhin, junto a otros tres planos completamente diferentes: un plato de comida, un féretro y una niña pequeña. El primer público lo encontró pensativo, el segundo triste, el tercero complacido. (Martínez-Salanova)

manera automática el poder devastador del poder político que está a punto de ahogar las esperanzas de las comunidades de fe a las que se dirige. Roma está viva y muy viva. Su poder parece extenderse más allá de lo que es humanamente posible, porque, efectivamente, hay poderes malignos que sustentan su arte de conquista<sup>34</sup>. No se trata tan sólo de una lucha en el plano histórico –primario– sino una lucha que abarca en último término toda la realidad del ser humano, tanto lo percibido por los sentidos como aquello que escapa a éstos<sup>35</sup>.

### 3.1 El león, el rollo y el Cordero

Ya hemos comentado que Apocalipsis comienza con una escena que describe la corte celestial, desde donde se envía al mensajero que ha de traer las noticias acerca del futuro inminente. Desde este contexto hemos de entender también que se despachan las cartas a las siete iglesias repartidas por Asia Menor (cf. 1,11), ya que llevan la impronta de autoridad del que está en el trono y del que le va a acompañar (o ¿está ya?) en él<sup>36</sup>.

Tras las siete cartas nos adentramos de nuevo en la visión de la corte celestial, junto al sonido de trompeta, quizás un guiño de parte de Juan de que el plano en el que se mueve no es el terrenal<sup>37</sup>. Juan mira en dirección al trono y ve que la figura sedente lleva un rollo en su mano derecha. Se trata de un libro sellado,

<sup>34</sup> Esta forma de encajar los diversos planos de la historia característica de la apocalíptica es lo que da origen a la concepción occidental del tiempo lineal y, como indica White (2007:97), nos habla del «tiempo final» (el *eschaton*), que en origen tenía que ver con el final de la perversa era presente más que con el final del tiempo.

<sup>35</sup> Esta forma de argumentar en Juan es compleja. Humphrey (2007:172) tiene razón en su descripción: «La polivalencia, y no el discurso lineal, prevalece en el Apocalipsis: tanto lo oracular como las declaraciones argumentativas interaccionan de igual forma con la narrativa de manera que dejen su impronta. No estamos tratando aquí con una colección de palabras e ideas que quieren presentar la presentación lógica de un argumento (judicial, deliberativo o epidéctico), sino con la combinación del argumento y el simbolismo evocativo en una narrativa abierta».

<sup>36</sup> El que dicta las cartas a las iglesias se presenta bajo características que aparecen ya en el capítulo 1. «El que tiene las siete estrellas en su diestra» (2,1; cf. 1,16); «El primero y el postrero» (2,8; cf. 1,5.8.11.17); «El que tiene la espada aguda de dos filos» (2,12; cf. 1,16); «El Hijo de Dios, el que tiene ojos como llama de fuego» (2,18; cf. 1,14); «El que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas» (3,1; cf. 1,4.16); «el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David» (3,7; cf. 1,5.18).

<sup>37</sup> Las catorce veces que aparece el término «trompeta/s» en Ap se refiere al plano celestial y en ciertas ocasiones sirve para anunciar un cambio de escenario (cf. 1,10; 4,1). Se usa también como elemento dramático por el cual los ángeles anuncian las calamidades que acontecen en la tierra. Un efecto, de hecho, muy al uso en el cine. Sonido e imagen de nuevo juntos.

lo que simboliza que la historia humana no se revela automáticamente, sino que permanece impermeable. Nadie es capaz de interpretarla correctamente; estamos todos excesivamente inmersos en nuestros avatares diarios como para poder interpretar adecuadamente su sentido. Lo que el poder fáctico presenta es «ideología», pura apariencia<sup>38</sup>. Lo que se necesita es alguien que pueda abrir el rollo y des-velar la historia. Nadie, absolutamente nadie en el cielo, en la tierra o debajo de la tierra puede abrir el libro. Ante tal situación Juan llora amargamente (5,4), como representante de la angustia de la comunidad cristiana que no entiende el porqué de la persecución y la opresión (Richard 2006:325).

Se anuncia entonces al único que es digno de abrir los sellos y revelar el contenido del rollo: el León de Judá, la raíz de David (5,5), poderosas imágenes mesiánicas judías plenas de sentido en tiempos de Juan (cf. Génesis 49,9 e Isaías 11,1-10; Bauckham 1993:180-181). Pero Juan, cuando mira, sólo ve un Cordero (ἀρνίον) como inmolado, de pie, en medio del trono (5,6; cf. 1,18). Nos encontramos con *una superposición de imágenes*. Si el León de Judá simbolizaba la conquista, el cordero era referencia a la muerte sacrificial<sup>39</sup>. Juntas, estas imágenes comunican «la conquista del cosmos por medio del sacrificio», lo cual implica el acuño de un nuevo símbolo<sup>40</sup>. Y aquí está el guiño del director: a partir de este momento domina la figura del Cordero, no la del león. Si Kulechov había experimentado con la yuxtaposición de imágenes (ver nota 33), Juan se muestra todo un experto en su campo. El Cordero recibe *proskynesis* (adoración) universal<sup>41</sup>. Es

<sup>38</sup> Hay que entender esta afirmación en su contexto histórico adecuado. El imperio romano no sólo había conquistado el mundo conocido, sino que a través de las imágenes, los monumentos, el acuño de moneda, etc., había desarrollado como pocos imperios una propaganda a todos los niveles, lo que afirmaba, aún más si cabe, su dominación a nivel psicológico sobre las poblaciones locales (cf. Zanker 1990).

<sup>39</sup> Algunos autores han querido diferenciar entre la figura del Cordero que muere en batalla de la del sacrificio (cf. Skaggs & Doyke 2009:365). Creo que es mejor tomar los conceptos de sacrificio y conquista conjuntamente, a la manera que propone Bauckham (1998:184).

<sup>40</sup> La opinión de que *Testamento de José* 19,8 ya había establecido el cordero como símbolo de conquistador mesiánico en el judaísmo precristiano no es una evidencia concluyente, ya que el texto parece haber sido reescrito por un editor cristiano (así Bauckham 1993:183). De cualquier manera, esta forma de interpretar las imágenes no es la única. Para ver una atractiva presentación de las posibilidades de relación entre estas imágenes de león y cordero, ver. Skaggs & Doyle (2009:367-371).

<sup>41</sup> Más adelante se hará una mención más detallada; baste observar ahora que en la adoración celestial, aquel que es digno de tomar el libro y abrir sus sellos es el Cordero porque (ὅτι) él fue inmolado (5,9).

la adoración que viene de los veinticuatro ancianos (símbolo de la humanidad liberada; así Richard 2006: 325), de los ángeles alrededor del trono y, desde todos los puntos cardinales, de los millones de millones que Juan contempla (5,11)<sup>42</sup>.

### 3.2 Los sellos

Hay uno solo quien es digno de abrir el rollo, es decir, de des-velar la historia y desnudar a los poderes que manejan la ideología y que ciegan con sus artimañas a las personas<sup>43</sup>. A ello se refiere Juan con la apertura de los siete sellos. Revelar supone también el juicio de Dios sobre la historia, sobre los seres humanos y sobre el cosmos en general, ya que abarca toda la creación. Pero esta revelación es a su vez llamada a la conversión, oportunidad de ver las cosas «tal y como son» y por tanto llamado a cambiar de mentalidad (cf. Caird 1984:83)<sup>44</sup>. Los que se someten a esta ideología diabólica sufren la voracidad del Imperio, siempre obrando a favor de unos pocos. Los que se resisten, como tendremos ocasión de ver, también sufren sus consecuencias: son los mártires. Es por ello que éste digno de abrir los sellos es el testigo fiel (ὁ μάρτυς, ὁ πιστός; 1,5) y verdadero (ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός; 3,14; 6,10; 19,11). De nuevo nos encontramos con el contraste entre la verdad y la mentira; entre el testigo fiel que está dispuesto a sacrificarse por amor y el sistema corrupto que engulle al más débil en su loca carrera hacia la destrucción. Como afirma C. A. Frilingos (2004:2) en una provocativa interpretación

<sup>42</sup> Esta «novedosa» imagen de la conquista por medio del sacrificio se volverá a repetir casi al final del libro (19,11-16) con la aparición del jinete sobre el alazán blanco, quien conquista y vence acompañado de ejércitos celestiales montados sobre caballos blancos, cuyas ropas son blancas y límpidas (βύσσινον λευκὸν καθαρόν). Lo curioso de esta imagen, una vez más, es que el jinete tiene la ropa teñida de sangre, pero aún no ha comenzado su ataque contra los enemigos en el campo de batalla. ¡Extraño contraste entre éste jinete y sus huestes con vestiduras limpias! Sí, a menos que la sangre que tiñe su vestidura no sea otra que la que ha fluido de sí mismo, a la manera que se presenta la yuxtaposición de imágenes (el León de Judá y el Cordero) en el capítulo 5.

<sup>43</sup> Hay tres razones por las que el Cordero es digno de hacerlo (Richard 2006:325-26): *porque fue degollado*, es decir, por el testimonio de su muerte (5,9); *porque con su sangre nos ha comprado/redimido* (v. 9) y *nos ha constituido en reino* (v. 10). Se trata de ideas que ya aparecen al principio del libro, concretamente en 1,5-6.

<sup>44</sup> El hecho de que sólo una cuarta parte de la tierra o de la humanidad se vea afectada (6,8) es prueba fehaciente de ello. Al final del capítulo 6 (vv. 15-17), justo después del sexto sello, observamos a *todo* ser humano (la lista es inclusiva) reflexionando en voz alta acerca de lo que está aconteciendo. Yo creo que sería lícito entender este pasaje como un ejemplo de juicio/revelación que tiene por objeto el que los poderes y los seres humanos reflexionen acerca de la vida que llevan a espaldas del que está en el trono. El sufrimiento, sabemos, es *locus* de revelación.

de Apocalipsis, «la exhibición pública de Roma hace al “Otro” un objeto conocido y “poseer tal conocimiento de tal cosa es dominarlo, tener autoridad sobre ello”<sup>45</sup>».

El testigo fiel y verdadero revela un aspecto de la historia con cada uno de los sellos. Se invita a Juan a prestar suma atención: «ven y mira» (ἔρχου καὶ εἶδον; 6,1.3.5.7). Como indica Richard, los primeros cuatro sellos «representan simbólicamente la realidad de muerte del Imperio romano» (2006:326)<sup>46</sup>. Los cuatro caballos montados por cuatro jinetes son diversos aspectos de esta realidad del Imperio<sup>47</sup>. El caballo blanco y el jinete con corona y arco son símbolo de conquista: el Imperio conquista y sigue en su conquista («salió venciendo y para vencer»). Poco tiene que ver esta imagen con la del capítulo 19, donde aparece el que es verdadero (ἀληθινός), y a quien rápidamente se reconoce como el testigo fiel, quien lleva los vestidos manchados de su propia sangre<sup>48</sup>. De nuevo tenemos la antítesis de *lo* que causa muerte y destrucción con *el* que es capaz de asumirlas personalmente de forma vicaria.

Los siguientes caballos con sendos jinetes muestran otras tantas facetas de la destrucción que el Imperio lleva a cabo: el caballo rojo (guerra, violencia política del imperio); el negro (opresión económica<sup>49</sup>); el verdoso (χλωρός) o amarillento, del color de lo «enfermizo» (BAGD 1979:882), y cuyo jinete tiene por nombre θάνατος «muerte» (6,8). Pero la aparente autoridad del sistema político reinante no es sino au-

<sup>45</sup> Adaptado de Edward Said, *Orientalism*. New York: Pantheon. 1978:32.

<sup>46</sup> El tema de «los cuatro jinetes del Apocalipsis» ha sido representando en la literatura y en el cine como ningún otro tema de este libro. La obra homónima de Vicente Blasco Ibáñez (escrita en 1916), llevada a la gran pantalla magistralmente por Vincente Minnelli en 1961, relata no sólo los estragos de la guerra, sino el sinsabor de la lucha fratricida, los ideales de la superioridad de la raza, los conflictos no resueltos, en fin, la destrucción de la humanidad que se conforma con ser menos que humana.

<sup>47</sup> Parece claro concluir que Juan ha usado Zacarías 6,1-8 como fuente, aunque se ha sentido con libertad para modificarla a su antojo (cf. Mounce 1977:152).

<sup>48</sup> Sin embargo Mulholland (1990:168-169) cree que los elementos antitéticos se han exagerado y concluye que el jinete blanco no es sino Cristo, a quien se presenta con las mismas palabras en el capítulo 19. Mi descuerdo con mi maestro es total en este aspecto ya que desde el punto de vista del juego visual de las imágenes los contrastes impiden tal identificación. Estoy de acuerdo con Ellul (1977:35) cuando expresa que es «necesario acercarse desde el texto al símbolo y no estudiar el símbolo más que al texto»

<sup>49</sup> Mientras que los alimentos básicos sufren un alza de precios incontrolable, el aceite y el vino –prerrogativa de los ricos– no sufre cambio (Mulholland 1990:171).

toridad delegada; no en vano se repite la expresión pasiva «le fue concedido» (ἐδόθη; o «pasiva divina» en 6,2.4.8) en sus varias formas, indicando que es autoridad delegada de Dios e implica un *terminus ad quem*<sup>50</sup>.

Sin embargo, y aún a pesar de ese punto final al sufrimiento que se anuncia un poco después (Ap 7,16-17), el libro parece llevarnos a un contrapunto, como indica Caird (1984:82):

Lo cual nos lleva al *quid* del pasaje, el cual es a su vez el núcleo de la interpretación de todo el libro. En una primera lectura la apertura de los sellos nos deja con un sentir de anticlimax. Los coros celestiales han entonado su nueva canción donde se aclama un nuevo acto divino y nos prepara para una nueva revelación que podemos esperar cuando los sellos del rollo sean abiertos. Así, en el estrado de la historia aparecen los cuatro jinetes representando desastres tan antiguos como la raza humana. ¿Es esto todo lo que vamos a recibir del Cristo reinante? ¿No tiene, después de todo, nada nuevo que revelar, nada nuevo que conseguir?

Pero Juan ya ha respondido a tales preguntas. Es el Cordero inmolado quien tiene la autoridad de abrir el rollo. Es el poder por medio del sufrimiento. Es la paradoja de lo aparentemente débil que es más poderoso que la ideología que quiere imponerse a toda costa (cf. Borg & Crossan 2009:103-130). En la misma línea de pensamiento de las preguntas que eleva Caird, podríamos decir, jugando con las palabras, que «the crux of it all is to be found in the cross».

### 3.3 El quinto sello: ¿La ausencia de Dios?

Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido muertos a

<sup>50</sup> De nuevo surge mi desacuerdo con Mulholland (1990:169-170), empeñado en identificar el primer jinete con una figura celestial, tiene que forzar la interpretación de ἐδόθη dependiendo de la identidad del jinete y no del tenor general del contexto. Caird (1984:81), por el contrario, ya mostraba esta inclinación más neutral que yo también observo. Además existe un elemento escenográfico que inclina la balanza a nuestro favor: en la lectura en público de la carta, la audiencia no puede aún relacionar este jinete con lo que vendrá mucho después (¡privilegio de los especialistas en Nuevo Testamento!) y sí con los otros tres jinetes que vienen a continuación y que no son sino expresión de este proceso de conquista y destrucción, a lo que el Imperio llama «bene-facción» o evergetismo (cf. Lucas 22,25). Dudo seriamente que Juan pudiera tener en mente un artificio literario parecido al «flashforward» cinematográfico o prolepsis/anticipación en su descripción del capítulo 19. Simplemente aparece demasiado tarde y es excesivamente enrevesado. (Para una opinión distinta, Prévost 1994:103).

causa de la palabra de Dios y del testimonio que ellos tenían. Y clamaban a gran voz diciendo: «¿Hasta cuándo, oh soberano Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre sobre los que moran en la tierra?»<sup>51</sup> Y a cada uno de ellos le fue dado un vestido blanco; y se les dijo que descansaran todavía un poco de tiempo (χρόνον μικρόν), hasta que se completase (πληρωθῶσιν) el número de sus consiervos y sus hermanos que también habían de ser muertos como ellos. (Apocalipsis 6,9-11)

También aquellos que han muerto por *causa del testimonio* (cf. 1,9) claman a Dios para que les haga justicia<sup>52</sup>. Si en un primer momento se pudiera pensar que lo que reclaman es justicia y venganza (κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς; 6,10), Caird (1984:85) responde que el texto se enmarca en el contexto de la jurisprudencia hebrea, donde el demandante—ya que no existía la figura del fiscal—tenía que defender su propio caso y no le quedaba otra opción que reclamar que el juez le hiciera justicia<sup>53</sup>.

Esta demanda de justicia se hace en el aquí y el ahora, no pensando en un momento futuro donde todas las cosas se llevarán a buen término. Interesa a aquellos que han sufrido por ser fieles a la palabra de Dios y al testimonio que tienen en sí mismos (διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον; 6,9) que se les preste atención *ahora*. Como dice Richard (2006:298):

La utopía del Apocalipsis es el reino de Dios, que no se construye más allá de la historia, sino más allá de la opresión y de la muerte, al interior de nuestra historia.

Este punto es crucial. Los mártires, muertos por su fidelidad al testimonio que han asumido como propio,

<sup>51</sup> El tema de la «sangre que clama desde el suelo» (Génesis 4,10) es una constante a lo largo de Antiguo Testamento y suponemos que rápidamente reconocible por la audiencia de Juan. Ver también Lucas 11,50-51 y Mateo 23,35-36 (cf. Harrington 1993:94).

<sup>52</sup> Para una interesante comparación (y contraste) con textos apocalípticos judíos (1 Enoch, 4 Esdras, 2 Baruch), seguramente contemporáneos de Ap, ver Bauckham (1993:48-56).

<sup>53</sup> La analogía del juicio que se señala en algunos comentarios es útil, pero sólo hasta cierto punto. Caird (1984:85) sigue por estos derroteros y afirma que los mártires, acusados por un tribunal humano, esperan ahora ser absueltos de esos cargos por el tribunal celestial. Aunque su interpretación tiene cierta lógica, en mi limitado estudio de los mártires en los primeros siglos d.C. no he encontrado este tipo de argumentación (ver también Mounce 1977:159). Por el contrario, las actas romanas en las que se acusaba a los mártires se guardaban celosamente como prueba de fidelidad al testimonio de Jesucristo, y nunca como posibilidad de «absolución celestial» (cf. Rosell 2006:11-23; Perkins 1995:31-32).

no están muertos, como podría suponerse. Dice Apocalipsis 6,9 que Juan ve las *almas* (ψυχάς) bajo el altar, que claman a Dios (¿o quizás al Cordero?)<sup>54</sup>. El altar (θυσιαστήριον), rápidamente suponemos, es el altar del sacrificio, pero el término se usa en Apocalipsis para referirse al altar del incienso (Bauckham 1993: 55)<sup>55</sup>. Sea como fuere, este término confirma la idea de las oraciones de los santos que se guardan y que serán contestadas en su momento oportuno, cuando se complete su número (8,3-5)<sup>56</sup>. Otro elemento que se refiere a aguardar para un tiempo adecuado tiene que ver con la imagen de los que llevan las ropas blancas y que completan el número de mártires que están triunfantes, en el cielo (7,9-17)<sup>57</sup>. De alguna manera la respuesta de Dios, por más que se reclame de forma espontánea y sentida, está de camino pero aún no es total<sup>58</sup>.

Vuelvo a recalcar que en este reclamo la iglesia sufriende y fiel se juega más que una concepción de lo

<sup>54</sup> Hay diversas interpretaciones de lo que se entiende aquí por «almas». Algunos autores toman este término como equivalente a la persona en sí más allá de la vida terrenal (BAGD, 893); otros ni siquiera discuten su acepción antropológica y simplemente eluden comentarlo en profundidad. Salas (1994:75) piensa que la comprensión tras este uso es claramente griego del alma como totalidad de la vida, y no como «alma inmaterial» (cf. Pikaza 1999:98). Lo interesante es observar que los mártires no están muertos, sino que desde el plano celestial están vivos, mas aguardando su vindicación. A pesar de las dificultades de interpretación, una cosa está clara: los que mueren por su fidelidad al testimonio de Jesús no lo hacen en vano. El plano celestial que des-vela lo que no ven los ojos físicos así lo confirma.

<sup>55</sup> Puede que, como indica Pikaza (1999:98), Juan no distinga entre los dos altares. La posible relación con la eucaristía que Mulholland (1990:174-175) plantea me parece del todo innecesaria.

<sup>56</sup> Chevalier (1997:270) presenta una curiosa lectura a través del prisma astrológico, donde las figuras y símbolos tienen una correspondencia astral. Así, la mención al altar no sería sino una formación estelar con ese nombre debajo de Escorpión, en la parte baja de la Vía Láctea. (Para una lectura algo distinta; ver Malina & Pilch 2000:102).

<sup>57</sup> La existencia de esta vestidura blanca (στολή λευκή) para cada mártir ha causado un excesivo revuelo entre los especialistas. Algunos, empeñados en verter todo el significado posible en la imagen creen percibir aquí una referencia a un supuesto estado intermedio (cf. 4 Esdras 7:100-101). Para ello se parte de una base dualista en la que el alma es un modo de existencia descarnada. Las vestiduras, se cree, son ese cuerpo del *interim*, hasta que sean revestidos de nuevo en el *eschaton*. Lo cierto es que esta imagen es recurrente en el libro y refleja más directamente la relación de vindicación, lavamiento (pureza) y victoria de aquellos que acompañan al Cordero victorioso (cf. Aune 1998:410). Juan ya ha mostrado anteriormente el significado de tales vestiduras: se trata de la recompensa para aquellos que resisten y no se contaminan (3,4-5).

<sup>58</sup> Sin embargo, en el devenir de la lectura pública de Apocalipsis, se anuncia que el juicio y la venganza de Dios se consuman (19,2; cf. Decock 2004:9). La gran multitud celestial se une en esta liturgia de adoración al victorioso.

escatológico como «final del tiempo». Los mártires reclaman la acción del Señor santo y verdadero (6,10), que parece alargarse en el tiempo<sup>59</sup>. ¿Se está reclamando así la parusía de Cristo? Este parece ser el acuerdo tácito de la mayoría de los especialistas, pero si atendemos a la «escenografía» propia de Apocalipsis, observamos que *Jesús nunca se ha ido de la historia*, sino que permanece cercano a la iglesia (1,13). Una cosa es reclamar su acción en la historia y otra muy diferente pensar que haya renunciado a inmiscuirse en nuestra historia hasta un momento determinado en el futuro. Este libro es un Apocalipsis netamente cristiano y rompe así con el esquema típico de la apocalíptica judía, donde Dios sólo actúa al final de los tiempos. Como señala Richard (2006:305): «El Apocalipsis no está centrado en la segunda venida de Jesús, sino en su manifestación gloriosa (parusía) ahora en el presente histórico de la comunidad». Jesús no se ha ido. «Lo que la comunidad desea no es que *vuelva*, sino que se manifieste, que actúe, que libere, que reine» (:305)<sup>60</sup>.

Pero ¿se convierte entonces Apocalipsis en un mensaje de des-esperanza o falsa esperanza? ¿Cómo puede haber consuelo cuando la vindicación que la comunidad sufriende demanda no se cumple de inmediato? *La respuesta es que Dios permanece fiel a sí mismo, y Jesús, el León de Judá/Cordero, también lo es*. Este punto es crucial para entender el libro, pues ofrece una clave de lectura que abre nuevas posibilidades de interpretación. Si la finalidad del Apocalipsis es des-velar la historia y con ello desnudar a los poderes, entonces el Señor santo y verdadero es coherente con esa visión en lo que lo aparentemente débil (el sacrificio por amor y fidelidad) vence a lo «omnipotente» del sistema político. No es por tanto que los mártires ganen la victoria para Dios a base de su

<sup>59</sup> El término escogido para Señor (δεσπότης) es la traducción griega usual de dos términos latinos referidos al emperador: *dominus* y *princeps* (Aune 1998:407). Los ecos contra el sistema imperial son aquí una posibilidad clara. El «Señor» es además «santo» y «verdadero», lo cual ahonda en la diferencia entre la apariencia (ideología) y lo verdadero.

<sup>60</sup> Es complicado ser categórico en la interpretación de los textos bíblicos, máxime cuando se trata de Apocalipsis. Sin embargo, no creo que Juan esté jugando al desconcierto al presentar las escenas tal y como suceden en Apocalipsis. El que a veces se incurra en una confusión de los planos (terrenal, celestial, intermedio, primer plano, segundo, etc.) no es tanto a mi juicio un defecto de Juan como una limitación lógica que el propio formato escenográfico conlleva. El *zoom* del director pudiera en ocasiones dar la sensación de que el espacio entre planos se acorta, pero es sólo una ilusión visual, no necesariamente lo que *está* delante de la cámara. Lo mismo podríamos decir con el uso del *gran angular*, éste tiende a comprimir la escena con elementos que no se aprecian como parte del mismo conjunto en principio.

sacrificio o que atraigan así la acción de Dios en la historia, sino que *participan* de la misma realidad de Jesús, quien ya ha ganado la victoria para ellos<sup>61</sup>. Eso no significa que, en el *interim*, como fieles testigos muchos de ellos hayan de pagar esa fidelidad con sus vidas. Los mártires no son sino extensión de la victoria del Cordero contra los que practican la maldad (y descritos como los moradores en la tierra en 6,10; τῶν κατικούντων ἐπὶ τῆς γῆς). La muerte de los mártires no es la consecución de una cuota necesaria (*numerus iustorum*) para satisfacer la necesidad de fidelidad a Dios cuanto de extensión efectiva de su reinado: se reniega de lo máspreciado que se tiene en aras de un reino superior. Estos que han muerto a causa de su fidelidad al testimonio y la palabra de Dios están en realidad vivos. Pudiera ser que la comunidad pensara que su resistencia hubiera sido en vano, pero una ventana a la realidad más allá de lo aparente le muestra que están vivos, intercediendo por la comunidad que sufre, reinando ya con el que está sentado en el trono. Allí, donde ya se encuentran los mártires victoriosos, se promete la completa obliteración de todo dolor, escasez, pues el Cordero es el buen pastor (7,15-17):

Por esto están delante del trono de Dios y le rinden culto de día y de noche en su templo. El que está sentado en el trono extenderá su tienda sobre ellos. No tendrán más hambre, ni tendrán más sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ningún otro calor; porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará y los guiará a fuentes de agua viva, y Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos<sup>62</sup>.

Así, Bauckham (1993:56) es clarificador en cuanto a la tardanza en la acción de Dios a la llamada de los mártires:

<sup>61</sup> Como ya mencionamos anteriormente, los ejércitos que acompañan al jinete vestido de blanco cuyo nombre es Justo y Verdadero (19,11) no son sino los mártires (19,14), aquellos que han lavado sus vestidos en la sangre del Cordero (7,14), quien aún aparece con vestidos ensangrentados, ya que porta las heridas que tal victoria le ha costado (19,13; cf. 12,11).

<sup>62</sup> Estos versos están cargados de referencias a pasajes del Antiguo Testamento, en especial a Isaías 49, donde Dios promete la restauración de Israel, que se encuentra en situación desesperada. Sión, en medio de tal coyuntura, cree que Dios le ha abandonado y clama ser vindicada de forma parecida a como lo encontramos en Ap 6,9-11. Dios le responde con una profundidad y sentimiento que no deja lugar a dudas: «¿Se olvidará la mujer de lo que dio a luz, para dejar de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque olvide ella, yo nunca me olvidaré de ti. He aquí que en las palmas de las manos te tengo esculpida» (Is 49,15-16a).

La tradición que Juan ha usado en 6,9-11 no explica el porqué de este hecho, tan sólo apela al plan predeterminado de Dios. Pero en el resto de su obra Juan se dedica a compartir la revelación profética que se le ha concedido como respuesta a esta tardanza. No se trata de que exista una cuota arbitraria de mártires que ha de cumplirse. Lo que ocurre es que puede que el testimonio de los mártires tenga un papel clave en el propósito de Dios de establecer su reinado universal.

El texto quiere enseñar una difícil lección. El sufrimiento a causa de la fidelidad al testimonio es *locus* de revelación, no sólo de parte de Dios a la comunidad de fe, sino de parte de los mártires hacia la humanidad. Como mencioné anteriormente, los mártires son la punta de lanza de este reino que baja de los cielos y se impone sobre la perversa era presente<sup>63</sup>. La «tardanza» de su establecimiento total sobre la historia pudiera entenderse como falta de poder, pero éste es justamente el núcleo del mensaje de Apocalipsis: *no debemos equiparar paciencia con debilidad*. Esta es la paradoja del poder de Dios, que no se manifiesta a la manera de los poderes fácticos, a la manera de la propaganda de los grandes imperios (ideología), sino que promete la total restauración del universo y del ser humano<sup>64</sup>. Es como una insignificante porción de levadura que, con tiempo, leuda toda la masa. Los mártires, me parece a mí, son los primeros que ya han experimentado el poder de la levadura. Toca esperar un poco más aún, pues la transformación será global (cf. 21,4-5). Entretanto, y para que la comunidad no pierda confianza, se revela lo que se «cuece» en el horno.

<sup>63</sup> Es complejo esperar una coherencia total al recorrer las imágenes del libro. Pero creo que una cosa es meridianamente clara: la victoria la consigue el Cordero por medio de su sacrificio; no se produce en batalla *junto con* los ejércitos de blancas vestiduras (*contra* du-Rand 2004:129). En la imagen de 19,11-21, en la descripción de la «batalla» (sólo se podría hablar así en referencia al v. 21) no se menciona para nada el papel de los ejércitos que acompañan al jinete. Aunque 12,11 («y ellos le han vencido por medio [διὰ] de la sangre del Cordero y [διὰ] de la palabra del testimonio de ellos») pudiera parecer que apoyase lo contrario, las «armas» no son agresivas, sino que absorben la maldad por medio del sacrificio del Cordero y después del de los mártires, pero éstos sólo en su papel de identificación con el primero.

<sup>64</sup> Después de todo Juan describe que los moradores de la tierra experimentan la revelación del poder de Dios como la «ira del Cordero» (τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, en 6,16). Se trata sin duda de una expresión curiosa, paradójica, que algún autor ha descrito como «el desarrollo en la historia de las consecuencias del rechazo y la crucifixión del Mesías» (A T Hanson, *The Wrath of the Lamb*, London: SPCK, 1957:159-180; en Caird 1984:91).

El sexto sello no es sino confirmación de que el poder de Dios sigue intacto; juicio y revelación al mismo tiempo para reflexión de las naciones (6,12-17)<sup>65</sup>. Pero la batalla continúa y la visión de la multitud sellada vuelve a colocar la escena en el lugar que Juan desea: en la adoración centrada en el trono celestial, donde no sólo los 144.000 sellados adoran, sino donde una multitud que no se puede contar aclama a Dios y al Cordero. Esta visión ocurre bajo un escenario de calma. Si al final del capítulo 6 los vientos desgajan y los montes tiemblan; ahora, justo antes de la aparición de los sellados, los vientos dejan de soplar (7,1). No se trata por tanto de una guerra entre dos iguales (Dios y Satanás) en la que la humanidad se encuentra apresada entre las dos partes, sino que Dios está en completo control de las circunstancias. Puede que cueste creerlo así en medio de tanta adversidad, pero ahí reside el núcleo de esta obra de palabra e imagen que quiere transformar la forma que tiene la comunidad de fe de ver la realidad<sup>66</sup>.

Pero, la pregunta surge de nuevo ¿está Dios cercano? Sí que lo está, pero aún han de esperar. El séptimo sello conlleva un silencio de media hora en el cielo (8,1). Se trata del silencio de Dios, una de las experiencias, la más profunda y temida, por las que puede atravesar la comunidad de fe. Dios ha escuchado los clamores de los mártires e incluso los de los moradores de la tierra. A este silencio le sigue la descripción ahora de las siete trompetas, que no son sino recapitulación de los eventos anteriores<sup>67</sup>.

#### 4. Conclusión

A la luz de lo estudiado podríamos afirmar que Apocalipsis no es otra cosa que «evangelio en estado

<sup>65</sup> La descripción inclusiva de 6,15 (reyes, grandes, ricos, capitanes, poderosos, todo siervo y todo libre) puede que no sea sino reflejo de lo que los mártires denominan «moradores en la tierra» (τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς) en 6,10. Se trata de aquellos para quienes el sistema presente es verdadero y suficiente (así Caird 1984:89).

<sup>66</sup> *Testamento de Adán* (1,12) dice así: «La hora duodécima: la espera [del incienso] y el silencio que se impone [a] todos los rangos de fuego [y de espíritu] hasta que [todos] los sacerdotes ponen incienso a su [divinidad]. Y luego todos los poderes celestes son despididos» (en Díez-Macho 1987:425-426; primera recensión [R I]).

<sup>67</sup> Soy consciente de que en la interpretación de estos eventos difiere de la de muchos especialistas. Sin embargo, creo que el enfoque de recapitulación es un acercamiento acertado, ya que tiene en cuenta la manera hebrea de abordar el objeto de estudio desde diversas ángulos, con lo que con cada perspectiva se gana en amplitud de conocimiento. Cada perspectiva añade un aspecto nuevo del objeto descrito, pero no se trata de un nuevo objeto. Como bien observa duRand (2004:127): «Los siete mensajes en los capítulos 2 y 3 proveen el contexto profético y soteriológico para el resto del despliegue de la salvación de Dios».

puro». Si Lutero no podía encontrar a Cristo en el libro, nosotros podemos decir, por el contrario, que Apocalipsis «rezuma» de Cristo en cada una de sus páginas. La victoria del Cordero transforma por completo la historia y su devenir, aunque durante un tiempo ésta parezca estar en manos del poder político imperante. La lectura cristológica del Apocalipsis es naturalmente una posibilidad entre otras muchas (cf. Prévost 1994:13), pero crucial para entender el mensaje de la profecía. Como dijera Arquímedes (s. III a.C.), afamado matemático de Siracusa: «dadme un punto de apoyo y moveré la tierra» (ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ ΚΑΙ ΚΙΝΩ ΤΗΝ ΓΗΝ). La muerte sacrificial de Jesús es el punto de apoyo desde el cual el mundo recibe una nueva posibilidad, una experiencia de salvación que, en último término, viene de arriba (la nueva Jerusalén)<sup>68</sup>. Si en la primera parte del libro puede parecer que el mal es omnipresente, en los últimos capítulos no hay ni rastro de él. Como afirma Prévost (1994:100): «el Juan del Apocalipsis considera que es la resurrección de Cristo la que marca el fin del mundo e inaugura el mundo definitivo querido por Dios»<sup>69</sup>. Es desde este ángulo de visión que se entiende que la historia no la escriben en último término los triunfadores (los jinetes) sino aquellos que parecen derrotados y humillados (los mártires, los sacrificados; cf. 6,9-11). «La fuerza creadora de la historia son los mártires: aquellos que se dejan matar por fidelidad a la palabra y vida del Cordero [...] Ellos son protesta fuerte, testimonio de un mundo de Dios, esperanza y espacio de la gracia» (Pikaza 1999:100)<sup>70</sup>. Blasco Ibáñez

<sup>68</sup> Para toda aquella persona que quiera adentrarse en las implicaciones políticas y prácticas de del anuncio de Cristo crucificado — aunque en este caso desde un punto de vista paulino — recomiendo la lectura de Borg & Crossan (2009), especialmente su capítulo V: «Cristo crucificado».

<sup>69</sup> La teología y cristología del Apocalipsis son más sutiles que lo que algunos autores habían concedido. Así, en la descripción del Cordero, se aprecian claras concomitancias con los evangelios. El Cordero aparece en Ap 5,6 «como inmolado/degollado» (ὡς ἐσφαγμένον); luego se dice que es digno de abrir el libro porque «fuieste degollado» (5,9; ὅτι ἐσφάγης) y en la última mención, en la alabanza de la multitud, se refiere a su estado permanente: «el Cordero, el degollado» (5,12; τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον). Para Contreras Molina (1991:346) la relación con el final corto de Marcos es clara. Allí, «se relata cómo las mujeres van a la sepultura, para ungir el cuerpo de Jesús; ven a un joven vestido de blanco, que les aquieta el ánimo: «No temáis, buscáis a Jesús Nazareno» (16,6); y da como señal de identificación, estas palabras: «El crucificado», τὸν ἐσταυρωμένον. Idéntica escritura y contexto de resurrección muestra el evangelio más primitivo con el Apocalipsis».

<sup>70</sup> Esto se refuerza a nivel estructural del libro con las diversas escenas de siete (*septenarios*), significando lo perfecto, lo que proviene de Dios. Dios es quien lleva la iniciativa en la Historia, aunque pudiera parecer ausente a ojos humanos. Aunque no es interés central de este estudio entrar en tales disquisiciones, es apropiado resaltar



pensaba que la «bestia nunca muere, todo lo más se oculta durante mucho tiempo» (justamente lo que Julio Madariaga expresa en la cena en la que muere en *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*; cf. García Landa 2004:1), pero Apocalipsis va más allá y proclama la eliminación absoluta del mal.

El comienzo del libro (1,1) nos habla de «revelación de Jesucristo» (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ), lo cual puede interpretarse de varias formas. La mayoría de los expertos suelen tomar el genitivo en sentido posesivo, de ahí que la revelación venga mediada por Jesucristo o proceda de él. La segunda opción entendiendo el genitivo como subjetivo, es decir, tiene a Jesús como objeto. Esta revelación, en último término revela a Jesucristo. Me parece que aunque ambas traducciones son gramaticalmente posibles, la segunda recoge más fielmente el núcleo del mensaje de Apocalipsis, «evangelio en estado puro» (*contra Mounce et al*). Esto lo recoge bien Contreras Molina (1991:12):

El enigma de este libro, que constituye el resorte de la historia, permaneció celosamente escondido durante siglos. La humanidad deploró este ocultamiento. Alguna vez perdida en un laberinto sin rumbo, se dejó llevar del desconsuelo y lloró de rabia. Derramó lágrimas copiosas porque no encontraba la salida a su dolor ni la clave que explicase el sentido de la historia (Ap 5,4).

Hasta que vino el Cordero, Cristo, el revelador de Dios y de sus insondables designios mediante su misterio pascual; fue proclamado dentro de la Iglesia como el Señor de la vida, restañó el llanto de la humanidad y le devolvió la esperanza.

---

la posible influencia del Enoch eslavo (en combinación con el Salmo 40,4), 2 Enoch 32; 33,2; así como el Libro de Jubileos (cf. Lv 35,1-17) en la cronología y estructura de Apocalipsis. El libro que comienza con el «día del Señor» (1,10) concluye con un Sabbath eterno en la santa ciudad (22,5). De cualquier manera, y atendiendo a las sabias palabras de Caird (1984:105) cualquier intento de calzar Apocalipsis dentro de un esquema férreo de siete, lo que el propio Juan parece querer evitar, sería hacer violencia al libro.

Se trata del poder de lo débil<sup>71</sup>. Los muertos por causa del testimonio (6,9-11) son los mismos que reinan y juzgan al final del libro (20,4)<sup>72</sup>. En el transcurso de la narrativa, es fácil adivinar que esto podría ser usado como refuerzo para aquellos tentados con tirar la toalla ante las diversas coyunturas de sufrimiento. Pero ese no es todo el mensaje del libro. Se trata también de romper con el sistema demoníaco opresor que no tiene en cuenta a las víctimas. Juan no deja lugar a dudas: hay que salir de él (18,4). Cualquier intento por acomodar este sistema a la vida de la iglesia está abocado al fracaso: esto es también parte de las buenas nuevas<sup>73</sup>. Apocalipsis muestra lo que el evangelio ya había anunciado, que no hay victoria, es decir, no hay posibilidad de compartir el trono de Dios (3,21), sin renunciar a la propia vida.

Juan concluye con una advertencia llena de sentido (Ap 22,18-19):

Yo advierto a todo el que oye las palabras de la profecía de este libro: Si alguno añade a estas cosas, Dios le añadirá las plagas que están escritas en este libro; y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará su parte del árbol de la vida y de la santa ciudad, de los cuales se ha escrito en este libro.

Reafirmo la expresión «llena de sentido» porque aquí descubrimos que *el autor ha dicho exactamente lo que ha querido decir*, de manera que se entienda y se pueda poner por obra. Juan no ha llevado a cabo una descripción críptica que deja a la audiencia vacía y fría, sino que la mueve a la esperanza, la acción y la *transformación*<sup>74</sup>. Apocalipsis es como la buena película

---

<sup>71</sup> Barr (2009:28-29) propone una interesante clave de lectura del Apocalipsis por medio de la ironía: «La ironía es connatural a un apocalipsis, ya que el propósito básico de este género es arrancar el velo de la percepción cotidiana, para ver lo que está ocurriendo entre bastidores. Esta acción oculta es a menudo la opuesta a la percepción corriente. En el mundo cultural de Juan Roma gobierna; en el mundo narrativo de Juan Jesús es el que reina. Todos pueden percibir esta ironía. Además Juan desestabiliza este mundo por medio de una doble ironía, ya que Jesús gobierna sólo mediante el sufrimiento».

<sup>72</sup> Richard (2006:382). La interpretación del pasaje de Apocalipsis 20 se complica con la mención de la «primera resurrección». Más allá de conjeturas e intentos por entender este elemento junto con el milenio, lo que podemos afirmar es que a través del sufrimiento se llega a una identificación muy cercana con la resurrección de Jesús (y por ende con el poder de Dios). Se trata de un tema a todas luces joánico, pero también aparece en Pablo (cf. la *carta a los filipenses*).

<sup>73</sup> Para una sugerente actualización del mensaje de Apocalipsis, ver Callahan (2009).

<sup>74</sup> Soy consciente de que la mayoría de las lecturas eclesiales del Apocalipsis perciben la comunidad cristiana como la parte oprimida y a los poderes fácticos como opresores. Esta lectura generalista

que se basa en el poder evocativo de la imagen y de una buena trama. Aquella que toca nuestra fibra sensible justamente porque ha conseguido que nos identifiquemos con ella, con el ángulo por el que ha optado su director. Hemos dejado de ser meros espectadores, hemos sucumbido a la historia y ya no percibimos una serie de imágenes como simple entretenimiento: se trata ahora de nuestra propia vida.

Martín Lutero, hábil intérprete de la escritura como pocos, atisbaba la perspicacia de las palabras del epílogo de Juan, aun sin estar de acuerdo con ellas, en su prefacio al Apocalipsis:

Además, me parece que va demasiado lejos al recomendar tan enérgicamente su propio libro más de lo que hacen otros libros sagrados, que son mucho más importantes, agregando la amenaza al que quitare algo del libro que Dios le quitará a él también, etc. Por otra parte, se afirma que serán salvos quienes observan lo que en él se dice, cuando en realidad nadie sabe lo que es y menos aún que es obligación observarlo.

Juan es consciente de que el mensaje que dirige a las iglesias no es un lenguaje fácil de digerir, como tampoco lo es el núcleo del evangelio. Se trata, no tanto de reconocer el tiempo de los eventos, cuanto de someterse al sistema del Cordero, identificándose con lo débil que es sin embargo lo que se impone por fin. Es un mensaje difícil de digerir (10,9-11), que desafía tanto a la comunidad de fe como a las naciones a no acomodarse a un sistema con fecha de caducidad, ajeno a la voluntad de Dios<sup>75</sup>. Quizás por ello, sobre todo por esto último, Apocalipsis sea un libro incómodo, porque es inconformista, radical, al que no le

---

suele obviar la relación de las siete cartas con el resto del libro. Las lecturas más sensibles a lo político y social (y entre ellas las *postcolonialistas*) dejan entrever el marcado rechazo en el libro a cualquier intento acomodaticio con el sistema. La iglesia, como tal, puede (y de hecho lo hace) participar de ese mismo sistema, ya sea pasiva o activamente (un ejemplo clarificador de esta «necesidad» de participar del sistema se encuentra en Carter 2009). Una lectura atenta a estas coyunturas puede hacernos más conscientes de las dificultades reales que los cristianos de finales del primer siglo enfrentaron con un sistema que se jactaba de proveer «paz y seguridad» a las gentes a la vez que engullía a los más desfavorecidos; exactamente igual que ocurre hoy en día.

<sup>75</sup> Esta estrategia se plantea de dos formas contrapuestas. Una personificada por Jezabel/Balaam («Christ embracing culture») y otra por Juan («Christ against culture»), siguiendo el modelo de H R Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper Row, 1951; en Carter (2009:46).

gustan las medias tintas (3,15)<sup>76</sup>. Lejos de llamar a su audiencia a una infatigable búsqueda de signos en el presente y en el futuro que la haga más sabia, mejor conocedora de lo porvenir, el libro es extrañamente directo. La bendición no se encuentra, dice Juan, en conocer al detalle lo que dice el libro acerca de los eventos del porvenir cuanto en guardar sus palabras, tal y como están. Como bien señala Callahan (1995:470):

Cada vez que se repite y se escucha el Apocalipsis se subvierten los vínculos de la convención lingüística; y el lenguaje, por un momento, deja de ser una prisión imperial. Todos aquellos que leen, recitan, escuchan y aprecian estas palabras participan en la emancipación del propio discurso.

El libro acaba tal y como comenzó, con el diálogo litúrgico entre Jesús y la asamblea. Se trata de la realización eclesial: sólo se puede conocer la revelación en la medida que se está dispuesto a adorar al Señor de la vida, aquel que era y es y ha de venir<sup>77</sup>. Que se acerque el que tenga sed, que venga y tome del agua gratuitamente.

*Bienaventurada la persona que lee y las que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas escritas en ella, porque el tiempo está cerca.*

*Amén; sí, ven Señor Jesús*

---

<sup>76</sup> He definido a Juan como «crítico social» y creo que ahora se puede entender mejor. Juan «llama a las cosas por su nombre» y se enfrenta a sus enemigos mirándoles a la cara (cf. las cartas a las siete iglesias). El vidente no pide perdón por lo que ha visto y cómo nos lo ha contado. Por ello siempre será más fácil llevar a cabo interpretaciones futuristas del libro (e.d., proyectistas) que aceptarlo como un mensaje de transformación, en primer término, para la iglesia de Jesucristo.

<sup>77</sup> Existe un sentido claro de *τέλος* o de determinismo divino en Apocalipsis que se puede discernir a través del uso del verbo *δεῖ* (cuyo sentido es el de «destino divino o sino inevitable» según BDGA, 172). Este aparece a lo largo del libro (1,1; 4,1; 10,11; 11,5; 17,10; 20,3 y 22,6) en momentos clave, aunque no siempre con el mismo sentido apocalíptico (cf. EDNT, 280). Lo que tiene lugar son eventos que «han de ocurrir», no coyunturas fuera del control de Dios. Dentro de este marco conceptual, se puede entender el sufrimiento de los justos a causa del testimonio como parte inherente de ello. El ejemplo del Cordero (cf. Marcos 8,31) no deja lugar a dudas de que así ha de acontecer (cf. Yarbro Collins 2005:14).

**Bibliografía**

- Aune, D E 1998. *Revelation 6-16*. (WBC 52B). Nashville: Thomas Nelson.
- Balz, H & Schneider, G (eds) 1994. *Exegetical Dictionary of the New Testament, vol 1. (EDNT)*. Grand Rapids: Eermands.
- Barr, D R 2009. John's Ironic Empire. *Interpretation* 63(1), 20-30.
- Bauckham, R 1993. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauckham, R 1998. *The Climax of Prophecy*. London/New York: T&T Clark.
- Bauer, W; Danker, F W; Arndt, W F; & Gingrich, F W 1979. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. (BDAG)*. (2<sup>nd</sup> edition). Chicago / London: University of Chicago Press.
- Beale, G K 1999. *The Book of Revelation. (NIGTC)*. Grand Rapids/Cambridge: Paternoster/Carlisle.
- Beck, N A 1997. *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament: Symbolic Messages of Hope and Liberation*. New York: Peter Lang.
- Borg, M J & Crossan, J D, 2009. *El primer Pablo. La recuperación de una visión radical*. Estella: Verbo Divino.
- Botha, P J J 1992. Greco-Roman Literacy as Setting for New Testament Writings. *Neotestamentica* 26(1), 195-215.
- Caird, G B 1984. *The Revelation of St John The Apostle* (2<sup>nd</sup> edition). (BNTC). London: A & C Black.
- Callahan, A D 1995. The Language of Apocalypse. *The Harvard Theological Review* 88(4), 453-470.
- Callahan, A D 2009. Babylon Boycott: The Book of Revelation. *Interpretation* 63(1), 48-54.
- Carter, W 2009. Accommodating "Jezebel" and Withdrawing John: Negotiating Empire in Revelation Then and Now. *Interpretation* 63(1), 32-47.
- Casado Cámara, D 2004. *El Apocalipsis. Revelación y acontecimiento humano*. Terrasa: CLIE.
- Charry E T 1999. A Sharp Two-edged Sword. Pastoral Implications of Apocalyptic. *Interpretation* 53(2), 158-172.
- Chevalier, J M 1997. *A Postmodern Revelation. Signs of Astrology and the Apocalypse*. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuet/Iberoamericana.
- Collins, J J 1979. Introduction: Towards the Morphology of a Genre. *Semeia* 14, 1-19.
- Contreras Molina, F 1991. *El señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*. Salamanca: Sígueme.
- Decock, P B 2004. The Symbol of Blood in the Apocalypse of John. *Neotestamentica* 38, 7-32.
- Díez-Macho, A 1987. *Apócrifos del Antiguo Testamento, V*. Madrid: Cristiandad.
- DuRand J A 2004. The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Text (Rev 21:1-22:5) and Intertext. *Neotestamentica* 38(2), 275-302.
- Ellul, J 1977. *Apocalypse: The Book of Revelation*. New York: Seabury.
- Esler, P F 2003. *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fiorenza, E S 1986. The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social Political Situation. *Semeia* 36, 123-146.
- Fiorenza, E S 1991. *Revelation. Vision of a Just World*. (PC). Minneapolis: Fortress Press.
- Frilingos, C H 2004. *Spectacles of Empire. Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- García Landa, J Á 1985 [2004]. *Los Cuatro Jinetes del Apocalipsis de Vicente Blasco Ibáñez*, 1-4. [www.unizar.es/departamentos/filología\\_inglesa](http://www.unizar.es/departamentos/filología_inglesa) (10/11/2009).
- Hanson, J S 1980. Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity. *ANRW* 2.23.2, 1395-1427.
- Harris, W H 1989. *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heen, E M 2004. Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule. *Isa theō* and the Cult of the Emperor in the East, in Horsley, R A (ed) 2004: 125-154.
- Horsley, R A (ed) 2004. *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Koester, C R 2009. Revelation's Visionary Challenge to Ordinary Empire. *Interpretation* 63(1), 5-18.
- López Rosas, R & Richard, P 2006. *Evangelio de Juan y Apocalipsis de san Juan. (BBB 17)*. Estella: Verbo Divino.
- Lutero, Martín [1522] 1979. *Obras de Martín Lutero, vol. 6*. Buenos Aires: La Aurora.

- Malina, B J & Pilch, J J 2000. *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Martínez-Salanova, E. *El lenguaje del cine*.  
www.uhu.es/cine.educación (11/2009).
- Mounce, R H 1977. *The Book of Revelation*. (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Mulholland, M R Jr. 1990. *Revelation. Holy Living in an Unholy World*. Grand Rapids: Francis Asbury Press/Zondervan.
- Perkins, J 1995. *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London/New York: Routledge.
- Pikaza, X 1999. *Apocalipsis*. (GENT17). Estella: Verbo Divino.
- Prévost, J-P 1994. *Para leer el Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino.
- Richard, P 2000. Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza. *Reseña Bíblica* 27, 13-20.
- Rosell, S 2000. La liturgia en el libro de Apocalipsis. *Separata* 10, v. 1, pp. 1-4. En <http://www.centroseut.org/articulos/s2/separ023.pdf>.
- Rosell, S 2006. Amar a Dios ... hasta la muerte. El testimonio de los primeros cristianos. *Encuentro* 3:11-23. En <http://www.centroseut.org/articulos/e2/enc03-2.pdf>.
- Salas, A 1994. *El Apocalipsis. ¿Símbolo o realidad histórica?* Madrid: Ediciones Paulinas.
- Skaggs, R & Doyle, T 2009. Lion/Lamb in Revelation. *Currents in Biblical Research* 7.3:362-375.
- Sleeper, C Freeman 1999. Christ's Coming and Christian Living. *Interpretation* 53(2), 131-142.
- Smith, J A 2005. *Marks of an Apostle: Deconstruction, Philippians, and Problematizing Pauline Theology*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- White, L M 2007. *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Estella: Verbo Divino.
- Yarbro Collins, A 1999. Apocalyptic Themes in Biblical Literature. *Interpretation* 53(2), 117-130.
- Yarbro Collins, A 2005. "Apocalypticism and New Testament Theology". New England Region of the Society of Biblical Literature, MA, April 22, 2005, pp. 1-26.
- Zanker, P 1990. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Harbor, MI: University of Michigan Press.