



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 13**

# **CBX 110 NUEVO TESTAMENTO II**

Tuñí, Josep y Xavier Alegre. “Teología y dimensión socio-histórica”.  
En *Escritos joánicos y cartas católicas: introducción al estudio de la*  
*Biblia*, 259-287. Estella: Verbo Divino, 2022.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Capítulo VII TEOLOGÍA Y DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

### I. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

#### 1. *Teocentrismo*

La literatura apocalíptica es eminentemente teocéntrica. Revela cómo Dios es el Señor absoluto del mundo y de la historia, a cuyo dominio nada ni nadie puede escapar. El Apocalipsis no constituye en esto una excepción. Su claro trasfondo veterotestamentario le permite expresar, con toda su fuerza y riqueza, la primacía absoluta de Dios.

Dios es, ante todo, el Señor absoluto y todopoderoso que trasciende el mundo y la historia. Ya el primer título que se le atribuye a Dios, *el que es, que era y que va a venir* (1,4), lo muestra claramente; (cf. 1,8; 4,8, 11,17; y 16,5, donde «el que va a venir» no se menciona, pues se considera que ya ha venido con Jesús, en el tiempo al que se alude con la apertura del sexto sello). Detrás de esta expresión está la revelación del nombre de Dios según Éx 3,14 (cf. también *Exodo Rabba* 3 (69c) y *Targum Jr I* a propósito de Dt 32,39). Por eso la fórmula empieza con «el que es», empleando una forma gramaticalmente dura, *apo ho on*, que, a la vez que subraya el ser absoluto y la trascendencia de Dios sobre el tiempo y la historia, mantiene la fórmula *ho on*, que era la traducción empleada por los LXX para Éx 3,14. Este título va acompañado de otros dos que Ap reserva específicamente para Dios: el de *Kyrios*, Señor, que el AT aplica, con preferencia, a Dios, y el de *Pantocrator*, Todopoderoso, que, a menudo, va unido a los títulos de *Señor* y *Dios* (11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22; cf. también 4,8; 16,14; 19,15). En este sentido es denominado también *el que vive por los si-*

*glos de los siglos* (10,6; 15,7; cf. 4,9). La trascendencia de Dios viene significada también por un título que el AT (cf. Is 41,4) aplica a Dios: *el primero y el último* (22,13), un título que es completado con los de «yo soy *el Alfa y la Omega*» (1,8; 21,6; 22,13) y «yo soy *el comienzo y el final*» (21,6; 22,13).

La majestad y el señorío de Dios vienen expresados también con la frase *el que está sentado sobre el trono*, que es la que más utiliza Ap para circunscribir el nombre de Dios (12 veces: 4,2-3.9; 5,1.13; 20,11; 21,5, etc.; cf. también Is 6,1: «el que está sentado sobre los querubines»).

Para Ap Dios no forma parte del mundo, sino que todo ha sido creado por él (4,11; 10,6; 14,7). Ésa es la razón por la cual Dios aparece como un Dios celoso, que no puede aceptar otros dioses junto a Él –por consiguiente, no puede aceptar la pretensión de divinidad de la Bestia de la tierra– y, por tanto, condena severamente toda idolatría, considerándola, con un motivo típico del AT, como una prostitución (comparar 14,4 con Os 1,2).

Ap destaca también la dimensión personal de Dios y su relación con la humanidad y, de modo especial, con el Israel antiguo y nuevo, con las Iglesias cristianas. Dios aparece como el que habla (1,8; 21,5-7), escucha el grito de los mártires (6,9-11) y actúa en la historia, llevándola a su plenitud por medio de las plagas, que son, como ya señalaba Jonás 4,2, llamadas a la conversión (9,20; 14,7; 16,9.11.21; también 11,13) y signo de la ira de Dios (14,10; también 6,17; 14,19; 15,1.7; 16,1.19; 19,15) contra la injusticia. Es en este contexto de advertencia y de llamada a la conversión donde hay que situar la insistencia de Ap en el Juicio de Dios, un tema que también encontramos en otros textos del NT (cf. Mt 25,31-46) y que culmina en la visión del Juicio final (20,11-15). En efecto, es un tema que no puede separarse de la confianza en el *Dios con los hombres*, que plantará su tienda entre nosotros para convertirnos en su pueblo; entonces secará toda lágrima y aniquilará todo dolor y la muerte misma (21,3-5).

Como es propio de la apocalíptica, interesada en respetar la trascendencia de Dios, éste no actúa directamente en el mundo, sino por medio de intermediarios (sobre todo los ángeles). En Ap el mediador por excelencia es Jesús. A él le ha entregado Dios la revelación de su plan (1,1), pues él es el encargado de realizar aquí en la tierra su voluntad (sobre la relación úni-

ca de Dios con Jesús, cf. lo que diremos más adelante en la cristología). Pero Dios sigue conservando la última palabra. Por ello el ángel que interpreta lo que está ocurriendo en la historia es denominado el ángel *de Dios* (1,1; cf. 22,6).

Dios es denominado, por último, el *Padre de Jesús* (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1), como en el cuarto evangelio, si bien con muchísima menor frecuencia. Nunca es denominado explícitamente el Padre de los cristianos (cf. Jn 20,17), aunque sí se dice, que si éstos son fieles a Dios, él será su Dios y ellos serán sus hijos (21,7) y les hará participar plenamente de la salvación (21,3-4), «haciendo nuevas todas las cosas» (21,5).

## 2. *Cristología pascual*

Se ha dicho, con razón, que sin la figura de Jesús, que es como el hilo conductor que enlaza todas las imágenes, símbolos y escenas, a la vez que infunde un tono de serenidad a toda la historia dramática que está viviendo la comunidad, el Apocalipsis se desintegraría en escenas poco coherentes <sup>1</sup>.

Ap subraya la relación única entre Jesús y Dios, el Padre de Jesús, no sólo porque se afirma de Jesús que se ha sentado en el trono con Dios, su Padre (3,21), sino también porque, a veces, se le aplican títulos que en Ap se atribuyen también a Dios; así sucede en 22,13 con los títulos de *Alfa y Omega, primero y último* (cf. también 2,8), *principio y fin*, si, como parece, el que está hablando es Jesús; en cambio en 1,8 los títulos se aplicaban claramente a Dios. Por ello, después de su estudio de la cristología de Ap, Contreras llega a la siguiente conclusión: «A través del testimonio de todas sus páginas, sirviéndose de recursos sutiles, el libro pretende llevar al ánimo del lector cristiano, entonces perseguido a causa de su fe, una convicción fundamental: la divinidad de Cristo» <sup>2</sup>. En todo caso, Jesús ha sido elevado a la derecha del poder de Dios y es el único mediador de los bienes salvíficos y el realizador del proyecto de Dios en la tierra. Por eso, la revelación que Juan recibe es revelación *de Jesucristo* (1,1), entendiendo el genitivo en sentido subjetivo y objetivo, es decir, como revelación

<sup>1</sup> Cf. A. Läpple, *El misterio del Cordero*, *Selecciones de Teología* 25 (1986) 64.

<sup>2</sup> F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991).

que comunica Jesucristo y que tiene como contenido a Jesucristo, y no sólo los acontecimientos de la historia de la salvación, incluidos los acontecimientos escatológicos.

Pero Ap mantiene el carácter único y la supremacía de Dios, una idea que encontramos también en Jn 14,28, cuando en 3,14 llama a Jesús *el principio de las criaturas de Dios*. Con ello, sin embargo, Juan señala también la superioridad de Jesús sobre toda la creación. Y si Jesús es el modelo original, el principio de la creación, ello significa que ésta ha sido creada de modo que en Jesús encuentre la salvación y plenitud.

Por la muerte y resurrección/exaltación de Jesús (2,8), que es el Cordero degollado (Jesús es denominado *Cordero* en 28 lugares de Ap), y está de pie ante el trono de Dios (1,5-6; 5,1-14; 11,15), se ha realizado ya el «paso» decisivo hacia el tiempo de la salvación. Probablemente Juan no utiliza la palabra *amnós* (cf. Jn 1,29.35), sino *arnion* (4,6), porque esta última palabra, además de «cordero», puede significar «carnero», posibilitando, por un lado, el significado de «cordero degollado» y, por otro, el que se pueda simbolizar su poder con la imagen de los «cuernos» (5,6). Jesús reina ya en este mundo, pues es el ejecutor de los planes salvíficos de Dios. Y es, a la vez, la clave de interpretación de toda la historia de la salvación, ya que sólo él es digno de abrir el libro sellado con siete sellos (5,9), que está en la mano derecha de Dios (5,1), y de recibir todo poder, gloria y honor (5,12-14). Pero Ap mantiene la tensión escatológica, el «todavía no» paulino y apocalíptico de la salvación, pues aún no se ha realizado la victoria definitiva sobre las fuerzas del mal, que serán aniquiladas cuando él vuelva, en la *Parusía*, como guerrero victorioso y Juez (19,11-20,15)<sup>3</sup>.

Mientras tanto, Jesús dirige y orienta con su Palabra a su Iglesia (2-3). Más aún, «tiene un nombre que sólo él sabe descifrar» (19,12), pues él «es la *Palabra de Dios*» (19,13). En medio de las amenazas que acechan a la comunidad, Jesús no sólo no la abandona, sino que lucha con ella, ayudándole a vencer a las fuerzas del mal que quieren aniquilarla y aniquilar el

<sup>3</sup> Sobre la cristología de Ap pueden consultarse J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1969); T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1971); F. Bovon, *Le Christ de l'Apocalypse*, *RevTheolPhil* 21 (1972) 65-80; condensado en *Selecciones de Teología* 13 (1974) 45-49.

proyecto de Dios (5,1-19,8) hasta que el triunfo de Cristo y de su Iglesia sea definitivo.

Una serie de títulos intentan especificar el Señorío de Cristo y su relación con Dios. Aparte del título de *Cordero*<sup>4</sup>, es denominado *el testigo fiel* (1,5; 2,13; 3,14), *el Primogénito de entre los muertos* (1,5), *el Amén* (3,14), *el Hijo de Dios* (2,18), *el pastor* (7,17), *Rey de reyes y Señor de señores* (19,16). Jesús, por tanto, participa plenamente del poder de Dios y posee por ello las llaves de la muerte y del abismo (1,18). Ya la visión inicial de 1,12-20, en la cual Jesús se presenta con los rasgos del *Hijo del hombre* (cf. Dn 7,13-14), condensa lo fundamental del significado de Cristo, que en la última visión del último septenario aparece como *el Esposo* (21,2) para el que la Esposa, la Iglesia, se ha engalanado (21,2.9ss; cf. también 19,7-8; 22,17), pues su boda ha llegado ya (19,7). Por otro lado, la designación de Jesús «como un Hijo de hombre» es importante, sobre todo si tenemos presente la manera como el cuarto evangelio utiliza este título, pues, según nota Vögtle, «de este modo el autor puede expresar la identidad personal con el Jesús que actuó aquí en la tierra y murió, y –dado que el comparativo *homoion* impide a la vez que se identifique al Exaltado con un mero hombre– describir por medio de la *transferencia de atributos divinos* a éste que se parece a un hombre como una figura de dignidad y poder trascendentes (1,13b-15)»<sup>5</sup>. Por eso el «Cordero en pie con señales de haber sido degollado» (5,6) lleva siete cuernos y siete ojos, que son las señales de la omnipotencia y omnisciencia divina (5,6). Por eso, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postran ante él como se postran ante Dios (comparar 5,8.14 con 19,10; 22,9). Mientras tanto, aquí en la tierra es a él a quien Dios ha confiado el juicio: «de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro; él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios» (19,15).

A Jesús se le aplica el nombre de *Cristo*, no sólo como nombre propio (1,1.2.5), sino también como título mesiánico; así parece mostrarlo el artículo *ho* delante de *khristos* en 11,15 y

<sup>4</sup> Cf. F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); también A. Läpple, *El misterio del Cordero*, *Selecciones de Teología* 25 (1986) 65-66; F. Bovon, *El Cristo del Apocalipsis*, *Selecciones de Teología* 13 (1974) 45-49.

<sup>5</sup> *Op.cit.* 390.

12,10, dos textos claramente influidos por el Sal 2,2 (cf. también 20,4.6). En los dos textos el título se emplea en conexión con los de *Señor* y *Dios* y con el verbo «reinar», con el cual se relacionan también 20,4.6.

Por amor a su Iglesia, Jesús con su muerte la ha liberado de los pecados (1,5; cf. también 5,9; 14,3-4), realizando así el objetivo que perseguía Dios con su Alianza ya en el AT, la constitución de un pueblo real y sacerdotal (1,6; 5,10; 20,6; cf. Éx 19,6).

Cristo resucitado habla ahora a sus Iglesias a través del Espíritu: «el que tenga oídos, que escuche lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Es el «Espíritu de profecía» que queda condensado en el testimonio de Jesús que recoge el Apocalipsis (19,10). Es el Espíritu que posibilita a Juan realizar su función de profeta (1,10). Es el Espíritu que capacita también a la Iglesia para su función profética en medio del mundo (11,3ss) y que vivifica a los dos profetas asesinados (11,11). Es el Espíritu que promete desde el cielo a los que han muerto en el Señor que podrán descansar de sus trabajos (14,13). A este Espíritu se alude también, probablemente, en 1,4, cuando Juan habla de «los siete espíritus que están delante del trono»: con los siete espíritus se hace referencia al único Espíritu, que es simbolizado también por las siete antorchas (4,5) y los siete ojos (5,6) que están en presencia del trono. Es el Espíritu que, al unísono con la Esposa a la que da vida, dice a Jesús «Ven» (22,17b; comparar 21,6 y 22,17c con Jn 7,37ss, únicos lugares del NT en los cuales aparece «el agua viva»).

### 3. *Eclesiología*

En Ap cristología y eclesiología forman una unidad. La Iglesia participa de la tensión entre el *ya* y el *todavía no* de la salvación, como hemos visto a propósito de la cristología. Nótese que precisamente el que su eje semántico para caracterizar la trascendencia de la salvación sea temporal, como ocurre en Pablo, y no espacial, como ocurre en el cuarto evangelio, ha hecho pensar que el autor de Jn no puede ser el autor de Ap <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Sobre los ejes semánticos y las diferencias entre un eje semántico temporal y uno espacial, cf. P. Benoit, *Teología paulina y teología joánica*, *Secciones de Teología* 5 (1966) 147-153.

Gracias a la muerte en cruz, el Cordero ha adquirido un pueblo universal (5,9; 7,9; cf. también Jn 12,32-33) al que ha constituido en Reino para Dios y en sacerdotes para toda la tierra (5,10). Forman parte de este pueblo una multitud innumerable de toda tribu (7,1-8) y nación (7,9), constituida por dos grupos: a) los que están ya en el cielo (7,15-16) como Iglesia triunfante, pues no se han prostituido con la idolatría del Imperio (14,4-5); son los que vienen de la gran tribulación y han lavado y blanqueado sus túnicas con la sangre del Cordero (7,14); b) por los que aquí en la tierra, como Iglesia militante, se esfuerzan en ser fieles al Cordero y a sus valores (2,2.19; 3,4); son una mezcla de fidelidad y de infidelidad (2-3) en medio de las persecuciones y sufrimientos que les causan los enemigos de Dios (6,9-11; 12,17; cf. también 2,3.13).

Es una Iglesia militante marcada por la esperanza. No sólo en el triunfo definitivo de Dios y de su Iglesia, cuando aparezca el nuevo cielo y la nueva tierra, la Jerusalén celestial bajada del cielo, el Paraíso (21,1-22,5), sino ya aquí en la tierra. Pues la lucha a muerte que la enfrente al Imperio romano –y a todo imperio injusto– ha sido decidida ya a su favor por don de Dios (12,1-13,18; 14,6-20; 16-18). Es una Iglesia militante que canta en la liturgia el triunfo de Dios, identificándose con la Iglesia triunfante, resistiendo así a la propaganda del Imperio y animándose a ser fiel a Dios y al Cordero (4,8.11; 5,9-13; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 19,1-8).

#### 4. Escatología

Se trata de un tema fundamental en Ap, como nota entre otros E. Schüssler Fiorenza, quien cree descubrir aquí el motivo clave de la obra que configura también su estructura <sup>7</sup>. Pero no todos la interpretan igual <sup>8</sup>.

Las Iglesias de Juan se encuentran situadas en la fase decisiva de la historia, configurada ya por el triunfo de Cristo, el Cordero degollado (12,5). Pero *aún no* se ha manifestado plenamente la salvación, el cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-22,5). Pero «el tiempo/momento decisivo está a las puertas» (1,3; 22,10). Por eso el vidente/profeta recibe el encargo de es-

<sup>7</sup> Cf. *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Filadelfia 1985) 46ss.

<sup>8</sup> Cf. U. Vanni, *Apocalipsis*, 24-25.



cribir para la comunidad «lo que está a punto de suceder» (1,1; cf. 1,19; 4,1; 22,6). Este tiempo está configurado por el regreso de Cristo que está a punto de llegar (22,7.12.20). La Iglesia espera con anhelo y pide esta venida (22,17-20).

Mientras tanto la Iglesia militante se está jugando, aquí en la tierra, la participación en el Reino de Dios, en el cielo nuevo y la tierra nueva. Es lo que se les promete a los vencedores en las siete cartas del primer septenario (2,7b.11b.17bc.26-28; 3,5.12.21). En este tiempo de lucha y persecución, la comunidad, formada por «los que tienen hambre y sed de justicia» (cf. Mt 5,6; Mt 5,10-12), por lo cual sufren en carne propia la marginación y el martirio (13,15-17), clama pidiendo justicia que no tarde en llegar (6,10; 8,3), a la vez que anticipa en el culto la caída del Imperio (19,2).

Es el tiempo de la fidelidad a los principios y valores representados por el Cordero degollado. Es también el tiempo en el cual Dios llama a la conversión: en primer lugar, a la comunidad, cuando ésta ha perdido su amor primero (2,4-5; cf. también 2,14-16.20; 3,1b-3.15-19); pero también al resto de la humanidad, incluido el imperio injusto (2,21-23; 9,20-21; 16,9.11).

### *5. Significado del martirio*

La exigencia por parte del emperador romano de que se le adore, atribuyéndose así una prerrogativa que es exclusiva de Dios, unida a la amenaza de persecución y muerte a quien no lo haga (12,17-18), sitúa a los cristianos ante un dilema: aceptar las imposiciones del Imperio, lo cual le permite disfrutar de los beneficios que éste otorga a los que «llevan su sello» (13,16), o bien negarse a ello, lo cual comporta marginación y, en ocasiones, la muerte (13,17). El cristiano ha de optar, pues, entre la traición a su dignidad de creyente y el martirio.

Esta situación puede comprenderla mejor el cristiano a la luz de lo que fue la vida de su Maestro, Jesús de Nazaret, quien recibe en 1,5a el título de «mártir (= testigo) fiel», ya que, según señala 5,6, ha sido mediante su muerte y resurrección –a esto alude Juan cuando dice que ante el trono de Dios ha visto «un Cordero en pie con señales de haber sido degollado»– como se ha convertido en «primogénito de entre los muertos

y en soberano de los reyes de la tierra» (1,5bc). Juan, pues, tiene interés en presentar a Jesús como el prototipo del mártir cristiano. A este respecto compárese 3,14, donde Jesús recibe el título de «mártir/testigo fidedigno y veraz», con 2,13, donde se alaba a la comunidad de Pérgamo porque ha sido fiel al nombre de Jesús y no ha renegado de su fe, ni siquiera cuando ha visto cómo Antipas, el «mártir/testigo fiel», era asesinado; o también con 6,9, donde Juan ve «debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del martirio/testimonio que mantuvieron».

La dialéctica e ironía joánica subraya, empleando el verbo «exaltar» para la muerte de Jesús (cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32-33), hasta qué punto la cruz es precisamente trono y expresión del triunfo de Jesús sobre la muerte y sus enemigos (véase la manera en que Juan presenta la cruz como un trono en el relato de la pasión del cuarto evangelio; cf. capítulo II,II,2,b). De modo semejante, el autor de Ap subraya también que es a través de su sangre como Jesús «nos ha liberado de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para Dios» (1,5-6). Y es también a través del sufrimiento propio (2,10) y del martirio (2,13), en el seguimiento de Cristo y por fidelidad a la Palabra de Dios (6,9), como el cristiano obtendrá «la corona de la vida» (2,10) y formará parte de la muchedumbre inmensa de los testigos vestidos de blanco y de pie delante del trono y del Cordero (7,9), los cuales «vienen de la gran tribulación y han lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero» (7,14), participando ya de las promesas de salvación (7,15-17). Como ocurrió con la muerte de Cristo, según nos narra el cuarto evangelio, «la Bestia que sube del abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará» (11,7; cf. 13,7), de modo que parezcan vencidos y aniquilados (11,8-10). Pero después de un breve tiempo (¡tres días y medio!) «un espíritu de vida hará revivir a los testigos/mártires y los exaltará, mientras una buena parte de sus enemigos serán destruidos» (11,11-13). Los mártires participarán del triunfo del Cordero sobre sus enemigos (17,14) y los vencerán «gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron, porque no amaron su vida ante la muerte» (12,11). Así pues, la condición para participar de la resurrección y del triunfo de Cristo es haber *vencido* la tentación de idolatría (15,2; cf. también 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 21,7), que Juan ve encarnada en el Imperio romano y en sus valores, si es preciso con

el martirio (2,10; 3,21; 21,7), asimilándose así a la victoria de Cristo (3,21; 5,5). Pues los creyentes tienen la promesa de que, si bien los reyes de la tierra van a hacer la guerra al Cordero, éste «los vencerá, porque es Rey de reyes y Señor de señores; y con él vencerán también los llamados, los elegidos y los creyentes» (17,14). Y los vencerán «gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio/martirio que ellos dieron» (12,11). En cambio, los que no sean fieles a los valores del Cordero, irán «al lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (21,8).

Por otra parte, para Juan los mártires, «los testigos fieles de Jesús» (19,10), se caracterizan, en este contexto de lucha a muerte entre Dios y Satán (12-13), por la paciencia en el sufrimiento y por haber guardado los mandamientos de Dios y la fe de Jesús (14,12; cf. también 12,17).

#### 6. Cuestiones abiertas

##### a) *El reinado de mil años*

Como indica Prigent <sup>9</sup>, los textos que tratan de la duración del reino mesiánico, tanto del judaísmo (cf. *1 Henoc* 93,1-14; *4 Esdras* 7,26ss) como del cristianismo primitivo, hablan de una duración significativa. Así, según *4 Esdras* 7,28, durará 400 años (¡4 x 100!). Otros, en cambio, piensan que la estancia en el paraíso, cuyo retorno anuncia *Is* 65,22, durará 1.000 años <sup>10</sup>. La razón es que Dios dijo a Adán en *Gn* 2,27 que moriría el día mismo en que comiera del fruto prohibido. Si un día del Señor es como 1.000 años (cf. *Sal* 90,4), se comprende, entonces, que *Gn* 5,5 diga que Adán murió a los 930 años. La idea de que en este tiempo Satán está encadenado en el Abismo (20,1-3) no es nueva. Ya el primer libro de *Henoc* habla de los ángeles caídos que han sido encadenados en el infierno (cf. *1 Henoc* 18,12-16; 19,1-2, 21,1-6).

Basándose en estas indicaciones, los cristianos pensaban que la estancia en el paraíso, instaurado por el Mesías, duraría mil años. Por eso Prigent <sup>11</sup> saca la conclusión de que el reino de mil años signifi-

<sup>9</sup> *L'Apocalypse*, 304; una buena información sobre el estado de la investigación a propósito del «reinado de mil años» de que habla Ap, por lo menos en los principales comentarios a este libro hasta el año 1974, puede verse en Böcher, *Johannesapokalypse*, 96-106.

<sup>10</sup> Sobre las interpretaciones del «milenio» a lo largo de la historia de la Iglesia, puede consultarse Brütsch, *op.cit.* 449-456; H. Bietenhard ha publicado una monografía sobre el significado bíblico-teológico del reinado de mil años, *Das tausendjährige Jahr. Eine biblisch-theologische Studie* (Berná 1944; Zúrich <sup>2</sup>1955).

<sup>11</sup> *Ibíd.*, donde pueden verse los textos citados por él.

ca, en lenguaje simbólico, que con la resurrección de Jesús (12,5) se restauran las condiciones de la vida paradisíaca, perdidas con la caída original. El milenio no se referiría, entonces, a un tiempo futuro, sino al tiempo que la Iglesia está viviendo ahora. La obra de Cristo comporta, en este contexto, el fin del poder de la Serpiente (12,9; 20,3) y se puede ofrecer el árbol de la vida a los que, con Cristo, son vencedores de Satán (2,7; 22,14.19). Los fieles pueden entrar ya en el jardín de Dios y vivir una vida resucitada (superando la primera muerte), sin temor a la muerte (segunda). Reinan ya con Cristo y participan en el juicio y la victoria <sup>12</sup>. Tendríamos, entonces, una idea típicamente joánica: por la fe el cristiano ha pasado ya de la muerte a la vida, por lo que no puede ya morir para siempre (cf. Jn 11,25-26).

A la objeción de cómo se puede afirmar, en un mundo tan injusto como el nuestro, que Satanás ya está ligado, responde Prigent <sup>13</sup> que no hay que olvidar la parábola evangélica del hombre fuerte atado por Cristo (cf. Mt 12,29; Mc 3,27; Lc 11,21). En estas visiones la segunda muerte, de la cual se habla, se refiere a la perdición eterna, mientras que la primera muerte es la muerte física <sup>14</sup>. En cuanto a la primera resurrección (¡Ap no habla nunca de una segunda!), significa, de acuerdo con la escatología de presente propia de las comunidades joánicas, que los fieles gozan ya aquí y ahora de la vida eterna, y que, por tanto, no deben temer la muerte (Jn 5,25; 11,25s) <sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Sobre las distintas interpretaciones del *milenio* a lo largo de la historia de la Iglesia, cf. Prigent, *L'Apocalypse*, 300s; Boismard, *Apocalipsis*, II, 152-155; Brütsch, *op.cit.* 320-335.

<sup>13</sup> *L'Apocalypse*, 303s.

<sup>14</sup> Cf. Prigent *L'Apocalypse*, 303.

<sup>15</sup> Así Prigent, *L'Apocalypse*, 303.306.311s. No creo que tengan razón Cerfaux-Cambier cuando afirman: «la "primera resurrección" está reservada a los que han dado testimonio; y precede a la resurrección general (...); es el privilegio de los mártires y de los perseguidos» (*op.cit.* 211). A. Wikenhauser, después de señalar que no se ha encontrado una respuesta que realmente satisfaga a la cuestión del reino de mil años en Ap, resume así, acompañándolo de observaciones críticas, las distintas posturas: «Para san Agustín el reino de mil años es símbolo de toda la era cristiana, desde la resurrección de Cristo hasta el fin del mundo. La primera resurrección es la resurrección de la muerte del pecado, que se obra en el bautismo; el encadenamiento de Satán es su reducción a permanecer exclusivamente en el corazón de los malos, y el reino de los resucitados es el dominio espiritual que éstos ejercen juntamente con Cristo. (...) Ciñéndose más al texto, otros comentaristas consideran que el reino de mil años no se iniciará sino una vez que las potencias adversas a Cristo hayan sido destruidas, hecho que pertenece todavía al futuro, y ven en él el anuncio profético de un período de la historia de la Iglesia durante el cual ésta no tiene nada que sufrir de enemigos externos ni internos, pudiendo así alcanzar un apogeo extraordinario. (...) Una cosa parece imponerse en todo caso: que en su visión Juan contempla realmente la re-

b) *La medición del Templo en Ap 11,1-2*

*Medir* puede tener distintos significados, pero aquí significa claramente *proteger*<sup>16</sup>. La escena se inspira, sin duda, en Ez 40,3ss. La mayoría de especialistas coincide en afirmar que el templo y la ciudad santa han de ser entendidos aquí en sentido espiritual y no como una alusión a la destrucción del templo y de la ciudad santa en el año 70 d.C. Según Prigent se refieren, más en concreto, a la Iglesia, definida simbólicamente como templo preservado y como atrio entregado a los paganos<sup>17</sup>. Por eso Prigent, no acepta la interpretación, bastante extendida, de que el templo se refiere a los judíos que se convierten al cristianismo. El templo sería, en este caso, la Iglesia cristiana, en la cual se encuentran los verdaderos adoradores judíos, los judeocristianos, los cuales serían protegidos por Dios; en cambio, los judíos de la sinagoga serían entregados a la destrucción del Imperio romano (cf. Mt 21,41; 22,7). Pues el problema judío no parece interesar especialmente al autor y no se puede aplicar sólo a Israel lo que Juan refiere al testimonio cristiano en el mundo pagano<sup>18</sup>.

Los 42 meses o 1260 días (cf. también Dn 7,25; 12,7) caracterizan el tiempo presente de la Iglesia, que es el tiempo de la fidelidad amenazada o de la profecía perseguida<sup>19</sup>, el tiempo pascual que está bajo el signo de la protección divina y de las amenazas satánicas<sup>20</sup>. Como nota Sweet<sup>21</sup>, Juan está urgiendo a la Iglesia, para que vea toda su vida y su obra bajo el signo del «tres y medio», que abarca los aspectos de la invulnerabilidad (11,3-6) y del eclipse (11,7-9; 13,5-7), pues ambos pertenecen a la esencia de la Iglesia.

c) *Los dos testigos de Ap 11*

Prigent<sup>22</sup> nota que el objetivo de 10,1-11,14 es señalar el lugar que ocupa en la escatología el ministerio de los profetas cristianos.

surrección corporal de los mártires y su reinado con Cristo en la tierra, o, más exactamente, en la tierra santa, en Jerusalén. Pero como sus visiones presentan los acontecimientos futuros no directamente, sino sólo en forma simbólica, nada nos obliga a tomar las expresiones del vidente como la afirmación de que tal reino de Cristo haya de existir alguna vez como realidad terrena»; *El Apocalipsis de san Juan* (Barcelona 1969) 246s.

<sup>16</sup> Cf. Müller, *op.cit.* 206.

<sup>17</sup> Así Prigent, *L'Apocalypse*, 161-163; cf. también Cerfaux-Cambier, *op.cit.* 112; Charpentier, *op.cit.* 42; Müller, *op.cit.* 207s.

<sup>18</sup> Sobre las interpretaciones de Ap 11,1s, cf. Brüttsch, *op.cit.* 179-182; Muller, *op.cit.* 205ss, quien señala que Ap 11,1s es uno de los textos más oscuros del Apocalipsis.

<sup>19</sup> Cf. Prigent, *L'Apocalypse*, 158.

<sup>20</sup> Así Prigent, *op.cit.* 191; también 176s y 305.

<sup>21</sup> *Op.cit.* 183.

<sup>22</sup> *L'Apocalypse*, 149s.

Müller<sup>23</sup> señala, con razón, que con los dos profetas Juan no está pensando en *dos* personas concretas, sino en los predicadores proféticos de la Iglesia<sup>24</sup>, pues «la afirmación del v. 4 sólo se puede entender desde el trasfondo del resto de las afirmaciones del autor. Los candelabros son para él imagen de las comunidades cristianas (1,20; 2,5), de modo que los dos testigos simbolizan la comunidad cristiana y, por cierto, con vistas a sus predicadores proféticos, tal como lo muestra el encargo de «profetizar, predecir (v. 3)»<sup>25</sup>. También Cerfaux-Cambier insisten en que se refieren a la Iglesia<sup>26</sup>. Según Rissi<sup>27</sup>, los dos olivos se refieren a la comunidad que es vista, al igual que en Zac 4,2-14, como sacerdotal y real (cf. Ap 1,6; 5,10). Zacarías tiene un solo candelabro. Pero como en los dos testigos se expresa la misma realidad, por eso hay que duplicarlos, para que su testimonio sea inapelable. Rissi ve representada en ellos una comunidad que procede de Israel y de los paganos, mientras que Brüttsch, cuando analiza el significado de 11,3-13<sup>28</sup>, se inclina –a mi juicio sin razón– por ver en los dos testigos la imagen de los judeocristianos<sup>29</sup>. Si Juan relata la muerte de los dos profetas a imagen de la crucifixión y exaltación de Cristo, es para mostrar la importancia que tiene para el discípulo imitar al maestro<sup>30</sup>. También González Ruiz<sup>31</sup> nota, a este propósito, que «la historia de la Iglesia será una sucesión de profetismo muerto y resucitado»<sup>32</sup>. Algunos han pensado, sin fundamento suficiente, en el testimonio de Pedro y de Pablo<sup>33</sup>.

#### d) La mujer de Ap 12

Con razón se ha notado que en ningún otro texto de Ap aparece tan claramente su trasfondo mítico como en Ap 12<sup>34</sup>. Pero no todos coinciden en señalar la importancia que tiene el trasfondo grie-

<sup>23</sup> *Op.cit.* 210; cf. también 210-217.

<sup>24</sup> *Ibíd.* 211.

<sup>25</sup> *Ibíd.* 210.

<sup>26</sup> *Op.cit.* 118; o a los mártires, cf. *ibíd.* 114s.

<sup>27</sup> *Op.cit.* 114.

<sup>28</sup> Cf. *op.cit.* 183-190.

<sup>29</sup> *Ibíd.* 184, nota 5.

<sup>30</sup> Cf. *ibíd.* 168.

<sup>31</sup> *Op.cit.* 143.

<sup>32</sup> Cf. también Charpentier, *op.cit.* 9, quien se basa en Feuillet, *La moisson et la vendage de l'Apocalypse*, NRT 94 (1972) 240.

<sup>33</sup> Cf. la crítica en Müller, *op.cit.* 210s; y Prigent, *L'Apocalypse*, 165. Las opiniones de los autores sobre este punto pueden verse en el resumen que ofrecen de ellas Böcher, *Johannesapokalypse*, 63-68 y Brüttsch, *op.cit.* 183-190.

<sup>34</sup> Cf. Böcher, *Johannesapokalypse*, 75; sobre la manera como los biblistas clásicos de este siglo han interpretado Ap 12, cf. las páginas 68-76.

go y el veterotestamentario <sup>35</sup>. Para algunos de los autores <sup>36</sup> que han estudiado Ap 12, muchas de las dificultades del texto se explican si se tiene presente que, en su trasfondo, se encuentra el mito de Leto, quien, embarazada por Zeus, sabe que debe huir del dragón Pitón, el cual quiere matarla porque a su vez sabe que el hijo de Leto lo matará a él. Leto encuentra refugio en una isla submarina y da a luz a Artemis y Apolo. Para otros, en cambio, bastarían las alusiones veterotestamentarias; concretamente se piensa en Gn 3,15; Is 66,7-9; Sal 2,9 (cf. también 1QH 3,6-18) y algunas fuentes rabínicas para explicar las características del capítulo.

Los especialistas discuten, de modo especial, sobre el significado pretendido por Juan con el símbolo de la mujer. La absoluta mayoría de los intérpretes está de acuerdo hoy en el significado *primario* pretendido por Juan en Ap 12; en efecto, la mujer ha de referirse al pueblo de Dios que engendra al Mesías. En cambio no todo el mundo coincide en la identificación exacta de este pueblo de Dios. Algunos, basándose en que engendra al Mesías, piensan que se refiere sólo al pueblo de Israel del AT. Otros, en cambio, teniendo en cuenta que la mujer no sólo da a luz al Mesías, sino que sus hijos huyen al desierto, piensan que simboliza no sólo a Israel, sino también a la Iglesia que tiene sus raíces en el pueblo de Israel <sup>37</sup>.

Boismard <sup>38</sup> nota, con razón, que, en contra de la tradición bastante extendida más tarde, no hay razones convincentes que muestren que el autor pensaba también en María <sup>39</sup>. Pero si se tiene presente cuál es el sentido primario del texto, entonces sí se pueden tener en cuenta las razones que han llevado a muchos autores a lo lar-

<sup>35</sup> La obra clásica sobre Ap 12 es la de P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959); cf. también A. Vögtle, *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, en J. Jeremias / H.W. Kuhn / H. Stegemann (eds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum und seiner Umwelt* (Gotinga 1971) 395-415.

<sup>36</sup> Aparte el artículo de Vögtle, citado en la nota anterior, cf. P.H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, RB 92 (1975) 385-417; A. Yarbro Collins, *Combat Myth*, libro ya muchas veces citado y en el que se analiza, sobre todo, el trasfondo de Ap 12.

<sup>37</sup> Sobre la simbología veterotestamentaria de Ap 12, cf. Prigent, *L'Apocalypse*, 180-182; la opinión referida se encontrará en pp. 184s; cf. también González Ruiz, *op.cit.* 147s; Müller, *op.cit.* 228-231.

<sup>38</sup> *Apocalipsis*, II, 160-162.

<sup>39</sup> Prigent dice que la interpretación mariológica no puede ser defendida seriamente, cf. *ibíd.*, nota 31. Sobre el significado *primario* de Ap 12,1ss puede verse lo que se dice en R.E. Brown (ed.), *María en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1982) 223-225.

go de la historia de la interpretación del texto a considerar una posible alusión, ciertamente secundaria, a María <sup>40</sup>.

Por otro lado, «el motivo de la mujer en el desierto, de Ap 12,6.14, tiene como probable destino recordar a Israel y el éxodo. La historia del éxodo demuestra, ciertamente, cómo ha protegido Dios a Israel en el desierto, y le ha alimentado en él (cf. Ap 12,13 y Éx 16,4-17); la mujer transportada por «las alas del águila grande» (Ap 12,14) recuerda las palabras de Dios a la casa de Jacob/Israel en Éx 19,4: «Te he llevado sobre alas de águila» (asimismo Dt 32,11-12)» <sup>41</sup>.

## 6. Orientaciones para el trabajo personal

### a) Analizar los títulos de Cristo

Ver los distintos títulos que se aplican a Cristo, tanto en el saludo epistolar (1,5-7) como en la visión inicial (1,19-20) y en los encabezamientos de las siete cartas (2-3). Ver también los títulos que se aplican en la primera visión del quinto septenario (19,11-16). Con ayuda de una concordancia, ver qué otros títulos se le aplican en el resto de Ap. Buscar si estos títulos se aplican también a Dios y en qué medida resulta a veces difícil averiguarlo con seguridad.

Con ayuda de un diccionario, ver el significado de estos títulos, fijándose en su contenido teológico. Estudiar, de modo particular, el título *hijo del hombre* (1,13) y, con ayuda de un diccionario, ver su trasfondo veterotestamentario y el papel que *el hijo del hombre* juega en la literatura apocalíptica y en el cuarto evangelio.

Comparar los títulos de Cristo que encontramos en Ap con los que encontramos en el cuarto evangelio, procurando desentrañar las semejanzas y las diferencias, sobre todo por lo que se refiere a la relación única entre Jesús y el Padre.

### b) Analizar el uso de la palabra «trono»

Ver en 4,1-10 las veces que se emplea la palabra *trono* (¡14 veces!), tanto en nominativo como en otros casos y con distintas preposiciones, hasta el punto de que, como dice Vanni, con la figura de Dios, *sentado* en el trono «se tiene casi una sensación, una experien-

<sup>40</sup> Las posibles razones en pro y en contra de una referencia *secundaria* a María pueden verse en libro citado de R.E. Brown, pp. 226-229. Que el autor, aunque pensaría en la Iglesia, quería referirse también a María, es lo que sostienen, en cambio, Cerfaux-Cambier, *op.cit.* 133-136; cf. también Comblin, *op.cit.* 262. Sobre la abundante literatura y la variedad de opiniones que ha provocado Ap 12, puede verse Brüttsch, *op.cit.* 198-212.

<sup>41</sup> R.E. Brown (ed.), *María*, 222; cf. también Sweet, *op.cit.* 203s.



cia de la omnipotencia de Dios aplicada a la historia»<sup>42</sup>. Ver, también, con ayuda de una concordancia, cuántas veces y en qué lugares estratégicos va apareciendo el motivo del «trono» (5,1.6.7.11; 6,16; 7,9.10.11.15.17; 8,3; 12,5; 14,3; 16,17; 19,4.5; 21,3.5; 22,1.3) y cómo se le relaciona con el Cordero (degollado).

c) *Comparar la descripción de Babilonia con la Jerusalén celestial*

Constatar, primero, las semejanzas literales entre 17,1 y 21,9. Ver, después, las semejanzas y las diferencias entre la descripción que hace Juan de «la gran prostituta» (17-18) y la Esposa del Cordero (21,9-22,5). En un segundo momento, ver qué es lo que se denuncia a propósito de «la gran prostituta». ¿Qué problemas de la vida de las iglesias joánicas aparecen reflejados en esta denuncia? Por último, con ayuda de una Biblia que indique los paralelos del AT, ver cómo se describe a Babilonia y cómo se expresa, simbólicamente, la realidad de la Jerusalén celestial. ¿Qué esperanzas escatológicas cristianas quedan reflejadas en estos textos?

7. *Orientaciones bibliográficas*

Sobre la teología del Apocalipsis son de interés los artículos recogidos en la última parte del libro de U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Bologna 1988) 277-390. Sobre Dios, cf. A. Vögtle, *Der Gott der Apokalypse*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu* (Gembloux / Lovaina 1976) 377-398; T. Holtz, *Gott in der Apokalypse*, en Lambrecht, *op.cit.* 247-265. Para la cristología son obras clásicas las de J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1968) y T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962, <sup>2</sup>1971); interesan también F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); E. Lohse, *Der Menschensohn in der Johannesapokalypse*, en R. Pesch / R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. Festschrift für A. Vögtle* (Friburgo B. 1975) 415-420. Sobre el Espíritu, cf. F.F. Bruce, *The Spirit in the Apocalypse*, en B. Lindars / S.S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge 1973) 333-344. Acerca de la Iglesia, cf. H. Schlier, *La Iglesia en el Apocalipsis*, en J. Feiner / M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, I (Madrid 1973) 209-216; E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Münster 1972). Y para la escatología, cf. E. Schüssler Fiorenza, *The Eschatology and Composition of the Apocalypse*, CBQ 30 (1968) 357-369, reproducido en *The Book*, 35-67.

<sup>42</sup> *Apocalisse*, 23.

## II. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

### 1. Origen de la obra

#### a) Autor

El autor se denomina a sí mismo simplemente *Juan* (1,1-2.4), subrayando que, como siervo de Dios, ha sido receptor privilegiado de unas revelaciones divinas que él debe comunicar, como testimonio, a sus Iglesias. Y en otros lugares de su obra señala, simplemente, que es hermano y compañero en la tribulación y en la espera paciente del Reino del resto de la comunidad (1,9; cf. 19,10), como es hermano también de los profetas y ha escrito palabras proféticas en su libro (22,6-8). El texto, pues, no indica claramente de qué personaje histórico se trata. Ni es esencial para la interpretación adecuada de Ap clarificar, con certeza, este punto. De hecho, aunque una parte de la tradición de la Iglesia primitiva lo identificó, ya en los inicios, con Juan el de Zebedeo, también pronto aparece la tradición que habla de Juan el Presbítero o el Anciano como autor del libro. Lo fundamental es que el autor se considera un profeta que ha recibido unas revelaciones decisivas de parte de Dios, unas revelaciones que Dios mismo le ha encargado comunicar a sus comunidades para animarlas a la conversión, en el supuesto de que éstas lo precisen. En todo caso, Juan recibe el encargo de exhortar a las comunidades a la fidelidad en el seguimiento del Cordero degollado y al mantenimiento vivo de la esperanza. Otras cuestiones sobre el autor las trataremos entre las cuestiones abiertas (p. 277).

#### b) Tiempo y lugar

Aunque propiamente es una cuestión abierta (cf. pp. 277-278), lo más probable es que Ap haya sido escrito hacia finales del reinado del emperador Domiciano (hacia el año 95), en un momento en el cual la negativa de los cristianos a adorar a Domiciano como a Dios comportaba serias persecuciones por parte de las autoridades romanas del Asia Menor. Las características de las Iglesias en Ap 2-3 reflejan una situación que, por lo que sabemos, concuerda con la situación política, económica, social y religiosa de Asia Menor a finales del siglo I d.C.

*c) Destinatarios*

El autor dirige su libro a siete comunidades concretas del Asia Menor (1,4). La cercanía entre dichas comunidades y los detalles concretos con los cuales Juan las caracteriza hacen pensar que se trata de comunidades reales e históricas con unos problemas específicos. Pero el hecho de que sean siete representa un número simbólico, lo cual facilitó que adquirieran pronto una dimensión simbólica y típica, aplicable a las Iglesias cristianas en general, tanto más cuanto que el conflicto con el Imperio se estaba gestando en el momento en que se escribe la obra y era de prever que cada vez se iría agudizando más.

*d) Problemas de las comunidades*

La comunidad de cada Iglesia vive momentos difíciles. Ello se debe, sobre todo, a la persecución política, social y religiosa que sufre por parte del Imperio romano y sus aliados. Por ello Juan tiene mucho interés en desenmascarar estos poderes injustos y seductores, evitando así que lleguen a engañar a la comunidad.

Pero la comunidad vive momentos difíciles también internamente. Se está enfriando su amor primero (2,4). Algunos miembros de la comunidad han sido martirizados (2,13). Han surgido falsos apóstoles que intentan engañar a muchos (2,2). Muchos ceden a las presiones externas y se prostituyen con los valores del Imperio, aunque otros han sabido mantenerse fieles a los valores de Cristo (3,4). En todo caso, hay grupos que sostienen doctrinas no compatibles con la genuina fe cristiana (2,14-15.20-23). Juan los denomina «los nicolaítas», sin especificar en qué consiste su doctrina<sup>43</sup>. Por otro lado, como hemos visto a propósito de los orígenes de las comunidades del cuarto evangelio, también la comunidad de Ap tiene sus raíces en el judaísmo. Por ello experimenta con especial dureza la persecución que sufre por parte de las comu-

<sup>43</sup> Acerca de este punto y, en general, acerca de los adversarios cristianos contra los cuales Juan pone sobre aviso a la comunidad, cf. Müller, *op.cit.* 96-99; N. Brox, *Nikolaos und Nikolaiten, Vigiliae Christianae* 19 (1965) 23-30; P. Prigent, *L'Hérésie asiatic et l'Église confessante de l'Apocalypse à Ignace, Vigiliae Christianae* 31 (1977) 1-22; E. Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul*, *JBL* 92 (1973) 565-581, reproducido en *The Book*, 114-132.

nidades judías no cristianas, a las que niega el título –para él positivo– de «verdadero judío» (2,9; 3,9).

## 2. Cuestiones abiertas

### a) Sobre el autor

Ya desde los inicios se cuestionó la identidad histórica del autor de Ap<sup>44</sup>. Pero la propuesta de J. Becker<sup>45</sup> de interpretar el nombre de Juan como un pseudónimo del autor no ha sido aceptada por la investigación. Sigue abierta la cuestión de las relaciones entre Ap y el resto de los escritos joánicos. De hecho, tanto las semejanzas como las diferencias entre Jn y Ap son notables, aunque no parece que pueda tratarse del mismo autor. Pero sí pueden pertenecer ambos al denominado círculo o comunidad(es) joánica(s)<sup>46</sup>.

### b) Tiempo de la composición

La mayoría de los autores se inclinan por situar la redacción de Ap hacia finales del reinado de Domiciano<sup>47</sup>. Böcher llega incluso a afirmar, citando a Bousset, Charles, Lohmeyer, Sickenberger y Wikenhauser, que hoy no se debería dudar de esta fecha de composición<sup>48</sup>. De hecho, tanto la situación de las comunidades tal como queda reflejada en el septenario de las cartas como la situación política –y de modo especial el culto al emperador– que presupone Ap, encajan muy bien con lo que hoy sabemos del reinado de Domiciano<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Una visión panorámica de la bibliografía sobre esta cuestión debatida puede verse en O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstad<sup>3</sup>1988) 29-35 y 162.

<sup>45</sup> *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, BZ 13 (1969) 101s.

<sup>46</sup> Cf. E. Schüssler Fiorenza, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, NTS 23 (1976/77) 402-427; O. Böcher, *Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes*, en Lambrecht, *op.cit.* 289-301; Íd., *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, NTS 27 (1980/81) 310-321; G. Strecker, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32 (1986) 31-47; J.W. Täger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser Thematik* (Berlín/Nueva York 1988).

<sup>47</sup> Véase la información bibliográfica sobre este tema en Böcher, *op.cit.* 36-41 y 161-162.

<sup>48</sup> Cf. *Johannesapokalypse*, 41.

<sup>49</sup> Cf. Böcher, *Apokalypse*, 41; Müller, *op.cit.* 40-42; A. Strobel, *Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. 17,9-12*, NTS 10 (1963/64) 433-455; ver también el trabajo del mismo autor en TRE III (1978) 187s.

Pero no todos están de acuerdo <sup>50</sup> y hay motivos para defender otras dataciones. En todo caso, los autores oscilan entre el reinado de Nerón y el de Trajano.

*c) Unidad literaria del libro*

Durante un tiempo se intentaron explicar las dificultades y repeticiones que parece contener Ap atribuyéndolas a que utiliza distintas fuentes (cosa que es probable) e, incluso, a distintos autores <sup>51</sup>. Pero tanto el lenguaje como el vocabulario reflejan una unidad notable. Por este motivo hoy los especialistas son cada vez menos partidarios de aceptar una pluralidad de autores/redactores en Ap.

La hipótesis más sugerente sobre la diversidad de ediciones de Ap es la que propone M.E. Boismard <sup>52</sup>. Según él, la parte propiamente profética de Ap (4-22) estaría compuesta de dos apocalipsis distintos, en principio independientes, pero escritos por el mismo autor en fechas distintas: uno en tiempo de Nerón y otro en tiempo de Domiciano. Ambos escritos habrían sido fusionados en un sólo texto más tarde. Las razones que le llevan a esta afirmación son, sobre todo, de tipo literario. En primer lugar, hay una cantidad notable de duplicados. Por ejemplo, los 144.000 fieles (7,2-8 y 14,1-5); los bienaventurados en el cielo (7,9-17 y 15,2-5); el paralelismo estricto entre las siete trompetas y las siete copas (8-9 y 16); la descripción y el simbolismo de la Bestia con siete cabezas (13,1.8 y 17,3.8;17,9 y 10) y diez cuernos (17,12-14 y 16-17); el anuncio de la caída de Babilonia (14,8 y 18,2-3); la Jerusalén celestial (21,1-8 y 21,9-22), etc. En segundo lugar, a menudo los personajes o las cosas son presentados como si se hablara de ellos por primera vez, siendo así que ya han sido descritos en los capítulos precedentes: *una* Bestia en 17,3-4 (pero cf. 13,1-2); *un* Cordero en 14,1 (pero cf. Ap 5); *un* mar de cristal en 15,2 (pero cf. 4,6); *un* trono de Dios en 20,11 (pero cf. Ap 4-5); etc. Finalmente, Ap presenta algunos pasajes que parecen sacados de su contexto normal. Así, en 18,14 encontramos un cambio brusco de la tercera a la segunda persona; lo mismo ocurre en 18,22 y 23; en 20,4 el texto empieza con una frase que resulta incomprensible en su contexto actual, pero que, en cambio, enlaza muy bien con 20,11-12; el texto de 22,3-5 iría muy bien detrás de 21,1-4 y no detrás de 22,1-2.

<sup>50</sup> Recientemente ha vuelto a defender una fecha anterior a la caída de Jerusalén J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres 1976) 221-253, aunque sin argumentos convincentes.

<sup>51</sup> Charles fue el que lo propuso, de modo sistemático, en su comentario.

<sup>52</sup> Cf. «*L'Apocalypse*» ou «*les Apocalypses*» de S. Jean, RB 56 (1949) 507-541; cf. también su introducción a *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* (París 1959, original de 1949) 9ss y el breve resumen en español en su libro *Apocalipsis*, 142-146.

Pero todo ello puede explicarse, como hemos visto en el capítulo sobre la dimensión literaria de Ap, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de dos apocalipsis distintos, fusionados luego por el autor. Con ello no queremos excluir la posibilidad de que haya habido dos redacciones de Ap. Pero pensamos, con Prigent<sup>53</sup>, que, en esta segunda edición de Ap, lo único que probablemente añadió el mismo autor fueron las cartas (Ap 2-3) y la segunda conclusión (22,16s), «añadida para cerrar la segunda edición y poder justificar la presencia de las cartas»<sup>54</sup>. En todo caso, el texto en su estado actual forma una unidad muy bien pensada y estructurada.

Se ha planteado, y sigue planteándose<sup>55</sup>, a menudo, la posibilidad de que Juan haya utilizado una diversidad de fuentes, aunque hoy esta cuestión no está en el primer plano de la investigación<sup>56</sup> y, en todo caso, no pone en cuestión la unidad literaria de Ap.

d) *La lista de los emperadores romanos en 17,9-11*

El texto está formulado conscientemente de forma enigmática, cosa muy comprensible, dada la enorme carga de crítica política que contiene. Por eso Brüttsch<sup>57</sup> afirma que es uno de los pasajes más opacos de Ap. Reza así el texto:

«Aquí se requiere inteligencia, tener sabiduría. Las siete cabezas son siete colinas sobre las que se asienta la mujer. Son también siete reyes: cinco han caído, uno es, y el otro no ha llegado aún. Cuando llegue, habrá de durar poco tiempo. Y la Bestia, que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete; y camina hacia su destrucción» (17,9-11).

Dado el modo como está formulado, no tiene por qué sorprendernos que la identificación de los emperadores romanos sea un tema debatido entre los investigadores<sup>58</sup>. Su solución, sin embargo, ayudaría a fijar la fecha de Ap. La mayoría de los especialistas sigue inclinándose por poner la lista en relación con Domiciano<sup>59</sup>, pero oscilando en la identificación de los distintos emperadores.

<sup>53</sup> Cf. *Apocalipsis*, 230-231.

<sup>54</sup> *Ibíd.* 231.

<sup>55</sup> Cf. Boismard, *Apocalipsis*, 140, donde nos da una indicación sucinta de la variedad de hipótesis.

<sup>56</sup> Cf. Feuillet, *L'Apocalypse*, 26; sobre el estado de la investigación sobre este tema informa este autor en la misma obra, 19-30.

<sup>57</sup> Cf. *op.cit.* 282.

<sup>58</sup> Cf. las distintas opiniones de los investigadores en Brüttsch, *op.cit.* 282-284; Müller, *op.cit.* 291-295. Sobre la saga de Nerón redivivo, cf. el excursus de Müller, *op.cit.* 297-300.

<sup>59</sup> Cf. H.W. Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes* (Wurzburg 1980); A Yarbrow Collins, *Dating the Apocalypse of John*, *Biblical Research* 26 (1981) 33-45.

La explicación más probable es la que, teniendo presente la leyenda de Nerón –según la cual éste no habría muerto de verdad, sino que se habría ido a los partos y un día regresaría, siendo su segundo reinado peor que el primero–, establece la lista, prescindiendo de los tres emperadores romanos que reinaron poco tiempo en un período de crisis y de interregno (Galba, Otón y Vitelio), de la siguiente manera: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito (¡reino poco tiempo!) y Domiciano. Empiezan con Augusto –y no con César, como propone Giet, entre otros– por ser el fundador de la dinastía imperial. En esta hipótesis el autor, como buen apocalíptico, simularía estar escribiendo en la época de Vespasiano y anunciaría la venida de Domiciano, que es el que ya está reinando, como si fuera la reencarnación de Nerón, que ha subido del Abismo (17,8). Notemos una vez más que la mayoría de los especialistas sigue pensando que la fecha más probable para la composición de Ap es a finales del reinado de Domiciano.

Otros autores, en cambio, prefieren partir del hecho de que la muerte/exaltación de Jesús –un momento decisivo que implicó la derrota de Satán y el enfrentamiento a muerte entre la Iglesia y el Imperio (Ap 12)– tuvo lugar en tiempos de Tiberio. Por ello prefieren empezar la lista con su sucesor, Calígula. Le seguirían Claudio, Nerón, Vespasiano y, omitiendo los tres emperadores del interregno, Domiciano, quien estaría reinando cuando Juan escribe Ap. Le seguiría un séptimo emperador, aún no presente, y se anunciaría que el octavo sería Nerón redivivo<sup>60</sup>. Pero no parece concordar con el estilo de Juan predecir exactamente cosas futuras. Por ello algunos autores prefieren suponer que Juan está escribiendo en tiempo de Trajano y que Nerva, que reinó brevemente, sería el séptimo emperador indicado por el texto, aunque esto último no parece concordar bien con el resto de los datos que proporciona Ap<sup>61</sup>.

#### e) *El número 666*

El texto en el que se habla de este número (13,18) propone conscientemente un enigma y ha dado pie a todo tipo de especulaciones<sup>62</sup>:

«¡Aquí se requiere sabiduría! Que el inteligente calcule la cifra de la Bestia; pues se trata de la cifra de un hombre. Su cifra es 666» (13,18).

<sup>60</sup> Cf. Prigent, *L'Apocalypse*, 254s.

<sup>61</sup> Otras hipótesis para explicar este difícil pasaje pueden verse en Brüttsch, *op.cit.* 282-284, y Müller, *op.cit.* 291-295.

<sup>62</sup> Cf., p. ej., el resumen de algunas de las opiniones en Böcher, *Johannesapokalypse*, 84-87.

La interpretación que con razón goza de más partidarios es la que procura interpretar la cifra como alusión a un emperador concreto de la época en que Juan escribe. Para ello parte del supuesto de que, para interpretar la cifra, hay que valerse de un procedimiento, corriente en la época, denominado «gematría». La gematría parte de la equivalencia numérica que tiene cada una de las letras del alfabeto griego (o del alfabeto hebreo). Se trataría, por tanto, de encontrar el nombre de un emperador, la suma de cuyas letras diera como resultado el número 666. En este supuesto, la interpretación más extendida es la que sostiene que el 666 se refiere al emperador Domiciano. Para ello tiene en cuenta dos cosas: las letras del nombre han de ser vistas según la equivalencia numérica que tienen en el alfabeto hebreo; además, Domiciano es visto como la reencarnación de Nerón y, por tanto, el número 666 equivale a la suma de las palabras «NeRON QueSaR». Notemos que en hebreo se escriben sólo las letras puestas en mayúscula; su equivalencia, en consecuencia, sería la siguiente: N = 50; R = 200; O (en hebreo Wau) = 6; Q = 100; S = 60. Sin embargo, hay autores que prefieren la identificación con diferentes emperadores <sup>63</sup>.

Otros se centran, simplemente, en el valor simbólico de los números, si bien el texto no parece proponer esta interpretación, puesto que indica que se refiere a un hombre concreto. En esta línea se han señalado sobre todo dos interpretaciones: la que subraya que el número 6 es un número imperfecto (7 menos 1), en cuyo caso 3 veces 6 denotaría la imperfección de la Bestia; y la que considera que 666 es una cifra triangular, concretamente la cifra triangular de 8 es 36 y la de 36 es 666 <sup>64</sup>.

Por último, están las interpretaciones puramente subjetivas y, a menudo, aberrantes, hoy sostenidas ya sólo por las sectas y mentalidades afines, que con ayuda del procedimiento de la gematría pretenden ver en el número 666 el anuncio, simbólico, de un determinado personaje de la historia eclesial del pasado o del presente del intérprete que la propone. Así, este número indicaría un hereje determinado, el Papa, un presidente norteamericano como Reagan, etc. Por supuesto, tales interpretaciones carecen en absoluto de fundamento.

#### f) La pseudonimia

Es típico de la apocalíptica atribuir la obra a un autor famoso del pasado, generalmente lejano, como Adán, Henoc, Moisés, Baruc,

<sup>63</sup> Cf. Brütsch, *op.cit.* 233s; Prigent, *Apocalypse*, 214s; Böcher, *Apokalypse*, 84-87.

<sup>64</sup> Cf. Prigent, *Apocalypse*, 214.



Esdras, Daniel, Pedro, María, Juan, etc. El motivo por el cual el receptor de las visiones y audiciones sería ficticio es fundamentalmente doble.

Por un lado, al atribuir la obra a uno de los grandes personajes religiosos del pasado, que estuvieron cerca de Dios y ayudaron a Israel a descubrir cómo Dios actúa en la historia, le está indicando al lector que debe leer en clave de revelación religiosa lo que se le está contando. A la vez, al simular que escribe en una fecha muy anterior a la real –y, a menudo, en un lugar distinto–, esto le permite, con ayuda del relato de la historia que él y su comunidad ya conocen, mostrar cómo es el talante de Dios cuando actúa en la historia, y así despertar en sus lectores la convicción de que, en el futuro, Dios se manifestará con la misma certeza con que el vidente ya anunció, en el supuesto pasado, lo que iba a ocurrir a lo largo de la historia. Si el pasado del pueblo creyente estuvo lleno de pruebas, también es verdad que Dios apareció siempre, por lo menos a la larga, como el Señor de la historia que acaba venciendo al mal y liberando al pueblo de Israel. Y si estas pruebas y sufrimientos del pasado tuvieron un tiempo limitado –este aspecto lo recoge también nuestro refranero popular cuando dice «no hay mal que cien años dure»–, esto permite dar fundamento a la esperanza creyente de que ningún imperio que esté edificado sobre la injusticia y la mentira de los valores satánicos puede sobrevivir a la larga, pues el mal es como un cáncer que los va corroyendo por dentro hasta acabar con ellos. Este recurso literario de situar el escrito en una época bastante anterior permite al autor apocalíptico transmitir al lector la impresión de que está «prediciendo» el futuro que le aguarda al Imperio opresor de la comunidad y que su caída acontecerá con la misma certeza con que él ha ido describiendo el pasado, aunque en el fondo no sabe evidentemente cómo ni cuándo dicho Imperio caerá. Este aspecto aparece claramente en el libro de Daniel, cuyo autor, a pesar de estar escribiendo en Palestina hacia el año 170 a.C., en tiempo del rey seléucida Antíoco Epifanes, se presenta como si fuera Daniel y hubiera recibido sus visiones en Babilonia en tiempo del rey Nabucodonosor, es decir en el siglo VI a.C.

Y, por otro lado, la pseudonimia es algo típico de un escrito de resistencia, crítico con el poder opresor, ya que ello le permite al autor escapar de la persecución a que puede dar objeto su texto.

Pero entre los especialistas se discute si éste es el caso de Ap. De hecho, ya desde el siglo II encontramos testimonios que atribuyen a Juan, el de Zebedeo, la autoría de Ap, al igual que sucede con el resto de los escritos denominados joánicos<sup>65</sup>. El texto no excluye

<sup>65</sup> Sobre el tema del autor del evangelio y de las cartas de Juan, cf. lo que se dice en el capítulo IV,1,2.

que, efectivamente, pueda ser considerado obra del Zebedeo. Pero también desde el comienzo se cuestionó dicha atribución. Y nada en el texto, como ocurre en el resto de los escritos joánicos, obliga a aceptar que Ap sea de Juan el Apóstol. Más bien sorprende que, si Juan el de Zebedeo fuera su autor, no se diga más explícitamente, siendo así que la obra encontró sus dificultades para ser aceptada como canónica, pues ello hubiera facilitado su aceptación en las Iglesias cristianas. El autor se limita, simplemente, a subrayar que es un profeta y un siervo de Dios, compañero del resto de la comunidad en las tribulaciones y en el testimonio en favor de Jesús. Por ello algunos especialistas, subrayando que la obra tiene un tono marcadamente profético, que la distancia de otros escritos apocalípticos clásicos en el género, sostienen que Juan o bien no es ni pretende identificarse con el Zebedeo, o bien sí lo es y escribe como tal. En ambos casos la obra no podría ser considerada como pseudónima. Otros, en cambio, creen que el autor no es el Zebedeo, pero que escribe de modo que sí se pueda pensar que es él su autor, con lo cual la obra sí sería pseudónima, como es propio del género apocalíptico.

### 3. Orientación bibliográfica

Proponemos a continuación una amplia bibliografía, con breves comentarios, que recoja los aspectos más importantes discutidos en torno al Apocalipsis. Los criterios de selección han sido principalmente tres: presentar estudios básicos, estudios actuales y lo más importante de lo que existe en lenguas españolas.

#### a) Historia de la investigación

Una información general puede encontrarse en la obra de G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (Tubinga 1981). Sobre la circulación y recepción de Ap en la Iglesia antigua, R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1980; 1ª edición de 1977) 36-39, quien cita, para un tratamiento más exhaustivo del tema, a N. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes 1929). Sobre la recepción en el primer milenio, cf. G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes: Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (Stuttgart 1985). Una buena información sobre la investigación realizada durante siglos XVI al XIX puede verse en Böcher, *Johannesapokalypse*, 1-25. Una buena información sobre los comentarios aparecidos desde 1920, año en el cual apareció la obra fundamental de Charles, la podemos encontrar en Feuillet, *L'Apocalypse*, 9-17, que puede complementarse con lo que indican Vanni, *L'Apocalypse*, 21-46 y Böcher, *Johannesapokalypse*, 155-167, el cual informa en el apéndice de esta obra sobre lo aparecido a partir de 1975.

## b) Estudios bibliográficos

El año 1963, al informar Feuillet sobre el estado de los estudios acerca del Ap, constataba que la obra no interesaba a los exegetas de profesión tanto como había ocurrido en tiempos anteriores <sup>66</sup>. Pero ya el año 1979, al informar Vanni sobre el estado de la cuestión, completando la obra de Feuillet, hacía notar que esta situación había sido felizmente superada <sup>67</sup>.

Para una buena información sobre el estado de la cuestión vale la pena consultar la obra de A. Feuillet, *L'Apocalypse: état de la question* (París 1963), así como el complemento de esta obra, con bibliografía selecta hasta 1979, que encontramos en U. Vanni, *L'Apocalypse johannique. État de la question*, en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1980) 21-46; cf. también de Vanni, *Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970-1975)*, *Rivista Biblica* 24 (1976) 277-301. La 3ª edición de la obra de O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstadt 31988), además de ofrecer una visión de conjunto sobre las tendencias y los resultados de la investigación desde el año 1700 hasta 1988, informa sobre las opiniones de siete especialistas del siglo XX acerca de las principales cuestiones de Ap que siguen en debate, y da una bibliografía exhaustiva de lo aparecido entre 1700 y 1988. En castellano ha aparecido la obra de R. Rábano Espinosa / D. Muñoz Alonso, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas, Apocalipsis* (Madrid 1990), que recoge la bibliografía aparecida sobre Ap a propósito de los distintos temas. En alemán puede verse J.-W. Täger, *Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes, Verkündigung und Forschung* 29 (1984) 50-75, donde recensiona buena parte de lo publicado entre 1968 y 1982.

## c) Introducciones

En castellano, es útil leer las introducciones relativamente amplias de P. Prigent, *El Apocalipsis*, en E. Cothenet / L. Dussaut (eds.), *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985) 217-282, y de M.E. Boismard, *El Apocalipsis de Juan*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento II* (Barcelona 1983) 127-166; también es muy útil el breve trabajo del Equipo «Cahiers d'Évangile», *El Apocalipsis*, Cuadernos Bíblicos 9 (Estella 1977). Desde el contexto latinoamericano ofrece una introducción sugerente y pedagógica C. Mesters, *Esperanza de un pueblo que lucha. El Apocalipsis de Juan, una clave de lectura* (Buenos Aires, sin año).

<sup>66</sup> Cf. *L'Apocalypse*, 109.

<sup>67</sup> Cf. *L'Apocalypse*, 46; y en 1988 el mismo autor escribía que los estudios sobre Ap de los últimos dos decenios daban la impresión clara de un desarrollo *in crescendo*; cf. *L'Apocalisse*, 7.

Una buena introducción, con bibliografía selecta al final, la encontramos en J.-P. Prévost, *Para leer el Apocalipsis* (Estella 1994). Una visión sintetizada del actual estado de la investigación, con abundante literatura secundaria, la encontramos en el artículo de A. Strobel, en la enciclopedia alemana TRE (*Theologische Realenzyklopedie*) III (Berlín/Nueva York 1978) 174-189.

#### d) Comentarios

El mejor comentario actualizado de nivel científico es el de P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (París 1981, <sup>2</sup>1988). Aunque ha quedado un poco anticuado, sigue siendo clásico y digno de consulta el comentario en dos volúmenes de R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edimburgo 1920). Es muy útil por la información que da de las opiniones de los diversos autores el comentario de Ch. Brüttsch, *La clarité de l'Apocalypse*, sobre todo a partir de la 5ª edición (Ginebra <sup>5</sup>1966). Por su originalidad y lenguaje actualizado, merece consultarse J. Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement* (París 1975).

En español es útil, sobre todo por los paralelos que ofrece del AT, el comentario de L. Cerfaux / J. Cambier, *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos* (Madrid 1972). En el área latinoamericana ha aparecido recientemente el comentario de R. Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina* (Buenos Aires/Grand Rapids 1989) y el comentario, sencillo, de E. Arens, *Apocalipsis: ¿revelación del fin del mundo?* (Lima <sup>2</sup>1988). Un comentario sencillo, sin notas científicas, lo encontramos en la traducción de la obra de A. Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan* (Barcelona 1969; la 1ª edición alemana es de 1947) y en la traducción de A. Läpple, *El Apocalipsis de san Juan. Un libro vital del cristiano* (Madrid 1971). Una divulgación muy sencilla y pastoral de Ap nos la ofrece la obra de G.S. Gorgucho / F. Anderson, *No tengáis miedo. Actualidad del Apocalipsis* (Madrid 1981). En la línea de comentarios sencillos, pero documentados, cf. el reciente de F. Fernández Ramos, *Los enigmas del Apocalipsis* (Salamanca 1993). Hay que reseñar también la traducción del comentario francés de J.P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis*, 2 vols. (Bilbao 1993). Finalmente, conviene dejar noticia de la edición y traducción de un comentario antiguo clásico español, A. del Campo Hernández, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja* (Estella 1991), así como de una nueva edición del no menos clásico comentario latino de Beato de Liébana, llevada a cabo por E. Romero Pose, de la cual da noticia el mismo autor en *Una nueva edición del comentario al Apocalipsis de S. Beato, Bolletino dei classici* I (Roma 1980) 221-231.

En italiano resulta interesante por su esfuerzo actualizador y la claridad de sus exposiciones el comentario de E. Corsini, *Apocalisse*

*prima e dopo* (Turín 1980), que ha sido traducido al francés con el título *L'Apocalypse maintenant* (París 1984).

En francés hay tres comentarios sencillos; M.E. Boismard, *L'Apocalypse* (París <sup>5</sup>1972), que es el de la *Bible de Jérusalem*; J.P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse*, 2 vols. (París 1991); P. Prigent, «*Et le ciel s'ouvrit*». *Apocalypse de saint Jean* (París 1980). Se puede consultar también el comentario de E.B. Allo, *L'Apocalypse* (París <sup>3</sup>1933), que fue clásico en su tiempo en el campo católico.

En inglés pueden consultarse G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (Grand Rapids/Londres 1981); G.B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (Londres 1966); J.M. Ford, *Revelation* (Garden City 1981); L. Morris, *The Revelation of St. John* (Leicester/Grand Rapids 1983); R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1977); J. Sweet, *Revelation* (London 1979); A. Yarbro Collins, *The Apocalypse* (Wilmington 1979); Íd., *The Apocalypse (Revelation)*, en R.E. Brown / J.A. Fitzmyer / R.E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs <sup>2</sup>1990) 996-1116.

En alemán señalamos H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga 1974) y el comentario sencillo de E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt* (Gotinga 1960; <sup>6</sup>1983). Hay dos comentarios relativamente recientes, el de U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh/Wurzburgo 1984) y el de J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (Zúrich 1984), además de otro, más sencillo, de H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Wurzburgo 1986). Para los estudiantes está escrita la obra en dos volúmenes de A. Pohl, *Die Offenbarung des Johannes* (Wuppertal 1969; <sup>8</sup>1986).

#### e) Estudios

Seleccionamos únicamente algunos de los más actuales o, entre los más antiguos, los que siguen conservando gran interés para el tema que tratan. La mayoría de ellos han sido utilizados en esta introducción.

A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Filadelfia 1984); F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1980); E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Filadelfia 1985); U. Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia* (Estella <sup>5</sup>1994); A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet* (Friburgo B. 1981; <sup>2</sup>1985).

Son siempre de interés los artículos de A. Feuillet, entre otros, *Jalons pour une meilleure intelligence de l'Apocalypse, Esprit et Vie* (1974) 481-490; *La moisson et la vendange de l'Apocalypse*, NRT (1972)

113-132; 225-250; *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Épouse du Cantique des Cantiques (6,10)*, *Nova et Vetera* 59 (1984) 36-67; 103-128; y los artículos *Le chapitre 10 de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique*; *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*; *Essai d'interprétation du chapitre 11 de l'Apocalypse*; y *Le Messie et sa mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse*, publicados todos en su obra *Études johanniques* (París 1962) 193-227; 228-245; 246-271 y 272-310, respectivamente.

Sobre la historia del influjo de Ap puede verse el comentario de G. Quispel, *The Secret Book of Revelation. The Last Book of the Bible* (Londres 1979).

Uno de los aspectos más interesantes del Apocalipsis es la interpretación pictórica a que ha dado lugar en España a partir del comentario de san Beato de Liébana; baste reseñar en este sentido la obra recentísima de M. Mentré, *El estilo mozárabe. La pintura cristiana hispánica en torno al año mil* (Madrid 1994), donde se encontrarán muchas de las explicaciones de esas pinturas simbólicas y una completa bibliografía sobre el asunto. Por otra parte y en la misma línea, puede verse D. Gómez Grisaleña / J.M. Díaz Mozaz / X. Pikaza, *Apocalipsis de Pancorbo. Visiones de Juan* (Madrid 1992), donde podrá contemplarse una interpretación pictórica moderna de este libro, tan fructífero en el campo de la pintura.