

LA MISION EN LAS IGLESIAS DE ASIA (Apoc 2-3)

En la redacción final del libro¹, todo el Apocalipsis va dirigido a las siete iglesias de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (Apoc 1, 4.11.20). Sin embargo, las siete cartas a estas iglesias constituyen una sección bien delimitada (2, 1-3, 22), que podría haber sido compuesta por el mismo autor, pero con bastante anterioridad al resto de la obra². No vamos a detenernos aquí en este problema³. En todo caso, el contexto más próximo a las siete cartas lo constituyen los demás capítulos del libro. Es por lo tanto el trasfondo más inmediato para tratar de entender el alcance de ciertos términos y precisar más las situaciones.

El libro entero es entendido como un libro para las siete comu-

1 Para M. E. Boismard, 'L'Apocalypse ou les Apocalypses de Saint Jean', RB 56 (1949) 507-41; 'Notes sur l'Apocalypse', RB 59 (1952) 161-81; *L'Apocalypse*, BJ (Paris 1959) pp. 9-12, la obra es el resultado de la compilación de dos apocalipsis y de un librito especial dirigido a las siete iglesias de Asia Menor, que refleja la situación de las comunidades de la región de Efeso hacia el fin del s. I.

2 Es la tesis de R. H. Charles, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, ICC (Edinburgh 1920) pp. 37-47. J. N. Sanders, 'St John on Patmos', NTS 9 (1962-3) 75-85, en pp. 76-78, explica que el autor pudo tener sus visiones y escribir el Apoc durante el tiempo de su exilio en Patmos (más de treinta años), desde antes de la persecución neroniana hasta después de muerto Domiciano. Alega que las cartas parecen reclamar una fecha muy temprana. En cambio E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, 3 ed. (Tübingen 1970) pp. 40-43, sostiene que no son cartas sino partes de un libro. Según H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a (Tübingen 1974) p. 44, no se excluye que el autor tenga en mira comunidades y situaciones concretas, pero éstas son representativas de todas las iglesias a las que llega el libro. Todas se encuentran entre los extremos de la enteramente fiel comunidad de Filadelfia y de la comunidad de Laodicea. En cuanto al análisis de las siete comunidades concretas, el de M. Hubert, 'L'architecture des lettres aux sept églises (Apoc. ch. II-III)', RB 67 (1960) 349-53, discierne un orden creciente en la fidelidad, para las iglesias colocadas en orden par, y en la infidelidad para las impares.

3 F. Hahn, 'Die Sendschreiben der Johannesapokalypsen', en *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Festgabe für K. G. Kuhn (Göttingen 1971) 357-94, en p. 362, sostiene que hoy no se discute la integridad de las misivas y su pertenencia original al Apoc. Afirma también que se ha dejado de lado la tesis de que se trata de auténticas cartas, antes independientes, dirigidas a las comunidades mencionadas.

nidades⁴, si bien las cartas se refieren principalmente a una situación presente de las respectivas iglesias. El autor escribe sobre lo que ha visto y lo que hay, pero también sobre lo que ha de ocurrir tras ello (1, 19). Si el núcleo de las cartas lo constituyen las amonestaciones referidas al presente⁵, no faltan los recuerdos del pasado⁶, las predicciones para un futuro más o menos inmediato⁷ y las promesas escatológicas⁸. Del mismo modo, en las visiones del resto de la obra, la descripción de situaciones escatológicas o el anuncio de crisis variadas, que han de manifestarse en los últimos tiempos, van emparejadas con referencia a situaciones contemporáneas. Muchos elementos descriptivos, situados en lo escatológico o en el futuro inmediato, pueden ser proyección de datos concretos de la vida de las comunidades. Queda plenamente justificado el recurso a esos elementos para completar el dibujo de una serie de rasgos esbozados en las cartas. En este estudio ponderaremos algunos datos sobre el período fundacional de las comunidades, posibles actitudes misioneras de sus miembros, el carácter del testimonio cristiano y su proyección en judíos y paganos⁹.

4 Cf. A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, WissMon ANT 21 (Neukirchen-Vluyn 1966) pp. 19-26.

5 U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur Urchristliche Prophetie*, StNT 10 (Gütersloh 1975) pp. 47-50, arguye que hay una especie de presencia pneumática del profeta en el culto de la comunidad (1, 10); por eso las misivas son realmente sólo un sustituto de la predicación oral.

6 Apoc 2, 4.13.19; 3, 3.

7 Apoc 2, 5.10.16.23; 3, 3.9.10.

8 Apoc 2, 7.10.11.17.26.28; 3, 5.11.12.20.21.

9 La dificultad del tema queda subrayada por algunas opiniones, como la de W. Pesch, 'Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften', en *Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin* (Wuppertal 1970) 303-15, en p. 311, indica de paso que el Apoc es un libro del que sólo con esfuerzo se puede sacar una idea de misión.

LOS COMIENZOS DE UNA COMUNIDAD

Sólo en tres de las cartas se alude al primitivo estado de la comunidad¹⁰. Es el caso de las iglesias de Efeso (2, 4-5)¹¹, Tiatira (2, 19)¹² y Sardes (3, 3)¹³. Puede discutirse si se trata de una situación simplemente anterior o de los orígenes; pero parece más probable esto último.

El Resucitado, que sostiene en su diestra a los siete ángeles de las iglesias y camina en medio de ellas (1, 20-2, 1) tiene contra el ángel que representa a la iglesia de Efeso el haber perdido su amor primero. Le exhorta a recordar de dónde ha caído, a convertirse y a practicar las obras primeras. No es simplemente que haya perdido su amor de «antes». Ha de volver a su conducta «primera». La insistencia en este término remite a los orígenes de la comunidad. No se trata sólo de una determinada conducta moral¹⁴, ni tampoco se habla expresamente de un entusiasmo carismático¹⁵, sino de la caridad, en su sentido más amplio e integrador¹⁶. Que los comienzos

10 Müller, o. c., pp. 57-79, señala como estructura básica de la forma de la paraklesis penitencial de las cartas los siguientes elementos: 1. Juicio sobre la situación de la comunidad (acusación); 2. Amonestación: a) como recuerdo que apela a la recepción del Evangelio; b) como llamada a conversión; 3. Amenaza de juicio condicionada. La forma básica completa con todos sus elementos sólo se encuentra en 3, 1 ss. y 2, 1 ss.; en 2, 12 ss., 2, 18 ss. y 3, 14 ss. se dan variaciones de esta forma básica.

11 Sabemos poco sobre los primeros tiempos de la comunidad de Efeso. Es de sospechar que tras la expulsión violenta de san Pablo (2 Cor 1, 3-11; Act 19, 1-20, 1) quedase como congelada, hasta que la caída de Jerusalén le dio una importancia inesperada (traslados de Juan, Felipe; según tradición posterior sepultura de Juan, Timoteo y aún María). Aquí comenzaron al parecer las primeras luchas con judaizantes y gnósticos (1 Tim 1, 3-7). Ignacio, que habla de las mismas corrientes (Eph. 7, 1), tributa a la comunidad la mayor alabanza por su fidelidad. Cf. Lohmeyer, o. c., p. 21. La conocida anécdota del encuentro de Juan con Cerinto (Ireneo, *Adv. haer.* III 3, 4) se desarrolla en Efeso. Cf. Kraft, o. c., p. 51.

12 Hasta el tiempo de los montanistas no sabemos sobre la comunidad de Tiatira más que lo contenido en la carta correspondiente del Apoc. Cf. Lohmeyer, o. c., p. 27. Fue el centro más importante del montanismo, según Epifanio, *Panarion* 51, 33.

13 Sobre la comunidad de Sardes nos da este escrito la primera noticia. Cf. Lohmeyer, p. 32.

14 Según W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, KrExKomNT, 2 ed. (Göttingen 1906) p. 205, la carencia de la comunidad efesina queda en el terreno de la conducta moral.

15 Kraft, o. c., p. 57, se pregunta qué es lo que significa el primer amor, e. d., el estado tras la conversión. Constata, según Pablo y Act, que es la riqueza en dones del Espíritu. Interpreta que la actividad de la profecía y demás carismas parece adormecida en Efeso. Deduce que lo que preocupa a Juan es el problema de la transición del carisma a la institución.

16 Con ello no se alude al talante entusiasta, de que estaban llenos los primeros años de su existencia, sino al amor a Cristo y a los hermanos, hondo, incon-

se caracterizasen por un amor entusiasta y efectivo, corresponde a lo que sabemos de otras experiencias neotestamentarias sobre el tiempo inmediato a la conversión. La comunidad de Mc refleja esta etapa en su alegoría de la parábola del sembrador. El segundo tipo de oyentes del Evangelio, el primero de los conversos, son los que al escuchar la palabra la acogen en seguida con gozo; aunque este entusiasmo dure poco, pues se escandalizan en cuanto llega la tribulación o la persecución (Mc 4, 16-17). Queda implícito que también los que a la larga dejan ahogar la semilla sembrada (Mc 4, 18-19) como los que fructifican en grado diverso (Mc 4, 20) tuvieron unos principios igualmente gozosos. Mt 13, 20 muestra acoger la misma perspectiva cuando remite también como segundo tipo de oyente al que escucha la palabra y en seguida la hace suya con alegría. Lc 8, 13 habla también de los que, cuando escuchan, reciben la palabra con gozo, pero al tiempo de la tribulación sucumben¹⁷. El recuerdo de unos primeros tiempos florecientes ha llegado a ser un lugar común de casi todas las tradiciones religiosas. Pasando a las comunidades paulinas, es oportuno mencionar que Pablo recuerda a los tesalonicenses que abrazaron la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones (1 Tes 1, 6). De un modo u otro el agradecimiento de Pablo a Dios, por su obra en las vidas de sus corresponsales, está vinculado causalmente con el evangelio o su recta recepción (1 Tes 2, 13)¹⁸. Antes de poner los puntos sobre las íes a los cristianos de Corinto, el apóstol da gracias porque entre ellos se ha consolidado el testimonio de Cristo (1 Cor 1, 4-7). Al reprender a los gálatas, les recuerda su fe en la predicación y las experiencias de la recepción del Espíritu (Gal 3, 2-5). La comunidad de Roma no era de origen paulino, pero el apóstol les elogia porque su fe es alabada en todo el mundo (Rom 1, 8). Escribiendo a los de Filipos se llena de alegría por la participación que han tenido en el evangelio desde el primer día (Fil 1, 4-5). El sufrimiento del

dicional, dispuesto al sacrificio; que en los primeros tiempos quizá les había hecho destacar ante otras comunidades. Cf. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes*, RegNT 9, 3 ed. (Regensburg 1959) pp. 37-38.

17 Dos rasgos caracterizan la acogida de la Palabra, tal como la concibe Lc: precisa que la «retienen y producen fruto con constancia». Le preocupa la perseverancia de los cristianos. El rasgo distintivo del verdadero fiel es su aguante en medio de las dificultades de la vida cristiana. Cf. J. Dupont, 'La parabole du sèmeur dans la version de Luc', en *Apophoreta*. Festschrift E. Haenchen, BZNW 30 (Berlin 1964) 97-108, en pp. 106-7.

18 Cf. P. T. O'Brien, 'Thanksgiving and the Gospel in Paul', NTS 21 (1974-5) 144-55, en p. 150.

cristiano por razón de su fe es también un tema importante de la carta a los filipenses¹⁹. Habrá que rebajar algo de estas apreciaciones sobre los comienzos, teniendo en cuenta el género literario epistolar; pero en el fondo de los elogios formales queda la constatación de comunidades que rebosan de alegría. Lo mismo que refleja el autor de la 1 Pe (1, 6-8).

Si la comunidad de Efeso es un caso de decadencia²⁰, la de Tiatira es un ejemplo de progreso. El Hijo de Dios le dice: «Conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio, tu paciencia, y tus últimas obras son mejores que las primeras» (2, 19)²¹. Sin embargo hay un sector de la comunidad discordante. Es curioso que a los que se han mantenido libres de esa contaminación no se les amoneste a un progreso mayor, sino a que mantengan firmemente lo que ya tienen (2, 25).

El caso de Sardes es el de una comunidad cuya práctica no corresponde a su teoría. Su decadencia ha sido muy rápida (3, 1-2). La condena de la iglesia de Sardes es más severa que la de las otras seis iglesias²². Podemos sospechar que en Sardes se cuidaba más lo externo que la vida interior²³. La amonestación a recordar lo que ha recibido y ha escuchado, a que lo preserve y se convierta, a que se mantenga vigilante (3, 3)²⁴, ofrece en su vaguedad la referencia más concreta a los comienzos de la evangelización. A la amonestación en 3, 1-6 corresponde esencialmente la alusión al evangelio recibido y la exhortación a preservarlo. La mirada atrás al buen comien-

19 Cf. N. Walter, 'Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde', en *Die Kirche des Anfangs*. Für H. Schürmann (Freiburg 1978) 417-34.

20 Ignacio les reprende por su falta de concurrencia a las reuniones eclesiásticas. Cf. Kraft, o. c., p. 92.

21 Según Charles, o. c., p. 69, en el amor y la fe tenemos las dos fuerzas dinámicas que producen las dos actividades cristianas que siguen: el servicio y la paciencia. Para Bossuet, o. c., p. 216, fe es aquí fidelidad. Por *diakonia* se entiende principalmente el amparo de los pobres. La paciencia, el aguante en las persecuciones. Lohmeyer, o. c., p. 27, entiende que *diakonia* se refiere a la conducta con los cristianos e *hypomoné* a la conducta con los no cristianos. Estas precisiones nos parecen verosímiles, pero difíciles de demostrar.

22 Cf. Charles, o. c., p. 79.

23 Cf. Wikenhauser, o. c., pp. 44-45.

24 Esto último corresponde a la enseñanza del Señor (Mc 13, 28-37; Mt 24, 37-44; 25, 13; Lc 21, 36; Jn 16, 16-22). La entera parénesis primitiva cristiana está orientada a esta expectación que reclama al hombre (1 Cor 16, 13; 1 Tes 5, 1-11; Sant 5, 7-9; Apoc 3, 1-3). Cf. A. Strobel, *Kerygma und Apokalyphtik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage* (Göttingen 1967) pp. 90-91.

zo del ser cristiano debe ser base para la renovada conversión²⁵. Lo «recibido» hace alusión al kerygma²⁶. Es el mismo lenguaje utilizado por san Pablo cuando recuerda a los corintios el evangelio que les había predicado, que habían recibido y en el que se mantenían firmes (1Cor 15, 1). Son términos que parecen ya estereotipados, pues el mismo apóstol presenta el sumario del kerygma como lo que transmitió en primer lugar, lo que a su vez el mismo había recibido (1 Cor 15, 3). La conversión queda también descrita en la tradición sinóptica con la expresión «recibir la palabra» (Mc 4, 16 / Mt 13, 20). Para Juan ser cristiano es haber recibido al Verbo (Jn 1, 12.16) y equivale a creer en su nombre (Jn 1, 13). Creencia e incredulidad equivalen a haber recibido o no el testimonio de Jesús (Jn 3, 11.32.33). Los que creen en Jesús reciben el Espíritu (Jn 7, 39). Le rechazan los que no reciben sus palabras (Jn 12, 48). Jn 18, 20 es la corroboración del significado técnico que había tomado el verbo «recibir» en la primitiva misión cristiana, en particular en las comunidades joánicas²⁷. Lucas (8, 13) no recoge el término misionero marcano, pero lo hace suyo²⁸. Su riqueza de repercusiones teológicas queda patente en el uso paulino²⁹. La raíz sigue estando en la referencia a los orígenes doctrinales, como puede apreciarse en Heb 10, 26; 1 Jn 2, 27; Apoc 2, 17.

Si λαμβάνω ha pasado a ser algo así como un término técnico para la conversión, descrita como recepción de la predicación misionera y de los dones de gracia que integran la regeneración cristiana, ἀκούω ha cobrado también el matiz específico de mantenerse a la escucha de la catequesis comunitaria. A los cristianos de Sardes se les pide que rememoren lo que han recibido y lo que han escuchado (Apoc 3, 3). Ya en el sermón del monte de Mt el término hace referencia a las regulaciones de la halakha en la catequesis sinagoga³⁰. Es también clara la alusión a la catequesis eclesiástica³¹.

25 Cf. Müller, o. c., pp. 57-59.

26 Para Charles, o. c., p. 80, «lo que oísteis» apunta al tiempo en que escucharon el Evangelio (cf. 1 Tes 1, 5-6; 2, 13) y «lo que has recibido» concede que aún poseen el don de Dios. Nos parece más acertado Lohmeyer, o. c., p. 33, al señalar que «recibir» y «oír», como expresión de llegar a ser creyente, tienen ambos coloración joánica. Sobre el primer término remite a Jn 1, 12.16; sobre el segundo, como contraposición, a Rom 10, 17. Allí es «oír» el comienzo del acto de la conversión; aquí con el «oír» se completa la conversión.

27 Cf. además Jn 14, 17; 16, 14-15; 17, 8.

28 Cf. Act 10, 43.47; 19, 2; 26, 18.

29 Cf. Rom 1, 5; 5, 11.17; 8, 15; Gal 3, 2.14.

30 Mt 5, 21.27.33.38.43.

No sólo en Mt, el evangelio eclesiástico por antonomasia, sino ya antes en Mc³² y en el conjunto de la obra lucana³³. El mismo uso específico puede detectarse en el lenguaje paulino³⁴. Es también propio de las comunidades joánicas³⁵.

La conversión seguía al kerygma. La vida cristiana era nutrida por la *didakhé*. El tercer reclamo, preservar lo adquirido, responde también a una constante de la parénesis comunitaria. Los judíos preservaban su tradición (Mc 7, 9). A los judeocristianos se les pide guardar los mandamientos (Mt 19, 17) y aún las regulaciones halálicas (Mt 23, 3). El Resucitado pide a sus discípulos que enseñen a guardar cuanto les ha mandado (Mt 28, 20). Ocasionalmente Pablo pide preservar todo el ser sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo (1 Tes 5, 23). En Ef 4, 3 se exhorta al esfuerzo por preservar la unidad del Espíritu. En las comunidades paulinas *τηρέω* no es un término frecuente. En las Pastorales sirve para la exhortación a preservarse puro (1 Tim 5, 22), a conservar el mandato sin tacha ni culpa hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo (1 Tim 6, 14) o remite a la fidelidad a la fe (2 Tim 4, 7). El uso mateano, su única aparición en Mc, su ausencia en Lc, salvo en una alusión a los judaizantes (Act 15, 5)³⁶, indica que es un término característicamente judeocristiano. También Santiago define como uno de los rasgos de la religión pura el conservarse incontaminado del mundo (Sant 1, 27) y habla de observar toda la Ley sin faltar a un solo precepto (Sant 2, 10). Judas 1 se dirige a los preservados para Jesucristo. Habla de los ángeles que no preservaron su dignidad (Jud 6) y exhorta a mantenerse en la caridad de Dios (Jud 21). Uso judeocristiano, pues, y también empleo predilecto de la tradición de Juan, que habla repetidamente de guardar la palabra³⁷, de no guardar el sábado (Jn 9, 16), de amar a Jesús y guardar sus mandamientos³⁸, de guardar a los miembros de la comunidad³⁹, de guar-

31 Mt 7, 24.26; 10, 14.27; 11.15; 13, 9.16-20.22.23.43; 15, 10; 19, 25; 21, 33; 22, 33.

32 Mc 4, 3.9.12.15.16.18.20.23.33; 6, 11; 7, 14.16; 8, 18; 12, 37.

33 Lc 6, 17.27.47.49; 8, 8.10.12-15.18.21; 10, 16.24; 11, 28; 14, 35; Act 11, 18; 21, 12.20; 28, 15.

34 1 Cor 14, 2; 2 Cor 12, 6; Gal 4, 21; Fil 1, 30; 4, 9.

35 Jn 5, 24; 6, 45; 8, 47; 10, 3.16.27; 12, 47; 14, 24-28; 18, 37; 1 Jn 1, 1.3.5; 2, 7.18.24; 3, 11; 4, 3.6; 2 Jn 6; Apoc 1, 3; 2, 7.11.17.20; 3, 6.13.20.22; 22, 17.18.

36 También en Act 12, 5-6; 16, 23; 24, 23; 25, 4.21; pero con el significado de tener preso.

37 Jn 8, 51.52.55; 15, 20; 17, 6; Apoc 3, 8.10.

38 Jn 14, 15.21.23.24; 15, 10.

39 Jn 17, 11.12.15; Apoc 3, 10.

dar las palabras de la profecía⁴⁰, las obras anteriores hasta el fin (Apoc 2, 26), y los mandamientos de Dios⁴¹. La comunidad de Sardes, judeocristiana y joánica, es amonestada a tomar por pilares básicos de su renovación las estructuras fundamentales de su propia formación: kerygma, didakhé y guarda fiel y práctica de sus contenidos.

¿ACTITUDES MISIONERAS?

El vidente sabe de apóstoles y profetas en las comunidades de los santos (Apoc 18, 20); pero en esta ocasión parece referirse a moradores del cielo⁴². Debe verlos como fundadores y cimiento de las iglesias de los orígenes⁴³; pero, a diferencia de lo que ocurre con los profetas, no parece que el ministerio de los apóstoles se mantenga como algo actual en las comunidades de Asia. Unas iglesias confrontadas con una sociedad pagana hostil y en abierta ruptura con la «sinagoga de Satanás» (Apoc 3, 9) no podían estar ya en situación de enviar apóstoles que anunciaran el Evangelio por las sinagogas⁴⁴ o en las plazas públicas⁴⁵.

Hay una mención de apóstoles que actuaron en Efeso (Apoc 2, 2), pero que, sometidos a prueba, quedaron en evidencia⁴⁶. Se decían apóstoles, pero no lo eran. Fueron hallados mentirosos. Desde muy pronto fue un problema para las iglesias el discernir los verdaderos carismáticos de los falsos. No admitir sino ministerios auténticos. Ya Marcos (13, 5-6) pone en boca de Jesús una prevención contra el engaño de muchos que habían de venir en su nombre y denuncia a falsos cristos y falsos profetas, capaces de seducir con signos y prodigios (Mc 13, 21-22). La comunidad de Mateo (7, 15-20) estaba también prevenida contra los falsos profetas. Pablo tuvo que enfrentar a los que predicaban un evangelio distinto (Gal 1, 6-9). El

40 Apoc 1, 3; 22, 7.9.

41 Apoc 12, 17; 14, 12.

42 Cf. Charles, *Revelation*, vol. II, pp. 87-88 y 111-12.

43 En línea con 1 Cor 12, 28; Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11.

44 Cf. Act. 13, 5.14.44; 14, 1; 16, 13; 17, 2.10.17; 18, 4.19.26; 19, 8.

45 Cf. Act 14, 15; 17, 17.

46 Ya el Pablo de Act 20, 29-30 avisa a los presbíteros de Efeso contra los maestros de error, que habían de entrar en escena. De maestros de error judaizantes gnósticos habla 1 Tim 1, 7. Ignacio alaba también a los efesinos porque han cerrado sus oídos a los falsos maestros (*Eph.* 7, 1; 9, 1). Cf. Wikenhauser, o. c., p. 37.

mismo había visto su apostolado discutido (1 Cor 9, 2-3). Deja claro que no todos son apóstoles (1 Cor 12, 29). Algunos para asegurarse la acogida se proveían de cartas de recomendación (2 Cor 3, 1-2). A san Pablo le urge más mostrarse en todo como ministro de Dios (2 Cor 6, 4) y no duda en denunciar a quienes se disfrazan de apóstoles de Cristo (2 Cor 11, 3-15). El discernimiento es una necesidad acuciante en las comunidades paulinas (2 Cor 13, 5)⁴⁷. Lo sigue siendo en las iglesias que hicieron suyas las normas de la *Didakhé*⁴⁸ y en la comunidad de Roma en tiempo de Hermas⁴⁹. No sabemos nada de los criterios de discernimiento utilizados en Efeso. Tampoco podemos describir con certeza el carácter y objetivo de los pretendidos apóstoles⁵⁰. No parece que fuesen sólo giróvagos que pretendían vivir a costa de las comunidades⁵¹. Es verosímil que fueran gente venida de fuera⁵². Es muy probable que tuvieran algo que ver con las actividades de los nicolaítas, que los cristianos de Efeso habían sabido aborrecer (Apoc 2, 6). Si, como veremos más adelante, los nicolaítas se caracterizaban por su apertura sincretista a la convivencia estrecha con la sociedad pagana, pudiera ser que algunos de ellos tratasen de justificar su actitud como táctica misionera y se autodenominasen apóstoles.

En Tiatira hay una mujer que se presenta como profetisa y ha sido aceptada como tal (Apoc 2, 20). Es posible que no fuera un caso excepcional en las iglesias de Asia⁵³. Más tarde en las comu-

47 Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, EB (Paris 1973) pp. 259-61.

48 Sobre el discernimiento de apóstoles, *Did.* 11, 4-6; sobre el de profetas, *Did.* 11, 8-10.

49 Hermas, *Mand.* XI 7-17. El autor presenta el contraste entre el profeta y el falso profeta en el *Mand.* XI. Por un lado está el Espíritu, la Iglesia y los fieles. Por el otro, el espíritu diabólico, el paganismo y la doblez. Cf. J. Reiling, *Herms and Christian Prophecy. A Study on the Eleventh Mandate*, SpNT 37 (Leiden 1973) p. 57.

50 Estos apóstoles han sido identificados: 1) con los judaizantes enviados desde Jerusalén; 2) con los discípulos de san Pablo o aún éste mismo; 3) con los nicolaítas denunciados en Apoc 2, 6. Esta última explicación parece la mejor. Cf. Bousset, p. 204; Charles, I, p. 50.

51 Contra tales parece dirigida la norma de *Did.* 11, 4-6. Regla realista y que tiene en cuenta el pretexto que el apostolado podía ofrecer a explotadores. Cf. J. P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, EB (Paris 1958) pp. 444-45.

52 Los adversarios combatidos por Ignacio en Efeso parecen haber sido viajeros que intentaron ganar a su doctrina a gente de la comunidad. Cf. Kraft, o. c., p. 88.

53 Según Act 21, 8-9 el evangelista Felipe, uno de los «siete», tenía consigo en Cesarea cuatro hijas vírgenes profetisas. Eusebio (*HE* V 17, 3) menciona en tiempo temprano una profetisa de Filadelfia llamada Ammia.

nidades montanistas destacarán algunas profetisas⁵⁴. Esta mujer, a quien el vidente da el nombre probablemente simbólico de Jezabel⁵⁵, queda denunciada como falsa carismática y su enseñanza como engañosa. Es la misma que la de los nicolaítas (Apoc 2, 14-15).

En Efeso, Pérgamo, Tiatira, se describe el reto de maestros de error. Probablemente los falsos apóstoles de 2, 2 son idénticos con los nicolaítas de 2, 6 y éstos seguramente con los secuaces de Balaam de 2, 14-15. A la Jezabel de Tiatira se le reprocha lo mismo que a éstos⁵⁶. En Efeso han topado con el rechazo. En Pérgamo cuentan con algunos adherentes. En Tiatira, su número es mayor. En las dos últimas comunidades no se había llegado al parecer a una contraposición entre los nicolaítas y el resto de la comunidad⁵⁷.

¿Quiénes son los nicolaítas? Los antiguos heresiólogos son todos de la opinión de que la secta gnóstica de los nicolaítas, que pertenece a la fase temprana del movimiento herético, es la misma que condena Apoc 2, 6.15 y de que su nombre deriva del Nicolás de Act 6, 5. Podemos dar por seguro que la denominación de los nicolaítas es una autodenominación, que procede de la secta. El afán por conectar con el Nicolás de Act corresponde a la necesidad central de numerosos grupos gnósticos: la prueba de origen apostólico⁵⁸.

En la carta a la comunidad de Pérgamo, situada en un ambiente de santuarios del paganismo (2, 13), se le reprocha que hay algunos que sostienen la doctrina de los nicolaítas (2, 15). Esta queda parangonada con la doctrina de Balaam, que enseñó a Balak a poner tropezos ante los israelitas, para que comieran carne inmolada a los ídolos y fornicasen⁵⁹. Los nicolaítas prescindían pues de la norma dictada en Jerusalén para los cristianos procedentes del paganismo⁶⁰.

54 Cf. Eusebio, *HE* V 14 (Priscila y Maximila); V 16, 13-19; 17, 4; 18, 13 (Maximila); V 18, 3; 19, 3 (Priscila).

55 El nombre queda escogido como referencia a la reina Jezabel y sus vicios (idolatría, fornicación). Cf. 1 Re 16, 31; 18, 4.13; 21, 25-26; 2 Re 9, 22.30.

56 Según Bousset, o. c., pp. 237-38, se trata de un cristianismo libertino, acomodado al mundo, más práctico que especulativo.

57 Cf. Kraft, o. c., p. 71.

58 Cf. N. Brox, 'Nikolaos und Nikolaiten', *VigChr* 19 (1965) 23-30.

59 La combinación de las noticias dadas por Num 23-24; 25, 1-3 y 31, 16 es una obra midráshica, que se refleja en Filón, *Vita Mosi* I 48-55; Josefo, *Antiq.* IV 126 ss. y Orígenes, *In Num Hom* 20, 1. Cf. Bousset, o. c., p. 213.

60 Act 15, 29; 21, 25. Charles, I, p. 74, juzga que nuestro autor tiene en mente el decreto apostólico. Bousset, p. 221, ve la referencia muy probable. En cambio Lohmeyer, p. 29, aún admitiendo la coincidencia formal, no ve una prueba de que haya aquí una referencia al contenido del decreto apostólico.

La medida tenía por objeto facilitar la convivencia de éstos con los judeocristianos; pero acaso, más aún, prevenir el sincretismo o el riesgo social de recaídas ocasionales en idolatría. San Pablo, en respuesta a los corintios ⁶¹, ha ahondado en la cuestión distinguiendo entre la carne comprada en el mercado (sin necesidad de indagar sobre su procedencia), la comida con amigos gentiles (mientras no alardeen de que invitan a carne de sacrificio) y la participación en banquetes directamente relacionados con el culto pagano. Respecto a los dos primeros casos ha asentado el principio de la libertad cristiana, puesto que el ídolo no es nada. Pero hace primar la caridad sobre esa libertad, en el caso de que otro cristiano pueda sentirse escandalizado. El mismo ha precisado y endurecido su postura entre 1 Cor 8, 10 y 1 Cor 10, 19-20. En cambio la conducta de los nicolaítas, inspirada probablemente en las exigencias de la vida gremial y ciudadana, pasaba por alto todas las restricciones. Era una puerta abierta al sincretismo; quizá justificada con pretensión de táctica misionera (Apoc 2, 2). El vidente rechaza de plano esa actitud. No recurre a la autoridad de un dictado de la Iglesia madre de Jerusalén, aunque parece conocer sus términos ⁶². No hace sino recoger una norma ya asentada en las iglesias, al menos en el sentido precisado por san Pablo, y que sabemos se mantuvo vigente en el cristianismo antiguo.

La misma cuestión se replantea en la carta a Tiatira ⁶³. Aquí es la pretendida profetisa, Jezabel, la que con sus enseñanzas ⁶⁴ seduce a los miembros de la comunidad para que actúen como los nicolaítas. Esta vez no se los nombra. El hecho de que la propaganda de esta actitud tuviera que apoyarse en un carisma, indica que no todos veían la cosa clara. Era preciso justificar esa práctica frente a timoratos y recalcitrantes. Si la justificación se daba a la luz de la fe (cf. Rom 12, 6), cabe pensar que entre las motivaciones entrase la

⁶¹ 1 Cor 8, 1-13; 10, 7-8.18-32.

⁶² Cf. Apoc 2, 25 y Act 15, 28.

⁶³ Dado que era una ciudad comercial abundaba en gremios, a los que deberían pertenecer casi todos los ciudadanos. Esto implicaría por lo menos participar en banquetes dedicados a alguna divinidad pagana. Esto hacía tan aceptable la doctrina nicolaíta a los cristianos de Tiatira. Cf. Charles, I, p. 70.

⁶⁴ Encontramos al ministerio de enseñanza —particularmente en el tiempo del comienzo de la Iglesia— en estrecha cooperación con la profecía primitivo-cristiana. A menudo en la práctica no eran distinguibles las actividades de los maestros primitivos cristianos de las de los profetas. Cf. H. Schürmann, 'Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter', en *Orientierung am Neuen Testament. Exegetische Aufsätze*, III (Düsseldorf 1978) 116-56, en pp. 121-22.

pretensión misionera; pero el texto no da ningún indicio sobre ello. En esta carta encontramos un dato más sobre la doctrina combatida por el vidente. Se dice de los sectarios que alardeaban de conocer los abismos de Satanás (2, 24). Si tomamos la frase en su literalidad podemos pensar que los nicolaítas justificaban su actitud como un modo de tomar conciencia del vacío y alienación representado por el culto pagano o la debilidad de los recursos satánicos. Pero es muy posible que el vidente haya realizado la misma inversión sarcástica que vuelve a hacer cuando menciona la «Sinagoga de Satanás» (3, 9). En este caso los nicolaítas con su libertinismo, justificado por su gnosis de lo divino, representarían una secta gnóstica⁶⁵. De momento hemos de dejar esta cuestión abierta⁶⁶. En todo caso existen paralelos llamativos entre la enseñanza y práctica de los nicolaítas y los problemas planteados por los entusiastas opositores de Pablo en 1 Cor. Ambos grupos pueden reflejar el mismo tipo de teología entusiasta y libertina. Puede argüirse en consecuencia que tanto Pablo como el autor del Apoc, independientemente, combatieron ciertas tendencias gnostizantes por medio de la primitiva escatología cristiana. Para ambos el centro de la teología es el Resucitado y Señor ensalzado del mundo (Pablo más bien en términos cosmológicos, el autor del Apoc en términos políticos)⁶⁷.

EL TESTIMONIO

En líneas generales, la historia de la Iglesia antigua nos muestra que, cuando el ministerio apostólico perdió sus bases en sinagogas y plazas públicas, la expansión del cristianismo siguió adelante me-

⁶⁵ Si había un movimiento gnostizante en Pérgamo y Tiatira, sabemos sólo que era de carácter libertino. Por lo demás, Cerinto es la primera figura que ha sido presentada como un gnóstico operando en Asia Menor. Cf. S. E. Johnson, 'Asia Minor and Early Christianity', en *Christianity, Judaism and other Greco-Romans cults*. Studies for M. Smith, II. *Early Christianity* (Leiden 1975) 77-145, en p. 132.

⁶⁶ Charles, I, pp. 73-74, describe bien las dos interpretaciones posibles: 1) la frase es una indignada «retorsión» del vidente, pues, mientras los libertinos reclaman conocer los hondos pensamientos de Dios (cf. 1 Cor 2, 10; Rom 11, 33; Ef 3, 18), como los gnósticos posteriores profesaban conocer el Abismo (Ireneo, *Adv. haer.* II 22, 1-3; Hipólito, *Philos.* V 6; Tertuliano, *Adv. Valent.* 1), dice que no son los de Dios, sino los de Satanás; 2) Los falsos maestros sostenían que el espiritual debía de conocer los abismos satánicos, tomando parte externamente en la vida pagana, pero quedando interiormente incontaminado.

⁶⁷ Cf. E. S. Fiorenza, 'Apocalyptic and Gnosis in the book of Revelation and Paul', *JBL* 92 (1973) 565-81.

diante el testimonio heroico de los mártires⁶⁸ y el testimonio de vida de los cristianos, en las variadas circunstancias de los encuentros diarios con otros. ¿Habla el Apoc de estos testimonios? El libro menciona como testigos al Cristo, al vidente y los profetas, a los mártires y a los dos profetas escatológicos; pero queda por ver el alcance semántico del término.

Apoc 1, 5 atribuye a Jesucristo los títulos: «el testigo, el fidedigno, el primogénito de los muertos y príncipe de los reyes de la tierra. El que nos ha amado y nos ha librado de nuestros pecados por su sangre». Es posible que el trasfondo de estas expresiones sea una alabanza cristológica, que tiene por «Sitz im Leben» el bautismo y que el vidente ha tomado de la comunidad⁶⁹. Si la frase final hace referencia a la obra redentora, los dos títulos anteriores aluden a resurrección y ensalzamiento. Los dos primeros títulos podrían remitir al ministerio terreno, que culmina en la cruz⁷⁰. Testigo puede serlo en cuanto mensajero de Dios o también en su misma muerte, como expresión máxima de su obediente fidelidad a Dios. Testigo en la muerte sería ya «mártir» en el sentido corriente, actual, del término. Pero el título no parece referirse al testimonio del Jesús terreno en su muerte. Más bien se expresa la relación actual del ensalzado con su comunidad. Como el testigo fidedigno es aquél en quien puede confiarse en los apuros del tiempo final⁷¹. En Apoc 3, 14 Cristo es «el Amén, el testigo, el fidedigno y auténtico, el principio de la creación de Dios»⁷². También esta frase hace referencia al que es la Palabra definitiva del Padre, que está con El desde antes de la

68 La situación de los cristianos, llevados ante las autoridades del mundo pagano, es considerada por Mc 13, 9-11 como la ocasión de un testimonio que debe concurrir al anuncio universal del mensaje evangélico. Este punto de vista no aparece en Mt 24, 9-14 / Lc 21, 12-19 ni en Lc 12, 11-12; si en Mt 10, 17-20, pero en una forma menos explícita. Cf. J. Dupont, 'La persécution comme situation missionnaire (Mc 13, 9-11)', en *Die Kirche des Anfangs*. Für H. Schürmann (Freiburg 1978) 97-114, en p. 104.

69 Cf. P. von der Osten-Sacken, 'Christologie-Taufe-Homologie' - Ein Beitrag zu Ap Joh 1, 5f', ZNW 58 (1967) 255-66.

70 El primer miembro de la predicación de Cristo (1, 5) designa su «obra terrena», que ha encontrado en la muerte su propia culminación. Cf. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TU 85 (Berlin 1962) pp. 55-57.

71 E. S. Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priester-motive in der Apokalypse*, NTAbh NF 7 (Münster 1972) pp. 237-48.

72 El Amen procede de Is 65, 13 y es de nuevo traspaso de un nombre divino. El segundo miembro hace otra vez referencia a la historia de Cristo. Mediante la ampliación de «fidedigno» a «fidedigno y auténtico», el testigo queda más acercado a Dios y aludido el ensalzamiento. Cf. Holtz, o. c., pp. 140-43.

creación del mundo⁷³. Jesús es testigo en cuanto que pronuncia la palabra de Dios. El vidente se halla aquí en continuidad con una tradición apocalíptica del testimonio⁷⁴. Cristo es el testigo auténtico en su función reveladora. Tenemos aquí el significado joánico del término *martys*. Este significado revelador queda corroborado por 22, 16, donde Jesús aparece como el que ha enviado a su ángel para atestiguar a los fieles lo que atañe a las iglesias. El testimonio que se ha desarrollado en toda la serie de visiones sobre los últimos tiempos⁷⁵: las crisis escatológicas y la escatología definitiva. Por eso el Señor Jesús es el que atestigua todo esto. Es testigo y presenta su testimonio, ya por sí mismo, ya por medio de los cristianos⁷⁶. El que ha atestiguado todo, confirma, para terminar, su pronta venida (22, 20).

El vidente nos habla a su vez de su propio testimonio. Se presenta como Juan, «el que atestiguó la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, cuanto vio» (1, 2). Resultaría atrayente ver aquí una referencia al kerygma primitivo: el acontecimiento de Jesús que se entiende como realización del plan divino a la luz de las Escrituras⁷⁷; pero el autor apocalíptico está describiendo con estas expresiones su carisma profético. No se trata de que se atestigüe algo sobre Jesús, sino de lo que Jesús mismo atestigua. Lo que el ángel muestra por encargo de Dios y suyo (1, 1; 22, 16), que ha de transmitirse y participarse. Quien tiene el testimonio de Jesús posee la profecía, sabe sobre los sucesos finales⁷⁸. El autor usa fórmulas que describen el contenido propio del libro apocalíptico⁷⁹. Se trata del contenido de avisos

73 Cf. Heb 1, 1-2; Jn 1, 18.

74 Cf. J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1969) pp. 203-4.

75 El tiempo final es el tiempo de la soberanía de Dios sobre el mundo entero. Para el mundo esta soberanía queda todavía oculta. Sólo es reconocida voluntariamente en un solo lugar: en la Iglesia. Cf. M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes*, ATANT 46 (Zürich 1965) p. 90.

76 Cf. Comblin, o. c., pp. 191-94.

77 Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology* (London 1965) pp. 11-23.

78 La *martyria* se vincula con esto muy de cerca a la *prophéteta* (19, 10 y 22, 9). La *martyria* coincide en su contenido con el *apokalypsis* (1, 1) y los *lógoi tés prophétetas* (1, 3). Se trata de la revelación de Jesucristo, que aquí aparece con una acentuación peculiar apocalíptica y escatológica. Cf. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchung zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, StANT 5 (München 1961) pp. 81-87.

79 Comparando 1, 9 con 1, 2 se ve que «la palabra de Dios» y el «testimonio de Jesús» no son dos entidades distintas. La expresión de 1, 2 describe una entidad: el Apoc mismo. Cf. L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen 1965) pp. 196-203.

y amonestaciones recibidas por mérito del Cristo ensalzado (el Cordero de Apoc 5), testimonio pues de Jesucristo, que el vidente expresa con recurso abundante al lenguaje del A.T.⁸⁰. El testimonio del vidente Juan es el de los profetas.

Sin embargo hay usos del término en contexto martirial. En 2, 13 se recuerda a Antipas «mi testigo, mi fiel», que fue muerto en Pérgamo. El elogio a la comunidad que ha mantenido el nombre y no ha renegado la fe en ese ambiente de persecución, que hizo una víctima, indica que Antipas alcanzó el martirio por su condición de cristiano (quizá también por su ministerio profético), que no quiso apostatar. Pero sería ilegítimo deducir que ya los epítetos precedentes lo describen como mártir⁸¹, precisamente antes de mencionar su muerte. A la luz de lo que hemos visto en el caso de Juan, y ya antes de Jesús, resulta más probable que el mártir Antipas haya sido un profeta de la comunidad, aunque su martirio puede que se haya debido sólo a su calidad de cristiano. Apoc 17, 6 muestra claramente que *martys* no tiene todavía el sentido técnico fijo de mártir⁸². Se distingue expresamente entre los «santos» y los «mártires». La mujer se ha embriagado con la sangre de ambos; es decir, que han muerto con la muerte de los mártires. Sin embargo no se les llama a ambos mártires⁸³. Opinamos que, cuando Apoc 17, 6 describe a la gran Babilonia como mujer embriagada con la sangre de los santos y de los testigos de Jesús, distingue entre los mártires dos clases de miembros de la comunidad: los simples fieles y los profetas.

Hay otros pasajes que, a primera vista, parecen contradecir nuestra conclusión. En 6, 9 el vidente contempla bajo el altar celeste a los degollados por la palabra de Dios y el testimonio que guardaban. Nada indica que estos mártires hayan sido todos profetas. Pero tam-

80 Cf. E. Lohse, 'Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse', ZNW 52 (1961) 122-28.

81 Disentimos aquí de la interpretación de Charles, I, p. 52 y Lohmeyer, p. 25. Nos parece totalmente gratuita la suposición de Kraft, pp. 64-65, de que podría tratarse de uno de los últimos testigos del Resucitado.

82 Ni siquiera encaja en la clasificación que hace A. A. Trites, 'Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A semantic study', NT 15 (1973) 72-80. Distingue los siguientes estadios de evolución semántica: 1) testigo en un proceso, 2) testigo en un proceso con pena de muerte por su testimonio, 3) la muerte mirada como parte del testimonio, 4) *martys* = mártir. Prima la idea de muerte, sin faltar enteramente la de testimonio, 5) queda solamente la de martirio. Sitúa en el 3) a Apoc 1, 5; 3, 14 y 17, 6; en el 1)-2) a 11, 3 y 2, 13. No parece tener en cuenta el sentido profético-apocalíptico del término.

83 Cf. Brox, *Zeuge*, pp. 102-4.

poco se dice que hayan dado el testimonio de Jesús, sino que lo han mantenido. Su caso ha sido el de los demás fieles, que han observado la enseñanza de los profetas. Su guarda del testimonio está en línea con el cumplimiento a que repetidamente amonesta el autor del libro⁸⁴. Pero en 12, 11 todos los mártires son los descritos como los que vencieron a Satanás «gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron y menospreciaron su vida hasta morir». En este caso sí podemos observar que se inicia un deslizamiento semántico hacia un nuevo campo al que estaba reservado un gran futuro. En 20, 4 el vidente contempla la entronización en el reino milenarismo de los degollados «por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y los que no adoraron a la bestia ni a su imagen». No está claro, dadas las dificultades sintácticas, si el escritor distingue entre los que murieron mártires y los que sobrevivieron sin claudicar ante el culto imperial o se trata de un solo grupo. Si son dos grupos, el de los mártires no es sólo de profetas. Pero tampoco se especifica que hayan dado el testimonio, sino que —como en 6, 9— puede tratarse de haberlo guardado aún a costa de la vida.

Los dos testigos escatológicos, de que empieza a hablarse en 11, 3, quedan presentados expresamente como profetas⁸⁵. El arrebató al cielo (11, 12) hace pensar en Enoc (Gen 5, 24) y en Elías (2 Re 2, 11). El cambio del agua en sangre (11, 6), en Moisés (Ex 7, 17). La sequía y el fuego del cielo (11, 5-6), en Elías (1 Re 17, 1; 2 Re 1, 10). El autor quiere que los lectores cristianos identifiquen a los dos testigos con Moisés y Elías⁸⁶. No hay por qué entender la entrada en escena de los dos testigos como un retorno real y corporal de Moisés y Elías. Se trata de una intervención de los últimos testigos de Jesús, en analogía a Moisés y Elías⁸⁷. Lo mismo que una tradición cristiana muy primitiva llegó a entender al Bautista como el Elías esperado por la teología apocalíptica, previo a la actuación definitiva de Dios⁸⁸.

⁸⁴ Apoc 1, 3; 2, 26; 3, 8.10; 12, 17; 14, 12; 22, 7.9.

⁸⁵ El traje de piel o saco es a la par el hábito del profeta judío (1 Re 19, 13.19 LXX; 2 Re 8, 13.14 LXX; Is 20, 2; Mart. Is. 2, 10; Mt 3, 4 par. Cf. O. Bócher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstadt 1975) 67-68.

⁸⁶ Aunque más antigua que esta versión es la tradición judía que identificaba a los dos testigos con Enoc y Elías. Cf. M. Black, 'The «Two Witnesses» of Rev. 11, 3f. in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition', en *Donum gentilicium. New Testament Studies in honour of D. Daube* (Oxford 1978) 227-37.

⁸⁷ Cf. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, THK 18 (Leipzig 1928) pp 123-24.

⁸⁸ Cf. R. Trevijano, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Burgos 1971) pp. 27-32.

La visión no se desarrolla en el cuadro cronológico de la historia, sino en el plano superior de los símbolos. Lo que no está nada claro es si los dos testigos encarnan el testimonio dado por la Iglesia a Cristo frente al judaísmo (11, 1-2.8b)⁸⁹, si se pueden explicar como la Iglesia en Jerusalén⁹⁰ o representan la comunidad en conjunto⁹¹. Podemos deducir de 11, 10 que su testimonio ha interpelado de algún modo a modo a todos los habitantes de la tierra. Es pues legítimo ver aquí una predicación al mundo entero⁹². Puede argüirse que el mundo es aquí objeto del castigo de Dios, no de la predicación⁹³; pero el dilema no es válido. Aquí se puede encontrar una alusión a una actividad misionera entre los paganos. Resultado final es una conversión masiva de hombres incrédulos (11, 13). Con esa predicación se le ha dado una última posibilidad a la Iglesia misionera⁹⁴.

En vista de todos estos datos, podemos precisar nuestra conclusión. El vidente se atiene a una comprensión joánica del testimonio, como función profético apocalíptica. Sólo ocasionalmente se advierte la influencia de la tradición sinóptica (12, 11) y el término comienza a cargarse de contenido martirial. Puede que en este caso el testimonio tenga una proyección misionera, como el de Mc 13, 9. Más clara parece ésta en la nueva investidura profética que recibe el vidente en 10, 11 y en la actividad profética de los dos testigos (11, 3.8.10.13). El autor no es simplemente expresión de una comunidad asediada y reducida a sobrevivir en un «ghetto». Esta es la tentación de toda comunidad en la que domina la mentalidad apocalíptica. Pero Juan antes que apocalíptico es cristiano y de algún modo mantiene abiertas las perspectivas misioneras.

⁸⁹ Cf. A. Feuillet, 'Essai d'interpretation du chap. XI de l'Apocalypse', NTS 5 (1957-58) 183-200.

⁹⁰ Cf. Rissi, o. c., pp. 103-6.

⁹¹ Cf. Satake, o. c., pp. 132-33.

⁹² Cf. E. Cothenet, 'Le Prophetisme dans le Nouveau Testament', en SDB VIII, 1329-31.

⁹³ Cf. Satake, o. c., pp. 132-33.

⁹⁴ Cf. A. T. Nikolainen, 'Über die theologische Eigenart der Offenbarung des Johannes', TLZ 93 (1968) 161-70, en col. 163.

LA MISION JUDIA

La iglesia de Esmirna⁹⁵ tropieza de lleno con la hostilidad de los judíos de la ciudad. Es una comunidad que es rica espiritualmente, aunque se encuentra atribulada y empobrecida (2, 9)⁹⁶. Esta situación desairada tiene algo que ver con la maledicencia de los judíos, mencionados a continuación⁹⁷. La ruptura entre ambos grupos religiosos es un hecho evidente⁹⁸. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el IV evangelio, donde «los judíos» han pasado a ser muchas veces la denominación típica de los adversarios de Jesús⁹⁹, y los judeocristianos son ya expulsados de las sinagogas (Jn 9, 22), nuestro vidente representa a un judeocristianismo que reclama para sí la gloria del nombre judío. Los otros se dicen judíos, pero no lo son¹⁰⁰. Son «Sinagoga de Satanás» (2, 9), no de Dios¹⁰¹. La amonestación siguiente, a no temer lo que está por venir, pues el diablo está a punto de hacer encarcelar a algunos, para que sean puestos a prueba, sugiere también la intervención de los miembros de la sinagoga en la persecución contra los cristianos. Esta participación de los judíos en la instigación de las primeras persecuciones está sobradamente atestiguada por el N.T.¹⁰². En el caso concreto de la iglesia de Esmirna,

95 Las cartas a Esmirna y Filadelfia no tienen la forma de paraklesis penitencial, sino la de una especie de anuncio profético de salvación, con los siguientes elementos: 1. Aplicación a la situación de la comunidad: a) en la forma de una descripción de su necesidad, b) en la forma de una alabanza; 2. Consuelo frente a la tribulación venidera en la forma del oráculo salvífico; 3. Amonestación en la forma de un oráculo de salvación condicionado. En Apoc 2, 8-11 predomina el consuelo. La forma varía en 3, 7-13 (alternativas de alabanza sobre la situación y afirmación salvífica correspondiente). Cf. Müller, o. c., pp. 93-100.

96 Sobre la combinación de pobreza material y riqueza espiritual, cf. 2 Cor 6, 10; Sant 2, 5; Lc 22, 21; 1 Tim 6, 18.

97 Es la interpretación de Charles, I, p. 56, que remite a Heb 10, 34. En cambio D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*, SNTS MS 6 (Cambridge 1967) p. 57, dice que esta conjetura no se apoya en ninguna prueba cierta.

98 Nos parece gratuita la conjetura de Kraft, o. c., p. 61, que interpreta la «Sinagoga de Satanás» como un grupo sincretista judeocristiano.

99 Cf. Jn 2, 18; 5, 10.15.16.18; 6, 41; 7, 1.13; 8, 48.52; 9, 22; 10, 31.33; 11, 8.54; 18, 12.14.31.36.38; 19, 7.12.31.38; 20, 19.

100 La misma idea en Rom 2, 28-29; Gal 6, 15.

101 «Sinagoga del Señor» es la denominación de la comunidad judía en Num 16, 3; 20, 4 LXX y Ps. Salom. 17, 18. El judaísmo oficial es designado como «comunidad de Belial» en 1QH 2, 22. Cf. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BEvT 33 (München 1966) p. 29, n. 73.

102 Cf. 2 Cor 11, 24; 1 Tes 2, 14; Act 9, 23; 12, 3; 13, 50; 14, 2.5.19; 17, 5.13; 18, 12; 20, 3.19; 21, 11-27; 22, 30; 23, 12.21.27; 24, 27; 25, 2.7.9.15.24; 26, 2.21; Mc 13, 9 par. Sin que todo esto excuse el triste hecho de que generaciones posteriores de cristianos hayan devuelto la cortesía con creces.

la hostilidad activa de la comunidad judía y sus hostigaciones persecutorias continuaron en generaciones siguientes, como lo muestra su intervención en el martirio del obispo Policarpo (*Mart. Polyc.* 12, 2; 13, 1).

No consta hasta qué punto la situación vivida por los cristianos de Esmirna reflejaba un problema común a las demás iglesias, aunque en todo caso no parece sentido por éstas de un modo tan acuñante¹⁰³. No vuelve a haber mención de los judíos hasta la carta a la iglesia de Filadelfia. Aquí también se habla de una sinagoga de Satanás y de los que dicen ser judíos, pero no lo son sino que mienten (3, 9); pero la perspectiva cambia radicalmente. «El Santo, el Auténtico, el que tiene la llave de David» (3, 7. Cf. Is 22, 22)¹⁰⁴, va a dejar a la iglesia una puerta abierta que nadie podrá cerrar (3, 8)¹⁰⁵. Le va a entregar algunos de esos judíos: «Haré que vengan y se postren ante tus pies y conozcan que yo te he amado» (3, 9). La frase encierra una cita implícita de Is 60, 14¹⁰⁶ y la conclusión utiliza una expresión de Is 43, 4. La comunidad judeocristiana ha operado una relectura de los oráculos universalistas del libro de Isaías¹⁰⁷. Pensamos que en un primer tiempo la comunidad primitiva jerosolimitana pudo limitarse a esperar la concurrencia de los pueblos sobre Sión. Esta expectación de un movimiento centrípeto tuvo que quedar disuelta de hecho por un movimiento centrífugo, con el comienzo de la misión pagana¹⁰⁸. Es la situación que se refleja en la tradición sinóptica, sobre todo en la obra de Lucas. Pero las comunidades joá-

103 Según D. M. Smith, 'Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation', NTS 21 (1974-75) 222-48, en pp. 247-48, la relación de Juan con el judaísmo es de hostilidad: los judíos representan al mundo que rechaza a Jesús. Las cartas del Apoc evidencian aún una controversia y pueden emanar de un estadio más temprano.

104 La expresión tiene un significado mesiánico (cf. 5, 5; 22, 16). Enseña que Cristo tiene plena autoridad con respecto a la admisión o exclusión en la ciudad de David, la nueva Jerusalén.

105 Cf. Is 60, 11. La metáfora de la puerta abierta es paulina (1 Cor 16, 9; 2 Cor 2, 12; Col 4, 3) y claramente misionera. Aquí cabe la alternativa entre una puerta por donde la comunidad se abrirá a su actividad misionera o una por la que entrarán en la ciudad de la gloria mesiánica. En vista de 3, 7.12, Lohmeyer, p. 35, considera más probable la segunda explicación. Entienden también la frase como promesa escatológica Bousset, p. 227; Lohse, p. 33; Wikenhauser, p. 46. Sin embargo pensamos que las alternativas de alabanza y afirmación salvífica se refieren a situación presente y futuro aún no estrictamente escatológico. De la escatología propiamente dicha se empieza a hablar en 3, 11.

106 Cf. también Is 49, 23; 45, 14.

107 Cf. Charles, I, p. 89.

108 Cf. R. Trevijano, 'La misión de la Iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los evangelios', *Salmant* 25 (1978) 5-36, en p. 34.

nicas parecen haber seguido un proceso distinto. Han llegado a identificarse con el verdadero Israel, pero, pese a su ruptura con el judaísmo, no han desesperado de la conversión de los judíos. Nuestro vidente, desde la perspectiva del rechazo judío, los ve reducidos a la condición de las naciones. Luego recurre a las promesas proféticas de conversión de las gentes para ver incluidos en primer lugar a los mismos judíos. No podemos discernir las proporciones y alcance que tuvo el movimiento de conversión de judíos al cristianismo en Filadelfia, que el vidente describe con el grandioso lenguaje del Trito-Isaías. Lo que está claro es que ve en ese movimiento la realización de las promesas hechas a Israel¹⁰⁹. Describe a los siervos de Dios sellados en sus frentes, los cristianos que han de enfrentar las tribulaciones escatológicas, con el número simbólico de los 144.000 de las doce tribus de Israel (7, 3-8)¹¹⁰. Ve también al Cordero en pie sobre el monte Sión, y con él 144.000 que llevaban escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre (14, 1). Es a esta Sión donde han de acudir las gentes, según las antiguas profecías de liberación y restauración de Israel. El vidente está tan imbuido de esta perspectiva, y tan dolido por el rechazo de la Sinagoga, que su interés vital se centra en la afluencia precisamente a partir de ésta. La reivindicación del verdadero Israel comenzará precisamente por el reconocimiento por parte de los mismos que se afanaban en negarle ese título a la Iglesia.

LA MISION GENTIL

No era el momento más adecuado para soñar con expansiones misioneras cuando las comunidades tenían que preocuparse por sobrevivir en un ambiente de persecución por parte del mundo pagano.

109 La Iglesia no es estrictamente un *nuevo* Israel, que haya ocupado el lugar del antiguo, sino el *propio, verdadero* Israel, como Dios lo tenía pensado desde el principio. La convicción de ser el verdadero Israel la han tenido muchos círculos, antes de, junto a, y después de Mt. Cf. W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, StANT 10, 3 ed. (München 1964) pp. 95-96.

110 A. Feuillet, 'Les 144.000 israélites marqués d'un sceau', NT 9 (1967) 191-224, en p. 220, busca entender este pasaje a la luz del concepto profético del «Resto», en contraposición a los judíos hostiles a la religión de Cristo. Pero la designación de los 144.000 como «siervos de Dios» es el uso común para la comunidad de Jesús (cf. Rissi, o. c., p. 93). En Apoc 7 los 144.000 y la multitud innumerable designan a los mismos (cf. W. Foerster, 'Bemerkungen zur Bildsprache der Offenbarung Johannis', en *Verborum Veritas*. Festschrift für G. Stählin (Wuppertal 1970)

El problema acuciante era entonces asegurar la perseverancia en la fe de los individuos y para ello garantizar la cohesión de la comunidad. La conversión al cristianismo es única, pero la conversión es algo que debe ser continuado¹¹¹. Los fieles de Pérgamo habitan en un centro notorio del paganismo¹¹² y han tenido que llamarse cristianos y no apostatar de la fe aún a riesgo de sufrir la suerte del mártir Antipas (2, 13). Los cristianos de Filadelfia son muy conscientes de su debilidad (es de suponer que tanto individualmente como en cuanto grupo social), pero, pese a todo, han guardado la enseñanza de Cristo y no han renegado del nombre de cristianos (3, 8). Han aguantado con la paciencia aprendida de Cristo y éste les promete preservarles en la hora de la prueba, que está por sacudir a todos los habitantes de la tierra (3, 10). Ante la hostilidad de las instancias paganas y en una sociedad sacudida por toda clase de calamidades y crisis, lo acuciante era perseverar. Aferrarse a la palabra del Evangelio es un reclamo de la hora escatológica, así como la permanente llamada a conversión, que se dirige no sólo a los cristianos (2, 5.16.21; 3, 3.19), sino de algún modo también al mundo (9, 20-21)¹¹³. No era el momento de lanzarse a aperturas proselitistas, que hubieran llevado de inmediato a una agudización de las tensiones. El vidente no da pues consejos misionales. Pero no pierde de vista a los gentiles incluidos ya en las perspectivas universalistas de la tradición profética. En su visión anticipada de la Iglesia celeste ve una multitud innumerable de toda nación, razas, pueblos y lenguas (7, 9). El judaísmo del tiempo de Cristo había oscilado entre la apertura proselitista y la seclusión, más a tono con el sectarismo

225-36, en p. 229). Primero se le revela a Juan la *ecclesia militans*, luego puede contemplar en una escena anticipatoria, la *ecclesia triumphans*. Cf. A. T. Nikolainen, 'Die Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes', NTS 9 (1962-63) 351-81, en p. 354.

111 Nikolainen, TLZ 93 (1968) col. 189, nota que Juan habla de la conversión en dos contextos diferentes: cuando un individuo o un grupo de hombres «paganos» se convierte a la fe cristiana (Apoc 9, 20-21; 18, 9-11) y cuando la comunidad cristiana mejora, vuelve a hacer sus «primeras obras», piensa en lo que ha recibido. Hemos de puntualizar que los textos aquí citados constatan la falta de conversión de los paganos; pero ello mismo muestra que el vidente valora la oferta de salvación que se les hace.

112 Lohmeyer, p. 25, lo describe como un «Lourdes» pagano de Asia Menor. El gigantesco altar a Zeus Soter dominaba la ciudad desde una colina de 300 metros. Coronaba la acrópolis el templo de Atenas Nikephoros. A los santuarios de Asklepios Soter «concurría Asia» (Filóstrato, *Vita Apoll.* 4, 34). Era, como residencia oficial del gobernador de la provincia de Asia, el centro del culto imperial.

113 Cf. K. Karner, 'Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes', TLZ 93 (1968) 641-52, en col. 647.

nacionalista o apocalíptico. Nuestro vidente es un autor apocalíptico, por necesidad de su formación, del ambiente en que se mueve o de la situación que le ha tocado vivir. La conversión de los gentiles parece verla más como acción futura de Dios que como objetivo actual en que haya de comprometerse la comunidad. La promesa escatológica a la comunidad de Tiatira se ofrece a dar poder sobre las naciones al que persevere hasta el fin (2, 26). La frase está tomada del Sal 2, 8. El salmo había sido interpretado mesiánicamente y el alcance de la promesa es garantizar al vencedor su parte en la soberanía escatológica de Cristo. Cuando continúa explicando que «las apacentará con cetro de hierro, como se quebrantan las vasijas de arcilla» (2, 27) sigue copiando al mismo salmo 2, 9. El paganismo es considerado aquí como el poder perseguidor, que acabará dominado y quebrantado, y desde la vindicación del fiel que recibirá su parte en la realeza de Cristo¹¹⁴. A esta realeza, sea de Cristo o del pueblo mesiánico, vuelve a referirse en el discutido pasaje de Apoc 12, 5, cuando se alude al nacimiento del hijo varón que ha de apacentar a todas las gentes con cetro de hierro. A Cristo se refiere sin duda la descripción de 19, 15, en que el ensalzado es visto ante todo como el juez escatológico, que herirá a los paganos y los apacentará con cetro de hierro, pisando el lagar del vino de la furiosa cólera del Dios todopoderoso¹¹⁵. Es probable que las experiencias personales del vidente en su relación con los paganos hayan sido particularmente negativas. El que parezca no contar con la conversión de los paganos podría ir parejo a la dureza del autor de Heb¹¹⁶ sobre la posibilidad de perdón de los apóstatas. Al hablar de los paganos suele destacar sus pecados: que no se convierten, ni dejan de adorar a demonios e ídolos, ni se arrepienten de sus homicidios, hechicerías, fornicaciones y rapiñas¹¹⁷.

En este contexto no parece que el primer jinete, que sale como vencedor cuando el Cordero abre el primero de los siete sellos (6, 2),

¹¹⁴ Sobre ésta, cf. Apoc 1, 5; 11, 15; 17, 14; 19, 11-16; 20, 4.6.

¹¹⁵ Bousset, p. 221, destaca que la promesa de 2, 26-27 muestra un tono particularmente apasionado y judeoapocalíptico. Fiorenza, *Priester für Gott*, pp. 360-68, trata de suavizar estas implicaciones recordando que la primera promesa al vencedor promete poder como el que Cristo ha recibido del Padre (2, 28) y que el poder del victorioso ha de entenderse pues en analogía al de Cristo. En 19, 15 se expresa la actitud judicial de Cristo para con los pueblos; pero este juicio apunta a establecer su soberanía sobre los pueblos.

¹¹⁶ Cf. Heb 6, 4-6; 10, 26-31; 12, 16-17.

¹¹⁷ Cf. Apoc 9, 20-21; 21, 8; 22, 15.

pueda simbolizar el curso victorioso del Evangelio entre las naciones¹¹⁸. Sin embargo la perspectiva misionera se hace presente de algún modo, pese a la presión apocalíptica, entre los acontecimientos previos al Juicio¹¹⁹. En una visión es un ángel el que aparece con la tarea de evangelizar el evangelio eterno a los que están en la tierra, a toda raza, lengua y pueblo. Su evangelio es el del Dios Juez y Creador (14, 6-7)¹²⁰. Las palabras de este evangelio reproducen temas de la predicación tradicional de los judíos y de los primeros misioneros cristianos cuando se dirigían a los paganos¹²¹. Su contenido guarda llamativa analogía con lo que reclama para acercarse a Dios Heb 11, 6. La proclamación del ángel no incluye ningún tema específicamente cristiano. Podemos entenderla como expresión de los demás medios de gracia a la voluntad salvífica universal de nuestro Dios Salvador (cf. 1 Tim 2, 3-4).

En el cántico de Moisés y del Cordero, que cantan los triunfadores en el cielo, se glorifica el nombre y la santidad de Dios, porque todas las naciones vendrán y se postrarán ante El (15, 4)¹²². El Apoc parte del hecho de que el fin del tiempo ha llegado con el nacimiento, pasión y ensalzamiento de Jesucristo; pero esta «proximidad» del fin incluye un plazo dado al mundo. Las visiones del profeta

¹¹⁸ O. Cullmann, 'Eschatology and Missions in the New Testament', en *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in honour of C. H. Dodd (Cambridge 1954) 409-21, en pp. 415-16, arguye, comparando Apoc 6, 1-8 con 19, 11-16, que el primer jinete es la proclamación del Evangelio como «signo-escatológico». Nos parece más adecuada al contexto la interpretación de A. Feuillet, 'Le premier cavalier de l'Apocalypse', ZNW 57 (1966) 229-59: el primer jinete está destinado a presentar el juicio escatológico, descrito en los versículos siguientes, bajo su aspecto teológico de victoria divina.

¹¹⁹ Como recuerda Cullmann, a. c., p. 409, la proclamación del Evangelio es una forma característica de la acción cristiana en el mundo, ya que expresa la creencia de que la «misión» es un elemento esencial en el plan divino escatológico de salvación.

¹²⁰ Vos, o. c., pp. 152-57, señala que el hecho de que haya de tener lugar una proclamación de las noticias evangélicas antes de cosechar la tierra, es una enseñanza cristiana que procede del Señor mismo (Mt 24, 14 par; Mc 13, 10) y que hay llamativas semejanzas entre este dicho y Apoc 14, 6. Aunque la expresión formal de esta proclamación queda dominada por el A.T. y la terminología judía, el presupuesto del pensamiento de Apoc 14, 6-7 debe haber sido el dicho del Señor.

¹²¹ Cf. Comblin, o. c., pp. 101-2. Notamos sin embargo que este «evangelio» se diferencia del de 1 Tes 1, 9-10 porque le falta lo específicamente cristiano. Diríamos que, más que un evangelio destinado a hacer cristianos, es un evangelio para «cristianos anónimos». Por ello no nos convence la interpretación que ve en el ángel una representación simbólica de los portadores del Evangelio (cf. E. Cothenet, 'L'Apocalypse', en J. Delorme, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique* (Paris 1964) 264-77, en pp. 266-67.

¹²² Cf. Sal 86, 9.

abren una perspectiva del tiempo aún más amplia que en los apocalipsis sinópticos¹²³. Aún se cuenta con un plazo más. En el reino milenarismo Satanás queda encerrado en el abismo para que no engañe a las naciones (20, 3). A uno u otro plazo habrá que atribuir que en la Jerusalén escatológica, que ilumina la gloria de Dios y cuya lámpara es el Cordero, las naciones caminarán a su luz y los reyes de la tierra irán a llevarle su esplendor (21, 23-24). Le traerán el esplendor y los tesoros de las naciones (22, 2). El autor apocalíptico se ha mostrado muy pesimista sobre el curso de la historia. Tal como la describe, la historia mundana, mirada en conjunto, se vuelve desde su ser más íntimo contra que Jesucristo, y con él el amor de Dios, sea el vencedor¹²⁴. Pero sabe con certeza desde el comienzo, quién es el vencedor (1, 5-8). Su fe le hace contar también con la salvación de las gentes en el curso de la acción escatológica de Dios. Sabe sin duda que la misión universal es parte del programa de Cristo¹²⁵, aunque no esté en condiciones de proyectar en concreto su realización.

CONCLUSION

El Apoc da datos sobre la misión cuando alude a los orígenes de algunas comunidades. El amonestar a una renovada conversión, recordando el fervor de los comienzos, es una constante en la experiencia espiritual de muchas tradiciones religiosas. A ello apela también el vidente en su carta a la iglesia de Efeso. Esta ha decaído de su primer amor. En cambio los fieles de Tiatira, en conjunto, han progresado en su conducta cristiana. Los de Sardes han decaído de un modo más llamativo. El recuerdo de los primeros tiempos cristianos se hace aquí más concreto y parece aludir tanto al kerygma recibido en la conversión como a la catequesis comunitaria y a la guarda fiel y práctica de tales enseñanzas.

Hemos notado otra referencia misionera en la alusión a la labor de los falsos apóstoles (2, 2). El discernimiento, algo urgente en mu-

¹²³ Cf. H. Schlier, 'Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit', en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 4 ed. (Freiburg 1966) 90-107, en pp. 106-7.

¹²⁴ Cf. H. Schlier, 'Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II, 2 ed. (Freiburg 1967) 357-73, en p. 363.

¹²⁵ Cf. Trevijano, *Salmant* 25 (1978) pp. 32-36.

chas comunidades primitivas, había sido realizado a tiempo en Efeso. No está claro si los pretendidos apóstoles lo eran en cuanto emisarios ante la comunidad de una doctrina errónea o porque justificaban su doctrina alegando su eficacia proselitista. A favor de esto último está el carácter de esa doctrina, que no parece ser otra que la de los nicolaítas y que podemos describir como un intento sincrético de acomodación a la sociedad pagana. La falsa profetisa Jezabel es propagandista de la misma actitud en el seno de la comunidad de Tiatira. Sus sectarios quedan distinguidos en dos grupos: los miembros de la comunidad que se han dejado seducir por ella (2, 20-22) y otros, llamados hijos suyos (2, 23), que podrían ser los ganados por ella a su interpretación peculiar del cristianismo. La aparente eficacia misionera pudo haber sido una de las razones de que en Pérgamo y Tiatira retrasaran la condena de estos sectarios.

Dado el ambiente de hostilidad, por parte de judíos y de paganos, no parece que las iglesias de Asia tuviesen otra perspectiva de proyección misionera que el testimonio de los mártires y el de vida de los cristianos. Pero cuando habla de testimonio el autor se mantiene en continuidad con la tradición apocalíptica y muy cerca de la teología joánica. Cristo es testigo en su función reveladora. Juan da su testimonio en cuanto que trasmite a la comunidad los avisos y amonestaciones recibidos del Cristo ensalzado. Es un testimonio profético y apocalíptico. Si al mártir Antipas se le describe como testigo, hay que atribuirlo a que debió de ser un profeta de la comunidad. Así como los fieles muertos por mantener el testimonio son los que han guardado la enseñanza de los profetas. Sólo en 12, 11 parece haber una conexión más directa entre testimonio y martirio.

En cambio el testimonio de los dos profetas escatológicos interpela a todos los habitantes de la tierra. El apocalíptico ve pues en la Iglesia de los últimos tiempos una predicación al mundo entero. Actividad misionera que, pese a la apariencia de un brutal fracaso, conducirá a una conversión masiva (11, 13). El mismo vidente es consciente de haber recibido una misión universal (10, 11).

El Apoc no sólo deja abiertas en principio algunas perspectivas misioneras. Aunque parece subrayar su fracaso inmediato y el juicio divino correspondiente, hay casos en que abre con optimismo las puertas a la eficacia misionera (3, 8). Algunos judíos cumplirán con el verdadero Israel el oráculo universalista del libro de Isaias (Apoc

3, 9). No sólo se piensa en los judíos. La llamada a conversión, infructuosa o no, se dirige también al mundo (9, 20-21). Otras descripciones pesimistas sobre el futuro inmediato no borran una confianza que debe apoyarse en la acción de Dios en el pasado, o en los plazos que aún quedan hasta la escatología definitiva. El profeta está al tanto de que lo requerido para la salvación puede reducirse a un mínimo (14, 6-7). Los paganos acabarán viniendo (15, 4) y saldrán de su engaño (20, 3). En definitiva la comunidad escatológica será una Iglesia mayoritariamente de gentiles (7, 9; 21, 23-24).

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA