

## **APOCALIPSIS XII. EL NACIMIENTO PASCUAL DEL SALVADOR**

### **INTRODUCCION \***

No es casualidad que el NT acabe con un libro de revelaciones. Dentro del ambiente de expectación escatológica en que nace el cristianismo es comprensible que el mensaje de Jesús se haya expresado en forma de visiones escondidas referentes al final del tiempo. Lo extraño es que el llamado género apocalíptico no forme el núcleo del NT. Lo extraño es que se exponga el mensaje de Jesús en formas literarias hasta entonces no existentes (evangelios) o por medio de unas cartas de carácter circunstancial y profano (Pablo). De todas formas, la tensión apocalíptica ha debido ser muy grande. Por eso nos parece que no es una causalidad que nuestra Biblia incluya el Ap de Juan.

Dentro del marco general de la apocalíptica judía, esta obra ofrece rasgos especiales. Prescindiendo del hecho de que se atribuya a un personaje conocido del presente (1, 1.9; 22, 8) y no a un profeta misterioso del pasado como es regla en los escritos de su género, el Ap Jn ofrece tres elementos distintivos:

a) En primer lugar, se sabe que la salvación se ha realizado ya. El hijo del hombre está en el cielo y determina desde allí la marcha de la iglesia (1, 12-20; cap. 2 y 3): Es el cordero degollado que dispone de los siete espíritus de Dios y fundamenta el ritmo de la historia (5, 1-10); estuvo muerto y ahora vive para siempre (1, 17-18) en el misterio del ser de lo divino (1, 4-5).

b) La salvación ya realizada se condensa en la victoria personal y decisiva del cordero (5, 5-6; cf. 12, 11). Sin embargo, el mundo sigue dominado todavía por el miedo, la guerra, la opresión de los perversos y la muerte. Pues bien, en ese mundo quiere introducir Ap Jn el principio de victoria del cordero, manteniendo a los creyentes en la espera confiada, la paciencia activa, el testimonio de Jesús y la cer-

\* Para las obras más citadas y comentarios que se emplean cf. nota 4.

teza de que el tiempo de la plena libertad y salvación ya está llegando (Cf. 3, 21 y en general todo el cap. 2-3; 13, 10; 14, 12; 10, 6 etc.).

c) Eso nos muestra que el triunfo del cordero se realiza en un ritmo de dos tiempos. Sabemos ya que ha sido degollado y que se encuentra victorioso sobre el cielo (1, 12-20; 5, 1 ss.; 12, 5). Sin embargo, esa victoria es sólo el fundamento y el principio de su obra. Por eso cuando el libro de la historia de los hombres se despliegue, ese cordero debe presentarse en forma de jinete victorioso que conduce la victoria hasta su meta (6, 1-2); es el jinete que cabalga en un caballo plenamente blanco, destruyendo a los poderes adversarios y bestiales que atenazan la vida de los hombres (19, 1-21). Solamente entonces puede desvelarse el más profundo sentido de la historia como encuentro de amor en que el cordero se presenta como esposo que recibe a su novia engalanada (los creyentes), celebrando con ella el banquete de las bodas y desvelando el contenido del misterio de Dios, que es el amor que se realiza y que se entrega (cf. Ap 21-22).

El Ap Jn se puede estructurar en forma de drama en tres momentos: a) Victoria pascual del Cristo (nacimiento). b) Vida de la iglesia que se apoya en esa pascua y que camina a su verdad definitiva. c) Culminación en forma de fiesta de las bodas. Desde el punto de los creyentes, la situación se precisa en forma dialéctica; creen, por un lado, que Cristo ya ha vencido y, sin embargo, se encuentran en un mundo que parece totalmente dominado por Satán (por lo diabólico, las bestias opresoras y la muerte). Pues bien, el Ap Jn interpreta esa contradicción aparente como un signo de victoria. Lo satánico se muestra poderoso sobre el mundo porque ya ha perdido sobre el cielo (en el plano decisivo de Dios) la gran batalla (12, 10-12). El dragón que parecía en el principio un ser divino, impresionante (12, 3-4), se convierte con el triunfo del Cristo en un sencillo tentador (perseguidor) sobre la tierra (12, 13-18); su victoria sobre el mundo es aparente y pronto será definitivamente derrotado (20, 7-10).

Esta situación de lucha actual se expresa en un lenguaje que utiliza los mejores recursos de los viejos mitos orientales, un lenguaje tejido sin cesar sobre la trama de visiones y recuerdos del A.T. y sobre el fondo de vivencia apocalíptica del tiempo. Pienso que esa hondura de mitos y recuerdos de Israel no es simplemente un envoltorio que podemos desplegar y abandonar para quedarnos con el núcleo del mensaje de Jesús y de su obra. Ese mensaje nos viene a interpelar precisamente cuando estamos dispuestos a escuchar y

preguntar con la fescura y decisión de los antiguos mitos y la espera israelita.

Pienso que debemos mantenernos sin cesar sobre esos planos —mito antiguo, espera de Israel, verdad cristiana—, sabiendo que los tres se implican y sabiendo (por la fe) que el mito e Israel culminan en el Cristo. No se trata, según eso, de tres planos paralelos de una misma verdad, sino de grados de un camino, de giros de una espiral que nos conduce al Cristo.

*El primer plano es el mito.* La lucha del bien y el mal (la luz y las tinieblas, dioses favorables y enemigos) constituye su elemento más constante. La realidad es conflictiva en su raíz. El hombre sabe que se encuentra sobre un campo de batalla y sueña con un mundo de armonía. Por eso alude en sus mitos al eterno nacimiento de lo bueno, el surgimiento del Dios más favorable que le ayuda y le sostiene. Sobre el fondo de confianza que suscita el mito del salvador que nace ha podido formular Ap Jn el nacimiento del salvador que viene de Dios y realiza la liberación definitiva de los hombres.

*En segundo plano está Israel.* De la visión mítica del nacimiento del héroe divino en el tiempo primordial (supramundano) pasamos al campo de la esperanza del A.T. Lo que importa no es aquello que eternamente nace (dioses), sino el don concreto de la historia o salvación futura que se acerca. El salvador o salvación viene de Dios, pero procede al mismo tiempo del anhelo de su pueblo. Sobre el fondo de la espera histórica, el Ap Jn alude al surgimiento del descendiente de la mujer (o de Israel) que es hijo de Dios y salvador pleno del hombre.

Estos dos planos se articulan en un campo de *experiencia cristiana*. Sobre el fondo del anhelo de los mitos y de espera de Israel, nuestro vidente sabe que el punto de partida ya no es otro que el cordero degollado (pascua de Jesús) en que se apoya el camino de la historia. Por eso la intención de las visiones no es mostrar por qué las cosas existen como existen (mitos); ni es hablarnos de un futuro diferente (espera de Israel). La meta son las bodas del cordero (unión definitiva del Cristo que ha triunfado con aquellos que se integran en su triunfo). Por eso le interesa primordialmente mostrar las dimensiones (el sentido) del camino de los hombres que han creído en Jesús y se dirigen (confiados y anhelantes) a su triunfo.

Ese camino es tiempo de dureza en que los fieles deben mantenerse arraigados en Jesús en medio de las pruebas de la vida. La

lucha se ha entablado en diferentes planos (plagas cósmicas, vaciedad del mundo, guerra). Pero en el fondo se realiza siempre en el encuentro entre el poder maléfico (o Satán) y Cristo, el cordero degollado por los hombres y viviente. Todo el mensaje del Ap Jn se ha condensado en una invitación a mantenernos fieles en la lucha. Desde aquí puede entenderse su estructura literaria.

El Ap consta de dos partes claramente definidas. La primera (capítulos 1-3) se estructura en forma de palabra de consuelo y de condena, de exigencia y de esperanza, que el vidente (hijo del hombre) ha dirigido a las iglesias. La segunda (cap. 4-22) explicita el sentido y realidad de esa palabra; se descubre que el viviente es el cordero degollado y se precisa el sentido de su acción entre los hombres, la situación del enemigo y la victoria final que se refleja en el encuentro transformante de las bodas<sup>1</sup>.

En esa segunda parte (cap. 4-22) se deben distinguir unos centros estructurantes y un contenido temático. Son centros estructurantes el surgimiento del salvador (cap. 5 y 12) y la consumación o fiesta de sus bodas (cap. 21-22). Contenido temático es la exhortación a la vigilancia y la esperanza firme en la victoria final de los creyentes que atraviesa todos los capítulos centrales (13-20).

Los dos momentos del primer centro estructurante (Ap 5 y 12) presentan un mismo transfondo: El hijo del hombre (el nacido de la mujer) recibe su dignidad real a través del acontecimiento de la muerte-resurrección. Ap 5 nos sitúa en el palacio divino (de los cielos); sobre un fondo de eternidad viene a mostrarse el cordero degollado, el descendiente de David que ha conseguido la victoria (5, 5), se sienta a la derecha de Dios (5, 7), es fuente del espíritu divino (5, 6) y recibe el poder, sabiduría, gloria y alabanza (5, 12). El libro de la historia de los hombres ha venido a recibir en él su fundamento. Lo mismo

1. Para una visión de la estructura literaria, la unidad de los diversos elementos y el sentido del conjunto, cf. U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Roma 1971). Nos parece especialmente valioso su esfuerzo por mostrar la concatenación de las distintas unidades que componen la segunda parte de Ap; cf. p. VIII y 182. Hemos expuesto nuestro punto de vista sobre el tema en 'La perverción de la política mundana. (El sentido de las bestias y la cortesana en Ap. XI-XIII y XVII-XX)', *Estudios* 27 (1971) 557-94.

En la exposición que sigue damos por supuesta la unidad literaria del Ap. Sin negar valor a los intentos que pretenden encontrar diversos «documentos base» de la obra (cf. R. P. Boismard, 'L'Apocalypse', *Bible de Jérusalem* (Paris 1950) 12; 'L'Apocalypse ou les Apocalypses de S. Jean', *RB* 56 (1949) 507-41) pensamos que es preferible partir de la unidad literaria del libro e interpretar las partes desde el conjunto.

se nos dice en Ap 12, sobre un transfondo de combate cósmico (mujer-dragón) y espera israelita (mujer con dolores de parto). El hijo nace y es raptado hasta los cielos. Ambos rasgos, nacimiento y raptó, constituyen el sentido de la pascua, el triunfo del cordero que está en Dios y que dirige desde allí el avance de la historia (12, 5 ss.)<sup>2</sup>. El nacimiento pascual del Cristo (hijo de la mujer, cordero) adquiere su amplitud y su sentido en el encuentro vivificante y amoroso de las bodas, que constituye el segundo centro estructurante de la obra (Ap 21-22): Los creyentes participan en la victoria del Hijo del Hombre; la mujer que había sido madre (origen doloroso del mesías), sufriendo en el desierto de la vida la persecución de lo diabólico (12, 13-17; cap. 13-18), se ha convertido en la esposa del cordero iluminada por la luz de Dios y por su vida.

Estos dos centros estructurantes (Ap 5.12 y 21-22) forman los puntos de apoyo de la obra. Un surgimiento (pascual) del Cristo que no estuviera dirigido internamente hacia las bodas formaría un hecho cerrado en sí mismo, sin valor para los hombres. Unas bodas de victoria simplemente esperadas para el tiempo del futuro dejarían las cosas como estaban, de tal modo que los fieles seguirían sin ser más que judíos. La novedad consiste en la unión de esos elementos, el «ya» de la resurrección que continúa hacia el «todavía no» de las bodas. En esa tensión se mantiene Ap Jn y toda la esperanza de la iglesia.

Desde esta perspectiva se comprende el contenido temático del libro: El nacimiento (pascua) del cordero ha suscitado (o desvelado) el carácter satánico del mundo, el poder de lo diabólico, su influjo (y su presencia) en los diversos poderes de la tierra (la autoridad política, el saber prostituido, la sociedad perversa). Sobre el transfondo de la pascua de Jesús la vida de los hombres se convierte en lucha entre Satán y Dios, Cristo y las Bestias de la tierra. Del carácter de la lucha, de sus signos y la suerte final de los creyentes (que vendrán a tomar parte en la gran fiesta de las bodas del cordero) trata el libro<sup>3</sup>.

En las páginas que siguen trataremos del origen de Jesús tal como ha sido precisado en Ap 12. Ya hemos advertido que ese capítulo constituye uno de los centros de la obra. Para mostrar el sentido del origen de Jesús tendremos que tocar de alguna forma los otros dos

2 Cf. J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Paris 1965) 76-79; 199.

3 Sobre el sentido de las bestias o poderes del mal que han sido suscitados por el Dragón, cf. Pikaza, o. c., pp. 564-85.

temas centrales (las bodas del final y la exigencia —el dolor y la promesa— del camino de los fieles). Pero siempre lo haremos en función del origen o surgimiento de Jesús<sup>4</sup>.

Antes que ocuparnos de Ap 12 será conveniente que estudiemos el sentido del origen de Jesús en el conjunto de la obra. En un primer momento pudiera parecer que el salvador de Ap Jn desciende sencillamente de los cielos y dispone de un ser o realidad celeste. La salvación sería un don de Dios, independiente de la vida y del trabajo de los hombres. En esa dirección parece dirigirnos el título de hijo del hombre y los atributos divinos de Jesús.

La figura del hijo del hombre determina la primera parte de Ap (cap. 1-3). Indudablemente, sus rasgos son celestes: Su rostro brilla como el sol y tiene en sus manos las estrellas de la iglesia (los espíritus) (Cf. 1, 12-16). Su palabra de presentación es la siguiente: «No temas; yo soy el primero y el último» (1, 17; 2, 8). Se trata de palabras de teofanía que se atribuyen al salvador que viene de los cielos y convienen a Dios de una manera estricta (Cf. 1, 8; 21, 6; 22, 13). Eso nos podría hacer pensar que el salvador es simplemente una figura sobrehumana.

Sin duda, Ap Jn atribuye al salvador funciones divinas. Está sentado sobre el trono (3, 21); es santo (3, 7), eterno (1, 17; 2, 8) y verdadero (3, 7.14; 19, 11) como Dios. Por eso pueden adorarle los ancianos y vivientes de los cielos (5, 8.14; Cf. 11, 15; 12, 10). Los himnos le atribuyen los mismos predicados que se aplican a Dios: gloria (1, 6; 5, 12-13), honor (5, 12-13), poder, fuerza, sabiduría y alabanza (5, 12-13). Dios y su Cristo constituyen el principio de salvación, fundamentan

4 Ap 12 es uno de los textos más estudiados del N.T. Sobre su problemática existen tres libros fundamentales: B. le Frois, *The Woman clothed with the Sun* (Apoc 12: *Individual or Collective?*) (Roma 1954); A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria (Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse)* (Düsseldorf 1958); Hildegard Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12* (SBM 11) (Stuttgart 1971). En todos ellos existe abundante bibliografía. Para la historia de la exégesis del texto deberá consultarse P. Prigent, *Apocalypse 12: Histoire de l'exégèse*. Cf. también A. Feuillet, *L'Apocalypse* (Studia Neotestamentica. Subsidia II) (Paris 1963) 84-96.

En la exposición que sigue tendremos en cuenta los comentarios más usuales del Ap: P. E.-B. Allo, *Saint Jean: L'Apocalypse* (Paris 1933); J. Bonsirven, *L'Apocalypse de S. Jean* (Paris 1951); R. H. Charles, *The Revelation of St. John 1-11* (Edinburg 1920); A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford 1964); D. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes* (Leipzig 1928); M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (London 1947); E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tübingen 1953); E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (Göttingen 1960); A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean* (Paris 1923); E. Reisner, *Das Buch mit den sieben Siegeln* (Göttingen 1949); H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John* (London 1907).

Para citar estos comentarios utilizaremos simplemente el nombre del autor, sin ninguna referencia a la obra.

el reino (11, 15; 12, 10), forman el templo de la esposa (21, 22) a la que iluminan noche y día (21, 23) y son la fuente de que brota el agua viva (22, 1). Dios, el Cristo y los espíritus (o la nueva Jerusalén) constituyen para el autor de Ap Jn el misterio del ser de lo divino (1, 4-5; cf. 3, 12).

Por todo esto nos podemos preguntar, ¿qué origen tiene el salvador celeste? Una primera respuesta la ofrecen los textos que aluden a Dios como su padre. El hijo del hombre se autodefine como hijo de Dios (2, 18) y la certeza de que Dios es de verdad su padre recorre un espacio considerable dentro de la obra (Cf. 1, 6; 2, 27; 3, 5.21; 14, 1). ¿Cómo se formula esa relación de Dios y Cristo?

Probablemente la relación padre-hijo se apoya en la visión mesiánica en que el rey davídico se llama hijo de Dios. Por eso se afirma que el hijo de Dios es a la vez mesías que proviene de la línea de David (o que realiza su reinado entre los hombres). El salvador es el «renuevo de la raza de David» (Cf. 5, 5; 22, 16; tiene un sentido semejante 3, 7) o es el «león de la tribu de Judá» (5, 5), con que se alude claramente al rey davídico<sup>5</sup>.

Formando parte de la misma realidad de Dios (1, 4-5) y siendo dueño del espíritu divino (5, 6), el salvador viene a mostrarse en forma de cordero degollado (5, 6; 12, 11). Estaba muerto y he aquí que es el viviente (1, 18; Cf. 1, 5; 2, 8). Esto nos conduce a la intimidad de un misterio que tendremos que desvelar tratando de Ap 12: El salvador que viene de Dios es, a la vez, un ser del mundo, alguien que ha muerto entre los hombres (11, 8) y que tiene ahora la vida. Por eso debemos penetrar con más cuidado en el sentido de su origen. Para mostrarlo comenzaremos estructurando los temas a que alude el texto. De una manera general podemos dividir Ap 12 en tres pequeñas unidades: a) 12, 1-6: La mujer y el dragón, el nacimiento del niño. b) 12-7-12: La derrota celeste del dragón y su caída sobre el mundo. c) 12, 13-18: El dragón persigue a la mujer sobre la tierra. Del sentido de cada una de esas unidades hablaremos brevemente en lo que sigue.

En la primera unidad (12, 1-6) nos encontramos con dos signos contrapuestos. La mujer ofrece rasgos de figura celestial (divina). Está vestida de sol, tiene sus pies sobre la luna y la coronan doce estrellas.

<sup>5</sup> Cf. J. Comblin, o. c., 67-73; 191-94; 176-80. Sobre toda la cristología de Ap, T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlin 1982).

Su grandeza no se opone, sin embargo, al sufrimiento de la espera. Se encuentra encinta y se debate en los dolores de su parto. Frente a ella, el dragón muestra rasgos igualmente celestiales. Es inmensamente grande, tiene en sus cabezas la diadema del poder y mueve con su cola las estrellas. La mujer da a luz un hijo, el príncipe heredero de los reinos de la tierra. El dragón intenta devorarlo, pero Dios lo impide; rapta al nacido hasta los cielos y conduce a la mujer hasta el lugar de protección que le prepara.

La segunda escena (12, 7-12) ha desvelado el contenido del cuadro precedente. El gran dragón del mito (la figura maléfica del cielo) se interpreta ya como serpiente, el Diabolo tentador de los recuerdos de Israel. El nacimiento de aquel hijo significa la derrota del dragón que está expulsado de los cielos y arrojado sobre el mundo. En un texto de sabor apocalíptico judío esa expulsión se ha interpretado como efecto de un combate sostenido con Miguel sobre la altura (12, 7-9). En un himno cristiano la derrota se interpreta como efecto de la Pascua del Cordero (el Cristo), de la sangre derramada y la palabra de testimonio de fieles (12, 10-12). Todo el contenido del relato se precisa en las palabras finales de ese himno: El cielo —que es lugar de la presencia definitiva de Dios— puede alegrarse, pues el Diabolo ha sido derribado para siempre. La tierra de los hombres se convierte, sin embargo, en el lugar de la batalla decisiva. La caída de Satán se ha convertido en lucha para el mundo.

Desde aquí se ilumina el sentido de la tercera escena (12, 13-17). El dragón, caído ya sobre la tierra y derrotado en lo más hondo de su ser, persigue a la mujer que, si al principio se mostraba en su verdad, celeste, aparece ahora peregrina sobre el mundo, amenazada y caminante. Sobre ese rasgo de la mujer, atacada por el dragón y defendida por Dios, se anudará el avance de la historia del Apocalipsis. Sin embargo, habrá que distinguir entre la Iglesia en su conjunto (o la mujer a la que Dios hace ser invulnerable) y cada uno de sus hijos que se encuentran bajo el fuego de la ira destructora de Satán, el adversario (Cf. 12, 16-17).

Tal es el tema de Ap 12. Todo el conjunto se precisa en forma de contenido en la séptima trompeta (11, 15). Al vidente se le ha dado el libro que contiene los secretos del final (10, 1-11): El tiempo de la tierra ha terminado y se precisa sobre el mundo el gran misterio del poder divino (10, 7). Sobre ese fondo se estructura el contenido de la vida de la iglesia: El testimonio de los testigos, la lucha contra el



Diablo y la aparente victoria de las fuerzas adversarias (11, 1-13). Pero Dios ayuda a los testigos (11, 112-12); suena la trompeta y ante el gozo de la voz celeste que proclama que el gran reino de Dios y de su Cristo se ha cumplido (11, 15-18) se abre el templo de los cielos (11, 19) y a manera de teofanía decisiva surgen en la altura la mujer y su enemigo (el dragón). Al mismo tiempo, el final de Ap 11, con la figura de dragón que se sitúa evocador sobre la arena del mar (el occidente), constituye una introducción a todo lo que sigue: El surgimiento de las bestias, la lucha escatológica, el final de la victoria del cordero.

Situado en el centro de la obra, Ap 12 ha condensado tres elementos decisivos: El nacimiento del hijo (salvador, 12, 5), la derrota celeste del dragón (12, 1-11) y su batalla sobre el mundo contra aquellos que mantienen la palabra y testimonio de Jesús (12, 17). Los tres elementos se estructuran en torno al nacimiento del hijo. Por eso nos fijamos de manera preferentemente en ese tema y pretendemos iluminarlo a la luz de todo el capítulo y del conjunto del libro del Apocalipsis.

Con esto terminamos ya la presentación del tema. Sólo nos importa añadir que, conforme a lo anunciado, estudiaremos el nacimiento del hijo en tres niveles. Comenzaremos por el mito, seguiremos con el transfondo de Israel y acabaremos en el ámbito cristiano. Desde esta última perspectiva nos fijaremos en el sentido de la mujer como madre y esposa del hijo y formularemos unas conclusiones teológicas.

### I.—APOCALIPSIS 12. EL MENSAJE DEL MITO

Mito es la expresión de lo profundo —lo divinamente positivo o negativo de la hondura de la vida— en formas objetivamente constatables, en figuras simbólicas de dioses o demonios. El mito quiere reflejar el contenido de la vida y de la muerte, del hacerse de los hombres y del fondo enigmático del cosmos. Si existe el ser profundo, si nosotros nos movemos en su esfera y si la vida tiene un contenido que trasciende el simple suceder externo de los hechos, el mito ofrece un rasgo verdadero. Debemos añadir que la experiencia radical del ser humano que habita de manera interrogante sobre el mundo,

se traduce de una forma original en mitos. Por eso no es extraño que vengamos a encontrarlos en el fondo de Ap 12<sup>6</sup>.

Un primer encuentro con Ap 12 nos introduce de lleno en ese campo del mito. Está al principio la mujer como figura que trasciende todo el plano de la historia de los hombres. Sus rasgos son celestes, su vestido y sus adornos planetarios y estelares. Contrapuesto a la mujer está el dragón, también celeste y primordial, aunque de signo destructor, de maleficio. Los dos presentan rasgos perfectamente claros: La mujer original lleva en su entraña un don de vida para el mundo, está de parto y de su seno nacerá el fruto del sol, la luna y las estrellas para el hombre amenazado. El dragón, por el contrario, representa el caos primordial que se dispone a devorar el fruto bueno que proviene de la madre, la mujer (12, 1-4).

El mito es salvador. Consiguientemente, el caos del dragón es incapaz de aniquilar el fruto bueno, de impedir el nacimiento. Eso supone que la vida continúa. Con el triunfo del dragón todo se hubiera terminado, de tal forma que los hombres no serían más que esclavos de la noche y de la muerte. El nacimiento del niño (salvación) nos asegura que la vida está arraigada en un transfondo celestial que es positivo (12, 5).

Todavía existen otros elementos míticos: La lucha de Miguel con el dragón sobre los cielos representa la batalla de lo bueno y de lo malo en un transfondo de cosmogonía irania, adaptada en general por los apocalípticos judíos (12, 7-8). La lucha continúa sobre el mundo (12, 13-17) y es de nuevo la mujer la que resiste los ataques del monstruo destructor de los principios. Una y otro disponen de poderes sobrehumanos. A la mujer se le ofrecen las alas del águila grande. El dragón utiliza las aguas del caos (12, 14-15).

Evidentemente, Ap 12 es más que un viejo mito. Tiene rasgos de esperanza israelita y refleja una profunda convicción cristiana. En el conjunto del capítulo y del libro las imágenes han sido poderosamente interpretadas. Pero eso no impide que el mito siga ahí, que ha de aceptarse y que nos hable todavía en su lenguaje si queremos simplemente hacerle espacio. Para advertir que Ap 12 es mito no es preciso remontarse a los orígenes (babilonios, persas, griegos...) de los símbolos que emplea. Basta verlo tal como está, sin preocu-

<sup>6</sup> Sobre el sentido del mito, su función en la teología de R. Bultmann y su valoración teológica, cf. J. Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann* (Madrid 1972) 193-209.

paciones teológicas preconcebidas, sin exigencias hermenéuticas previas. Ciertamente, la interpretación (teológica, hermenéutica) vendrá después y será necesaria, pero antes habrá que respetar la letra (mítica en gran parte) del texto <sup>7</sup>.

En las reflexiones que siguen precisaremos brevemente ese carácter de las figuras y escenas de Ap 12. Nos detendremos algo más extensamente en el mito del nacimiento del héroe que a nosotros nos ocupa y terminaremos con unas reflexiones de carácter hermenéutico <sup>8</sup>.

En un primer momento, la mujer que está vestida de sol (12, 1) se nos presenta como signo o realidad astral. Debe tratarse de una figura absolutamente céntrica dentro del mundo de los astros, porque todos (o los más valiosos, sol, luna y estrellas) están a su servicio, valiéndole de adorno. Probablemente esa mujer se ha de tomar como la «Virgo» que se encuentra rodeada por (o forma parte de) las doce constelaciones del zodiaco. El sol la cubre con sus rayos una vez al año y la luna, al pasar debajo de ella, le sirve de escabel. Virgo no es sólo la diosa que se identifica con la «magna mater» de Cartago y Siria; guarda también profundas semejanzas con Isis y Latona, que dan a luz al héroe vencedor y han sido perseguidas por el dragón. De ese nacimiento hablaremos luego. Aquí nos basta con haber señalado los rasgos astrales de la mujer del signo de los cielos <sup>9</sup>.

El mito del dragón es perfectamente conocido en el oriente. Lo encontramos ya en el monstruo babilonio del caos al que el Dios Marduk ha derrotado en el principio. Con nombres diferentes (Leviatán, Tannín...) aparece en el transfondo del A.T., definiéndose como

7 Para el vidente el mito ofrece carácter de signo (*sêmeion* 12, 1.13). En el lenguaje de los LXX *sêmeion* significa un fenómeno celeste o la actuación particular de Dios sobre la tierra. Para los sinópticos *sêmeion* (Mc 8, 11; Mt 16, 1; 24, 3.30) es la expresión de la presencia o actuación escatológica de Dios. El vidente parece utilizar la palabra en esa perspectiva: Signo es la expresión de la obra final de Dios. Cf. H. B. Swete 147 y M. Kiddle 219. Debemos anotar que, no por ser signos de la actuación de Dios los elementos de Ap 12 dejan de ser mitos.

8 Para una visión general del transfondo mítico de Ap 12 cf. R. H. Charles I, 310 ss.; E.-B. Allo, 187-92; D. W. Hadorn, 131-32; H. Gollinger, o. c., 119-20.

9 La identificación de la mujer de Ap 12, 1 con la virgo del Zodiaco ha sido propuesta ampliamente por F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse* (Leipzig-Berlin 1914) 110 ss. Aceptan su postura R. H. Charles, I, 311-16; A. Loisy, 222-25; A. Farrer, 139-44. Juicio crítico de esta hipótesis en E.-B. Allo, 191-92. Admiten un fondo mítico en la mujer aunque suponen que ha sido poderosamente interpretado por el vidente E. Lohse, 62 y P. Morant, *Das Kommen des Herrn (Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes)* (Zürich 1969) 224-25.

el enemigo original de Dios (cf. Job 26, 13; 27, 1; Ez 29, 3). También lo descubrimos en Irán, Egipto, Grecia... Su lugar de habitación es casi siempre el agua primitiva del gran caos. La tierra es el espacio que el Dios amigo conquista victorioso al monstruo de las aguas y lo ofrece como campo de existencia para el hombre. El caos sigue, sin embargo, amenazante desde el mar, con el intento de acabar la vida de los hombres sobre el mundo. Esta experiencia se refleja no sólo en la visión del monstruo sobre el cielo (12, 3-4), sino en la forma de perseguir a la mujer sobre el desierto, pretendiendo ahogarla con el agua (12, 16) <sup>10</sup>.

Así pasamos al tema primordial del mito: El nacimiento del héroe salvador divino. De manera general, y suponiendo que la mujer de Ap 12, 1 se encuentre revestida de los rasgos de la Virgo del zodiaco, podemos afirmar que el fondo del texto es el siguiente: Perseguido con furor por los poderes del caos y tiniebla (dragón), la figura celestial de la mujer alumbró al Dios definitivo de la luz, al vencedor que debe aniquilar al caos <sup>11</sup>. Este mito ha recibido en Egipto y en Grecia unos rasgos que le acercan poderosamente a nuestro texto. Por eso debemos estudiarlos.

En Egipto se nos habla de Hathor (Isis), la esposa de Osiris. La diosa se halla encinta y el Dragón (Typhon o Seth) la persigue porque quiere impedir que el niño nazca. Isis logra escapar y se refugia en los pantanos del delta del Nilo, donde alumbró felizmente. Horus, el hijo, cuando crece entabla lucha con Seth-Typhon y le derrota: El nacimiento del Dios bueno significa la victoria de las fuerzas del bien (y de la luz) sobre el poder del caos.

El mito egipcio se ha extendido por Oriente. Dentro del ámbito griego contamos con la historia semejante de Latona. Pythón, el hijo de la tierra, era un dragón, una serpiente de grandeza inmensa que habitaba en el Parnaso y desde allí anunciaba sus oráculos. Pythón descubre un día que Latona se halla grávida y que el hijo, que proviene de Júpiter, se encuentra destinado a destruirle. Por eso la persigue y quiere aniquilarla. Pero Júpiter la ayuda. La libera de Pythón y con el auxilio de viento la conduce hasta Neptuno, que la esconde bajo el mar, sobre una isla sumergida. No encontrándola, Pythón

<sup>10</sup> Cf. R. H. Charles I, 317 ss.; A. Loisy, 227-29; E. Lohse, 68; H. B. Swete, 149 ss.. El origen del tema de «las alas del gran águila» que lleva a la mujer hasta el desierto es difícil de interpretar. Probablemente hay en el fondo un mito que ya no conocemos. Cf. E.-B. Allo, 185; E. Lohse, 68.

<sup>11</sup> F. Boll, o. c., 117-24; A. Loisy, 225-26.

vuelve al Parnaso; Neptuno hace que aflore la isla sumergida; Latona alumbró a Apolo y Diana. Con la ayuda de las armas de Vulcano, a los cuatro días del nacimiento, Apolo viene hasta el Parnaso y mata al gran dragón, el enemigo<sup>12</sup>.

En su variante egipcia y griega, el mito del héroe que nace perseguido por el dragón al que después ha de matar constituye un tema común en el oriente antiguo. Es fácil que ambas formas del mito hayan surgido de manera independiente, reflejando un mismo arquetipo original del ser (o de la experiencia existencial) del hombre. De ese mismo fondo, reproduciendo los antiguos elementos, y quizá sin recibir el influjo concreto de unos mitos anteriores, ha debido surgir Ap 12<sup>13</sup>.

El vidente del Apocalipsis comienza a moverse en el plano del mito del nacimiento del héroe salvador y presupone sus antiguas estructuras de experiencia religiosa. La oposición del dragón y la mujer, el nacimiento del niño y la certeza de que el fiero dragón ya está perdido dependen de ese mito. Ciertamente, Ap 12 cuenta con otros elementos de carácter judío y cristiano, como tendremos ocasión de señalar. Además, el autor introduce en su versión las modificaciones que parecen necesarias a su intento. Pero el esquema del relato es de carácter claramente mítico. Por eso no ha necesitado presentar la escena ni indicar la fuerza que tienen las figuras. Todo el mundo sabe lo que debe ser la diosa, la mujer celeste y positiva. La identidad del gran dragón es evidente y es claro el signo salvador del nacimiento. Igual que se ha fundado en la esperanza de Israel o en el pensar de Grecia, el cristianismo puede presentar perfectamente su misterio en caracteres de un lenguaje mítico<sup>14</sup>.

12 A. Vögtle, 'Mithos und Botschaft in Ap. 12', en *Tradition und Glaube* (Göttingen 1971) 399 ss. Una presentación de los mitos de Isis y Latona en E.-B. Allo, 188-90.

13 Refiriéndonos a los arquetipos aludimos al pensamiento psicológico de C. C. Jung, aplicado ya al Ap 12 por J. Mc Hugh, *The Mother of Jesus in the NT* (London 1975) 427-28.

14 Sobre el valor del transfondo mítico del nacimiento del héroe en Ap 12 cf. E. Lohse, 64-65, y J.-L. d'Aragon, 'Apocalypse', en *Biblia de S. Jerónimo IV* (Madrid 1972) 566. Una visión casi exclusivamente mítica del pasaje la ofrece P. L. Couchoud, *L'Apocalypse* (Paris 1930) 155 ss. La postura de E.-B. Allo 197-99 es, por el contrario, totalmente crítica respecto del influjo del mito en Ap 12; a su juicio, el tema de Apolo y su victoria sobre Python carece de contenido moral y no se puede adaptar a una formulación cristiana. Frente a eso debemos observar que Ap 12 no transmite una enseñanza moral sino que muestra el principio de la victoria de los creyentes contra el mal. Es cierto que el esquema de la lucha del bien y del mal responde a la estructura psicológica del hombre. Pero esa estructura se ha reflejado en el oriente en forma de historia del nacimiento del héroe salvador y ha

Desde el mito egipcio se puede tender a una línea de interpretación teológica que puede ser importante para la comprensión de Ap 12. Los autores alejandrinos (Sab., Filón) parecen haber estructurado las relaciones Dios-sabiduría sobre el modelo Osiris-Isis. De igual forma que Isis constituye la figura y el reflejo de Osiris (Sol), su esposo, la Sabiduría de los sabios helenistas de Israel es el reflejo y primera emanación del Dios omnipotente <sup>15</sup>.

Las relaciones siguen. Muerto Osiris (Sol), su esposa, que está encinta y perseguida por el monstruo, debe refugiarse para dar a luz al hijo, salvador, que es Horus. Según Filón, el hijo de Dios y la Sophia es precisamente el Logos, creatura primigenia de Dios, sabiduría hecha inminente entre los hombres, en el mundo <sup>16</sup>. En resumen, sobre el fondo de Isis, que es la esposa de Osiris y madre de Horus, se vuelve comprensible la relación que liga a Dios, Sophia y Logos. El Logos podrá ser hijo de Dios y la Sophia expresión e imagen de su padre sobre el mundo <sup>17</sup>.

En un comentario lleno de intuiciones, E. Lohmeyer aplicó hace tiempo esta teologización judeo-helenista del mito de Osiris-Isis-Horus a la comprensión de Ap 12. Precisemos sus observaciones, que no han sido todavía suficientemente valoradas. El nacimiento de Jesús fue un hecho que ha pasado en lo escondido. Pues bien, al situarlo en el transfondo del antiguo mito, el vidente ha pretendido concederle todo su valor y hondura; lo que allí ha sucedido constituye la verdad eterna, es el reflejo de la venida de Dios sobre la tierra, tal como se ha de manifestar en el futuro escatológico <sup>18</sup>.

Por eso, la mujer del signo que aparece sobre el cielo ya no es tanto Isis, la esposa encinta y perseguida, cuanto la sabiduría de Dios. De ella se dice que es la esposa y madre. De su hijo, que es logos, se añadirá que es la presencia de Dios sobre la tierra. Precisamente en el lugar central de Apocalipsis, allí donde se expresa la victoria del hijo y se realiza la promesa contenida en 12, 5 (apacentará a todos los pueblos con vara de hierro...), se le da el nombre de logos (19, 13) <sup>19</sup>.

sido precisamente esa historia la que, de forma más o menos directa, ha ofrecido un punto de partida para el autor de Ap 12.

<sup>15</sup> Amplio estudio sobre el tema en B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen 1973) 63-72.

<sup>16</sup> O. c., 142-54.

<sup>17</sup> O. c., 155-58; 166-71.

<sup>18</sup> E. Lohmeyer, 109-10.

<sup>19</sup> O. c., 105.

Del logos, hijo de Dios y la Sophia, se nos habla en dos contextos: Nacimiento (12, 5) y bodas (cap. 21-22). El nacimiento es signo de caída del dragón; las bodas, expresión de la victoria decisiva del logos y los suyos. Nuestro texto no es, por tanto, narración de un hecho simple que ha pasado (en Belén); en él se expresa la verdad escatológica más honda, la venida del salvador de Dios sobre la tierra<sup>20</sup>.

Con estas observaciones cerramos nuestra comparación entre Ap 12 y los antiguos mitos del nacimiento del héroe para ocuparnos de su valoración cristiana.

En un primer nivel de comprensión podemos afirmar que los antiguos mitos son reflejo de la esperanza de salvación del hombre<sup>21</sup>. Testimonian la tensión que nos dirige al plano trascendente, la búsqueda y pregunta de la vida. Son señal de que los hombres no se pueden realizar de una manera individual, cerrada. Manifiestan que este mundo en que vivimos está lleno de secretos y misterios. Es más, nos aseguran que la misma vida humana está fundada sobre un fondo de misterio<sup>22</sup>. El hombre no es, por tanto, el dueño primigenio de su ser (de su existencia). Habita en un contexto de misterio. Está enfrentado con la vida y con la muerte, corre el riesgo de perder su realidad y debe abrirse al don (la luz o vida) que fecunda su existencia.

Para el cristiano que recibe agradecido la presencia de Dios en Jesucristo, el mito antiguo puede parecer simple vacío, el resultado de la mente soñadora que, en un plano de absoluta lejanía, busca a Dios y lo modela a su manera. Más que de Dios, el mito sería un reflejo y un producto del demonio. Con su dosis de verdad, esta visión puede ignorar que sin la búsqueda de Dios que expresa el mito el hombre no podría haber captado la presencia de Dios en Jesucristo. Sólo en un fondo de búsqueda humana se puede mostrar lo divino. Dios no crea en su venida un nuevo espacio de experiencia religiosa. Dios se vale del que existe, y utiliza el mismo esquema de los mitos. Por

20 O. c., 106. Valoración crítica de la postura de E. Lohmeyer en E.-B. Allo, 187-88. Más positivo es el juicio de S. Petrement, 'Une Suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII', NTS 11 (1964-65) 291-96; en este trabajo se relaciona la sabiduría (madre del que nace) con el espíritu santo de la tradición cristiana, abriendo así un valioso campo de interpretación teológica para Ap 12.

21 Cf. D. H. Hadorn, 132.

22 Cf. R. Bultmann, 'Neues Testament und Mythologie', KM I, 17. Explicita el tema J. Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann* (Madrid 1972) 202-4; 206-8.

eso, precisamente aquellos datos que desde una visión neutral son producto y expresión de un viejo mito religioso, sirven al creyente para expresar el sentido de la venida de Dios en Jesucristo. El autor de Ap 12 cristianiza el mito<sup>23</sup>.

Al cristianizarlo, el vidente debe reestructurar el mito. Sus lectores saben que quien nace es Cristo y relacionan la mujer con Israel y con el pueblo nuevo de la iglesia. Por eso el orden de los datos cambia. El Hijo no persigue al dragón sobre la tierra y lo destruye. Está elevado junto a Dios y determina desde allí la marcha de la historia. La mujer, en cambio, es la que lucha sobre el mundo, perseguida por el monstruo y sostenida por Dios desde la altura. Pero esa lucha no puede ser eterna. El Hijo que ha nacido es vencedor desde el principio y debe realizar su reino, que se expresa como fiesta de una boda en la que eleva y salva a la mujer, después que el monstruo ha sido destruido. Los elementos del antiguo mito sirven aquí para expresar la paradoja de Dios que está presente (es salvador) en Jesucristo, mientras los cristianos, que ya tienen la victoria por la fe, se afanan perseguidos y anhelantes sobre el mundo<sup>24</sup>.

El nacimiento del niño no es por tanto una concesión que ha de pagar nuestro vidente al mito que subyace en su relato. Es cierto que en el centro de su obra está la lucha en que se enfrentan los creyentes con el diablo; cierto que interesa de manera primordial la comprensión de lo satánico, el influjo que mantiene sobre el mundo y la derrota que le espera. Sin embargo, todo está fundado sobre el nuevo nacimiento. Sólo en la venida de Jesús el diablo se precisa en su función de tentador definitivo; sólo esa venida garantiza la victoria de las bodas del cordero<sup>25</sup>. Con esto podemos plantear la diferencia decisiva que separa cristianismo y mito. El mito se mantiene en el plano de un nacimiento divino teogónico. El mensaje cristiano alude a la presencia salvadora de Dios en nuestra historia.

El mito es teogónico. Dentro de un mundo divino en que las fuerzas de lo bueno y de lo malo se mantienen en un ritmo de lucha y coherencia, el hombre se halla amenazado sin cesar por el poder del caos. El mito alude precisamente a la ruptura de ese equilibrio ame-

23 Cf. A. Loisy, 231-32; E. Reiser, 106-7.

24 Buena valoración cristiana del mito de Ap 12 en E. Lohse, 64-65.

25 Acentuamos la importancia del nacimiento dentro de Ap 12 para superar la visión negativa de A. Vögtle, *Mythos*, 411-12. Ese nacimiento no es una concesión al mito sino el principio sobre el que el mito puede volverse cristianamente comprensible y valioso.



nazante, a la derrota del principio primordial del caos; nace un Dios bueno, se libera del dragón y acaba por matarlo. Desde entonces lo divino es primordialmente positivo y el mundo se convierte en habitable para el hombre. Del nacimiento de ese Dios que es salvador hablan los mitos. No aluden a ningún suceso histórico; presentan la estructura eternamente primordial de lo divino. El nacimiento realizado en lo divino (teogonía) se precisa en forma de lucha intradivina (teomaquia) y es principio de vida y salvación para los hombres.

El mensaje cristiano, que utiliza la expresión del mito, nos transmite una experiencia diferente. Lo que importa no es que exista una figura de Dios joven que naciendo vengza al caos. Aunque las figuras de la mujer y del dragón son de carácter celeste, el hijo nace sobre el mundo. Por eso, lo que importa no es un tipo de verdad eterna; es el camino salvador que se inaugura sobre el mundo cuando nace el hijo.

Esto nos obliga a precisar el tema. Sobre el fondo del mito mostraremos la espera de Israel y la realidad histórica del nacimiento. Con la experiencia de la iglesia descubriremos la verdad pascual de ese nacimiento. Entonces podremos precisar las conclusiones teológicas.

## II.—LOS DOLORES DEL PARTO Y LA ESPERANZA DE ISRAEL

Para el mito Dios habita sobre un plano de inmutable eternidad. Lo que sucede sobre el mundo (nacimiento, vida y muerte) es un reflejo y expresión de lo celeste (lo que tiene realidad) en lo divino. Los dos planos son estructuras de una forma que podemos precisar como platónica (lo de arriba y lo de abajo) o constituyen la unidad divina original que es nuestro cosmos. La experiencia cristiana no ha empalmado de manera directa con el mito. Para llegar al cristianismo hay que pasar de alguna forma por la escuela de la historia, descubrir que el ser humano es caminante que va en busca de su propia identidad y se realiza en la medida en que tiende hacia lo nuevo. En ese plano de intermedio entre el mensaje de Jesús y el mito se halla el viejo testamento (Israel) <sup>26</sup>.

<sup>26</sup> El lector preocupado por el fenómeno cristiano descubrirá que la estructura que esbozamos responde a la que en una sistematización bultmanniana ofrecen: a) la cultura; b) el análisis existencial; c) la decisión cristiana. Cf. J. Pikaza, o. c., 193-202. El mito respondía de algún modo a lo que más tarde ha intentado la cultura: Forjar o suscitar (descubrir) un mundo habitable para el hombre. Israel

Al descubrir la trascendencia de Dios que sobrepasa y rompe todo el orden mítico del cosmos, la existencia de los hombres de Israel se ha convertido en vacilante. Carece de estabilidad interna, pierde su centro de cohesión y está obligada a tender hacia lo nuevo con el ansia de encontrarse. La estructura más profunda de Israel se puede formular de esta manera: El hombre y Dios se encuentran actualmente separados; ambos están, sin embargo, en un campo que lleva hacia el futuro, en un camino en el que un día habrán de unirse. Por eso puede asegurarse que Dios ha de nacer o nacerá el futuro salvador para los hombres.

Con la perspectiva que nos ofrece esta visión volvemos a leer Ap 12 y descubrimos que la mujer del mito (12, 1-2), torturada y expectante, en los dolores de su parto, ya no es otra que Israel, el pueblo que se encuentra grávido de Dios y lleno de futuro. Todos los temas del capítulo, la lucha del dragón y la mujer, el nacimiento y la victoria del hijo, se sitúan al trasluz de la esperanza del antiguo testamento. De esta segunda dimensión de nuestro texto hemos de hablar en las páginas que siguen. Presentaremos brevisísimamente a la mujer y al dragón, nos fijaremos después en los dolores del parto y trataremos finalmente de la madre del tiempo salvador (o del mesías) <sup>27</sup>.

La imagen de la mujer que simboliza el pueblo de Israel es muy frecuente en el antiguo testamento. El mismo Apocalipsis utiliza la figura al referirse a la Jerusalén celeste, esposa del cordero (19, 8; 21, 11 etc. Cf. Gal 4, 26). No puede haber ninguna duda razonable de que Ap 12 ha querido referirse al verdadero pueblo de Israel cuando utiliza el viejo mito de la mujer celeste y lo interpreta destacando los dolores de su parto <sup>28</sup>. De manera consiguiente, el monstruo que persigue a la mujer (12, 13-16), al hijo salvador (12, 4) y al resto de sus

se mueve, sobre todo, en un plano existencial: El hombre busca su sentido dentro del conjunto del cosmos. La decisión cristiana rompe los esquemas del mito (y del análisis existencial) en la medida en que postula una «revelación especial de Dios» que supera todo el plano de búsqueda del hombre.

<sup>27</sup> Prácticamente todos los exegetas están de acuerdo en sostener que, en el nivel de esperanza judía que llena el Ap, la mujer es Israel y el hijo es el futuro de salvación (personalizado o no personalizado) que Dios hará surgir en medio de su pueblo. Cf. R. H. Charles I, 315 ss.; D. W. Hadorn, 129-30; M. Kiddle, 219 ss.; E. Lohse, 62; H. B. Swete, 149 ss.; M. García Cordero, *El libro de los siete sellos* (Salamanca 1962) 130-36; J. Michl, 'Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart', BZ 3 (1959) 301-10; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) 136-38. El único punto de divergencia en este campo es el de la posible aplicación mariana del relato, negada actualmente por la mayor parte de los investigadores.

<sup>28</sup> E.-B. Allo, 177-78.

hijos (12, 17) se debe situar en el transfondo de la historia y la experiencia religiosa israelita. El mismo autor de Ap 12 lo interpreta de esa forma, identificándolo con el tentador del Génesis y el Diablo (o Satán) de la tradición apocalíptica judía (12, 9) <sup>29</sup>.

Situado en este fondo de historia y experiencia israelita, Ap 12 cambia de sentido. Ya no trata de una génesis divina transcendente; habla de un pueblo que camina hacia el futuro, habla del hombre que se hace, habla de Dios que viene a nuestra historia. Esa venida fundamenta la esperanza radical del ser humano, lo encamina hacia lo nuevo y lo convierte en peregrino sobre el mundo. Pero, igual que el surgimiento de lo bueno sobre el cielo suponía la experiencia de lo malo (el caos), el avance de Israel hacia el futuro salvador desata (hace visible) el poder del adversario (el Diablo). La mujer y el diablo trascienden, sin embargo, el campo de experiencia concreta de la vida. La mujer no se identifica nunca totalmente con la realidad visible de Israel, porque su base y su futuro se halla en Dios. El diablo, por su parte, se revela como fuerza de lo malo que trasciende cada vida de los hombres y pretende aniquilar la obra de Dios sobre la tierra.

En este campo de visión nos interesa la figura de la mujer que se halla encinta y grita en los dolores de su parto (12, 2). Sin duda alguna, el mismo Dios es el causante de su estado. No son los ideales de este mundo, ni las fuerzas de la tierra los que han hecho que su vientre se halle grávido de vida y de futuro. Dios la ha fecundado al situarla en camino hacia lo nuevo <sup>30</sup>.

Grávido de Dios, sufre Israel. Sufre en la agonía de la expectación que ha condensado el sufrimiento de los hombres que, aguardando de una forma activa, hacen posible la eclosión de un mundo diferente <sup>31</sup>. En este contexto son característicos los dolores de parto. Alude a ellos la profecía de Israel y los debemos recordar para entender los rasgos de la mujer de Ap 12, 2.

Los dolores de parto constituyen en el A.T. una expresión corriente de necesidad y tribulación (Cf. Jer 6, 23-4; 13, 21; Is 37, 3), pero a la

<sup>29</sup> Sobre lo diabólico en el transfondo judío de Ap 12, E.-B. Allo, 173-74, 183; A. Farrer, 143-44; A. Loisy, 236-37; H. B. Swete, 149-54. Es interesante anotar con R. H. Charles I, 330 que sólo en nuestro texto se ha realizado la identificación completa entre la serpiente de Gen 3 y el Satán de la apocalíptica judía (dentro del campo del NT).

<sup>30</sup> Cf. E. Reisner, 105.

<sup>31</sup> Cf. M. Kiddle, 220-21.

vez implican esperanza salvadora: «¿Quién oyó tal? ¿Quién vio cosa semejante? ¿Es dado a luz un país en un solo día? ¿O nace un pueblo todo de una vez? Pues bien, Sión tuvo dolores y dio a luz a sus hijos» (Is 66, 7-8). Esos dolores terminan con la irrupción del tiempo salvador. Israel (Sión), que está en la prueba y sufre, tiene la promesa de Dios y dará a luz: Llegará la redención<sup>32</sup>.

De los dolores de parto del tiempo escatológico habla Is 26, 17-18: Todo el pueblo se compara a una mujer encinta, una mujer que está ya próxima al momento de alumbrar. La salvación tiene que ser algo inminente, está cercana. Sin embargo, en contra de Ap 12, los dolores se revelan falsos: «Hemos concebido, tenemos dolores, pero no hemos traído a la tierra espíritu de salvación» (Is 26, 18). De todos modos, esos dolores constituyen un elemento integrante de la tribulación escatológica que anuncia y realiza la nueva salvación (Cf. la unidad Is 26, 16-27, 1). Siguiendo en esta línea, la tradición rabínica de Israel hablará de los ayes (los dolores de parto) del tiempo del Mesías<sup>33</sup>.

Pero la mujer de Israel no se limita a sufrir los dolores del parto escatológico. Sabemos por Is 26, 17-18 y por Mt 28, 8, Mc 13, 1 1 Tes 5, 3, que esos dolores son un signo del final, pero no implican necesariamente un resultado positivo (pueden acabar en el fracaso, la condena). Además, la mujer de Ap 12 no se encuentra simplemente en las angustias del gran parto (*ōdinousa*). El texto añade que se siente «torturada» (*basanidsomenē*). Torturar y tortura (*basanidsō* y *basanismos*) se aplican en Ap Jn a los tormentos del tiempo apocalíptico, al dolor de los impíos, los demonios y los hombres condenados del final. Es el dolor del gran fracaso de los hombres que han perdido a Dios y se destruyen (9, 5; 11, 10; 14, 10-11; 18, 7.10; 20, 10)<sup>34</sup>.

Esto nos muestra que el tormento más profundo es siempre ambivalente. Refleja un fracaso definitivo (la condena) o constituye el trauma de un nacimiento más alto. Este segundo es nuestro caso.

32 A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 121-24; cf. A. Feuillet, 'Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse', RB 66 (1959) 55 ss.

33 Cf. Kassing, 125-30 donde se estudian otros textos referidos también a los dolores del parto (Jr 4, 31; 22, 23; Miq 4, 9-10). El NT conoce bien la tradición de los dolores del parto como signo de la lucha escatológica. Expresamente lo muestran Mt 24, 8 y Mc 13, 8. Lo presupone 1 Tes 5, 3. Adaptan el tema a un contexto nuevo Gal 4, 19.27 y Hech 2, 24. Para una visión más amplia del tema A. Farrer, 142-43; J. Mc Hugh, *The Mother*, 411 ss.; H. B. Swete, 147-48.

34 En el resto del NT los términos citados se aplican de una forma natural al sufrimiento escatológico que deben padecer los demonios o condenados (Mt 8, 29; 16, 23.28; 18, 34). Sentido de la tortura en Ap. 12, en A. Feuillet, *Le Messie*, 59-60; H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 89-91.

Llegando al límite de lo que puede soportarse y en la hondura de su propia angustia, impotencia y soledad, Israel podrá alumbrar la salvación. Eso indica que su dolor no ha sido nunca un abandono, porque el mismo Dios lo ha fecundado. Con esto se descubre que la mujer puede ser, al mismo tiempo, celeste y torturada. En ella se refleja toda la gloria y la hermosura de Dios: Sol, luna, estrellas; por eso está fecunda. Pero, al mismo tiempo, sigue siendo un pueblo de este mundo, buscador y vacilante, fracasado y siempre inquieto. En esa unión de gloria y sufrimiento, y dirigida hacia el futuro de su propio fruto (que es el fruto de Dios), se encuentra el verdadero sentido de Israel y una de las más hondas dimensiones de toda existencia auténticamente humana <sup>35</sup>.

Con esto llegamos al símbolo del alumbramiento. La mujer que da a luz en un contexto de salvación constituye un elemento bien conocido en el A.T. Pensamos principalmente en dos textos, que, aunque son difíciles de entender y misteriosos, se sitúan claramente en esta perspectiva: Is 7, 14: «Concebirá la doncella y dará a luz». Miqueas 5, 2: «Yahvé los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz; y entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel».

Sea cual fuere la identidad original del niño y la doncella, el signo de Is 7, 14 se ha interpretado en Israel de una manera salvadora. La madre puede ser una mujer concreta o puede ser con más razón el pueblo entero. Lo cierto es que se espera salvación y viene en forma de nacimiento. En esta luz se aclara el texto de la glosa de Miqueas (5, 2). En los dolores de un pueblo abandonado la salvación se especifica en forma de futuro alumbramiento; como en Ap 12, 5.17 se alude al hijo (que es el pueblo de Israel) y a los restantes hermanos (los que viven dispersos en la diáspora de los pueblos) <sup>36</sup>.

Con esto podemos precisar los rasgos veterotestamentarios de Ap 12. La mujer que está vestida de cielo es Israel, rodeado de la gloria de su Dios (cercano por el pacto) y torturada en los dolores del nuevo

<sup>35</sup> En esta perspectiva los adornos de la mujer (sol, luna, estrellas) cobran un sentido distinto del que habían tenido en el mito: Son expresión del favor de Dios que llena de hermosura a la mujer, en la línea de Is 60, 19-20 y Cant 6, 10. Cf. A. Feuillet, *Le Messie*, 70-72. Quizá influye también Gen 37, 9 y textos como Test. Neft. 5 donde se acude a símbolos celestes para exaltar el valor de un personaje. Cf. H. B. Swete, 147.

<sup>36</sup> Debemos recordar que la tradición de Israel ha interpretado la salvación mesiánica en forma de nacimiento. Cf. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 130-35; J. Coppens, *Le Messianisme Royal* (Paris 1958) 69-76; 85-88.

alumbramiento. Toda la grandeza del pueblo, que externamente se muestra en forma de esplendor celeste, se condensa en su interior como dolor de una tensión que le dirige hacia el futuro. Eso indica que Israel no vale por sí misma. Su gloria es don de Dios que le ha escogido y que le ama. Su función es el futuro: Traducir el don de Dios en nacimiento de la nueva realidad (tiempo mesiánico).

Los adornos de su gloria, los dolores de su parto y la verdad del futuro alumbramiento no se pueden tomar, conforme a esto, de una forma individual. No se refieren a la diosa y al héroe primordial de los antiguos mitos. Tampoco aluden a ninguna mujer determinada de la tierra. Lo que aquí se ha reflejado es la más honda dimensión de la existencia (y de la historia) de los hombres tal como se vive en Israel: Siendo trascendente, Dios actúa en la entraña del hacerse humano (de Israel), de tal forma que la vida se concreta como una «gestación» (esperanza de futuro, parto en el dolor y nacimiento). No sabe cómo ha de ser, pero Israel está seguro de que llega el tiempo salvador, el hombre nuevo. Al resumir toda la historia del A.T. en la figura de la mujer encinta que está a punto de alumbrar, el autor de Ap Jn ha condensado de una forma auténtica y grandiosa la misión de Israel entre los pueblos <sup>37</sup>.

De todas formas, la imagen del nacimiento no deja de tener sus dificultades. Parece que Ap 12, 5 se refiere a un Mesías individual. ¿Puede un pueblo entero dar a luz a un individuo? En el A.T. se supone que es toda la comunidad la que alumbrará al pueblo nuevo, al tiempo mesiánico. Cuando se alude a un mesías personal parece que se exige una madre que sea igualmente personal. ¿Cómo puede resolverse este problema? En primer lugar debemos responder que todavía no sabemos cuál es el verdadero carácter del que nace en Ap 12, 5 ni su manera de ser individual a colectiva. Por otra parte, igual que el fondo de la esperanza histórica de Israel ha reestructurado los antiguos mitos de la mujer, del niño y el dragón, el cristianismo da

37 A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 147-52. Se habrá advertido que en toda la exposición hemos evitado una identificación individual de la realidad mesiánica. Como se sabe, en Israel se oscila entre una esperanza centrada en un individuo (mesianismo con mesías) y una esperanza colectiva (mesianismo del pueblo, sin mesías personal). Desde un plano de AT nos parece difícil decidirnos por una solución concreta, aunque pensamos que el autor se inclina hacia un sentido individual del salvador (Cf. diferencia entre 12, 5 y 12, 17). Sin embargo, esta solución responde a un esquema cristiano que tendremos ocasión de estudiar en el apartado siguiente. Sobre la realidad de la mujer como entidad celeste y signo de Israel, cf. H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 168-70; A. Feuillet, *Le Messie*, 68-69; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) 141-43.



nidad. Por el contrario, para el autor de Ap 12 la mujer ha dado a luz y la verdadera salvación ya está presente (aunque haya sido raptada a lo celeste).

El himno de Qumran sitúa a los creyentes de su grupo ante la certeza de la próxima irrupción escatológica (del salvador). El autor de Ap 12 está seguro de que el tiempo nuevo ya ha brotado y determina desde Dios nuestra existencia. Por eso, mientras que para Qumran los enemigos (los que conciben de la víbora) todavía no han sido derrotados, para Ap 12 el dragón está vencido, aunque todavía tenga un tiempo de actuación sobre la tierra. Con esto (mujer, dragón y salvación) nos hemos situado sobre el plano de Gen 3, en el comienzo de la historia de Israel<sup>40</sup>.

El autor de Ap 12 identifica el dragón de 12, 3-4 con la «antigua serpiente que se llama Diablo o Satanás y es la que engaña a todo el orbe de la tierra» (12, 9). Evidentemente, se refiere a Gen 3, 13: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tus descendientes y los suyos; ellos pisarán tu cabeza mientras tú acecharás su calcañar».

En el transfondo de ese texto la mujer no está cerrada en el pueblo de Israel; es Eva, la madre de todos los hombres (la humanidad completa). La descendencia de la mujer no se limita a pisar sobre la tierra las serpientes; destruirá el poder de lo satánico, simbolizado en aquella primera serpiente del paraíso y reflejado ahora en toda su amplitud en el dragón del cielo. Esa victoria de la descendencia de la mujer (que en nuestro caso será el Hijo de 12, 5) constituye el más profundo sentido de la vida del hombre que comienza ya en el mismo paraíso (Gen 3).

La historia de los hombres carecía para el mito de verdad interna; sólo era un reflejo del nacimiento intemporal del salvador en la hondura del mismo ser divino. Para el autor de Ap Jn toda la génesis de los hombres se ha centrado en el camino de una historia conflictiva. Desde el principio existe oposición entre lo humano y el poder del diablo, y también desde el principio existe la esperanza. A la mujer universal, que es madre de los hombres, Dios le ha

<sup>40</sup> Para una valoración de I Q H, III, 3-18 en relación con Ap 12, cf. O. Betz, 'Das Volk seiner Kraft: Zur Auslegung der Qumrán-hodajah III, 1-18', NTS 5 (1958) 67-75; R. E. Brown, 'The Messianism of Qumrán', CBQ 19 (1957) 53-82; H. W. Brownlee, 'Messianic Motifs of Qumrán and the NT', NTS 3 (1956-57) 12-20 y 195-210; A. Feuillet, *La Messie*, 64-75; H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 170-72; A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 138-46; J. Mc Hugh, *The Mother*, 407-8; J. Michl, 'Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart', BZ 3 (1959) 309.



concedido la palabra de vencer a lo diabólico por medio de sus hijos... Ser humano significa, en Ap 12, luchar contra el Dragón. Ser humano implica vivir en la esperanza de vencerlo a fin de que florezca la nueva humanidad.

De esta manera, la esperanza ya no abarca solamente a los que forman parte de Israel; y la mujer no se limita a ser el pueblo de elección. En un nivel más hondo, la mujer que se halla encinta y sufre en los dolores de su parto (en la esperanza de los tiempos nuevos) es la misma humanidad que se debate contra el mal, que lucha en un ambiente de pecado y, sin embargo, está gestante, aguarda <sup>41</sup>.

En el mito, la salvación se identifica con el nacimiento eterno del Dios bueno. Para Israel se centra en el surgimiento de la nueva humanidad (Mesías). ¿Cómo es esa salvación? ¿Dónde se encuentra ese futuro? Para responder a estas preguntas tenemos que pasar al tercer plano de la realización humana (al tercer nivel de comprensión de Ap 12). Venimos al ámbito cristiano.

### III.—LA REALIDAD DE LO CRISTIANO. EL NACIMIENTO DEL HIJO

Tanto la visión del mito (nacimiento del héroe) como la esperanza del A.T. (la mujer que está de parto) nos ofrecen perspectivas muy valiosas para entender Ap 12. Sin embargo, la estructura completa no se obtiene en ninguno de esos planos. Para eso es necesario llegar a lo cristiano.

El conjunto de elementos de Ap 12 sólo cobra sentido en un trans-fondo de experiencia eclesial. Eso no significa que los elementos parciales pierdan su identidad. No desaparece el mito; sigue estando en el transfondo y simboliza el ansia constante del hombre por hallar seguridad en lo divino. No desaparece la esperanza de Israel; es el motor de nuestra historia y es la hondura radical del hombre que

41 Las relaciones de Gen 3, 13 con Ap 12 han sido abundantemente estudiadas por aquellos que suponen que la mujer de Ap 12, 1 se ha de aplicar de manera directa a María, la madre de Jesús. A partir de esa hipótesis se fundamenta la interpretación mariana de Ap 12. Cf. F.-M. Braun, o. c., 143-53; L. Cerfaux, 'La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse avec le Protoévangile', EphThL 31 (1955) 21-33; L. Cerfaux - J. Cambier, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos* (Madrid 1968) 133-36; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère* (Paris 1974) 34-37; C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) 147-75. Por nuestra parte, no negamos que en una visión eclesial conjunta de Ap 12 y Gen 3, 13 pueda descubrirse la figura de María en el fondo de esos textos. Sin embargo una lectura exegéticamente neutral no encuentra aquí la figura de María.

se hace al buscar su identidad (su realidad) en el futuro (que es de Dios). Pero todo viene a formar parte de un conjunto estructural cristiano.

En ese conjunto realizan su función los elementos: En el punto de partida sigue estando el nacimiento del hijo, un dato que no acaece ya en el tiempo primordial de lo divino (eterno), ni tampoco en el futuro escatológico. Veamos. Antes del nacimiento, como expresión de la realidad del hombre y de su búsqueda, se sitúa la lucha del dragón con la mujer y los dolores que preludian la llegada de su parto. Ni el dragón puede venir y devorar a la mujer. Ni la mujer puede afirmar que está salvada. Uno y otro constituyen figuras en esbozo. Su verdadera realidad no ha aparecido todavía; su tiempo es tiempo de la búsqueda (12, 1-4). Por eso lo que importa es lo que ocurre después del nacimiento, es decir, aquello que se funda en la venida del Mesías. Ese tiempo ofrece dos rasgos bien marcados: La caída de Satán y la persecución de la mujer en el desierto (12, 7-17).

La primera consecuencia de ese nacimiento es la derrota de Satán y su expulsión del plano de los cielos (12, 7-12). Antes del parto del mesías, sin la venida de Dios en Jesucristo, el ámbito de arriba no podía ser lo que nosotros conocemos como cielo. Para el mito, el plano de lo eterno (lo divino) es positivo y negativo. Es el lugar del Dios que fundamenta la existencia y, a la vez, es campo de terrores (muerte, oscuridad, demonios). Pero ahora Dios se ha revelado como plena y exclusivamente bueno. Por eso hay que afirmar que el Dragón ha caído del cielo (12, 7-9) y que no existe junto a Dios ningún poder adverso que amenace y estudiosamente busque la derrota y pérdida de los humanos (12, 10-12).

Desde el momento en que Dios se ha revelado en su verdad como divino, como fuente de amor y salvación, sin mezcla alguna de malicia (de lo diabólico), el vidente ha precisado que lo malo (el mismo Diablo) está en el medio de los hombres. La lucha sobre el plano de Dios ha concluido. Ha pasado el camino del ansia totalmente dirigida hacia el futuro (Israel). El verdadero campo de batalla se traslada hasta la vida de los hombres, donde viene a jugarse el gran combate (12, 13-17). Esta es la segunda consecuencia del nacimiento del hijo.

En las reflexiones que siguen estudiaremos el sentido de ese nacimiento. En torno al tema nos preocupa la búsqueda de su identidad: ¿Se trata del misterio de Belén o de la Pascua? Además, al

detenernos en la caída de Satán tendremos que distinguir entre la venida del Mesías y la instauración del tiempo salvador (mesiánico).

Comenzamos con el parto o nacimiento. El texto afirma simplemente: «Y dio a luz un hijo varón que ha de regir con vara de hierro a todos los pueblos; y su nacido (*teknon*) fue raptado hasta Dios y hasta su trono» (12, 5). La interpretación más sencilla consiste en suponer que aquí se habla en realidad de un nacimiento humano. La mujer, que era Israel en los dolores de la espera, se ha venido a precisar en la persona de María. En el momento central de nuestra historia, el deseado de Israel se concretiza como un hombre, nace en Belén y ha comenzado a formar parte de la tierra. A ese acontecimiento de la encarnación aludiría nuestro texto.

Sin embargo, esa visión suscita una serie de problemas que nos parecen insuperables. a) En primer lugar, Ap 12, 5 no contiene ningún tipo de detalle que nos haga pensar en la pequeñez de un niño que nace a la existencia humana; el texto alude, más bien, a la función de juicio escatológico del hijo que ha nacido (cf., cita de Sal 2, 9). b) Además, Ap 12, 5 pasa por alto el tiempo de la vida de Jesús, su actividad pública y su muerte; aunque en un texto de carácter apocalíptico se pueden silenciar los detalles, nos parece extraño que se omita precisamente el dato de la muerte y de la pascua. c) Los dolores de parto en que se encuentra la mujer no aluden a un tipo de nacimiento físico, sino más bien a la irrupción del tiempo escatológico. d) Dando un paso más, tenemos que afirmar que en el conjunto de Ap Jn el nacimiento humano de Jesús no ocupa puesto alguno. Por eso nos parece muy difícil que se venga a introducir aquí, sin ningún tipo de preparación, en un contexto que es fundamental en el conjunto de la obra. Al mismo tiempo constatamos que el autor apocalíptico supone una y otra vez que todo el hecho de Jesús se ha condensado en la muerte-resurrección. Allí se resume el valor y realidad de su existencia (Cf. 1, 5; 1, 18; 2, 8; 5, 5-6; 5, 9-10; 7, 14, etc.). Por eso parece difícil suponer que centrando todo el misterio de la historia en la venida de Jesús, nuestro vidente haya citado simplemente el nacimiento y deje en el olvido lo importante, que es la Pascua. Además, en Ap 12, 5 se asegura que el nacido (*to teknon*) fue raptado al cielo, indicando así que no se ha dado un intervalo de tiempo entre el nacimiento de Jesús y la ascensión<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Estas objeciones han sido formuladas por H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 151-57. Semejantes aunque menos desarrolladas son las dificultades que señala A. Feuillet, *Le Messie*, 58-60 y J. Mc-Hugh, *The Mother*, 409-10.

Para resolver la dificultad no es suficiente separar dos nacimientos y afirmar que Ap 12, 5 ha resumido todo el evangelio como un parto en dos momentos: Nace del vientre (de Israel) —*eteken huion arsen*— y nace de la tumba (de la muerte) —*kai ērpaszē pros ton theon*—. Ciertamente, los dos aspectos de la realidad del surgimiento del Hijo son importantes, pero no somos capaces de encontrarlos separados en el texto de Ap 12, 5<sup>43</sup>.

Tampoco se puede decir que nacimiento y ascensión se vienen a integrar de tal manera que los dos condensan todo el acontecer del Cristo, y por lo tanto basta con citar su origen y su meta<sup>44</sup>. Ni convence el añadir que el nacimiento significa ya la elevación y triunfo de Jesús: el niño que nace está llamado a ejercer el poderío, de tal forma que el hecho de no haber podido impedir su alumbramiento implica ya el fracaso de Satán y su derrota, fracaso y derrota que se muestran claramente a través de la ascensión<sup>45</sup>.

El nacimiento de Jesús de que nos habla Ap 12, 5 está integrado en la totalidad de su presencia y obra salvadora. El nacimiento y traslado a Dios constituye el comienzo de un camino salvador en que se funda la caída de Satán y la existencia de la iglesia, de tal forma que a Jesús se le ha llamado, y se le debe llamar con toda fuerza, el «primogénito», el primero que nace de la muerte y que inaugura un mundo nuevo para el hombre (Cf. 1, 5). ¿No estará indicando todo eso que, al hablar del nacimiento, Ap 12, 5 alude al hecho de la Pascua?<sup>46</sup>

El hijo de Ap 12, 5 no es el niño de Belén de que nos hablan, en un contexto totalmente diferente, Lucas y Mateo. El Hijo varón es el Mesías, y la imagen de Ap 12, 5 nos sitúa ante la misma realidad de aquel cordero que, externamente degollado y muerto, ha recibido, sin embargo, el gran poder de realizar la obra mesiánica (romper los sellos de la historia) (Ap 5). El nacimiento significa la victoria de Jesús (Cf. 3, 21), su investidura como rey que ha de guiar con vara de hierro a los pueblos (comparar 12, 5 con 2, 27). Todo se centra,

43 La imagen del doble nacimiento «first from the womb, and after from the tomb» ha sido propuesta por A. Farrer, p. 143.

44 Contra A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 152.

45 Contra la opinión de P. Prigent, o. c., 146.

46 Para una visión del doble plano, individual y colectivo, del surgimiento de Jesús en Ap 12, 5, cf. E.-B. Allo, 193.

por lo tanto, en el misterio de la pascua<sup>47</sup>. A. Feuillet ha sistematizado esta visión pascual y dice: «La naissance messianique que décrit l'Apocalypse n'est pas celle de Bethléem, mais celle du matin de Pâques; quant aux douleurs de l'enfement, elles correspondent au Calvaire»<sup>48</sup>. De esa manera, el texto se sitúa plenamente en la línea de visión de todo el Apocalipsis, que ha centrado todo el misterio de Jesús en la dialéctica de muerte y vida (1, 18; 2, 8 etc.).

Pero debemos preguntarnos, ¿por qué utiliza entonces el símbolo del nacimiento? Lo utiliza, en primer lugar, por fidelidad al mito del surgimiento del héroe; en cuyo transcurso ha colocado todo su relato. Lo emplea, además, por mantenerse dentro de la línea de esperanza de Israel, representada en los dolores de una mujer que está de alumbramiento. Siendo simbólica la mujer y sus dolores, simbólico había de ser también su parto. Era toda la esperanza de Israel la que se hallaba concentrada en su gemido. Es todo el fundamento de la salvación de los cristianos el que se hace realidad en su nacimiento.

Sabemos por otros contextos que la tradición cristiana ha visto en la resurrección de Jesús un nacimiento. Por eso emplea en un ámbito pascual las palabras de Sal 2, 7: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado» (Hech 13, 33). Desde Rom 1, 3-4 sabemos que en visión antigua se ha tomado la resurrección como el momento (el principio) de la filiación definitiva de Jesús como el hijo divino. No es de extrañar que el mismo dato se refleje en Ap 12<sup>49</sup>.

Con esto podemos reconquistar el carácter central que Ap 12, 5 tiene en el conjunto de la obra. No podemos definir a Jesús si no fijamos su figura en el misterio de la pascua: Estaba muerto y vive; murió y ha resurgido (1, 17-18; 2, 8). La muerte no aparece en Ap Jn como un acto. Es un estado de carencia de sentido y vida en que Jesús penetra al ser sacrificado (Cf. 5, 6). Pero Jesús no ha quedado reducido a ese estado. Por eso está viviente a pesar de ser el muerto.

Más aún, la resurrección no puede precisarse nunca como un tipo

47 Al precisar de esta manera el sentido de Ap 12, 5 nos hemos guiado de la interpretación de M. Kiddle, 221-22.

48 *Le Messie*, 80.

49 Para una visión de la pascua como generación o nacimiento de Jesús en Hech 13, 13 cf. E. Hännchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1961) 353. Es conocido el hecho de que en la tradición sinóptica el Sal 2, 7 no se aplica primitivamente al nacimiento humano de Jesús sino a su instauración como Señor mesiánico, ya sea en la parusia, en la resurrección o en el comienzo de la actividad pública. Para una visión más amplia del carácter pascual de Ap 12, 5, cf. A. Feuillet, *Le Messie*, 61-62; J. Mc Hugh, *The Mother*, 409-12.

de vuelta hacia la vida que se tuvo antes de haber muerto. Para Ap Jn toda la existencia del hombre en el mundo se expresa como ser en un transfondo de muerte. Por eso la muerte no es algo que adviene en el final, sino la esencia de la vida de los hombres. En este contexto era imposible que Ap Jn presentara la salvación (el nacimiento mesiánico) a manera de parto en este mundo, porque el nacido seguiría en ámbito de muerte. Sólo al subir a un plano nuevo de vida y realidad (sin dejar de seguir siendo el hombre antiguo) Jesús nace a lo mesiánico, penetra en la salvación y puede transmitirla a los humanos<sup>50</sup>.

Sólo por haber nacido a lo mesiánico (resurrección), Jesús puede llamarse el primogénito de los muertos (de los que han vencido a la muerte) (1, 15). Al precisar esto advertimos que la resurrección de Jesús no se expande en forma de resurrección universal inmediata. El hijo que ha nacido sube a Dios (12, 5) y el mundo empieza a hallarse sometido al Diablo. ¿Qué significa esto?

El nacimiento del hijo se expansiona y se precisa en forma de batalla sobre el cielo. Miguel, ángel supremo de Dios y defensor del pueblo israelita, se levanta en guerra en contra del Dragón y sus soldados y derrotándole le arroja sobre el mundo (12, 7-9). Si no hubiera más que esa narración de lucha se tendría que afirmar que estamos ante el mito judío del combate apocalíptico. Pero el vidente ha interpretado el mito al situarlo en un contexto de alabanza cristiana (12, 10-12).

En ese fondo de alabanza, la caída del Dragón se expresa en forma de venida del auténtico reinado de Dios y del poder del Cristo (12, 10). Son los creyentes los que vencen al poder de lo diabólico y lo hacen en virtud de la presencia poderosa de la sangre (el sacrificio pascual) de Jesucristo y por la fuerza de la propia palabra de Jesús que fundamenta el testimonio de sus vidas. Eso significa que el nacimiento (o la victoria pascual) se ha traducido en forma de caída de Satán y triunfo de los fieles que atestiguan la presencia y la palabra de Jesús hasta la muerte<sup>51</sup>.

50 Sobre la resurrección en Ap, cf. J. Comblin, *Le Christ*, 196-204.

51 Los comentarios de Ap destacan la profunda unión que liga el nacimiento del hijo y la caída de satán. Cf. E.-B. Allo, 182-84; J. Borsirven, 217-18; J.-L. D'Aragón, 'El apocalipsis', en *Biblia de san Jerónimo IV* (Madrid 1972) 568-69; A. Farrer, 146; D. W. Hadorn, 133-34; H. Kiddle, 232-33; E. Lohse, 66-67; J. Mc Hugh, *The Mother*, 417-19; H. B. Swete, 152-56. Sobre la caída de satán en el Ap, cf. B. Noack, *Satanas und Soterie* (Kobenhavn 1948) 114-15.

Parecía que el trono del Dragón se hallaba sobre el cielo; que el mal era una fuerza de Dios y que regía sobre el mundo en caos. Ahora se ha aclarado el sentido de las cosas. Sobre el cielo sólo hay sitio para Dios y su Cordero pascual sacrificado, con los ángeles que sirven y que alaban. El Dragón está vencido, está arrojado sobre el mundo.

Lógicamente, los cielos se alegran y cantan jubilosos la victoria. Pero el combate se traslada sobre el mundo: «Ay de la tierra y el mar porque ha bajado el tentador (Dragón) hacia vosotros y es muy grande su ira, pues le queda poco tiempo» (12, 12).

El Diablo ha perdido la eternidad, porque ha caído del cielo en que se hallaba. Está sujeto a un tiempo muy pequeño y sabe que se encuentra definitivamente condenado. Nada puede contra Dios y contra el Cristo. Por eso empieza a perseguir a la mujer (la iglesia) en el deseo de oponerse sobre el mundo a que se venga a realizar la obra del Cristo. La permanencia y triunfo de esa obra contra todos los ataques de Satán constituye desde ahora el argumento de Ap Jn <sup>52</sup>.

Basándose en la importancia central que en Ap 12, 7-12 tiene la caída de Satán, y apoyada en la imposibilidad de que Ap 12, 5 se refiera al nacimiento físico de Jesús, H. Gollinger <sup>53</sup> supone que todo nuestro texto se refiere a la irrupción del tiempo mesiánico de juicio y salvación para los hombres. El nacimiento del hijo no es un símbolo que pueda referirse a la persona del Mesías. Es un modo de hablar del fin del tiempo.

La comunidad cristiana está anhelando la llegada del gran juicio en que el Señor condene a los poderes opresores y se muestre glorioso y triunfador entre sus fieles. En medio de esa añoranza Ap Jn afirma: Se han realizado los dolores del final, la mujer ya ha dado a luz, y el Hijo (el tiempo salvador del juicio del mesías) ya ha llegado. Lo que sucede es que ese tiempo está escondido en Dios y actúa desde el cielo, y mientras tanto Satanás pretende pervertir al mundo en el pequeño tiempo que le queda <sup>54</sup>.

Ap 12 quiere asegurar a los cristianos que Dios no se ha olvidado de los suyos. El poder de lo diabólico no puede llamarse ya absoluto.

<sup>52</sup> Para la formulación de estas consideraciones nos inspiramos en J. Pikaza, 'La perversión de la política mundana'..., *Estudios* 27 (1971) 564-66. Cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1966) 18-19; *Besinnung auf das NT* (1964) 155-56; 360-361.

<sup>53</sup> *Das «g. Zeichen»*, 151-57.

<sup>54</sup> O. c., 166 ss.

Ha sido destruido en lo esencial, no puede acusar más a los humanos ante el trono de Dios de noche y día (12, 10). Eso significa para H. Gollinger que en el plano de la iglesia de los cielos (la mujer) el juicio ya está dado: ha irrumpido el reino y salvación de Dios; ha terminado el tiempo de la búsqueda y la lucha.

El juicio se ha realizado en el nivel de lo celeste (lo divino). Eso significa que la victoria decisiva está ya dada, pero aún no se ha extendido (no se aplica) en el nivel del mundo. Por eso, la mujer que sobre el cielo ya ha alumbrado la victoria sigue estando perseguida sobre el mundo (12, 13-16).

Según eso, más que el pueblo de Israel en su esperanza, la mujer que ha dado a luz es signo de la iglesia: a) Es signo de la iglesia transcendente que en el cielo ya ha vencido a Satanás por dar a luz el juicio y la victoria; b) y signo de la iglesia que en el mundo sufre todavía los embates de Satán, que a pesar de ser un diablo derrotado lucha contra el resto de los hijos (los creyentes que aún se afanan sobre el mundo).

Para todos los que miran a la iglesia con dolor y piensan que se encuentra derrotada, nuestro autor ofrece una respuesta: La pobre perseguida de la tierra es solamente un elemento del misterio. Su verdad definitiva está en el cielo. Allí ha triunfado ya, y por eso los hombres que padecen sobre el mundo tienen que encontrar consuelo. Su patria verdadera y su victoria (el juicio realizado) está en el cielo.

Ciertamente, todo esto presupone para H. Gollinger la existencia de la salvación de Jesús, su muerte y su pascua, su futuro escatológico. Ap 12 no ha tratado, sin embargo, de ninguno de esos temas. Fundándose en la pascua de Jesús ya realizada, nuestro vidente se ocupa de la iglesia que ya ha dado a luz el juicio sobre el cielo y que camina todavía en lucha y esperanza sobre el mundo<sup>55</sup>.

Esta visión ofrece ventajas indudables. Permite interpretar a la mujer del cielo como un signo de la iglesia, totalmente en línea con la forma de entender la nueva Jerusalén, la esposa de Ap 21-22. Expresa con nitidez la fuerza escatológica del signo que aparece sobre el cielo (el juicio) y lo precisa al referirlo a la existencia de la iglesia sobre el mundo. Sin embargo, nos parece que toda esa ventaja corre

55 O. c., 174-82. Valoración de esta postura en A. Vögtle, *Mythos*, 395-99.



el riesgo de perderse al olvidar que el nacimiento (12, 5) se refiere al Cristo <sup>56</sup>.

Del que nace en 12, 5 se asegura que ha de regir todos los pueblos con vara de hierro. Esa expresión no se puede aplicar a una realidad impersonal como es el juicio. Sólo tiene sentido si es que alude a una persona que es capaz de realizarlo. Precisamente con ese significado vuelve la expresión en 19, 15.

Ap 12, 5 afirma que ha nacido el triunfador, pero añade que su fuerza (su victoria) está escondida junto a Dios sobre los cielos (fue raptado...); 19, 15 añade que vendrá y precisa la verdad de su victoria decisiva. Entre esos dos momentos (instauración celeste del juez —12, 5— y realización total de su obra sobre el mundo —19, 15—) se ha extendido el tiempo de la iglesia. Se trata, como H. Gollinger supone, de un tiempo que se funda en la victoria conseguida sobre el cielo y busca que su triunfo se realice sobre el mundo. Por eso el Cristo puede asegurar que los que vivan firmes hasta el fin recibirán su propia gloria (2, 26-28). Lo que ha nacido no es por tanto el juicio en general (sobre los cielos). Ha nacido el juez y en él el tiempo nuevo, aunque todavía no se actúe su fuerza y realidad sobre la tierra.

El nacimiento de Cristo se precisa en tres momentos. a) En primer lugar se trata del triunfo de Jesús que ha superado el plano de la muerte (1, 17-18), que ha nacido para ser el triunfador (12, 5), y que a manera de cordero degollado ya ha obtenido en la altura su victoria, de tal manera que recibe el poder sobre los tiempos de la historia de los hombres (12, 5 «fue raptado...»). b) En la victoria de Jesús se fundamenta el camino de la iglesia; es un camino que se encuentra sostenido sobre el triunfo del hijo del hombre (1, 12-20); es un camino que parte del cordero degollado (Ap 5) y se precisa en la existencia de una lucha en contra de la estirpe del dragón (cap. 13-16). c) Todo culmina finalmente en el vencedor, que es cordero degollado, es hijo que aparece en forma de jinete vencedor (19, 11-21) y es el esposo de las fiestas de la iglesia triunfadora (Ap 21-22).

Así se ha precisado el valor del nacimiento. Para el mito de los pueblos nacimiento era expresión de la victoria intemporal del bien

<sup>56</sup> La crítica que dirige H. Gollinger a los que interpreta Ap 12, 5 en función de Cristo se basa en un malentendido: El suponer que allí se habla de la navidad en Belén y no de la pascua. Aún admitiendo los valores de la postura de H. Gollinger, A. Vögtle, *Mythos*, 298-399 supone que Ap 12, 5 se debe interpretar en relación con Cristo.

en lo divino. En Israel era la meta a que tendía el ansia de la historia. En un contexto de vivencia cristiana el nacimiento de Jesús constituye la certeza de su pascua. Ya ha triunfado del mal y de la muerte; está en el Padre y encamina nuestra marcha peregrina hacia el final de su victoria.

La actitud definitiva del cristiano no consiste en admirar el ritmo eterno del ser de lo divino. Ni es tampoco una esperanza simplemente abierta hacia lo nuevo. Lo cristiano se precisa en forma de dialéctica entre el ya de la victoria de Jesús y el todavía no de la irrupción definitiva de su reino. Ha comenzado el tiempo nuevo; la más profunda realidad del juicio ya ha tenido lugar en la victoria de Jesús. Y, sin embargo, los humanos continúa luchando sobre el mundo, perseguidos por las fuerzas de lo malo. Eso supone que el triunfo, asegurado sobre el cielo, todavía no se extiende en nuestra tierra. Por eso los hombres se encuentran en camino. Pero el momento del final se acerca y entonces no harán falta realidades nuevas. La fiesta de las bodas llevará a su culmen aquello que se encuentra contenido en la pascua de Jesús (su nacimiento).

#### IV.—NACIMIENTO DE JESUS E IGLESIA. CONCLUSIONES TEOLOGICAS

A modo de síntesis queremos sistematizar algunas de las observaciones precedentes, formulando al mismo tiempo las anotaciones teológicas que nos parecen más oportunas. Trataremos, en primer lugar, de la polivalencia del símbolo de la mujer; aplicaremos luego el símbolo al espíritu santo y María; y esbozaremos finalmente unas sencillas conclusiones.

El símbolo mujer tiene en la obra de Ap Jn tres diferentes campos de sentido. Por un lado es la figura celeste que se agita en los dolores de su parto (12, 1-2); por otro es signo de los fieles que caminan perseguidos por el diablo(12,6.13-17); y finalmente se nos muestra como novia de las bodas del cordero (Ap 21-22). Por todos estos rasgos su figura se distingue del símbolo contrario, la mujer que es cortesana y prostituye a todas las naciones de la tierra (Ap 17).

En su primer sentido, la mujer que es madre del mesías es un signo sobre el cielo (12, 1). Sin duda alguna se refiere al prototipo celeste de la iglesia, su modelo o su verdad, que existe en Dios desde el principio. De esa figura podrá hablar nuestro vidente en un len-

guaje claramente trinitario, situándola en el mismo lugar estructural que ocupa la fuerza del Espíritu (comparar 3, 12 con 1, 4-5). Pero, al mismo tiempo, esa mujer con viejos rasgos de diosa y caracteres de espíritu divino es la más honda figura de Israel, pueblo que lleva en su esperanza al rey mesías y lo alumbra en medio de dolores (12, 3) <sup>57</sup>.

En un segundo plano la mujer se muestra como signo de la iglesia de la tierra (12, 6.13-17). Se trata del conjunto de los fieles que se encuentran perseguidos por la fuerza del dragón en el desierto. Parece que no son capaces de mantenerse, y, sin embargo, están seguros porque el diablo no les puede alcanzar en su amenaza. Pero esa iglesia que no puede sucumbir como «conjunto» (en su verdad más honda) se halla expuesta en cada uno de sus miembros (en sus hijos) al terror de la diabólico (12, 17) <sup>58</sup>.

La mujer es, finalmente, esposa del cordero; es la figura celeste de la iglesia que ha llegado ya a su meta final y que dispone de la gloria de Dios y de su Cristo para siempre. No es preciso edificar sobre ella un templo, porque Dios y su cordero la iluminan con su luz y la penetran con su vida y con su gloria (Ap 21-22) <sup>59</sup>. Eso significa que la mujer ha venido a formar parte de los tres momentos de la historia de Jesús. 1) Desde el momento en que Jesús, el Hijo, ya ha nacido la mujer es madre: La humanidad ha dado a luz la salvación, ha realizado su exigencia decisiva, de manera que los grandes dolores de su parto ya han tenido su sentido y han pasado. 2) Pero habiendo sido madre, la mujer es todavía peregrina sobre el mundo: Sigue ansiando su completa libertad y sufre perseguida por el diablo. Su esperanza y su tragedia se enraizan en el hecho de que, habiendo dado a luz la salvación (que está en el cielo y es el Cristo), la mujer ha de seguir como exilada y caminante sobre el mundo. Su anhelo y libertad se hallan arriba; su morada, sin embargo, está en el mundo. 3) Por eso el vidente asegura a la iglesia que el tiempo de lucha (y división) está acabando; llegan ya las bodas en que el Hijo (sobre

<sup>57</sup> Interpretación celeste de la mujer en A. Vögtle, *Mythos*, 395 ss. y en H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 168-69; interpretación desde Israel en A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 121-64. Por nuestra parte, pensamos que el autor de Ap 12 ha unido las dos perspectivas, como los hemos mostrado en los apartados anteriores, de manera que deben tomarse como momentos de una misma realidad.

<sup>58</sup> Cf. A. Th. Kassing, *Die Kirche*, 155-60; A. Feuillet, *Le Messie*, 75176.

<sup>59</sup> A. Feuillet, *Le Messie*, 69; A. Vögtle, *Mythos*, 402-4.

el cielo) se convierte en el Señor y Esposo de manera que la vida se transforme en fiesta.

Los rasgos de la mujer se han precisado al contraluz de su anti-signo: La cortesana. Por su forma de vestir, la cortesana se podría presentar como una reina (17, 4), y, sin embargo, la copa de su mano está repleta de injusticia y de impureza. Es Babilonia, es la raíz de todos los perversos de la tierra (17, 4-5).

Babilonia es la ciudad que se levanta contra Dios y simboliza los pecados de los hombres. Revestida de los símbolos de Roma (Cf. 17, 3.9), se presenta como el centro del provecho personal y la injusticia. Sólo se preocupa de sí misma, de los cálculos políticos, la fuerza, los placeres y el dinero. Con ella han fornicado los poderes de la tierra, traficando con el oro y con la vida, la impiedad y la justicia de los hombres. Babel ha proclamado: «Yo soy reina; no conozco viudez ni veré tristeza alguna» (18, 7). Sintiendo inmortal se ha emborrachado con la sangre de los mártires del Cristo y ha manchado el orbe de la tierra fornicando (Cf. 18, 23-24; 19, 1-2). Por eso le amenaza inminentemente el juicio<sup>60</sup>.

La humanidad, representada en figura de mujer, se puede estructurar de dos maneras. Puede estar en el origen de la vida; ser la madre de la nueva realidad, y caminar sobre la tierra con dureza, mientras busca ya las bodas de la nueva realidad en que hallará su gloria; o puede ser mujer - del mundo, la sociedad que se ha encerrado en el camino estéril del placer y la injusticia que terminan en la muerte.

La mujer fornicaria, la Babel de los capítulos 17-18, es claramente la ciudad del mundo, que refleja los matices de Roma imperial y, al mismo tiempo, los trasciende. La mujer de Ap 12, por el contrario, es el pueblo fiel que lleva en su interior la salvación, y por basarse en sus principios sufre exilio sobre el mundo, mientras mira ansiosamente hacia el futuro de su plena libertad (las bodas). Con esa interpretación nos debería bastar; pero hay muchos investigadores que pretenden encontrar un contenido más preciso en la mujer de salvación de que tratamos.

En ese intento pueden seguirse dos caminos diferentes. Viendo en la mujer un contenido de verdad celeste, y al saber que el hijo que ha engendrado nace del ser de lo divino, será lógico identificarla

<sup>60</sup> Cf. J. Pikaza, o. c., 574-77; A. Vögtle, *Mythos*, 402 ss.; M. Kiddle, 225-55.

con el espíritu santo. Por el contrario, cuando se quiere buscar en la mujer un ser del mundo, concreto y diferente de los otros, se la debe precisar como María. De estas dos interpretaciones, teológicamente válidas y exegéticamente incompletas, hablaremos brevísimamente en lo que sigue.

Ver a la mujer en un transfondo pneumatólogico supone precisar la Trinidad en Ap 1, 4-5: «Os deseo gracia y paz de parte del que es, era y vendrá; de parte de los siete Espíritus que están ante su trono y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, primogénito de los muertos...». Los siete espíritus condensan en sí la plenitud y la riqueza del Espíritu (actuar) divino; están en medio de Dios y de su Cristo, y, a la vez, se pueden precisar como «enviados» o presencia de Cristo sobre el mundo (Cf. 5, 6).

La realidad del espíritu de Dios es para el libro de Ap Jn profundamente ambivalente. Por un lado se ha podido identificar con el Señor resucitado que presenta a las iglesias su palabra de consuelo y exigencia (3, 1.6; cf. 2, 1.7; 2, 8.11...), y por el otro se concibe en forma de origen de Jesús (intermediario entre Dios y el Cristo) (Cf. 1, 4-5 y 3, 12)<sup>61</sup>. Esto ha llevado a S. Petrement a formular una sugestiva hipótesis teológica.

En el plano de la carne, Cristo es hijo de Israel (Jerusalén), afirma Petrement. Pero en su altura de ser sobrenatural (divino) no puede proceder de ninguna cosa creada, ni siquiera de la iglesia o de Sión, a no ser que todo eso sea un símbolo del Espíritu santo<sup>62</sup>.

El Espíritu santo y la iglesia han estado profundamente unidos en la antigua tradición cristiana. Identificados en un texto de Nag-Hammadi, parecen serlo igualmente en el Pastor de Hermas (Vis 2, 4). Por su parte, el llamado «Evangelio de los Hebreos» presenta al Espíritu a manera de madre de Jesús. ¿No será lógico esperar que la madre celestial de Ap 12 sea el Espíritu divino?<sup>63</sup>

Esta solución no es tan extraña como a primera vista nos pudiera parecer. Por una parte, al afirmarse en toda la tradición sinóptica (Bautismo y Nacimiento) que Jesús proviene del Espíritu de Dios, se dice algo que está cercano a esta postura. El espíritu es precisamente

61 Sobre el espíritu santo en Ap, Jn, cf. E. Schweizer, 'Pneuma', TWNT 6, 447-49; J. Comblin, *Le Christ*, 128-31; 181-84.

62 S. Petrement, 'Une Suggestion de Simone Weil a propos d'Apocalypse XII', NTS 11 (1964-65) 291-96, cf. p. 292.

63 O. c., 293-94.

Dios en cuanto se abre y comunica. De ese don de Dios (que se refleja de una forma septiforme) surge el Cristo (Cf. 1, 4-5). De ese Espíritu se puede afirmar que es el «don pleno» (Jerusalén celeste) que precede al Cristo (3, 12). Por eso es perfectamente coherente suponer que la mujer de Ap 12 es signo del Espíritu de Dios del que procede el hijo (Cristo).

En esta perspectiva se comprende el hecho de que al final del Ap no aparezca el Espíritu en las bodas (Ap 21-22). Entonces sólo habrá tres personajes: Dios, Cordero, Iglesia. Parece lógico pensar que ha sucedido así porque la realidad más profunda de esa iglesia se confunde ya con el Espíritu (presencia de Dios y del Cordero entre los hombres). En esta dirección apuntaría el hecho de que Espíritu y Esposa han reunido su voz en una misma palabra de llamada: «Ven»<sup>64</sup>.

Esta identificación de la mujer (Iglesia) y el Espíritu es perfectamente lógica en un plano de hermenéutica teológica. Sin embargo, es necesario recordar siempre de nuevo que el autor de Ap Jn no ha llegado a formularla expresamente. Por eso, en una lectura neutral de Ap 12 es más prudente mantenerse en una forma de visión más general. Siendo la fuerza de Dios la que aparece a modo de mujer que dará a luz, esa mujer es, a la vez, la historia de Israel y su esperanza. Y en este plano, al identificarla con un pueblo concreto de la tierra, puede darse un paso más. ¿No se aludirá con la figura de la madre a la persona de María, la que ha dado a luz al Cristo en esta tierra según dice el evangelio?

La mayor parte de los autores que conceden un sentido mariano a Ap 12 piensan que la imagen de la iglesia y de María se han venido a completar (superponer) una a la otra. L. Cerfaux dirá que la mujer es ante todo la iglesia celestial (12, 1) que se mostrará más tarde como pueblo perseguido (12, 13-17). ¿Por qué no ver en ella (12, 5) los rasgos de María? ¿Cómo se podría hablar del nacimiento humano de Jesús sin referirse a la que ha sido su madre sobre el mundo?<sup>65</sup> En este contexto habla F. M. Braun de la polivalencia de los símbolos. Por eso el Hijo que nace (12, 5) puede ser al mismo tiempo el Cristo histórico y el místico. De igual forma, la mujer es, a la vez, la propia madre (humana) de Jesús y la figura colectiva de la iglesia. Desde

<sup>64</sup> O. c., 295.

<sup>65</sup> Cf. L. Cerfaux, 'La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile', Eph.Th.L. 31 (1955) 30.

el momento en que se alude al nacimiento histórico de Jesús, su madre ha de ser una mujer histórica<sup>66</sup>.

También se puede hablar de un valor mariano de Ap 12 acudiendo a la distinción entre el sentido general y particular de la figura (la mujer). En un sentido general nuestra mujer no puede ser distinta de Israel (la Iglesia). Pero en la escena del nacimiento (12, 5), sobre ese fondo común que es Israel emerge la persona individual por la que el Hijo viene al mundo. Ciertamente, la mujer es todo el pueblo de Dios, pero es un pueblo que en el gesto particular del nacimiento de Jesús se ha concretado en la persona de María<sup>67</sup>.

«Todo esto nos hace pensar, afirma C. Pozo, que Juan en el cap. 12 del Apocalipsis ha visto a la iglesia (sentido primario del texto) con rasgos de María. En el realismo del nacimiento del Mesías (v. 5) difícilmente puede desconocerse la figura de su Madre histórica, la mujer mediante la cual el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza da a luz al Mesías: Una figura triunfal y celeste en su realidad ontológica e interna de gracia, la Madre de Cristo»<sup>68</sup>.

Después de toda nuestra exposición nos parece innecesaria la crítica de esta lectura mariana del texto. No tenemos la más mínima razón que nos permita suponer que el autor de Ap 12 ha estado interesado en la figura histórica de María como madre de Jesús. Por otra parte, el signo de la mujer se explica perfectamente al acudir a los antiguos mitos orientales y a la espera de Israel (mujer en parto). Además, en nuestro texto no se habla del nacimiento humano de Jesús (en el que María estaría incluida), sino de su victoria pascual (resurrección), en que María no parece jugar papel independiente.

Por todo esto preferimos prescindir de la visión mariana de Ap 12. Ciertamente, utilizando ese texto como base para una reflexión teológica y mostrando que antes de su nacimiento pascual Jesús tuvo un nacimiento humano... se podría hallar en él una alusión a la figura de María. Pero nuestro autor no ha visto en ese nacimiento

66 F. M. Braun, *La Mère des fidèles* (Paris 1954) 139-43. Esta perspectiva mariana hace que Braun se vea obligado a interpretar 12, 13-17 en un contexto de ascensión de María a los cielos, rompiendo de esa forma el sentido y equilibrio de todo el capítulo, o. c., 161-67. Crítica de esta postura en J. Michl, o. c., 302-3 y en A. Feuillet, *Le Messie*, 74-75.

67 A. Th. Kassing, 153-54; 160-64.

68 C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) 245. Semejante es la postura de F. Spedalieri, *María nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva* (Roma 1968) 9-51. Presentación de la exégesis mariana actual de Ap 12 en P. Prigent, o. c., 138-40. Crítica general de toda esta dirección exegética en J. Michl, o. c., 301-10.

un hecho salvador ni ha tomado a la persona de María como figura o símbolo de la realidad cristiana <sup>69</sup>.

Con esto termina nuestra exposición de Ap 12. Para cerrarla formulamos en forma de afirmaciones breves los resultados más importantes de nuestro análisis:

1. Jesús proviene de Dios y realiza su obra de salvación para los hombres.
2. Jesús proviene, al mismo tiempo, de la esperanza de Israel y de la historia de la tierra, tal como está apuntada en Gen 3.
3. En el nacimiento de Jesús se unen dos rasgos. Proviene, al mismo tiempo, de Dios y de los hombres, sin dejar de ser por eso un personaje único y concreto.
4. El auténtico nacimiento de Jesús se ha realizado en la Pascua, que es victoria sobre Satán y es la irrupción del tiempo nuevo (el juicio decisivo de Dios para los hombres).
5. El nacimiento pascual de Jesús ha originado sobre el mundo un tiempo de lucha en que, al trasluz de la salvación ya comenzada, el poder del mal se ha revelado como inmensamente fuerte.
6. Sin embargo, los seguidores de Jesús tienen la certeza de vencer a las fuerzas de lo malo, si se mantienen firmes en el testimonio de la fe y en la esperanza.
7. El camino de la historia de los hombres, que comienza en la Pascua de Jesús, viene a concluir en la fiesta de las bodas, es decir, en la plenificación de la vida de los salvados.

**Javier Pikaza, O.M.**

<sup>69</sup> Además del trabajo de J. Michl, hay una crítica de la interpretación mariana en H. Räisänen, *Die Mutter*, 187-90 y en H. Gollinger, *Das «g. Zeichen»*, 27-47. A. Feuillet, *Messie*, 78-84 ha pretendido fundar una lectura mariana de Ap 12 comparándolo con Jn 16, 19-22 y 19, 25-27. El verdadero alumbramiento salvador de María no se debe situar en el hecho físico de su maternidad sino en el sufrimiento de la cruz que corresponde a los dolores de parto de Ap 12, 2. Esta visión es sugerente y podría abrir un camino para una comprensión más profunda de la obra de María. Sin embargo, la unión de la mujer de Ap 12, 1-2 con la de Jn 16, 19-22 y 19, 25-27 es muy poco probable. A nuestro modo de ver, el afán por introducir a María en Ap 12 proviene de una dogmática o piedad eclesial que es muy posterior al momento en que se ha escrito nuestro texto. Por eso, en un plano de análisis bíblico, es mejor dejar el texto como está, sin introducir a la figura de María. Evidentemente, la vida de la iglesia puede subrayar otros detalles; pero con esto se sale ya de la exégesis del texto.