

EL LENGUAJE BAPTISMAL DEL APOCALIPSIS

En un estudio anterior¹ hemos ponderado los datos que ofrece el Apocalipsis sobre los comienzos de unas comunidades. Los comienzos de la Iglesia de Efeso parecen haberse caracterizado por un amor entusiasta y efectivo (Apoc 2, 4-5). La amonestación a la comunidad de Sardes ofrece la referencia más concreta a la etapa de la evangelización (3, 3). Se les pide que rememoren lo que recibieron con la predicación misionera y lo que escucharon en la catequesis para preservar lo adquirido. A los cristianos de Tiatira, que han progresado en su conducta (2, 19), se les reclama que mantengan firmemente lo que ya tienen (2, 25).

Hay pues referencias a las estructuras fundamentales de la formación de una comunidad: *kerygma*, *didakhé* y exhortaciones a la guarda fiel y práctica de sus contenidos. Según el N.T. no hay vida cristiana sin fe y bautismo². Sería extraño que el profeta Juan no hiciese ninguna alusión al acontecimiento bautismal³. Trataremos de mostrar que el lenguaje del bautismo es uno de sus recursos expresivos a lo largo de toda la obra.

Cristología bautismal.

Apoc 1, 4-5a caracteriza al libro entero como una carta. La oración de agradecimiento a Dios, elemento del estilo epistolar cristiano primitivo, deriva en 1, 5b-6 en un himno a Cristo, en cuya conclusión hebrea se detecta uso litúrgico judío y también culto cristiano pri-

1 Cf. R. Trevijano, 'La misión en las Iglesias de Asia (Apoc 2-3)', *Salmant* 26 (1979) 205-30, en p. 207-12.

2 H. Schlier, 'Zur kirchlichen Lehre von der Taufe', en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 4 ed. (Freiburg 1966) 107-29, en p. 122 destaca que el bautismo es presupuesto o mencionado en todos los grupos de escritos del N.T.; pero del Apoc sólo cita 14, 1 (en p. 113).

3 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 2 ed. (Exeter 1972), no ve un solo versículo del Apoc que aluda al bautismo.

mitivo⁴. La doxología de 1, 5b-6 está pensada como proemio epistolar⁵. Más que como un fragmento de himno⁶, tomado directamente del culto litúrgico⁷, aparece como algo modelado por el autor, aunque recogiendo elementos tradicionales⁸. Bajo 1, 5b-6 queda formalmente un firme material himnico de tradición⁹, una alabanza de tipo confesional cuyo «Sitz im Leben» es el acontecimiento bautismal¹⁰. Las construcciones participiales y el estilo relativo, así como la doxología conclusiva, muestran el carácter himnico de este texto. El primer giro: «al que nos ama» se rencuentra en otra forma en Gal 2, 20, que, en base a Rom 6, 6¹¹, puede interpretarse del acontecimiento bautismal. En Ef¹² se encuentra la misma vinculación de amor de Cristo y bautismo. También 2Tes 2, 13-17 traza una firme conexión entre ex-

4 Cf. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, 3 ed. (Tübingen 1970) p. 9.

5 Cf. F. Hahn, 'Die Sendschreiben der Johannesapokalypse', en *Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn* (Göttingen 1971) 357-94; en p. 361, juzga que los himnos del Apoc (salvo acaso 5, 9b-10) son compuestos por el autor sobre la base de elementos formales previos.

6 G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965) p. 46 y 62, cataloga las doxologías de Apos 1, 5-6 y 5, 9-10 dentro del género «himnos al Redentor» (cf. Ef 2, 14-18; Col 2, 9-15), aunque sin considerarlos himnos verdaderos sino productos literarios, con el estilo y según los motivos de determinados géneros, concretamente motivos del «canto de iniciación» (cf. Ef 2, 4-10).

7 R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, StUNT 5 (Göttingen 1967) p. 58-59, juzga que los fragmentos himnicos del Apoc no están tomados del culto litúrgico, sino que son configuraciones literarias del autor o de sus fuentes; aunque en forma y contenido puedan reflejar cantos cultuales.

8 Nos parece que precisa demasiado J. J. O'Rourke, 'The Hymns of the Apocalypse', CBQ 30 (1968) 399-409, en p. 401, cuando pone 1, 5b y 1, 6b como posible ejemplo de una doble redacción de material, anterior a su incorporación en el Apoc: una doxología de alabanza a Dios adaptada cristológicamente para uso litúrgico en la primitiva Iglesia.

9 Cf. E. S. Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, NtAb NF 7 (Münster 1972) p. 168-262, considera que el «Sitz im Leben» original de la triple expresión sobre la actuación salvífica de Cristo podría ser el acontecimiento bautismal, más bien una confesión que un canto bautismal. También E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11 (Göttingen 1976) p. 16-17, que ve en los tres predicados sobre Cristo de 1, 5a la secuencia de la confesión cristiana y que con la confesión de tres miembros llega a su culmen y conclusión el saludo de tipo epistolar, señala que en la alabanza siguiente (1, 5b-6) el vidente se atiene a giros de formulación firme, que probablemente se refieren al bautismo.

10 P. von der Osten-Sacken, «Christologie, Taufe, Homologie» Ein Beitrag zu Apc John 1, 5f', ZNW 58 (1967) 255-67, lo ha argumentado convincentemente, aunque no le seguimos en pensar que el autor lo haya recibido tal cual de la comunidad.

11 Cf. H. Schlier, 'Die Taufe nach dem 6. Kapitel der Römerbriefes', en *Die Zeit der Kirche*, 47-56.

12 Ef 1, 5-6; 2, 4-6; 5, 1-2.25-27.

presiones que tienen por objeto el suceso bautismal y la confesión de amor de Dios o de Cristo. La expresión «desatar de los pecados»¹³ no tiene paralelos, ni en el N.T. ni en los LXX; pero los sucesos descritos con conceptos de la raíz $\lambda\upsilon$ - han de localizarse en el bautismo. Es clara la vinculación con este en las paulinas¹⁴, deuteropaulinas¹⁵ y Heb 9, 15. Lo mismo puede observarse en Tit 2, 14 y 1 Pe 1, 18. Varios de estos textos confirman que el tema de la «sangre de Cristo», como base de la redención de los pecados, entra en formulaciones bautismales¹⁶. El giro de Apoc 1, 6a, que procede de Ex 19, 6, tiene su paralelo en 1 Pe 2, 9 en un contexto muy marcado por terminología bautismal¹⁷. Sin detenernos en la doxología de 1, 6b podemos ya concluir que todo ello fundamenta la tesis de que tras 1, 5-6 queda una alabanza acuñada cristológicamente con el bautismo como «Sitz im Leben». Col 1, 12-18; 1 Pe 1, 18-21; Apoc 1, 5b-6 son datos de una «cristología bautismal» en tradiciones muy diversas del N.T., en que la experiencia bautismal es el suceso a partir del cual se destaca la relevancia de Cristo. Notemos también que 1, 5b-6 (y 5, 9-10) describe la redención y elección de la comunidad como realidad presente y no como mera realidad celeste o esperanza escatológica¹⁸. Jesús es alabado como el que ha aportado la redención del tiempo final, ya realizada¹⁹. La redención de la comunidad es realidad actual. Como en el c. 5, se trata de la comunidad en su existencia terrena presente.

13 La variante «lavar de», con poco apoyo en la tradición manuscrita, parece ya una interpretación. Lohse, p. 16, ve en la variante *loyein* un subrayado de la alusión al bautismo y una acomodación al lenguaje de 7, 14; 1 Jn 1, 7; Heb 9, 14. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, KEKNT, 2. ed. (Göttingen 1906) p. 188, nota que la representación del rescate de los pecados domina en las paulinas y en la literatura dependiente de Pablo; la de purificar, en los escritos neotestamentarios más tardíos.

14 Cf. 1 Cor 1, 30; Rom 3, 24; 8, 23.

15 Cf. Col 1, 13-14; Ef 1, 7.13-14; 4, 30.

16 Rom 3, 25; Ef 1, 7; Heb 9, 14; 1 Pe 1, 18. Y se añaden Rom 5, 9; Ef 2, 13; Heb 10, 19-22; y Apoc 7, 14.

17 M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes*, ATANT 46 (Zürich 1965) p. 90, entiende que, según 1, 6, a diferencia de la apocalíptica judía, se puede ya hablar de «Reino» en el presente. La Iglesia es el reino mesiánico escondido a los ojos del mundo. En cambio, Fiorenza, o. c., p. 417-21, interpreta que sólo en el futuro escatológico podrán ejercer los fieles activamente la soberanía con Cristo. Sostiene que los cristianos, instituidos sacerdotes por el bautismo, no ejercen ahora ninguna función sacerdotal y que el culto y servicio sacerdotal, según el Apoc, sólo son posibles en el cielo o en el futuro escatológico.

18 Cf. Fiorenza, o. c., p. 283-90.

19 Cf. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a (Tübingen 1974) p. 33.

Tiene en posesión lo que antes se había prometido a la comunidad de la antigua alianza como don escatológico ²⁰.

Apoc 7, 14c es otra expresión de la cristología bautismal. El v. 14 interpreta quiénes son los vestidos de blanco, la gran multitud de 7, 9-10. Es corriente ver en esta multitud innumerable, de pie ante el trono y el Cordero, una descripción de la Iglesia triunfante ²¹, una visión anticipada de la Iglesia celeste en la culminación escatológica. Nos preguntamos si esta exégesis hace justicia a la secuencia de tiempos verbales de 7, 14-17 (que corresponde al plan trazado en 1, 19). Hay expresiones de pasado: «Estos son los venidos de la gran tribulación, que lavaron sus túnicas y las blanquearon con la sangre del Cordero» (7, 14bc) ²². Siguen afirmaciones de presente: «Por eso están delante del trono de Dios y le sirven día y noche en su templo» (7, 15ab). A continuación expresiones de futuro: «Y el que está sentado en el trono habitará sobre ellos ²³. Ya no tendrán hambre ni sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (7, 15c-17). Es cierto que hay expresiones que sugieren la culminación escatológica ²⁴. El mismo lenguaje reaparece en la descripción de la nueva Jerusalén en 21, 1-4. Pero esto no obsta a que aquí se mantenga la perspectiva de futuro. La alusión a la habitación divina con el verbo *σκηνώσει* ²⁵ no sólo recuerda a Jn 1, 14 sino a toda la tradición del Tabernáculo: a un pueblo de Dios en éxodo. El verbo sugiere la *shekinah*, el término rabínico para la presencia o residencia divina entre los hombres. La

²⁰ Cf. T. Holz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TU 85 (Berlin 1962) p. 70-1.

²¹ Cf. A. T. Nikolainen, 'Die Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes', NTS 9 (1962-63) 351-61, en p. 354: primero (7, 3-8) se le revela a Juan la *ecclesia militans*, luego puede contemplar en una escena anticipatoria (7, 9-10) la *ecclesia triumphans*.

²² Es notable la correlación con 5, 9-10 y la de este texto con 1, 5-6.

²³ Notemos con Lohmeyer, p. 72, que según 7, 15 Dios permanece ahora todavía «sobre ellos»; mientras que según 21, 3 planta su tienda con ellos.

²⁴ Según Bousset, p. 284-90, la multitud innumerable son los mártires cristianos de las últimas grandes persecuciones. Es también la opinión de R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, I-II, ICC (Edinburgh 1920), en I, p. 213. Lohmeyer, p. 72, ve no sólo los mártires, sino todos los fieles que se hayan mantenido en la gran tribulación (22, 14). A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes*, RNT 9, 3 ed. (Regensburg 1959) p. 69-70, ve también aquí a los mártires, sin que esto quiera decir que en la mente del autor todos los cristianos hayan de morir mártires.

²⁵ Para Kraft, p. 130, la pretendida alusión a los mártires puede entenderse mejor como alusión a los bautizados. El futuro habla en contra de que aquí se describa la bienaventuranza de los mártires.

promesa de superación de todas las dificultades (hambre y sed, sol y ardor) se fundamenta en que el Cordero les apacentará. Es este Pastor²⁶ el que les guiará a las fuentes de agua de vida²⁷. Por lo tanto la gran multitud de que se habla aún no ha llegado a ellas. En el trasfondo quedan Is 49, 10 y 25, 8 describiendo la liberación restauradora, la profecía de Ez 34, 23 sobre el Pastor único, el nuevo David y el lenguaje poético de Jer 2, 13 y Sal 23, 2. Toda la sección balancea la alternancia del «ya, pero todavía no». El vidente contempla a la gran multitud, si se quiere, en el cielo; pero con la misma perspectiva de proyección celeste de la realidad que se da ya en la tierra de Ef 2, 6 y los otros testimonios clásicos de una «escatología realizada»²⁸.

Esta exégesis que ve en el c. 7 del Apocalipsis no una descripción anticipada de la Iglesia celeste sino el misterio celeste de la Iglesia universal, queda confirmada por el puesto que ocupa 7, 15 en la estructura literaria de la escena²⁹. Si tenemos en cuenta que 7, 17 da la razón de 7, 16 a la par que lo continúa, el acento queda sobre 7, 15: la presencia actual ante Dios y el culto en su templo día y noche. Apoc 22, 3 vuelve a hablar del culto de los siervos de Dios, pero tratando ya del culto escatológico, pues va ligado a ver el rostro de Dios y tendrá lugar en la ciudad celeste, donde no hay templo pues Dios y el Cordero son su templo (21, 22). En cambio el culto de 7, 15 corresponde a esta vida: como el que daba a Dios día y noche, sin apartarse del Templo, la profetisa Ana de Lc 2, 37. En Act 26, 7 es Pablo quien alude al culto histórico de Israel día y noche. Pablo mismo habla de su predicación como culto actual en Rom 1, 9 y de la comunidad cristiana como Israel cultual en Flp 3, 3. Heb 8, 5 habla del culto de los sacerdotes en un santuario, que es imagen y sombra del celeste, y de un culto actual que sigue a la recepción del Reino (Heb 12, 28). Si en la ciudad celeste escatológica no hay templo (21, 2), se sigue que las variadas alusiones de nuestro vidente a un templo

26 Cf. Jn 10, 11.14; Heb 13, 20; 1 Pe 2, 25.

27 Notemos la distinción entre el don del agua de vida (21, 6; 22, 17) y sus fuentes (7, 17; 21, 6; 22, 1).

28 L. Goppelt, 'Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', TLZ 77 (1952) 513-22 considera que la culminación (Apoc 19, 11-22, 5) se manifiesta de lleno en los hilos del acontecimiento general, escondidos en la relatividad de las manifestaciones históricas. La irrupción visible del *basileia* de Cristo sobre la tierra no es otra que la descripción visible de su comunidad hecha *basileia*.

29 A: 7, 14b - A': 7, 14c - B: 7, 15a - B': 7, 15b - C: 7, 15c - C': 7, 16 - D: 7, 17ab - D': 7, 17c.

celeste³⁰ no son sino proyecciones del misterio celeste que se da en el templo que subsiste sobre la tierra (3, 12; 11, 1-2)³¹, que no parece ser otro que la Iglesia³².

Con todo lo anterior en mira, nos quedan por ponderar las expresiones de pasado en Apoc 7, 14bc. Los venidos de la gran tribulación no tienen por qué ser los que han pasado por una gran crisis escatológica identificable con el martirio³³. Una gran tribulación es lo que va a recaer sobre los que adulteraron con Jezabel en la comunidad de Tiatira (2, 22). Es evidente que no va a ser el martirio, sino una opor-

30 Apoc 11, 19; 14, 15.17; 15, 5.6.8; 16, 1.17.

31 Bousset, p. 325, sigue la opinión de Wellhausen: 11, 1-2 era originalmente un oráculo escrito antes del 70, durante el asedio de Jerusalén, por un profeta zelote, que confiaba en la preservación del Templo y del atrio interior. También Charles, I, p. 274-78, quien añade que, puesto que el Templo fue destruido y los zelotes con él, no es posible aquí una interpretación literal. Se trata del templo espiritual del que todos los fieles son parte constitutiva (1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 19-21 1 Pe 2, 5). Lohmeyer, p. 88-89, descarta la interpretación de Wellhausen. Piensa que el Templo y los que en él dan culto son los fieles; el «medir» de 11, 1 corresponde al «sellar» de 7, 3-8. Kraft, p. 152, alega que, en todo caso, la profecía de 11, 2 ha sido recogida en el Apoc tras la destrucción del 70 y sólo puede haber sido entendida espiritualmente, referida a la preservación de un santo resto. Lohse, p. 64, la entiende de la comunidad, que se mantiene en medio de todos los terrores bajo la protección de Dios. Para D. Haugg, *Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apok 11, 1-13*, NtAb 17/1 (Münster 1936) p. 116-20, el Templo significa la multitud de los cristianos fieles; el atrio y la ciudad, la masa de los cristianos enfiados. Conforme a su interpretación «judaica» del Apoc, J. M. Ford, *Revelation*, Anchor Bible (Garden City 1975) p. 177, ve en el santo de los santos una comunidad semejante a la de Qumran. El patio exterior, los que no son de la comunidad y han de ser arrojados fuera.

32 P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (London 1960) p. 98, entiende el templo del Apoc como una realidad celeste-terrena, mediante la que la comunidad humana recibe su contexto último en la glorificación de Dios y la glorificación divina del hombre. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, QD 14 (Freiburg 1961) p. 105, destaca que hay una sola Iglesia en el cielo y sobre la tierra. La imagen de la Iglesia en el Apoc a lo que más recuerda es a la de Heb: en ambos escritos la Iglesia terrena está «en camino», en lucha y preservación, y sin embargo en estrecha vinculación con el cielo. En cambio Y. M. J. Congar, *Le mystère du Temple*, LD 22 (Paris 1963) p. 242-50, aún subrayando las relaciones entre el templo celeste y la historia terrena de la Iglesia, representada en 11, 1 bajo la imagen del Templo, distingue la Iglesia-templo del templo celeste. Para R. J. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford 1969) p. 155-78, la Iglesia terrena como templo de Dios es la realización de la esperanza tradicional de Israel, en la medida en que Dios habita en ella aquí y ahora. No lo es en la medida en que esta inhabitación en esta edad es parcial, incompleta y escondida.

33 Según Charles, I, p. 213, la gran tribulación es la última que la generación presente ha de experimentar (cf. Dn 12, 1; Mc 13, 19; Mt 24, 21) y es equivocado tomarla con el significado general de las tribulaciones que el fiel ha de encontrar en el mundo. En la misma línea: Lohmeyer, p. 72; Lohse, p. 53. Wikenhauser, p. 69, la identifica con la última persecución sangrienta descrita en 13, 7-10. En cambio Ford, p. 127, recuerda que en 1 Mac 9, 27 la expresión se refiere a la situación atribulada de Israel tras la muerte de Judas y cita también 1QM 1, 11.

tunidad para que se arrepientan de sus obras. La tribulación es una constante más o menos intensa en la vida de la comunidad (1, 9; 2, 9-10). Vemos la «gran tribulación» en relación con la «gran cólera» (12, 12) y la irritación del Dragón (12, 17). Si nos atenemos al lenguaje del Apoc venidos de la gran tribulación pueden ser simplemente todos los convertidos. Podemos notar también la conexión entre tribulación y entrada en el Reino en Act 14, 22³⁴ y entre tribulación y conversión en 1 Tes 1, 6. Que en 7, 14 se hable de los venidos a la fe lo corroboran las frases siguientes, que no son sino variaciones de terminología bautismal.

El lavado de las túnicas (7, 14; 22, 14) encierra un simbolismo bautismal del que también se hace eco con expresiones más concretas Heb 9, 14³⁵. Apoc 12, 11, tras proclamar la llegada de la salvación, el Reino de Dios y la autoridad de Cristo en conexión con la derrota del diablo (12, 10), menciona a los que le han vencido por la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio de ellos, de modo que menospreciaron su vida hasta la muerte. La construcción de las frases distingue claramente el martirio (o la disponibilidad martirial) de la victoria anterior³⁶. En esta van ligadas tanto la eficacia de la sangre de Cristo como la del mensaje cristiano de que han sido portadores. En lo primero podemos ver implícita la referencia al acontecimiento bautismal comprendido como derrota de Satanás. Rom 8, 37 conecta la victoria del cristiano con el amor de Cristo. Es él quien ha vencido al mundo (Jn 16, 33), lo que implica la derrota del «príncipe de este mundo»³⁷ y todo el que ha nacido de Dios vence al mundo (1 Jn 5, 4). El contexto inmediato (1 Jn 5, 5-8) garantiza la conexión de la derrota de Satán y el bautismo en la tradición joánica. La cristología bautis-

34 Cf. Rom 5, 3-5. J. Carmignac, *Le mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie* (Paris 1979) p. 67-8, ofrece como sentido más natural de Act 14, 21-2 el considerar que la predicación, las tribulaciones y la entrada en el Reino son estrictamente contemporáneos.

35 Cf. 1 Pe 1, 18-9; 1 Jn 1, 7; Apoc 1, 5.

36 Según Bousset, p. 342, se trata de la victoria de los mártires. Para Charles, I, p. 328, los mártires glorificados pueden mirar hacia adelante y declarar prolepticamente que sus hermanos ya han sobrepujado al Dragón por el martirio; aunque reconoce que el v. 11 interpretado así resulta incongruente entre 12, 10 y 12, 12. Wikenhauser, p. 97, entiende que los «hermanos» son los mártires cristianos de 6, 9 y 7, 14. También H. Schlier, 'Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', en *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, 2 ed. (Freiburg 1967) 358-73, en p. 362, piensa que se trata de los mártires que, viviendo de la victoria de Cristo, la atestiguan por último al morir. En cambio Kraft, p. 130, ve en 7, 14 (vino/sangre: como en Gen 49, 1) una alusión a la eucaristía de los bautizados.

37 Cf. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11.

mal, que hemos encontrado en otras tradiciones neotestamentarias, solía mencionar la absolución del pecado (Rom 6, 7), remisión de las trasgresiones (Ef 1, 7) o de los pecados (Col 1, 14), redención de las trasgresiones (Heb 9, 15), rescate de toda iniquidad (Tit 2, 14) o del vano vivir (1 Pe 1, 18), salvación de la cólera (Rom 5, 9) o la purificación de toda conciencia mala (y lavado del cuerpo con el agua pura) (Heb 10, 22) ³⁸. Sin embargo, dado lo arraigado del *theologoumenon* que vincula a Satanás con el pecado humano ³⁹, sería sorprendente que ninguna línea de la tradición primitiva hubiera llegado a explicitar esta temática. En la tradición joánica (1 Jn y Apoc) tenemos el punto de arranque de lo que encontramos ampliamente desarrollado en las liturgias bautismales del período patrístico ⁴⁰. Mencionemos por último que la sangre de Cristo vuelve a quedar aludida implícitamente en Apoc 13, 8 que habla de los habitantes de la tierra que tienen su nombre escrito en el libro de la vida del Cordero degollado, en contraste con los demás habitantes de la tierra adoradores de la Bestia. Dejamos para más adelante el análisis del alcance bautismal de este tema.

Encontramos otra expresión de cristología bautismal en Apoc 14, 4. El contexto inmediato sitúa al Cordero en el monte Sión y con él 144.000 que llevan su nombre y el de su Padre escrito en sus frentes. El vidente oye una voz celeste, como de cítaras de impetu torrencial que cantan un cántico nuevo delante del trono, de los cuatro vivientes y de los ancianos. Cántico que nadie es capaz de aprender sino los 144.000, los *recatados* de la tierra (14, 1-3). El v. 4 los describe con más detalle con cuatro características: 1) Estos son los que no se mancharon con mujeres porque son vírgenes, 2) los que siguen al Cordero donde quiera que vaya, 3) los que fueron *rescatados* de entre los hom-

³⁸ Está claro que la «remisión de los pecados» como mensaje bautismal (Mc 1, 4; Lc 3, 3; Act 2, 38) llega a ser mensaje salvífico de la Iglesia (Lc 24, 47; Act 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18) y kerygma eucarístico (Mt 26, 28). Cf. E. Käsemann, 'Eine urchristliche Tauf liturgie' [Col 1, 13-20], en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 6 ed. (Göttingen 1970) 34-51, en p. 45.

³⁹ Cf. Mc 1, 13 par; 4, 15; Lc 22, 3.31; Jn 13, 27; Act 5, 3; 26, 18; 1 Cor 7, 5; 2 Cor 2, 11; Apoc 12, 9 etc.

⁴⁰ A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle* (Paris 1953) remite por ejemplo a Bernabé 16, 8 e Ignacio, *Ephes.* 18, 2 y *Polyc.* 6, 2; R. Trevijano, *En lucha contra las Potestades. Exégesis primitiva de Ef 6, 11-17 hasta Orígenes* (Vitoria 1968) a *Test. Leví* 8, 2-10; *Hechos de Felipe* 144; *Recognitiones* IX 11, 1-2; *Exc. Theod.* 76, 2; 77, 1.3; 83-4; Clemente Alejandrino, *Eclogae* 20, 1; *Quis dives* 29, 2. Sobre el exorcismo bautismal, cf. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, LQF 39 (Münster 1963) p. 42-7.

bres como *primicia* para Dios y el Cordero, 4) y en su boca no se halló mentira: son inmaculados.

El que el vidente los contemple en el monte Sión⁴¹ y su número, hace pensar en los 144.000 sellados de todas las tribus de Israel en 7, 4-8. Creemos que en ambos casos se trata de los mismos siervos de Dios (7, 3), de toda la Iglesia, como la realización plena de Israel en el tiempo final. Desde la perspectiva de la historia salvífica, la Iglesia de judíos y gentiles es el cumplimiento de la elección y la alianza, de la promesa hecha a Abrahán. Desde un punto de vista, antes que teológico, sociológico o histórico, la Iglesia es la multitud innumerable de toda nación, tribus, pueblos y lenguas, contemplada en 7, 9 e interpretada teológicamente en 7, 14-17. Pensamos que el Israel de Dios es para Juan también la Iglesia de las naciones⁴². Que la contemple ya en una difusión universal no tiene nada de sorprendente a la luz de Mc 13, 10; Rom 16, 26 y 1 Tim 3, 16⁴³. El simbolismo de los 144.000, más que al resto profético de Israel⁴⁴ alude a su plena realización en el tiempo final. La idea de perfección aparece claramente en el simbolismo numérico: $12 \times 12 \times 1000$ ⁴⁵.

A la interpretación de los 144.000 de Apoc 14, 4 como representación de la Iglesia militante parece contraponerse el que se los defina como vírgenes⁴⁶. Pero el verbo *μολώνω* reaparece después de 3, 4 donde se

41 McKelvey, p. 162, nota la coincidencia de Heb y Apoc en reinterpretar el antiguo motivo de la reunión festiva en Sión en términos de realidades espirituales y celestes. Heb presta atención a la peregrinación al monte santo, viendo a los fieles como una larga caravana y Jesús al frente. Juan describe la reunión de los peregrinos en el gran festival en Sión. J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1969) p. 318-23, analiza las evocaciones de las fiestas de pascua y de los tabernáculos en el Apoc: la muchedumbre que se muestra celebrando, ya la pascua, ya los tabernáculos (7, 9-10), es la Iglesia de los bautizados. Del mismo: 'La liturgia de la Nouvelle Jérusalem', ETL 29 (1953) 5-40.

42 También W. Foerster, 'Bemerkungen zur Bildsprache der Offenbarung Johannis', en *Verborum Veritas. Festschrift für G. Stählin* (Wuppertal 1970) 225-36, en p. 229.

43 Cf. E. Schweizer, 'Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus', NTS 10 (1963-64) 421-32, en p. 421-22.

44 Esta es la interpretación de A. Feuillet, 'Les 144.000 Israelitas marqués d'un sceau', NT 9 (1967) 191-224, que valora la escena de 7, 1-8 como una trasposición de Ez 9, 1-4, donde el Resto de Israel constituye la idea fundamental.

45 Sobre el número 12 como símbolo del nuevo Israel, J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 2 ed. (Leiden 1961) p. 245, remite a Apoc 21, 12; 4, 4; 7, 4-8; 14, 1.

46 Bousset, p. 381-83, da la razón a los exegetas católicos que ven aquí a ascetas cristianos y remite entre otros a Agustín, *de virg.* 27; Jerónimo, *adv. Jovin.* I 40. Los entiende como ascetas y mártires, originalmente idénticos con los de 7, 1, descritos probablemente en el reino milenarista. También Charles, II, p. 1-11, ve en 14, 1-5 a los mártires de 7, 9-17 gozando del reino milenarista en el monte Sión en espera de su Señor (Nos preguntamos qué hace entonces el Cordero junto a ellos: 14, 1). Lohmeyer, p. 123, piensa que los 144.000 son caracterizados como

refería a los que no han «manchado» sus vestidos⁴⁷, en un contexto que implica la confesión de fe cristiana ante los hombres (3, 5; cf Mc 8, 38). Mancharse equivale aquí a apostatar⁴⁸. 1 Cor 8, 7 es el único uso neotestamentario del verbo, aparte de estos dos del Apoc, y trata de los que manchan su conciencia comiendo carnes como realmente sacrificadas a los ídolos. Ciertamente que en Apoc 14, 4 se trata expresamente de no haberse «manchado» con mujeres; pero, aparte de la mujer del c. 12, las otras mencionadas en el Apoc son la mujer Jezabel de 3, 2, las langostas con cabellos como cabellos de mujer (9, 8), que tienen por rey al ángel del abismo (9, 11), y la mujer sentada sobre la Bestia y embriagada con la sangre de los mártires, con la que fornicaron los reyes de la tierra y los moradores de la tierra se embriagaron con el vino de su fornicación (Apoc 17, 1-18, 24). Está claro que aquí se trata del poder capaz de extraviar con la idolatría, de urgir a la apostasía y de desquitarse de sus fracasos con los cristianos con la sangre de los mártires. Algo semejante representa a un nivel más concreto la mujer de Tiatira, que extravía a los fieles haciéndoles fornicar y comer de los sacrificios de los ídolos (2, 20). La fornicación de que trata el Apoc es el culto idolátrico. Los vírgenes son los cristianos que no han caído en apostasía. Esto da también sentido a la mentira que no se halló en su boca, por lo que son inmaculados. Son los que

mártires; la imagen describe el ideal del vidente sobre la comunidad perfecta. Ford, p. 234-35, opta por la explicación de Caird, cuyo trasfondo son las regulaciones para la guerra santa en el A. T.: Estos «vírgenes» son los soldados ritualmente puros en torno al Cordero-León militar. Aduce que también los esenios eran al parecer célibes y comprometidos con la guerra santa. Por su parte U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert nach Christus* (Gütersloh 1978) p. 36, cree que el vidente califica a la comunidad en su culminación con los conceptos característicos de su propio modo de vida como profeta itinerante. Su ideal es el asceta como tipo del verdadero cristiano.

47 Bousset, p. 223-24, que remite a Jud 23 ve en 3, 4 una alusión al pecado carnal y en los vestidos blancos, la vestidura de la gloria celeste. También Charles, I, p. 82-3, ve en los vestidos los cuerpos espirituales de la vida resucitada (2 Cor 5, 1-4; Mt 13, 43; 1 Cor 15, 43.49.54; Flp 3, 21 etc.). El mismo, II, p. 8-9, nota que *porneia* es usada metafóricamente en 14, 8; 17, 2.4; 18, 3; 19, 2 y *porneuó* en 17, 2; 18, 3.9, con el sentido de culto idolátrico; pero considera que 14, 4 está en parte interpolado por uno que vió en el célibe el tipo más alto de vida cristiana. Lohse, p. 32, sigue sobre 3, 4 la interpretación de Bousset. También para Kraft, p. 78, los vestidos no significan inocencia y pureza sino gloria celeste.

48 Para Wikenhauser, p. 112-13, los de 14, 4 son los mismos que los de 7, 2-8, los fieles cristianos sin más, y la continencia ha de entenderse de la no caída en culto idolátrico; en Sof 3, 13.9 la mentira es la invocación de falsos dioses. Según Lohse, p. 83, aquí, como en 7, 2-8 queda el mismo pueblo de Dios, no un pequeño grupo de ascetas, pues, como en los profetas (Os 2, 14-21; Jer 2, 2-6) en el Apoc (14, 8; 17, 2.4; 18, 3.9; 19, 2) fornicación y prostitución significan desobediencia y apostasía.

no desmintieron su confesión de fe. El «Sitz im Leben» de esta puede ser el martirio; pero aquí no se dice que todos ellos hayan muerto mártires. Suponerlo estaría en contradicción con los más elementales datos de experiencia⁴⁹. En las cartas a las siete iglesias sólo se menciona en concreto un mártir, Antipas (2, 13). Primordialmente el «Sitz im Leben» de la confesión de fe y fundamento de todo el curso de una vida cristiana, en seguimiento del Cordero (14, 4b) es sin duda el bautismo. A este alude la inistencia en la terminología del rescate (14, 3c. 4c)⁵⁰. Se añade el término «primicia», cuya resonancia bautismal aparece en Rom 8, 23; 16, 5; 1 Cor 16, 15; 2 Tes 2, 13; Sant 1, 18. La escena describe pues a la Iglesia como pueblo de los bautizados, que no sucumbieron a la apostasia, fieles en la vida cristiana. Los 144.000 son los bautizados que no desmintieron su confesión de fe.

El nombre nuevo.

El símbolo del nombre nuevo parece recogido por el vidente de los oráculos del Tercer Isaías (Is 62, 2; 65, 15). En la carta a la Iglesia de Pérgamo, el Hijo del hombre ensalzado alaba a la comunidad que habita en una ciudad santuario del paganismo porque mantiene su nombre⁵¹ y no ha renegado su fe ni en días de persecución (2, 13). Tras este elogio, reprende la tolerancia con los sectarios de la doctrina nicolaíta (2, 14.15a). Por ello amonesta a conversión, sopena de una pronta venida del Ensalzado para luchar contra éstos (2, 15b-16). Tras la exhortación a escuchar lo que el Espíritu dice a las iglesias (2, 17a) sigue la promesa al vencedor (2, 17bc).

El vencedor puede ser todo oyente de cualquiera de las iglesias. Las promesas al vencedor se encuentran en las cartas a Pérgamo, Efeso y Esmirna tras el estribillo de las exhortaciones a escuchar que

49 Según A. A. Bell, 'The date of John's Apocalypse. The evidence of some roman historians reconsidered', NTS 25 (1978-79) 93-102, nada en las cartas de 2-3 apunta a un tiempo de persecución. Deduce de 3, 10 que el Apoc no fue ocasionado por una persecución, sino por la conmoción general política y social del 68-69 d.C. También E. Lipinski, 'L'Apocalypse et le martyre de Jean à Jérusalem', NT 11 (1969) 225-32 sitúa la composición del Apoc en el período de desorden y anarquía del 69-70. Reseñamos aquí estas hipótesis sin entrar en una discusión que es marginal a nuestro estudio.

50 Cf. Apoc 5, 9; 1 Cor 6, 20; 7, 23; 2 Pe 2, 1.

51 Según Comblin, o. c., p. 315-6 el nombre escatológico tiene ya una forma anticipada en el nombre que poseen los cristianos y que no pueden renegar. En Hermas, *Sim.* IX 13, 2-3 llevar el nombre es estar bautizado. 1 Cor 1, 13; 6, 11; Gal 3, 27 y Act 2, 38; 8, 6; 10, 48; 19, 5 hablan del bautismo en el nombre de Jesús, que es el resumen y el símbolo de la fe.

sirve de conclusión ⁵². En las cartas a Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea, la promesa se encuentra antes de esa conclusión ⁵³. No hay por qué identificar sin más al vencedor con el que ha alcanzando la culminación escatológica. Lo muestra 2, 26 que distingue entre el vencedor y el que mantiene hasta el fin las obras del Ensalzado. Según 12, 11 los vencedores lo son por la sangre del Cordero y por la palabra de su testimonio. La victoria va conexas con la derrota celeste de Satán (12, 7-10.12a) ⁵⁴, que sin embargo va a proseguir su acoso en tierra y mar (12, 12b-13). No se trata pues de la victoria conclusiva escatológica ⁵⁵, ni se sigue que los vencedores hayan muerto mártires de que menospreciaran su vida hasta la muerte (12, 11b). La frase remite no al hecho del martirio sino a la disponibilidad martirial, lo mismo que la de Mc 8, 35. Los vencedores lo son de la bestia y de su imagen y del número de su nombre (15, 2), simplemente porque se han mantenido sin doblegarse ante sus exigencias.

Por lo tanto queda por ver en cada caso si la promesa al vencedor mira a una realización puramente escatológica o se refiere a un don específico de la vida cristiana ⁵⁶. En 2, 17b se prometen dos cosas al

⁵² Apoc 2, 7b.11b.17bc.

⁵³ Apoc 2, 26-28; 3, 5.12.21.

⁵⁴ K. P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, StNT 5 (Gütersloh 1971) 118-20, considera que la función del himno 12, 10b-12 es explicar el presente como el tiempo de la contraposición con el Satán derrocado y a la par impregnar de mensaje gozoso esta contraposición.

⁵⁵ Hahn, a. c., p. 381-90, dice también que no hay que entender el «vencedor» en el sentido de recepción de la vida eterna tras la muerte: se trata de la condición para el don salvífico de la vida eterna. *Nikán* expresa la preservación de la fe y del encargo en la realidad terrena. Pero Hahn piensa que las expresiones de la promesa son constantemente descripciones de la vida eterna. K. Karner, ' Gegenwart und Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes', TLZ 93 (1968) 641-652 entiende que en el Apoc el presente pertenece ya a la historia final y esta es vivida por Juan como presente. La historia final hecha presente va hasta la Parusía, que introduce a la culminación, donde se hace realidad abierta e irrefutable lo que ahora existe oculto como realidad escatológica bajo la soberanía del Cordero. J. Kallas, 'The Apocalypse-An apocalyptic book?', JBL 86 (1967) 69-80, en p. 78 insiste en que la construcción básica del Apoc es platónica, no apocalíptica. Hay la misma escatología realizada que domina en Jn. También B. W. Jones, 'More about the Apocalypse as Apocalyptic', JBL 87 (1968) 325-7 apoya la distinción entre el Apoc y la apocalíptica.

⁵⁶ A. T. Nikolainen, 'Über die theologische Eigenart der Offenbarung des Johannes', TLZ 93 (1968) 161-70, en col. 165 nota, respecto a 2, 11b, que, puesto que la segunda muerte significa la definitiva separación de Dios tras resurrección y juicio, no existe diferencia entre la vida del fiel y la parte del vencedor. Reconoce también que en 2, 26a «el vencedor» queda aclarado por «y guarda mis obras hasta el fin».

vencedor: darle del maná escondido⁵⁷ y darle una piedra blanca en la que está escrito un nombre nuevo que no conoce sino el que lo recibe⁵⁸. El verbo «recibir» ha llegado a ser en la tradición neotestamentaria algo así como un término técnico para la conversión, descrita como acogida de la predicación misionera y de los dones de gracia que integran la regeneración cristiana⁵⁹. Apoc 3, 3 y 22, 17 muestran que nuestro autor conoce también este uso metafórico. Esto da pie a pensar que la recepción de la piedra con el nombre nuevo tiene que ver con la conversión y el bautismo. Resulta que el término $\phi\eta\phi\omicron\varsigma$ es el empleado en Ex 4, 25 LXX para designar al cuchillo de pedernal blanco usado para circuncidar. Traduce al hebreo *šor*, que designa también al pedernal de la circuncisión en Jos 5, 2-3. Y la correlación, en plan antitético o típico, entre circuncisión y bautismo es ya conocida por la literatura paulina⁶⁰. No es sorprendente que el vidente, que tanto insiste en valorar a la Iglesia como Israel⁶¹, recurra a un símbolo de la circuncisión, o más bien del bautismo como circuncisión espiritual.

Esta explicación tropieza con una seria dificultad. Se presupone que el vencedor, si no es el triunfador escatológico, por lo menos es ya un miembro de la Iglesia. Pero queda abierta una posibilidad. La carta anterior reclama una conversión respecto a la actitud de tole-

57 Para Bousset, p. 214, el maná escondido no puede ser sino un don de la vida eterna y del eon venidero. Da una explicación que no favorece a su exégesis: los que renuncian a comer carne ofrecida a los ídolos reciben en cambio maná celeste como premio; pues precisamente esto sugiere un don presente. Charles, I, p. 65-6 recuerda a 2 Bar 29, 8: el maná ha de descender del cielo durante el reino mesiánico y los bienaventurados lo comerán; y a Filón (*Quis rerum 39; Leg. Alleg. III 59-61*, que usa maná con el significado de alimento espiritual del alma durante esta vida. Lo que también favorece la interpretación como don presente. Sin embargo, en la misma línea, Wikenhauser, p. 41-42; Kraft, p. 66-7 y B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition. The manna tradition in the palestinian targums and its relationship to the New Testament writings*, AGSJUC 7 (Leiden 1968) p. 99-102 refieren 2, 17 a la bienaventuranza celeste.

58 Bousset, p. 215, no ve en la piedra blanca con el nombre desconocido mas que un amuleto con una fórmula mágica eficaz. Charles, I, p. 66-7, ve también la fuente del texto sobre la piedra y el nombre en la esfera de la superstición popular. Aquí como símbolo de los poderes trascendentes colocados en mano del que ha sido fiel hasta la muerte. En la misma línea, Lohmeyer, p. 27. Lohse, p. 29, ve también como trasfondo de la imagen las ideas sobre amuletos; pero en el nuevo nombre, el de Cristo. Según Ford, p. 389, la piedra corresponde a lo usado en la antigüedad como papeleta de voto o como una entrada para funciones públicas: aquí sería el billete de entrada en el paraíso. Ninguno de los comentaristas que hemos confrontado ha notado la relación entre la piedra blanca y el pedernal de la circuncisión.

59 Cf. Trevijano, a. c., p. 209-10.

60 Cf. Rom 2, 28-9; 3, 30; Col 2, 11-13; Ef 2, 11-13.

61 Apoc 2, 9; 7, 2-8; 14, 1-5 etc.

rancia con los nicolaítas⁶², secta que al parecer preconizaba un sincretismo entre el mensaje cristiano y las prácticas idolátricas⁶³. En Tiatira la pretendida profetisa Jezabel no sólo corrompe a miembros de la comunidad con una doctrina semejante (2, 20), sino que cuenta con «hijos» propios (2, 23). En Efeso hubo autodenominados apóstoles, que pudieron ser simplemente propagandistas del nicolaísmo (2, 2.6). Es de suponer que el sincretismo nicolaíta fuese un peligro para miembros de estas comunidades, pero más todavía para prosélitos venidos del paganismo⁶⁴. Es probable que los conversos quedasen ya sometidos a un tiempo de prueba, como el que se reglamentaría más tarde con el catecumenado eclesiástico. El vencedor no tiene por qué ser solo el cristiano que sobrepuja las presiones del paganismo o del sincretismo ambiental, sino todo aquel que se hubiera mantenido fiel en el período de prueba y por ello acaba integrado en la comunidad. En el caso concreto de la carta a la comunidad de un centro tan notorio del paganismo como Pérgamo, el vencedor puede ser simplemente el admitido al bautismo⁶⁵.

Es sólo una posibilidad. Que se hace probable si consideramos todo el contenido de la promesa. Si referimos el maná a la eucaristía y la recepción de la piedra con el nombre nuevo al bautismo, puede arguirse que el mismo orden de los factores impide ver aquí la euca-

62 N. Brox, 'Nikolaos und Nikolaiten', *VigChr* 19 (1965) 23-30, da por seguro que la designación «nicolaítas» es una autodenominación que procede de la secta, porque corresponde a la necesidad central de muchos grupos gnósticos: la prueba de un origen apostólico (cf. Act 6, 5).

63 L. Cerfaux, 'L'Église dans l'Apocalypse', en *Aux origines de l'Église*, Rech-Bibl 7 (Bruges 1965) 111-24, en p. 112-14 deduce que la amenaza de filtraciones sincretistas, denunciada en Col 2, 18-19, no ha cesado y anuncia ya el gnosticismo licencioso (Apoc 2, 6.14-15. 20-23). S. E. Johnson, 'Asia Minor and Early Christianity', en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith*, II (Leiden 1975) 77-145, en p. 132, dice que si había un movimiento gnóstico en Pérgamo y Tiatira sólo sabemos que era de carácter libertino y no tenemos más huella de él.

64 E. S. Fiorenza, 'Apocalyptic and Gnosis in the book of Revelation and Paul', *JBL* 92 (1973) 585-81, encuentra paralelos llamativos entre la enseñanza y práctica de los nicolaítas y los problemas planteados por los entusiastas denunciados en 1 Cor. Pablo, con la ayuda de la teología apocalíptica desenmascara como una ilusión la teología entusiasta, con su énfasis en una escatología realizada que se expresa en una autocomprensión espiritual libertina. El autor del Apoc hace también la reserva escatológica para la Iglesia (5, 9-10; 20, 4-6; 22, 5).

65 D. E. Aune, 'The phenomenon of Early Christian «anti-sacramentalism»', en *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of A. P. Wikgren* (London 1972) 194-214, en p. 203-12, recoge noticias de grupos de primitivos cristianos que, por una razón u otra, rechazaron conscientemente los sacramentos de bautismo y eucaristía. Generalmente se trataba de gnósticos que rechazaban los ritos externos realizados con sustancias materiales.

ristía bautismal. Naturalmente el bautismo debería ser mencionado primero. Aún así: el que pueda mencionarse la eucaristía como don futuro para el vencedor⁶⁶, confirma que la promesa no va dirigida al ya cristiano en plena comunión. Tampoco se trata del nicolaíta converso, pues ha sido tolerado dentro de la comunidad (2, 14-15). Si el maná se refiere a la eucaristía, la promesa al vencedor va dirigida al aún no integrado del todo en la comunidad. La inversión del orden de los factores puede entonces explicarse por el recuerdo del don culminante antes del don previo. Si el maná puede ser el Cristo eucarístico, el pedernal blanco puede ser el Cristo bautismal⁶⁷. El nombre nuevo debe guardar correspondencia con el nombre del Cordero y de su Padre que llevan escrito en sus frentes los 144.000 vírgenes (14, 1). Debe de ser también con lo que han sido selladas las frentes de los 144.000 de toda tribu de Israel (7, 3-8)⁶⁸. Lo que contradistingue, como sello de Dios, a los fieles de los demás hombres (9, 4), quienes por el contrario adoran a la bestia y a su imagen y han recibido la marca de su nombre (14, 11). Creemos que el nombre nuevo es el del Hijo del hombre ensalzado: el de Jesús⁶⁹, en cuanto confesado Cristo⁷⁰ o Señor⁷¹. El nuevo nombre de Jesús, sólo reconocido por los que han recibido la fe y la han confesado en el bautismo⁷² y en su vida cristiana, corresponde a la aseveración de 2, 17c: es algo que no conoce

66 Ford, p. 399, contradice que el maná haga referencia en 2, 17 a la eucaristía; aunque reconoce como probable que Jn 6, 31 vincule el maná con la eucaristía.

67 El símbolo podría encerrar una alusión a la piedra de Dn 2, 34.35.45. Todo el contexto del Apoc, de triunfo de Cristo sobre los poderes del mundo pagano, favorecería esta reminiscencia del sueño de Nabucodonosor; pero el término usado por los LXX es *lithos*.

68 Comblin, o. c., p. 313-14 recuerda que el sello (7, 2) significa ya el bautismo en Hermas, *Sim.* IX 16, 4 y parece ya aludido en 2 Cor 1, 21-2; Ef 4, 30; 1, 13. Los 144.000 marcados son pues los bautizados. J. Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, LO 11 (Paris 1950) p. 76-96 estudia la *sphragis* como rito de imposición del signo de la cruz sobre la frente del candidato al bautismo. También (p. 89-96) su puesta en relación con la circuncisión. M. H. Shepherd, *The Pascal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond 1960) p. 83 y G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London 1967) p. 7-18 ven en el sello el sacramento del bautismo. Ford, p. 120-7, remite a Gen 4, 15; Ex 12, 23 y sobre todo Ez 9, 4.6; y a la luz de las literaturas targúmica, qumramica y rabínica sólo puede entender el pasaje como preservación del Resto.

69 Cf. Apoc 1, 9; 12, 17; 14, 12; 17, 6; 19, 10; 20, 4; 22, 16.

70 Cf. Apoc 1, 1.2.5; 11, 15; 12, 10; 20, 4.6; 22, 21.

71 Cf. Apoc 11, 18; 17, 14; 19, 16; 22, 20-21.

72 Según E. Cothenet, 'L'Apocalypse', en J. Delorme, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris 1974) 264-77, en p. 266-67, las promesas al vencedor tienen a la vez un significado escatológico y sacramental. El nombre nuevo (2, 17; 3, 12), recibido en el último día, evoca el Nombre de Cristo pronunciado sobre el bautizado.

sino el que lo recibe. Más aún: su pleno alcance sólo lo conoce el que es llamado Fiel y Verídico, que tiene un nombre escrito que nadie conoce sino él mismo (19, 12-13). A continuación se especifica que tiene por nombre Verbo de Dios (19, 14). Es la única vez que el vidente recurre a este título cristológico y así mismo sólo emplea una vez el de Hijo de Dios (2, 18). Son títulos que remiten más que otros al carácter trascendente de la filiación divina de Jesús, cuyo misterio sólo Dios y su Hijo pueden conocer de lleno. Lo mismo que el cristiano es el único capaz de dar su pleno sentido a la confesión de Jesús como Cristo y Señor. El nombre nuevo es el de Cristo y Señor confesado en el bautismo ⁷³.

La promesa al vencedor, integrada antes del estribillo conclusivo en la carta a Filadelfia (3, 13), desarrolla el tema del nombre nuevo (3, 12). También aquí se elogia la guarda de la palabra y no haber negado el nombre del Ensalzado (3, 8). Se anuncia una tribulación ⁷⁴ (3, 10) y la pronta venida del Señor. Se amonesta al «ángel» representativo de la comunidad a que se aferre a lo que ya tiene, para que nadie le arrebatase su corona (3, 11). Lo que parece implicar que el tener la corona es una realidad actual. Hasta ahora es evidente que la carta va dirigida a la comunidad cristiana como tal, a la que se promete una conversión de judíos (3, 9). Tras todo esto viene la promesa al vencedor. ¿Vale para el miembro de la comunidad o más bien para el converso? Se le promete hacerle columna del templo de Dios, el no quedar ya fuera y el recibir un triple nombre. Ser columna puede significar tanto ser parte destacada (Gal 2, 9) como parte integrante (1 Tim 3, 15). El contraste con la posibilidad, descartada, de quedar fuera, favorece aquí la segunda explicación. Ya hemos visto que el templo de Dios es una realidad a la par celeste ⁷⁵ y terrestre ⁷⁶; pero en todo caso previa a la consumación escatológica (21, 22). El templo simboliza el misterio de la Iglesia ⁷⁷. Al vencedor se le garantiza formar parte de ella y recibir la inscripción del triple nombre. En primer

⁷³ No creemos que sea la designación «cristiano», mencionada en Act 11, 26; 26, 28; 1 Pe 4, 16 y no utilizada en el Apoc.

⁷⁴ S. Brown, «The Hour of Trial» (Rev 3, 10), JBL 85 (1966) 308-14, piensa que se refiere aquí a un acontecimiento estrictamente escatológico o apocalíptico. Cristo promete especial ayuda en la aflicción que, aunque dirigida principalmente contra los enemigos de la Iglesia, constituirá también un peligro para los cristianos.

⁷⁵ Cf. Apoc 11, 19; 14, 17; 15, 5.

⁷⁶ Cf. Apoc 3, 12; 7, 15; 11, 1.2.

⁷⁷ Charles, I, p. 90-91, nota que la expresión «columna» es usada metafóricamente como en 1 Tim 3, 15; Gal 2, 9; 1 Clem 5, 2. Se sigue que también templo tiene aquí un sentido metafórico.

lugar se trata del nombre de Dios, como en 9, 4 se habla del sello de Dios. Los 144.000 vírgenes de 14, 1 llevan escrito en su frente tanto el nombre del Cordero como el nombre de su Padre. Dios y el Hijo de Dios son realidades inseparables. El vencedor ha pasado a ser de algún modo hijo de Dios, como en cumplimiento anticipado de la promesa de 21, 7. La vida cristiana es ya anticipación de la culminación escatológica. El vencedor recibe también el nombre de la ciudad de Dios, de la nueva Jerusalén que desciende del cielo (3, 12)⁷⁸. Si Babilonia, la grande, la madre de las ramera y de las abominaciones de la tierra, lleva su nombre escrito en la frente (17, 5), los fieles llevan el de la ciudad celeste. Pueden reconocer ya como su apelativo el de la ciudad santa, el tabernáculo de Dios entre los hombres (21, 2-4), el de la novia, la esposa del Cordero (21, 9), cuya descripción detallada queda reservada para la visión escatológica final (21, 9-22, 5). Previamente habrá tenido lugar la batalla final, el juicio universal y una renovación total (20, 7-21, 1); pero el descenso de la ciudad se menciona desde 3, 12 y el descenso de realidades celestes sobre nuestro mundo ha sido una constante de las visiones⁷⁹. La santificación de los fieles, que llevan escrito el nombre de Dios, guarda correspondencia con una integración, ya desde ese mismo momento, en la ciudad de Dios⁸⁰ y todo ello va ligado al nombre nuevo: la confesión bautismal de Jesús como Cristo y Señor. En contraposición a hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras y todos los que aman y practican la mentira (22, 15), los que lavan sus túnicas tiene ya ahora el poder de entrar por las puertas de la ciudad (22, 14).

78 Como el nombre de Dios designa la pertenencia a Dios, así el nombre de la ciudad Jerusalén, la ciudadanía en ella (Bousset, p. 229). Lo mismo Charles, I, p. 92, que remite a Gal 4, 26; Flp 3, 20; Heb 11, 10; 12, 22; 13, 14; pero piensa como más probable que el nombre nuevo se refiera a uno revelado en la segunda venida. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2 (Tübingen 1951) p. 201-202, aunque piensa que la Jerusalén celeste en el N. T. no es una realidad de aquí sino del futuro, reconoce que hay que decir que esta ciudad futura ya existe. Como cristianos somos ciudadanos de la ciudad de Dios celeste, pero hemos de preservar esta ciudadanía mediante fe y paciencia, para que Cristo nos de el derecho de ciudadanía en la nueva Jerusalén.

79 Cf. Apoc 10, 1; 18, 1; 20, 1.

80 Cerfaux, a. c., p. 114-15, nota que el uso de «iglesia» se restringe a designar las iglesias locales, que son esencialmente terrestres. En cambio la Iglesia universal es como una realidad celeste (imágenes de la novia o de la Jerusalén celeste). El Apoc apoya la convicción de que los aspectos terreno y celeste de la existencia de la Iglesia forman no dos realidades sino una, que coalesce de un elemento divino y un elemento humano. Cf. P. S. Minear, 'Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse', NTS 12 (1965-66) 89-105.

Es legítimo pues interpretar que lo que constituye al hombre como santificado, eclesiástico y cristiano⁸¹ es lo que lo sella en su frente. Se trata de la regeneración bautismal. Surge una dificultad: los que van a ser sellados son ya siervos de Dios (7, 3) y esto parece ser un apelativo de los miembros de la comunidad⁸², quizás a veces más específicamente los profetas⁸³. Pero, si bien en una ocasión parece que hasta se distingue entre los siervos de Dios, que son los profetas, los santos y los temerosos de su nombre (11, 18)⁸⁴, no hay que entenderlo como términos rígidos para designar tres grupos de la comunidad: ministros carismáticos, simples fieles y catecúmenos. Que no hay tal fijación, al menos en el caso de los «siervos», lo muestra el hecho de que la designación balancea claramente, al menos entre los dos primeros grupos. La dificultad podría resolverse pensando que los siervos que van a ser sellados en 7, 3 son los catecúmenos. Pero nos parece más apropiado entender que la visión proléptica de todo un devenir de la Iglesia menciona a la totalidad de los bautizados en el curso de la historia con el apelativo que les corresponderá en cuanto fieles⁸⁵. Los que van a ser sellados según 7, 3 son los que aparecen ya marcados con el nombre en 14, 1. Lo mismo que es un devenir el llegar a tener la marca de la bestia (16, 2) por haberla adorado (14, 9). Lo mismo que caen bajo la seducción del seudo profeta los que han recibido la marca de la bestia y los que han adorado a su imagen (19, 20). Son realidades equivalentes: adorar la bestia o su imagen es recibir su marca (20, 4). En cambio, en la nueva Jerusalén los sier-

81 A Lohmeyer, p. 37, la trinidad de nombres: Dios-Cristo-Jerusalén (=Comunidad) le recuerda la tríada: Dios-Cristo-Espíritu. Quizás, dice, se presupone que el lector haga la equiparación Jerusalén = Espíritu. A favor de esta interpretación (que no hacemos nuestra) podría haber aducido que el orden de factores en 3, 12 correspondería al de 1, 4-5. Por su parte Ford, p. 415, cita el dicho rabínico de que tres son los llamados por el nombre del Santo: el justo (Is 43, 7), el Mesías (Jer 23, 6) y Jerusalén (Ez 48, 35).

82 Cf Apoc 1, 1a; 2, 20; 19, 2.5; 22, 3.6.

83 Cf. Apoc 1, 1b; 10, 7; 11, 18; 15, 3.

84 Para S. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, WMANT 21 (Neukirchen-Vluyn 1966) p. 37-39, «los temerosos» (11, 18; 19, 5) es una designación más de la totalidad de los fieles. También Nikolainen, TLZ 93 (1968) 168, considera que son todos los fieles cristianos que están todavía en camino de la Jerusalén celeste. En nuestra opinión sí podría ser una designación casi fija de los catecúmenos.

87 Según M. Rissi, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19, 11 bis 22, 15* (Basel 1966) p. 30-40, lo que trae el futuro es el desvelamiento de la realidad ya creada por la historia de Jesús. Apoc 20, 4-6 habla de la comunidad de Dios distinguiendo como otras veces dos grupos. Para el vidente el entero futuro está ya decidido en la historia de Cristo; de él, aunque todavía escondido y acosado, vive la comunidad ya en el tiempo presente.

vos de Dios le darán culto y verán su rostro y el nombre que llevan en la frente (22, 3-4). Este no puede ser otro que el Cristo glorioso que ya les ha sellado en el bautismo.

Los vestidos blancos.

En la carta a Sardes, en la que se ha aludido a la regeneración cristiana y a la catequesis comunitaria (3, 3)⁸⁶, tras la exhortación a conversión y vigilancia, con la amenaza de una visita inopinada del Señor, se reconoce que hay unos pocos «nombres» que no mancharon sus vestidos⁸⁷ y caminarán con el Ensalzado vestidos de blanco porque son dignos (3, 4). Es evidente que el simbolismo del vestido se refiere a una realidad que esos cristianos ya poseen en su vida presente y que la promesa no remite necesariamente a una culminación escatológica, sino que puede entenderse de una preservación de su estado actual en el curso de su vida cristiana. Tras ello viene la promesa al vencedor. Se le asegura en primer lugar que se revestirá de vestiduras blancas (3, 5a). Esta secuencia abre una serie de posibilidades: 1) El vencedor es actualmente distinto de los que hasta ahora no han manchado sus vestidos. En este caso sería el catecúmeno o el converso, que ha logrado superar las tentaciones del mundo pagano y va a ser integrado en la comunidad mediante la regeneración baptismal, a la que se alude con el simbolismo del vestido blanco⁸⁸; 2) El vencedor es el mismo que hasta la fecha no ha manchado sus vestidos y al morir será revestido con los vestidos blancos de la culminación escatológica⁸⁹; 3) El vencedor es tanto el ahora catecúmeno

⁸⁶ Cf. Trevijano, a. c., p. 209-12.

⁸⁷ Para Kraft, p. 77, mancharse es el contaminarse con idolatría. Ford, p. 409, recuerda que los miembros de Qumran, los esenios y los terapeutas se vestían con vestidos blancos; probablemente como un símbolo de su pureza interna.

⁸⁸ Cothenet, a. c., p. 268, explica los vestidos blancos en 3, 5 por la simbólica baptismal y remite a *Od. Sal.* 11, 11-16; 25, 8. Comblin, o. c., p. 316-17, reconoce que no es posible probar que en tiempos del vidente el bautismo implicara un rito de vestición de una túnica blanca; pero que hay indicios en 3, 4 y 7, 14. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) p. 381-82, destaca que el bautismo por inmersión implicaba evidentemente el despojo de la túnica seguido de un revestimiento. Que esto ha tenido un significado ritual, en particular por el revestimiento de una túnica blanca desde la época judeocristiana, parecen sugerirlo varias alusiones de *Od. Sal.* (11, 9-10; 15, 8; 21, 2). Hermas, *Sim.* VIII 2, 3-4 habla de un vestido blanco en un contexto baptismal. En las Seudoclementinas (*Hom.* 8, 22; *Rec.* 4, 35) el bautismo es llamado vestido.

⁸⁹ Lohmeyer, p. 34, constata que vestidos blancos es un símbolo muy difundido de la trasfiguración celeste, más exactamente para el revestimiento con cuerpos trasfigurados (*Henoc* 62, 16; 2 *Henoc* 22, 8; Hermas, *Sim.* 8, 2, 3; *Apoc Pe* 13; *Asc Is* 9, 16; *Od. Sal.* 11, 11; 21, 3; 25, 8; en el N. T.: *Mc* 9, 3; 16, 5; *Act* 1, 10). No po-

como el miembro de la comunidad, en cuanto que tras su victoria martirial sobre el paganismo llega a la gloria celeste⁹⁰. A favor de cualquiera de estas dos últimas explicaciones quedan las promesas de no borrar su nombre del libro de la vida (lo que supone que ya estaba inscrito en el) y de que Cristo confesará su nombre ante su Padre y sus ángeles: lo que en el lenguaje de la tradición sinóptica alude al juicio final⁹¹. A favor de la primera: que ya ahora son dignos de caminar (o seguir caminando) con Cristo vestidos de blanco los que no mancharon sus vestidos (3, 4).

Esta última interpretación queda favorecida por la recomendación que se hace en la carta a Laodicea (3, 18), pues, entre otras cosas⁹², se le recomienda que adquiera vestiduras blancas para que se vista y no aparezca la vergüenza de su desnudez⁹³. Queda claro por lo menos que el simbolismo de las vestiduras blancas alude a una realidad que ha de adquirirse en el curso de esta vida. No sería infundado pensar que la tibieza de los laodicenses (3, 15-16) tenía algo que ver con una demora en la recepción del bautismo, debida a una autosuficiencia religiosa de tipo gnóstico (3, 17).

Hemos sostenido antes que los vestidos de túnicas blancas (7, 9.13), en la gran visión de la multitud innumerable, no son los santos de la Iglesia triunfante sino simplemente los cristianos de la Iglesia universal. Los que vienen de la gran tribulación y lavaron sus túnicas y las blanquearon con la sangre del Cordero (7, 14) son los conversos que obtuvieron la regeneración bautismal: los cristianos del tiempo presente (7, 15). Precisamente la bienaventuranza de 16, 15, tras anun-

demos entrar aquí en la discusión de algunos de estos textos. También Wikenhauser, p. 45, ve en los vestidos blancos los hábitos de los ángeles y bienaventurados en el paraíso celeste.

90 Según Charles, I, p. 213, las túnicas son los cuerpos celestes que los mártires reciben inmediatamente después de la muerte.

91 La promesa del Señor en 3, 5c tiene estrechas afinidades con las palabras citadas por Mt 10, 32/Lc 12, 8. La promesa va a quienes confiesan a Jesús aquí en la tierra. L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen 1965) p. 85-84 opina que 3, 5 preserva la forma más original del logion, del que Mt y Lc emplean sólo una parte.

92 Kraft, p. 85-86, remite a Os 2, 25; Zac 13, 9; Is 47, 1-3; Nah 3, 5; Ez 16, 8-13 (que menciona oro, vestidos y unguento). Piensa que los vestidos tienen la finalidad de vestir en el juicio; por eso debe de tratarse de virtudes permanentes. Y también recuerda que la apertura de los sentidos era practicada en el bautismo.

93 Charles, I, p. 98 alega que el alma del infiel aparecerá desnuda en el mundo venidero (2 Cor 5, 2-3) y que según 20, 11-13 los muertos (los justos, excluyendo los mártires y los malvados) resucitan sin cuerpo; los justos reciben entonces sus cuerpos espirituales, pero los malvados (almas desencarnadas) son arrojados en el lago de fuego. Wikenhauser, p. 48, entiende aquí por los vestidos blancos algo así como el ejercicio de las buenas obras.

ciar una vez más, siguiendo la tradición⁹⁴, la venida del Señor como un ladrón, va dirigida al que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas. Aunque el guardar puede referirse a las enseñanzas proféticas⁹⁵, la palabra o las obras del Señor⁹⁶ o los mandamientos de Dios⁹⁷, no hay por qué identificar los vestidos con cualquiera de estos datos concretos. El paralelo más próximo a lo dicho en 16, 15 se halla en la amonestación de 3, 3 con su alusión a los dones de la regeneración bautismal.

La última bienaventuranza del libro (22, 14)⁹⁸ se encuentra en el contexto del epílogo (22, 6-21) que concluye la obra, tras la descripción de la nueva Jerusalén (21, 1-22, 5), y que se caracteriza por su referencia al presente. El macarismo va dirigido a los que lavan sus túnicas para tener potestad sobre el árbol de la vida y entrada por las puertas de la ciudad. Parece clara la alusión a la regeneración bautismal⁹⁹. Es evidente que no se trata de la vestimenta escatológica. Es cierto que los 24 ancianos entronizados en el cielo están revestidos de vestiduras blancas; pero estas, lo mismo que las coronas (4, 4), no son prendas exclusivamente escatológicas. La corona es un don ya en esta vida y que puede perderse, como hemos podido ver ya en 3, 11. A los degollados por la palabra de Dios, que claman debajo del altar (6, 9-10), les es dada una túnica blanca; pero este don puede significar sólo la ratificación celeste de los dones que podían parecer frustrados por la muerte. Las túnicas blancas son sin más el distintivo de la multitud de los fieles (7, 9.13.14).

94 Cf. Apoc 3, 3; Mt 24, 43/Lc 12, 39; 1 Tes 5, 2.4; 2 Pe 3, 10. F. F. Bruce, 'The Spirit in the Apocalypse', en *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in honour of C. F. Moule* (Cambridge 1973) 333-44, en p. 341, entiende que la voz de 16, 15 es la del Señor ensalzado, pero hace eco a un logion atribuido en los evangelios al Jesús terreno. Infiere que la aseveración profética en nombre de Jesús podía tomar un auténtico *verbum Christi* y adaptarlo a la situación presente, como aquí el logion es elaborado por la bendición.

95 Cf. Apoc 1, 3; 22, 7.9.

96 Cf. Apoc 2, 26; 3, 8.

97 Cf. Apoc 12, 17; 14, 12.

98 W. Klassen, 'Vengeance in the Apocalypse of John', CBQ 28 (1966) 300-11, en p. 311, concluye que el motivo literario que provee unidad al Apoc es una séptuple bendición (1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7.14), no una serie de maldiciones. W. Bieder, 'Die sieben Seligpreisungen in der Offenbarung des Johannes', TZ 10 (1954) 13-30, destaca las alusiones de las bendiciones a la asamblea cultural.

99 Según Kraft, p. 279, en 22, 14 el autor piensa en la pureza de los hábitos bautismales y alaba a los que toman en serio la conversión bautismal. Para Ford, p. 348, el versículo puede sugerir un lavado levítico de ropas, en preparación para una comida sagrada, como en el Templo, en Qumran o entre los esenios.

El Libro de la Vida.

La promesa al vencedor de la carta a Sardes, tras mencionar que vestirá vestidos blancos, da seguridad de no borrar su nombre del Libro de la Vida (3, 5). Es un tema que aparece ya en Ex 32, 32-33, donde se implica que todos los que forman parte del pueblo de Dios están inscritos en ese libro mientras no pequen contra Yavé¹⁰⁰. El salmista que ora en Sal 69, 28 LXX pide que sus perseguidores sean borrados del libro de los vivos y no sean escritos con los justos. El vencedor aquí descrito ha sido inscrito en ese libro, simbólicamente, quizás al ser revestido de blanco; o estaba ya anotado si pertenecía al pueblo de Dios del A.T. antes de su bautismo. En todo caso el que no se le borre equivale a una garantía de fidelidad, que le hará merecedor del reconocimiento por parte de Cristo. La confesión de su nombre ante el Padre y sus ángeles es la retribución divina por haber sobrepujado la apostasía a lo largo de la vida cristiana y más concretamente en el hecho de la victoria. Esta vuelve a entenderse como una derrota de las fuerzas del paganismo. Si se sitúa en el pasado, el momento decisivo ha de ser la conversión y la confesión bautismal.

La contrapartida de los cristianos, inscritos por el hecho de serlo y mantenerse fieles, son precisamente todos los habitantes de la tierra que adoran a la bestia. Apoc 13, 8 los describe conforme a estas características: son aquellos cuyo nombre no está escrito desde el principio del mundo en el libro de la vida del Cordero degollado. La idea de predestinación eterna no contradice a una realización histórica concreta. La inscripción en el libro depende de la obra redentora de Cristo¹⁰¹. Que estén inscritos desde el principio del mundo y el con-

100 Bousset, p. 224-25, remonta hasta Babilonia la representación de los libros celestes. Según Charles, I, p. 84, el libro de la vida o sus equivalentes era un registro de los ciudadanos de la comunidad teocrática de Israel. El tener el propio nombre escrito implicaba el participar en las bendiciones temporales de la teocracia (Is 4, 3), mientras que el ser borrado (Ex 32, 32; Sal 69, 28) significaba ser excluido; sólo a partir de Dn 12, 1 pasa a significar una inmortalidad de bendición (1 Henoc 47, 3; 104, 1; 108, 7), pero en Jub 30, 20 ss. conserva el sentido antiguo. Para Wikenhauser, p. 45, las tres promesas de 3, 5 se refieren al mismo bien salvífico final. Kraft, p. 78, entiende que en 3, 5 se promete al vencedor trasfiguración celeste.

101 Charles, I, p. 354, pondera que el significado de 13, 8 es que, lo mismo que el judaísmo reclamaba que Moisés había sido establecido mediador de la alianza de Dios desde la fundación del mundo (Asc. Mos. 1, 14), el cristianismo veía a Cristo instituido redentor desde entonces (1 Pe 1, 19-20). Lohmeyer, p. 112, ve ligada la profecía del v. 8 a la parénesis de vv. 9-10, que habla inmediatamente al presente.

traste con los hombres que ceden a un culto idolátrico, hace pensar en una ampliación del alcance del símbolo. Entrarían en él quienes, en todos los tiempos, se han mantenido fieles al único Dios sin contagiarse de las corrientes idolátricas. Por lo tanto los israelitas fieles de antes de Cristo y los cristianos del tiempo subsiguiente. Pero la referencia al Cordero en 13, 8 hace pensar en los hombres que actualmente han hecho suyo el fruto de la redención. Apoc 17, 8 vuelve a identificar a los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación del mundo con los que se maravillarán ante la bestia, que camina a la perdición. En un sentido más estricto, quedar inscrito en el libro del Cordero degollado equivaldría a lavar y blanquear las túnicas con su sangre (7, 14), o vencer gracias a su sangre (12, 11). Según esto el libro de la vida resulta ser un símbolo más de la cristología bautismal.

Como conclusión del juicio universal, es arrojado al estanque de fuego todo aquel que no es hallado escrito en el libro de la vida (20, 15). Previamente han sido mencionadas dos categorías de libros en el juicio final: el de las obras y el de la vida, con los nombres de los que entran en la Jerusalén celeste (20,12) ¹⁰². A la luz de la soteriología universalista del Apoc (14, 6-7) parece que el número de los inscritos debe ser más amplio que el de los bautizados que han perseverado en su confesión de fe. Sin embargo volvemos a hallarnos con la misma tensión entre un sentido amplio implícito y una referencia más estricta intencionada. El trasfondo veterotestamentario del pasaje se encuentra en Dn 12, 1, que limita la salvación a la parte del pueblo de Dios inscrita en el libro. Lo que favorece ver aquí sólo una alusión

102 W. Satter, 'Das Buch mit sieben Siegeln', II, ZNW 21 (1922) 43-53, en p. 43-47 sostiene que el libro de los siete sellos (5, 1) en última instancia contiene para el apocalíptico los nombres de los siervos de Dios (7, 4-8 y 14, 1.3-5): es el catálogo celeste de los sellados con el sello de Dios (7, 3). Es por lo tanto el libro de la vida. En cambio para K. Staritz, 'Zu Offenbarung Johannis 5, 1', ZNW 30 (1931) 157-70, en p. 167-70, el contenido del documento original sellado debe comenzar en el c. 12. En la historia el demonio ya ha sido arrojado del cielo (Lc 10, 18; Jn 12, 31), pero queda todavía este hecho oculto para muchos. En la eternidad, ven todos su derrocamiento. Por su parte Daniélou, *Théologie*, p. 151-64, nota la diversidad de sentidos de «libro de la vida» en el Apoc (20, 12-15). Puede designar: el libro de la revelación, el de la predestinación, el de las obras y el de los salvados. Constata que la expresión se encuentra en la mayoría de las obras de la época judeocristiana. L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, *Theophaneia* 8 (Bonn 1952) p. 61-64 expone la vinculación del bautismo con el borrado del documento de deuda en el libro de las obras según la tradición patristica. En p. 86-100, la de la concesión del derecho de ciudadanía celeste en base al bautismo con la imagen del libro de la vida en la misma tradición.

directa a los fieles que han mantenido su confesión. En la descripción conclusiva de la nueva Jerusalén se mantiene la misma tensión. Apoc 21, 24 dice que a su luz caminarán las naciones y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria. El v. 27 concreta que en ella no entrará cosa impura, ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero.

La invitación al banquete de bodas.

Ya vimos que al acabar la carta a la comunidad de Pérgamo se promete al vencedor darle del maná escondido, y esto en conexión con el don del pedernal blanco, que lleva inscrito el nombre nuevo que no conoce sino el que lo recibe (2, 17). Lo entendíamos como una alusión a los sacramentos de la iniciación cristiana: el Cristo eucarístico y bautismal.

Hay una referencia más explícita a la comida eucarística en 3, 20¹⁰³. Los interpelados de Laodicea, cuya tibieza se reprende, han de adquirir los vestidos blancos que cubran la vergüenza de su desnudez (3, 18). Entendíamos estos como una referencia a la regeneración bautismal, quizás demasiado demorada por la autosuficiencia religiosa de los reprendidos (3, 17). Con este contexto próximo, adquiere plena coherencia, sin necesidad de remitirse a una expectación inmediatista de la Parusía, la insistencia del Señor en que está a la puerta y llama, así como su oferta de entrar en el que escuche su voz y le abra la puerta. El lenguaje de la tradición sinóptica remite más bien a la visita judicial del Señor¹⁰⁴; pero la reminiscencia lingüística ha de valorarse en su nuevo contexto. Queda un paralelo más próximo en el don personal divino para la vida cristiana expresado en Jn 14, 23. El banquete a que aquí se invita tiene más que ver con la comida eucarística¹⁰⁵ que con la culminación escatológica. Ni siquiera queda claro si la promesa de entronización al vencedor en 3, 21 ha de entenderse a la luz de Mt 19, 28/Lc 22, 30 o de expresiones como la de Ef 2, 6.

¹⁰³ Según Lohmeyer, p. 39, hay que afirmar una alusión a la «cena del Señor». Wikenhauser, p. 49, y Lohse, p. 35, remiten al banquete escatológico. Para Kraft, p. 86, la comida es aquí tanto la celebración cultural como la escatológica.

¹⁰⁴ Cf Mc 13, 35; Lc 12, 38; 22, 39. Bousset, p. 233-34 lo entiende escatológicamente. Remite a Lc 12, 36 ss. y Mc 13, 29 par. y recuerda que la promesa del banquete celeste es un giro muy común en el cristianismo primitivo (Lc 22, 16.18.29-30; Mt 26, 29). Charles, I, p. 100, entiende 3, 20 del arrepentimiento en el presente; pero 3, 21 escatológicamente. Lohmeyer, p. 39, lo refiere a una venida intemporal, tanto presente como escatológica.

¹⁰⁵ Cf. Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25.

Los macarismos del Apoc se refieren a situaciones de presente en la vida cristiana. En Apoc 19, 9 el vidente recibe el encargo de escribir la bienaventuranza de los invitados al banquete de bodas del Cordero. Le llegada de las bodas del Cordero y la disposición de su Esposa (19, 7), como el Aleluya por el establecimiento del reinado del Señor Dios Todopoderoso (19, 6), no tienen por qué verse reservados para un futuro escatológico¹⁰⁶. Es evidente la íntima conexión entre ambos acontecimientos. El reinado de Dios lo ve el profeta Juan como algo que viene realizándose desde la inmolación del Cordero¹⁰⁷. El gran festín de Dios cobra un alcance alegórico muy diverso, de carácter judicial, en 19, 17-18. Volvemos a encontrarnos así con el problema de la ambigüedad de los símbolos, tensos entre dos polos: una realidad presente sacramental y su culminación escatológica.

Los invitados al banquete de bodas (19, 9) deben ser los mismos de la «gran multitud», compuesta por todos los siervos de Dios, los que le temen, pequeños y grandes, que ha sido invitada a alabar a Dios (19, 5) y ha entonado en consecuencia el cántico de bodas (19, 7-8)¹⁰⁸. Esta gran multitud ha de ser la misma descrita en 7, 9: la Iglesia universal del tiempo presente y de todo el curso de la historia. La misma que celebra las bodas del Cordero con la humanidad redimida en la cena eucarística¹⁰⁹. El Apoc enseña con un lenguaje de símbolos tensos lo mismo que el autor de Ef 5, 25-27. No obsta a que la esposa plenamente dispuesta de Apoc 21, 2.9, lo mismo que la gloriosa sin arruga ni mancha de Ef 5, 27, acabe siendo culminación escatológica.

No vemos claro si hay que identificar el cántico nuevo de los 144.000 en 14,3 con el cántico de bodas de 19,7-8¹¹⁰. A favor de la identi-

106 Carmignac, o. c., p. 79-82, en su análisis de los textos del Apoc entiende que el Reino existe ya desde un cierto tiempo (1, 6), corresponde a un pasado reciente (1, 9). La constitución de este Reino remonta por lo menos a la Pasión de Cristo (5, 9-10). En 11, 15 el autor distingue la realeza (pasado) de Dios y de Cristo y su reinado (futuro) y en 12, 10 la realeza va referida a un pasado inmediato.

107 Cf. Apoc 5, 9-10; 11, 15.17.

108 Proemio y conclusión indican que el Apoc estaba destinado a lectura en el culto. Que se podía tratar de la celebración eucarística lo hace probable el «Ven Señor Jesús» (22, 20), forma griega del *Maranatha*, que según 1 Cor 16, 21 y Did 10, 16 era usado como invocación escatológica en el culto eucarístico primitivo. Cf. Fiorenza, *Priester*, p. 173-74.

109 Bruce, a. c., p. 343-44 juzga que la venida del Señor en el Apoc es más que su presencia eucarística, pero puede ser anticipada en esta; como la separación de los justos e inicuos en su venida queda anticipada por la línea divisoria (Did 10, 6) ante la santa mesa.

110 G. Bornkamm, 'Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Of-

ficación queda la notable semejanza de las frases introductorias (14, 2; 19, 6) y la identidad real de los que entonan el cántico. Pero es posible que en el trasfondo de imágenes del autor quede por un lado un cántico soteriológico-bautismal y por otro un cántico eucarístico-eclesiológico.

CONCLUSION

Tras la elaboración de tipo epistolar que hace el autor en 1, 5b-6, queda una alabanza cristológica de resonancias bautismales. Jesús es alabado como el que ha aportado la redención del tiempo final, ya realizada. La Iglesia es presentada en ocasiones sucesivas como el Israel de Dios (7, 2-8) y como multitud innumerable entresacada de toda la humanidad (7, 9.14-17). En uno y otro caso, mediante las imágenes del sello y del lavado de las túnicas, aparece descrita como la comunidad de los bautizados. El que la visión aparezca en el cielo es una manera de destacar el misterio celeste de la Iglesia universal. El cielo es tan simbólico de las realidades divinas como el monte Sión (14, 1) de la culminación de la historia salvífica del A.T. También en la visión de 14, 1-5 los rescatados, que llevan el nombre divino en su frente, son los cristianos fieles a su confesión bautismal frente a la idolatría del mundo. Mantener el nombre equivale a no haber renegado la fe (2, 13).

Las promesas al vencedor, que la exégesis moderna suele interpretar escatológicamente, se entienden mejor casi siempre referidas a dones específicos de la vida cristiana. La de 2, 17 hace alusión al bautismo, mediante una imagen de la circuncisión espiritual. Aquí el vencedor parece ser el admitido al bautismo, que confiesa a Jesús con su nombre nuevo de Cristo y Señor. El simbolismo del vestido se refiere en 3, 4 a la realidad que los cristianos ya poseen en su vida presente y el vencedor de 3, 5 es quien va a ser integrado en la comunidad mediante la regeneración bautismal. Algo que se reclama con insistencia (3, 18) a los que parecen haberlo descuidado (3, 15-17). Al vencedor de 3, 12 también se le ofrece la regeneración bautismal,

fenbarung Johannis', en *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze*, II (München 1970) 204-22, en p. 211, cree que la boda del Cordero no ha llegado todavía en el c. 14 sino sólo en 19, 7-8. Según él 14, 1-5 no da aún los rasgos claros, porque esto sólo lo posibilita la culminación aún no cerrada, y se limita a esbozar la culminación descrita en 19, 1-8.

que es lo que le constituye como santificado, eclesiástico y cristiano. Es bendito el que, tras adquirirla (22, 14), sabe vigilar para preservarla (16, 15). El vencedor de 3, 5 es también el que, al ser bautizado, se sabe inscrito en el libro de la vida. La inscripción se da en la eternidad, pero se debe a la obra redentora de Cristo (13, 8). Quedar inscrito equivale a lavar y blanquear las túnicas con la sangre del Cordero (7, 14), o vencer gracias a ella (12, 11). El libro de la vida, como los vestidos blancos y el nombre nuevo, es un símbolo de la cristología baptismal. El que por su conversión, autenticada, ha vencido al paganismo, es el bautizado invitado a la eucaristía (2, 17; 3, 20), a la anticipación sacramental del banquete de bodas escatológico (19, 9). Estos vencedores integran la Iglesia universal del presente y de todo el curso de la historia (7, 9; 14, 3; 19, 5-8).

Falta por ponderar, quizás en un estudio posterior, otra serie de símbolos que pueden encerrar resonancias bautismales. La comunidad aludida como el resto de la descendencia de la Mujer (12, 17), cuyo nacimiento ha de guardar correspondencia con el del Hijo (12, 5). La Iglesia que sigue invitando a tomar gratis del agua de la vida (22,17). Idéntica oferta es hecha por el sentado en el trono (21, 6), quien promete al vencedor que será su Dios y él será su hijo (21, 7). El macarismo final en 22, 14 que atribuye a los que lavaron sus túnicas el tener potestad sobre el árbol de la vida, cuyas hojas son saludables para las naciones (22, 2). También el paso del mar celeste bajo la dirección del nuevo Moisés (15, 2-4).

Nuestra interpretación de textos del Apoc ha sido ya adelantada en elementos aislados por exegetas recientes y apunta a veces en el comentario de H. Kraft. En conjunto resulta novedosa, porque desde el s. XIX se ha ido imponiendo en la hermenéutica científica el ver en el Apoc una obra típica de la literatura apocalíptica. Un libro judeo-cristiano, subrayando el judeo—, permeado de escatologismo. Un ejemplo llamativo es el comentario reciente de J. M. Ford. Se plantea aquí el problema de la relación entre apocalíptica y cristianismo, que suscitó una conocida controversia entre R. Bultmann y E. Käsemann. No es el momento de entrar en ella. Baste con recordar que, si bien el cristianismo hereda parte del mundo de representaciones de la apocalíptica, hay diferencias esenciales. En primer lugar, la cristología. La Iglesia, en vez de orientarse apocalípticamente hacia el futuro escatológico, pone su acento en el Evangelio de Jesucristo. Se le sigue esperando como Hijo del hombre celeste en la Parusía; pero

se mira mucho más a la salvación ya realizada por la vida, enseñanza, muerte y resurrección de Jesús. En el lenguaje del Apoc: el Dragón ha sido derrocado ya por el Cordero degollado. Hay una nueva teología de la historia, pues, al proclamar a Jesús como Cristo y Señor, la Iglesia reclama para Dios el mundo y la historia, como el campo en que Cristo vencedor ejerce ya su soberanía. La fe cristiana desplaza así al pesimismo fundamental de la apocalíptica. Quizás, como han apuntado J. Kallas y B. W. Jones, el Apoc no acabe de corresponder al género literario apocalíptico. Puede que esté más próximo del género literario «evangelio». Acaso haya que dar la razón a E. Corsini cuando sostiene, en base a la tradición patristica¹¹¹, que la clave, hermenéutica del Apoc se encuentra en la cristología y no en la escatología.

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA

111 En el «master theme»: 'L'Apocalypse chez les Pères des premiers siècles', expuesto en el VIII Congreso Internacional de Estudios Patristicos de Oxford, el 7 de setiembre de 1979. En la discusión subsiguiente el que esto escribe hizo un alegato a favor de la interpretación escatológica.