

## «EL DISCURSO PROFETICO DE ESTE LIBRO»

(Apoc 22, 7.10.18-19)

El último libro de nuestro N.T. ha recibido su denominación de la palabra con que comienza: *Apocalipsis*<sup>1</sup>. El libro ha sido considerado exponente típico del género apocalíptico. Se ha llegado a decir que Apoc 1, la: «Revelación de Jesucristo, la que le dió a él Dios para mostrar a sus siervos lo que ha de ocurrir pronto» es una frase que describe las características de la apocalíptica<sup>2</sup>. Una revelación de Dios por medio de un intermediario, a la par humano y celeste, para prevenir a sus fieles sobre acontecimientos inminentes, que coincidirían también con el tiempo final. Está claro que el autor del libro no puede saber nada de las categorías de la exégesis moderna sobre las características de la mentalidad apocalíptica y las formas en que se expresa mediante un género literario específico<sup>3</sup>. Esto no obstaría para clasificarlo como apocalíptico y catalogar su obra dentro de la llamada literatura apocalíptica. El problema queda en que el autor sabe lo que está haciendo y entiende su obra dentro de otra categoría específica<sup>4</sup>. Tiene presente al lector y a los oyentes de las

1 Pero la *apokalypsis* entra en el campo de la *prophèteia* (1 Cor 14, 6.26.29). El discurso sapiencial que transmitía a la comunidad, para edificación, exhortación y consuelo, los misterios de Dios revelados por el Evangelio, era predominantemente carisma de los profetas. Cf. J. Brosch, *Chaismen und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951) 91-92.

2 Por de pronto de ahí ha tomado su nombre el concepto moderno de apocalíptica. Cf. P. Vielhauer, 'Die Apokalyptik', en: E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 3 ed. (Tübingen 1964) 408.

3 Cf. Vielhauer, o. c., p. 407-21.

4 Es el único documento del N.T. escrito con el reclamo explícito de ser enteramente profecía. D. Hill, *New Testament Prophecy* (London 1979) 71-73, tras recordar lo anterior, añade que el lenguaje del libro y su imaginería traslucen la influencia del género apocalíptico y en su determinismo y dualismo muestra su deuda al mundo de ideas apocalíptico. Pero reconoce también que falta la seudonimia y la antigüedad ficticia. Que no es un documento secreto sino una carta ecuménica. Y que su perspectiva del sufrimiento queda más cerca de la visión

palabras de su profecía (1, 3). Esto al comienzo; porque hacia el final vuelve a referirse con insistencia a «las palabras de la profecía de este libro» (22, 7.10.18.19). Traducimos el giro por: «el discurso profético de este libro», teniendo en cuenta el significado de *logos* en la tradición literaria helenística<sup>5</sup>. Es una obra que contiene como nota específica discursos proféticos<sup>6</sup>. El autor se sitúa en la tradición de los profetas escritores<sup>7</sup>.

Encontramos profetas en las comunidades de las primeras generaciones cristianas. Los documentos neotestamentarios y de la primera patrística mencionan apóstoles, profetas y doctores<sup>8</sup>, apóstoles y profetas<sup>9</sup> profetas y doctores<sup>10</sup>. Mateo<sup>11</sup> y el libro de los Hechos<sup>12</sup>, después de Pablo<sup>13</sup>, nos dan otras referencias sobre esa actividad profé-

profética. Sobre esto último ya insistió J. Kallas, 'The Apocalypse - An Apocalyptic Book?', *JBL* 86 (1967) 69-80, en pp. 73-74, al notar que la apocalíptica ha invertido las antiguas perspectivas judías. En ella el sufrimiento ni es retributivo ni correctivo, procediendo de Dios (como en el Apoc), sino que es visto como ataque malicioso, vengativo, arbitrario, de Satán sobre los elegidos de Dios.

5 Cf. W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' von Origenes* (Paderborn 1975) 49-84.

6 Para fortificar a los fieles en la tribulación, el vidente de Patmos trata de manifestarles el misterio de Dios según el anuncio hecho de antemano a los profetas (10, 7). Las nociones de profecía, paraclesis e interpretación de las Escrituras quedan estrechamente asociadas en el N.T. (1 Cor 14, 31; Rom 15, 4; Act 13, 15; Heb 13, 22). Cf. E. Cothenet, 'Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture', en: J. Panagopoulos, *Prophetic vocation in the New Testament and today*, SpNT 45 (Leiden 1977) 76-107, en pp. 79-81.

7 La experiencia inicial que describe Juan no es su vocación profética, sino su encargo de escribir este libro profético (1, 19). Este encargo de escribir lo diferencia de otros profetas cristianos contemporáneos y lo acerca a la práctica del A.T. Sólo que su libro no ha de ser sellado frente a una generación malvada (cf. Is 8, 1-2.16), sino leído en alto en la comunidad (1, 3). El profeta es enteramente cristiano, pues la figura que le interpela es el Cristo glorificado; pero es como un profeta del A.T. por la autoridad que reclama y la obediencia que exige para su mensaje (1, 3; 21, 5; 22, 6.18-19). Cf. J. J. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest christian message*, SNTS MS 37 (Cambridge 1980) 33-34.

8 1 Cor 12, 28-29; Ef 4, 11; Act 13, 1; 14, 4.14; Did 11, 3; 13, 2; 15, 1-2.

9 Ef 2, 20; 3, 5; Did 11, 3.

10 Mt 23, 24; Did 15, 1-2.

11 Mt 7, 22; 10, 41; 13, 57; 23, 34. Sobre el profetismo en Mt, cf. A. Sand, 'Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums', en: J. Hainz, *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (München 1976) 167-184. W. Trilling, 'Amt und Amtsverständnis bei Matthäus', en: A. Descamps - A. de Halleux, *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Gembloux 1970) 29-44, en pp. 34-39, estima que en esta iglesia el magisterio había sobrepujado ya al profetismo carismático.

12 Act 4, 36; 11, 27; 15, 32; 21, 10. Sobre el testimonio de los profetas del A. T. según Act 10, 43, cf. E. Nellesen, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff*, BBB 43 (Köln 1976) 257-59.

13 1 Cor 14, 29.32.37. C. H. Greeven, 'Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum', *ZNW* 44 (1952) 1-43; J. Gnllka, 'Geistliche

tica, que mantenía su vigencia en las comunidades de la Didakhé<sup>14</sup>, Hermas<sup>15</sup> y aún Ignacio<sup>16</sup>. En cuanto a la literatura joánica parece que emergió en diferentes puntos de una comunidad en desarrollo, en la que los profetas cristianos jugaron un papel importante<sup>17</sup>. Pero el vidente de Patmos no es típico de los profetas de la Iglesia neotestamentaria. Por la autoridad que reclama queda por encima, o al menos aparte, de sus hermanos profetas<sup>18</sup>. Juan queda más en la línea de las figuras carismáticas que no están integradas en una determinada comunidad particular. Por un lado se deslinda de los cristianos comunes y por otro se sabe vinculado con otros profetas. Por un lado no es miembro de una determinada comunidad, sino predicador para cada una de ellas, y por otro se remite a las comunidades<sup>19</sup>. Quizás haya que entender su posición como la de un prestigioso profeta itinerante que ha emigrado a la provincia de Asia desde el espacio siro-palestinese<sup>20</sup>. No creemos que de razón de todos

Amt und Gemeinde nach Paulus', *Kairos* 11 (1969) 95-104; H. Schürmann, 'Die geistliche Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden', en: *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Düsseldorf 1970) 236-267; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf den Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionem* (Wuppertal 1972); E. E. Ellis, 'Spiritual Gifts in the Pauline Community', *NTS* 20 (1973-74) 128-44; G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im I. Korintherbrief*, BWANT 104 (Stuttgart 1975).

14 Did 10, 7; 11, 7-11; 13, 1.3-4.8. Cf. J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, EB (Paris 1958) 447-53; St. Giet, *L'énigme de la Didachè* (Paris 1970) 219-37.

15 Mand XI 7, 12.15.16. Cf. J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy. A study of the eleventh Mandate*, SpNT 37 (Leiden 1973).

16 Aunque no menciona a los profetas cristianos y la profecía a la que alude parece limitada a la del A. T., encontramos al menos una indicación (Phil. 7, 1-2) de que reclama actividad y poder profético para el obispo. Cf. E. S. Fiorenza, 'Apokalypsis and Propheiteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy', en: J. Lambrecht, *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BETL 53 (Leuven 1980) 105-128, en p. 117-18.

17 M. E. Boring, 'The influence of christian prophecy on the johannine portrayal of the Paraclet and Jesus', *NTS* 25 (1978-79) 113-23, apoya esta hipótesis con datos que indican que el profetismo cristiano en la comunidad joánica se refleja en el modo en que Jn retrata las dos figuras centrales que representan la revelación: el Paráclito y Jesús.

18 Cf. D. Hill, 'Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church', en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 108-30, en p. 119.

19 Cf. U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, SUT 10 (Gütersloh 1975) 20-21; D. Hill, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 121-22, sugiere que los hermanos profetas de Juan, partícipes de la revelación divina mediante él y que presumiblemente la transmitían por enseñanza, quedaban respecto a él y a la comunidad en una relación similar a la de los «instructores» (*maskilim*) de Qumran (1QS 9, 17 ss.) respecto al Maestro de Justicia.

20 Es la tesis de U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende von ersten zum zweiten Jahrhundert n. Ch.* (Gütersloh 1976) 46-52.

los datos el verlo como el profeta de un conventículo judeocristiano aislado en Asia Menor: una comunidad profética que no conocería otro ministerio que el de los profetas <sup>12</sup>.

### *Los profetas.*

En una de sus visiones, Juan oye a un ángel jurar solemnemente que ya no habrá dilación y que está a punto de cumplirse el misterio de Dios, según lo había anunciado como buena nueva a sus siervos los profetas (10, 6-7). La evangelización de Dios a los profetas no parece referirse aquí a los oráculos transmitidos a los profetas del A.T. El misterio de Dios corresponde más bien al transmitido por Jesús a sus discípulos en la predicación evangélica (Mc 4, 11 par). Misterio que han continuado predicando los profetas del tiempo del Evangelio (Ef 3, 2-5). No consta aquí que el autor sienta esta predicación como actual. Puede estar recordando una situación ya pasada, aunque quizás reciente.

Se ha elucubrado mucho sobre los dos profetas de Apoc 11, 3.10. En 11, 4 quedan descritos con el lenguaje de Zac 4, 3.11.14, donde se alude al sumo sacerdote Josué y al gobernador Zorobabel. La descripción de 11, 5 utiliza una expresión de 2 Re 1, 10 (cf. Sal 22, 9; Jer 5, 14) que remite a Elías. Los empréstitos veterotestamentarios de 11, 6 corresponden a Elías (1 Re 17, 1) y Moisés (Ex 7, 17; 1 Sam 4, 8). La bestia que los combate vence y da muerte (11, 7) viene de Daniel (7, 3.7.21). Lo menos que podemos decir sobre el escritor del s. I que recoge este símbolo, aquí y más adelante (13, 1.7; 17, 8) es que remite al poder político pagano y perseguidor. La gran ciudad en que quedan los cadáveres de dos testigos proféticos (11, 8), «donde también su Señor fue crucificado» no es necesariamente Jerusalén <sup>22</sup>. Puede ser el símbolo de cualquier sistema político-religioso mundano incomodado por la predicación de los profetas evangélicos (11, 10). Los dos testigos <sup>23</sup> se alzan de nuevo causando temor a los que los contemplan

<sup>21</sup> Es la tesis de A. Satake, *De Gemeindeordnung in der Johannes-apokalypse*, WMANT 21 (Neukirchen-Vluyn 1966) 194-95.

<sup>22</sup> O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstadt 1975) 68 alega, como aceptado por todos los principales comentaristas, que se trata de Jerusalén. Opinamos, como P. S. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, NTS 12 (1965-66) 89-105, en p. 93-97, que el profeta ve en una única situación la coalescencia de muchos tiempos y lugares (Apoc 11, 8). Es imposible limitar la identidad de la gran ciudad a una entidad geográfica. Lo mismo que el limitar la identidad de los dos olivos a dos profetas específicos.

<sup>23</sup> Apoc 11, 7 (como 19, 10) asegura la proximidad de los conceptos «testimonio»

(11, 11) y suben al cielo, viéndoles sus enemigos (11, 12). No hay que tomar a la letra el lenguaje simbólico. No se trata ni de una restauración del Israel teocrático sacerdotal y monárquico, ni de un regreso temporal de Moisés y Elías<sup>24</sup>, ni de personalidades concretas de la nueva Alianza con el poder y la fuerza de Moisés y Elías<sup>25</sup>. Opinamos que se trata del testimonio válido de la Iglesia<sup>26</sup>. La Ley y los Profetas han encontrado su culminación en el Evangelio. El destino de la misión mundial es el destino de los dos testigos<sup>27</sup>. Los dos testigos simbolizan a todos los cristianos que responden a la vocación profética. Parece que lo único importante a referir sobre los testigos-profetas es que son en pleno mundo pagano, los lugartenientes de Cristo muerto y resucitado<sup>28</sup>.

En 11, 18 se vuelve a hablar de los profetas. El séptimo ángel acaba de tocar la trompeta y las voces celestes proclaman que ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor (Dios) y de su Cristo (11, 15)<sup>29</sup>. En correspondencia los venticuatro ancianos adoran a Dios, dándole gracias porque ha asumido su gran poder para establecer su reinado (11, 16-17). Lo que sigue da a entender que la respuesta de los gentiles fue encolerizarse. Esto ha provocado la cólera de Dios y

y «profecía». Ya en 11, 3 se dice que el objetivo de los dos testigos es profetizar; y el testimonio del v. 7 es idéntico con la profecía del v. 6. Se puede pues afirmar que el término «testimonio» en el Apoc designa la revelación, en su carácter profético-apocalíptico. Cf. N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, SANT 5 (München 1961) 96.

<sup>24</sup> W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, KEKNT (Göttingen 1906) 318-19; R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, I, ICC (Edinburgh 1920) 282; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, 3 ed. (Tübingen 1970) 91-92, consideran que esta es la mente del autor.

<sup>25</sup> Cf. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, THK 18 (Leipzig 1928) 123-24; J. Sickenberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, 2 ed. (Bonn 1942) 110; D. Haugg, *Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apok 11, 1-13*, NtAb 17/1 (Münster 1936) 112-14. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a (Tübingen 1974) 158, admite como posible que se trate de los dos Zebedeidas o de Esteban y Santiago de Jerusalén, o de Pedro y Pablo en Roma.

<sup>26</sup> Sin concretar que se trate precisamente del testimonio dado por la Iglesia a Cristo frente al judaísmo, como sostiene A. Feuillet, 'Essai d'interprétation du chap. XI de l'Apocalypse', *NTS* 5 (1957-58) 183-200, en p. 191. Ni del de la Iglesia en Jerusalén, como explica M. Riss, 'Das Judenproblem in der Johannesapokalypse', *BZ* 13 (1957) 241-59, en p. 247-49; *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes*, AbTANT 46 (Zürich 1965) 104.

<sup>27</sup> Cf. L. Goppelt, 'Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', *TLZ* 77 (1952) 513-22, en col. 518-19.

<sup>28</sup> P. Prigent, *«Et le ciel s'ouvrit». Apocalypse de saint Jean* (Paris 1980) 146-47.

<sup>29</sup> La proclamación de 11, 15b afirma y anuncia que la soberanía de Dios, que se realiza ya en este cosmos, se mantendrá por toda la eternidad. Cf. K. L. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (Gütersloh 1971) 95.

con ello la ocasión de juzgar a los muertos, dar su paga a los siervos de Dios y destruir a los que destruyen la tierra (11, 18). La cólera de Dios se va a consumir en las siete últimas plagas (15, 1). El pago por Dios a cada uno según sus obras es doctrina firme (Rom 2, 5-11). La conspiración de los reyes de la tierra contra el Señor y su Ungido se denuncia ya en el Sal 2, 2, donde también el Señor Dios responde con su cólera<sup>30</sup>. Lo que es ya perspectiva veterotestamentaria no tiene por qué verse en el Apoc como predicción escatológica. El establecimiento del Reino es la proclamación del Evangelio que está acarreando la persecución (cf. Mc 13, 9-11). El tiempo de juzgar a los muertos puede entenderse en el contexto de la tradición joánica (Jn 3, 17-21). Los muertos que están siendo ya juzgados son los que no creen. A la par van recibiendo su premio los siervos de Dios: los profetas, los santos y los que temen su nombre pequeños y grandes (11, 18). Es cierto que en Am 3, 7 los profetas son calificados como siervos de Dios y el mismo apelativo se repite en Dn 9, 6.10 y Zac 1, 6; pero en el lenguaje de Apoc 1, 1 la expresión podría calificar a todos los miembros de la comunidad cristiana. Creemos que en esta se distingue aquí entre los profetas que desempeñan una función específica; los santos, que son los demás bautizados, y «los que temen su nombre», quienes, en línea con la terminología del proselitismo judío<sup>31</sup>, serían los catecúmenos de la comunidad<sup>32</sup>.

En 16, 4-7 el ángel que ha derramado sobre la tierra la cuarta copa del furor de Dios, proclama la justicia de Dios sobre los que derramaron la sangre de los santos y de los profetas (16, 6). Pero aún tras la copa siguiente, los hombres blasfeman del nombre de Dios y no se arrepienten dándole gloria (16, 9). La comunidad sigue proporcionando víctimas a un mundo perseguidor. La distinción entre profetas y santos no parece ser sólo un dato del pasado.

<sup>30</sup> Sal 2, 5. Cf. Sal 46, 7; 99, 1.

<sup>31</sup> Aún reconociendo que la expresión se utiliza frecuentemente en el judaísmo tardío como término técnico para los no judíos que participan en el culto sinagoga; pero a diferencia de los prosélitos, no se habían circuncidado todavía, Satake, o. c., p. 74-79, alega que no se había perdido del todo el uso veterotestamentario (Sal 111, 11-13.22-24) de aplicarlo a los israelitas piadosos. Aquí, como en 19, 5 podría referirse sin más a los miembros de la comunidad.

<sup>32</sup> Cf. R. Trevijano, 'El lenguaje bautismal del Apocalipsis', *Salmanticensis* 27 (1980) 185-92, en p. 182, n. 84.

<sup>33</sup> El c. 18 es de hecho una profecía de salvación, pues el derrocamiento de los enemigos de Dios es una manera antigua de concebir la vindicación del pueblo de Dios. De aquí los aleluyas del c. 19. Cf. McDonald, o. c., p. 347.

La caída de la gran Babilonia es el tema del c. 18<sup>34</sup>. Creemos que se trata de la Roma pagana. Pero en lugar de tomar esta página como una predicción de algo que tardaría siglos en cumplirse muy parcialmente (el saqueo de Roma por godos y vándalos, su devastación durante las guerras góticas del s. VI, etc.), opinamos que hay que tomar en serio a los exegetas que ven aquí el lejano eco de sucesos como el incendio de Roma bajo Nerón o su devastación en las guerras civiles que siguieron a la muerte de éste hasta la instauración de los Flavios<sup>34</sup>. El vidente descubre el juicio de Dios en un acontecimiento ya pasado. Por ello en contraste con el llanto de los poderes políticos y económicos (18, 9-19), se alza el gozo del cielo y de la comunidad que está sobre la tierra: santos apóstoles y profetas, porque la condena de la gran Babilonia es el juicio de Dios a favor de la causa de sus fieles (18, 20). Vemos aquí que las comunidades de Asia todavía conocían —al menos como un pasado reciente— el ministerio de los apóstoles<sup>35</sup>. Es evidente por la denuncia como hecho actual de pretendidos apóstoles (2, 2). Pero lo que más caracteriza a estas comunidades es la distinción entre los santos y los profetas. Lo confirma 18, 24: donde vuelve a recordarse la sangre de los profetas y santos junto a los demás degollados sobre la tierra<sup>36</sup>. Porque la condena del mundo pagano no se limita a la de sus violencias contra los fieles, sino que se extiende a todos los crímenes contra la humanidad.

Apoc 22, 6 nos introduce en la recapitulación final. El ángel que ha mostrado antes al vidente a la esposa del Cordero, la santa Jerusalén que desciende del cielo (21, 9-22, 5) le dice que este es el discurso fidedigno y verdadero y que el Señor Dios de los espíritus de los profetas envió a su ángel para mostrar a sus siervos lo que ha de suceder pronto<sup>37</sup>. Expresiones que hacen eco a las de 1, 1. El Señor

34 Tácito mismo llama al a. 69 «casi el último» del Estado romano. Su catálogo de terremotos, fuegos y guerras, hace recordar al Apoc. El incendio del Capitolio por una turba llevaba a pensar que «el fin del Imperio era inminente» (Tácito, Hist. 4, 54). La esperanza provocada por estos sucesos explica Apoc 18, 1. Cf. A. A. Bell, 'The date of John's Apocalypse. The evidence of some roman historians reconsidered', *NTS* 25 (1978-79) 93-102, en p. 100-2.

35 No se justifica la afirmación de Satake, o. c., p. 47-64, de que los profetas son los únicos ministros de la comunidad. Si bien distingue marcadamente entre Juan, que no es un profeta entre otros (22, 9), sino el profeta (22, 6). Que los profetas comunitarios quedan desde este punto de vista en línea con los demás miembros de la comunidad.

36 L. A. Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen 1975) 162-63, llama la atención sobre el hecho de que una acusación semejante a la de 18, 24 se haga contra Jerusalén en Mt 23, 35/Lc 11, 50.

37 E. E. Ellis, 'Prophecy in the New Testament Church - and today', en: J.

Dios es en primera instancia Dios Padre pero a la luz de 1, 1 parece quedar implicado también Jesucristo. El ángel enviado es sin duda el mismo en ambos textos. Los siervos destinatarios son en primera instancia los profetas, pero también quedan implicados los demás miembros de la comunidad, lectores u oyentes del libro. El Señor Dios aparece como soberano y originador del carisma profético. En 22, 8 el vidente cae a los pies del ángel que le ha mostrado todo eso disponiéndose a adorarlo. Este se lo impide proclamando que es con-siervo tanto de los profetas «tus hermanos» como de los demás miembros fieles de la comunidad: «los que guardan las palabras de este libro». Que adore a Dios (22, 9)<sup>38</sup>. Estas frases no favorecen la identificación entre el Ángel y el Espíritu Santo. Se ha podido señalar que el Apoc es el libro neotestamentario que más explicita la divinidad de Jesucristo, llegando a veces en sus expresiones a una casi identificación con el Padre<sup>39</sup>. Se ha sostenido que en 1, 4-5a tendríamos una referencia trinitaria, en que los siete espíritus —clara alusión a la plenitud del Espíritu— remitirían al Espíritu Santo<sup>40</sup> antecediendo la mención explícita de Jesucristo (si bien éste queda implicado con Dios en «el que viene» de 1, 4). Podría pensarse, admitiendo la identificación del Ángel con el Espíritu, que el Apoc es un documento del binitarismo propio a algunas corrientes ideológicas del cristianismo primitivo. Pero pensamos que las sucesivas menciones de 1, 4-5a excluyen ese presunto binitarismo. Excluido el binitarismo no queda sino descartar la identificación del Ángel con el Espíritu<sup>41</sup> o reconocer que hay una tensión no resuelta entre el Espíritu revelador del Cristo glorificado y los muchos ángeles mediadores de la revelación.

Quedan todavía otras menciones de profetas. En primer lugar la

Panagopoulos (Leiden 1977) 46-57, en pp. 49-50, recuerda que según el N.T. los dones espirituales —incluyendo la profecía— son mediados por ángeles, que son llamados «los espíritus de los profetas» (1 Cor 14, 32; Apoc 22, 6) o «espíritus», administradores» (Heb 1, 14) o simplemente «espíritus», que quedan comprometidos en la proclamación profética (1 Jn 4, 1). Sobre los espíritus «angélicos» de los profetas, el mismo E. E. Ellis, *Profecy and Hermeneutic in Early Cristianity. New Testament Essays*, WUNT 18 (Tübingen 1978) 30-36.

<sup>38</sup> Satake, o. c., p. 60 opina que en 22, 9 son hermanos del vidente «los profetas y los que guardan...» y que con éstos últimos quedan implicados todos los miembros fieles de la comunidad (1, 3).

<sup>39</sup> Cf. Prigent, o. c., p. 22.

<sup>40</sup> Cf. Kraft, o. c., p. 32.

<sup>41</sup> J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Hl. Johannes*, I. *Die Engel um Gott* (München 1937) 138-48, sostiene que los siete «espíritus» de Apoc 1, 4 son los siete príncipes de los ángeles.



denuncia de Jezabel, que se denomina a sí misma profetisa (2, 20-23) <sup>42</sup>. Parece que el nombre es metafórico y remite a la Jezabel de 1 Re 16, 31; 2 Re 9, 22. La mujer sidonia de Ajab que indujo a éste a postrarse ante Baal y cuyas idolatrías son calificadas como prostituciones. La Jezabel enseña <sup>43</sup> y seduce a los miembros de la comunidad haciéndoles fornicar con la idolatría al comer idolotitos. No quiere convertirse de su fornicación idolátrica. Por eso le espera una enfermedad; y una gran tribulación a los que han cometido tal adulterio con ella, si no se convierten de su conducta. Sus hijos <sup>44</sup>, los ganados por ella a su interpretación sincretista del cristianismo, morirán a la vida cristiana de un modo notorio para todas las iglesias. En la denuncia de la seudoprofetisa <sup>45</sup> vemos pues que no se discute el hecho de que hubiese mujeres con el carisma profético (cf. Act 21, 9), sino que se denuncia la herejía de una que pretendía serlo <sup>46</sup>. La tradición de mujeres profetisas perduraría en las comunidades hasta llegar a un punto final con el papel desempeñado por las profetisas en las comunidades de Montano. Lo mismo que fue dejando de darse el título de profetas a los que tenían este carisma tras la crisis montanista, ocurriría con la existencia de profetisas. Teniendo en cuenta que en el caso de las mujeres la reserva se agravó sin duda debido a la controversia con las sectas gnósticas.

En segundo lugar notaremos las referencias al falso profeta en 16, 13; 19, 20 y 20, 10. Es tan importante el papel que el vidente atribuye

<sup>42</sup> Las lecciones de los manuscritos están repartidas entre «la mujer Jezabel» y «tu mujer Jezabel». A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, LD 68 (Paris 1971) 120-21, considera que la lección «difficilior» es aquí la segunda; pues deja entender que Jezabel es la mujer del *aggelos*. Como para las hijas de Felipe en Act 21, 9, la pretensión de Jezabel de ser profetisa se comprende mejor si su marido es el ministro responsable de la iglesia de Thyatira.

<sup>43</sup> Como destaca Satake, o. c., p. 67 la descripción de 2, 20 indica que los profetas entran en escena como maestros (2, 24). La actividad de los profetas no se limita pues a predicciones.

<sup>44</sup> Fiorenza, en J. Lambrecht (Leuven 1980) 119 juzga que la expresión *ta tekna autés* (2, 23) caracteriza a Jezabel como la cabeza de una «escuela» profética, círculo o «iglesia doméstica». Cf. E. S. Fiorenza, 'The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel', *NTS* 23 (1976-77) 402-27.

<sup>45</sup> El anatema de 1 Cor 16, 22 tiene la función de excluir a los infieles de la Cena del Señor. Lo mismo vale de Apoc 22, 15. Que entre los excluidos quedan implicados también maestros de error y falsos profetas, puede deducirse de la conexión de 22, 15 con 2, 14.20. Cf. Müller, *Prophezie und Predigt*, p. 204.

<sup>46</sup> Fiorenza, en: J. Lambrecht (Leuven 1980) p. 119 y 124 sostiene la hipótesis de que dos orientaciones profético-escatológicas rivales, la de los Nicolaitas y la de Juan, competían por la aceptación teológica y la atención de las comunidades de Asia.

a los profetas que, cuando habla de la alternativa antagonista del cristianismo, la califica de falso profeta. Antes, en Apoc 12, ha hablado del Dragón (Satán); y en Apoc 13 de la Bestia a la que ha dado el Dragón su poder. Ambos son adorados por toda la tierra (13, 4). Una segunda Bestia, que habla satanicamente ha entrado en escena en 13, 11. Hace adorar a la primera (13, 12) mediante su imagen (13, 14-15; 14, 9.11; 15, 2; 16, 2). Cuando se mencionan las bocas del Dragón, de la Bestia y del Seudoprofeta (16, 13), podemos reconocer la identidad de éste y la segunda Bestia<sup>47</sup>. Es el que ha realizado al servicio de la primera Bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen (19, 20). El destino final de este falso profeta es ser arrojado para toda la eternidad junto con el Diablo y la Bestia al lago de fuego y azufre (20, 10).

### *El libro profético.*

En 1, 3 encontramos el primer macarismo del Apoc<sup>48</sup>, que va dirigido al que lea y a los que escuchen las palabras de la profecía y observen lo escrito en ella<sup>49</sup>. El autor ha colocado su inscripción de 1, 1-3<sup>50</sup>, o por lo menos el v. 3, tras haber escrito el libro entero. Ha expresado en un libro su discurso profético y tiene ya en vista el uso cultural de la obra. El escrito está destinado a la lectura comunitaria. Como en el culto sinagoga y en la liturgia de la primitiva Iglesia<sup>51</sup>, un lector lee y la comunidad escucha. No es un mero dis-

47 Sobre las interpretaciones de esta trinidad diabólica por parte de destacados comentaristas, cf. Böcher, o. c., p. 76-83. Para Rissi (Zürich 1965) 68-76 la primera Bestia no es el Imperio romano, sino el Anticristo. El tiempo del Anticristo es el entero tiempo intermedio (19, 19-21. Cf. Lc 16, 16/Mt 11, 12).

48 La comunidad cultural como lugar de la bienaventuranza, se contraponen a una humanidad extracultural. Cf. W. Bieder, 'Die sieben Seligpresungen in der Offenbarung des Johannes', TZ 10 (1954) 13-30, en pp. 20-21.

49 La pretensión del Apoc de ser primitiva profecía cristiana debe ser tomada seriamente. Su objetivo no son instrucciones en la línea de la apocalíptica judía o primitivas tradiciones cristianas, sino la proclamación y la parénesis profética. Cf. Fiorenza, en J. Lambrecht (Leuven 1980) p. 113.

50 El modo de introducir (1, 1-2) al mensajero divino es semejante al modo en que Enoc es presentado en 1 Enoc o Jeremías y Amós en sus libros del A.T. Los vínculos de la cadena de transmisión (de Dios a Cristo, a sus siervos) más próximos al lector son el ángel de Dios y Juan. Cf. L. Hartman, 'Form and Message. A Preliminary Discussion of «Partial Texts» in Rev 1-3 and 22, 6ff', en: J. Lambrecht (Leuven 1980) 129-49, en pp. 132-33.

51 J. Panagopoulos, 'De urchristsliche Prophetie. Ihe Charakter und ihre Funktion', en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 1-32, en p. 21-22, recuerda que la profecía cristiana primitiva tiene su lugar en la comunidad reunida para la eucaristía (1 Cor 11, 4-5; 14; Act 13, 2-3; Hermas Vis. III 10, 6; Bernabé 4, 10).

curso histórico. Es una amonestación para el presente y que urge en el futuro inmediato: «porque el tiempo apremia»<sup>52</sup>. El autor no se contenta con una atención respetuosa. Lo que preceptúa viene a ser derecho sacro para los fieles. Hay que atender a lo que ha escrito y luego ponerlo en práctica.

En 1, 11 Juan, que se encuentra en Patmos por la palabra de Dios y el testimonio de Jesús y ha sido arrebatado por el Espíritu (ha entrado en éxtasis o se ha hecho consciente de su carisma profético) en el día del Señor<sup>53</sup>, escucha la gran voz, como un trompeteo (1, 9-10) que le dice que escriba en un libro lo que ve: para enviarlo a las siete iglesias que se enumeran a continuación. El mandato se refiere a toda la obra; si bien luego recibirá nuevos encargos correspondientes a las cartas a cada una de las iglesias (2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14). Pero cada una de las cartas no va dirigida sólo a la comunidad directamente interesada, sino que atañe a todas (2, 7.11.17.23.29; 3 6.13.22). Las cartas, sea como primera instancia, sea con posterioridad a la composición del conjunto de la obra, quedan orgánicamente integradas en esta. Con un giro llamativo, Juan dice que, al volverse para ver la voz que hablaba con él, ve siete candelabros de oro y en medio de ellos contempla la visión del Hijo del hombre (1, 12-17). Tras su reacción ante la epifanía (1, 17), el Hijo del hombre le tranquiliza presentándose a sí mismo con una titulación divina y claramente cristológica (1, 18)<sup>54</sup>. De nuevo le manda poner por escrito lo que ha visto, lo que ya es y lo que ha de suceder tras ello (1, 19)<sup>55</sup>. El Cristo glorioso que, conforme a lo indicado en 1, 1, es el mediador de la revelación,

52 Este libro profético quiere ofrecer a la Iglesia presente fuerza y confianza, más que desvelamientos apocalípticos sobre la situación y los sucesos del futuro. Cf. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, QD 14 (Freiburg/Br. 1961) 102.

53 Müller, *Prophetie und Predigt*, p. 48, entiende que se da una especie de presencia pneumática del profeta en el culto comunitario. Por la presencia espiritual del profeta en las comunidades, las cartas son realmente sólo un sustituto de la predicación oral.

54 Apoc 1, 12-18 tiene mucho de Dn, junto con Ez 43, 2. Todo este material escriturístico queda aplicado a la interpretación de Cristo. En tiempos de Juan, el hecho de que la tradición sinóptica estuviese ya fijada, pudo haber permitido mayor libertad a la exégesis profética. Cf. McDonald, *o. c.*, p. 158.

55 La tarea asumida por Juan en su vocación profética consiste esencialmente en la interpretación de la historia presente y futura. Pero su modo de interpretación no es el de la apocalíptica judía: esbozos de la historia del mundo en forma de predicciones desde un punto ficticio del pasado. Como los profetas toma por punto de partida su propio tiempo. Si parte de su estilo e imaginaria está determinada por la tradición apocalíptica, su interpretación de la historia y su sensibilidad para la situación actual corresponden a la tradición de la fe y la proclamación profética. Cf. Hill (London 1979) 74-75.

hace también de inmediato el papel de «angelus interpretis» al explicar el significado de las siete estrellas y de los siete candelabros (1, 20). Cristo cumple aquí la función de Ángel revelador, que no es sólo corriente en la literatura apocalíptica pues es también la del Ángel de Yavé de las tradiciones bíblicas. Recordemos que los LXX acentúan todavía más las intervenciones del Ángel del Señor, en textos en que el hebreo ponía directamente a Dios en acción. Sin duda para destacar la trascendencia divina y aminorar el peso de los antropomorfismos.

Que el profeta tenga que escribir lo que ha visto parece remitir a la visión que está en curso y que tendrá su continuidad en la pluralidad incesante de visiones a lo largo de la obra. Que escriba lo que hay puede remitir en primer lugar a lo que ya se da en la situación presente de las comunidades. Todo el contenido de descripción elogiada o denuncia, amonestación, amenaza y promesa de las siete cartas; y lo que da continuidad a estos contenidos en el resto del libro. En cuanto a lo que ha de suceder más tarde, hay que referirlo al cumplimiento de los juicios de condena y de los premios prometidos. Cumplimiento que irá matizándose en la combinación de visiones referentes al pasado, presente y futuro en todo el discurso <sup>56</sup>.

Luego parece que Juan se enfrasca en sus visiones. Sin embargo tiene interés en recordarnos que está también atento para cumplir continuamente su cometido. Cuando otro ángel ha lanzado su clamor como un rugido de león y luego hacen oír su fragor los siete truenos (10, 1-3), él se dispone a escribir. Pero la voz celeste le manda sellar el mensaje de los siete truenos; lo que significa no escribirlo (10, 4). En cambio si describirá los gestos y la proclamación del ángel que jura por el Dios vivo eterno y creador, que ya no habrá dilación y está por cumplirse el misterio de Dios evangelizado a sus siervos los profetas (10, 5-7). Después de tomar el librito abierto de manos del ángel y comerlo (10, 8-10), oye que es preciso que profetice de nuevo

<sup>56</sup> Tras cada realidad espacio-temporal, el autor del Apoc discierne el modelo transhistórico al que se conforma. Se trata de intentos de caracterizar un mismo período: la época actual, el tiempo que sigue a la obra de Cristo. Cf. P. Prigent, 'L'Apocalypse: Exégèse Historique et Analyse Structurale', *NTS* 26 (1979-80) 127-37, en pp. 133-36.

<sup>57</sup> La escena se inspira en Ez 3, 1-3 y alude a los consuelos y sinsabores de la vocación profética. No vemos justificado el remitir a influencias de la literatura mántica (la práctica de tragar una hoja con el nombre de un dios escrito para apropiarse de su fuerza), como hace B. Olsson, 'Die verschlungene Buchrolle', *ZNW* 32 (1933) 90-91.

contra muchos pueblos, gentes, lenguas y reyes (10, 11) <sup>58</sup>. En el vidente se renueva así la vocación profética de Jeremías (Jer 1, 10). Se abre de nuevo el pleito de Yavé con las naciones (Jer 25, 30-31). Juan recoge el lenguaje de Dn 3, 4; 7, 14; pero aquí engarza directamente con el profetismo de Jeremías.

Tras las visiones en torno a la caída de la gran Babilonia (18, 1-19, 5) <sup>59</sup>, el coro celeste canta el aleluya al reinado ya incoado de Dios (19, 6) <sup>60</sup>. El motivo último de la alegría y la glorificación es que llegó ya la boda del Cordero, estando su esposa preparada con el lino deslumbrante de blancura que son las buenas acciones de los santos (19, 7-8). Es la ocasión para que se le mande otra vez escribir: para poner por escrito el macarismo destinado a los invitados al banquete de bodas del Cordero (19, 9). Queda claro que el libro profético no es sólo una colección de denuncias, amenazas, castigos y ayes; sino, en la misma línea, una profecía de bendición.

Quien le habla le ha dicho en 19, 10 que tales son las palabras verdaderas de Dios. El mismo estribillo, subrayado («palabras fieles y verdaderas») reaparece en 21, 5 y precisamente como contenido de una nueva orden concreta de escribir. Este encargo sigue a la visión del nuevo cielo y la tierra nueva, concomitante con el descenso desde el cielo de la santa ciudad, nueva Jerusalén, preparada como una novia engalanada para su esposo; descrita también como tabernáculo de Dios entre los hombres. Cuando ya no haya muerte ni nada semejante. Cuando Dios proclame que ha renovado todo (21, 1-5a). El mandato de escribir y el estribillo confirman la profecía como anuncio de la salvación plena y definitiva (21, 5b). Claro está que luego sigue un díptico en que junto a la seguridad de la herencia para el vencedor (21, 7) queda como contrapartida la muerte eterna de los cobardes, incrédulos y pecadores (21, 8).

<sup>58</sup> Para Satake, o. c., p. 72-74 está claro en 10, 11 que el autor entiende su mensaje como profético. Por otra parte juzga llamativo que el verbo «profetizar» no lo aplique nunca a la actividad de otros profetas comunitarios, aunque los mencione muchas veces en el Apoc.

<sup>59</sup> Aunque en el contexto de una delimitación muy imaginativa de fuentes, también W. Brücker, *Die grosse und die kleine Buchrolle in der Offenbarung Johannes Kap. 5 und Kap. 10* (Giessen 1923) 1-22 ve el origen del c. 18 bajo la inmediata impresión del incendio de Roma por Nerón.

<sup>60</sup> Hay múltiples expresiones en el Apoc de un único motivo básico: el Venidero es el ya venido, que ha cambiado la entera situación del mundo, que ha alcanzado la victoria, ya conocido en la fe de la comunidad. Lo que trae el futuro es el desvelamiento de la realidad ya creada por la historia de Jesús. Cf. M. Rissi, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19, 11 bis 22, 15* (Basel 1966) p. 30.

El estribillo de 21, 5 se repite en 22, 6 como aseveración del ángel que le acaba de mostrar a la esposa del Cordero, la santa ciudad Jerusalén descendida del cielo (21, 9-22, 5). Vemos pues que el centro de interés queda en la seguridad de la Iglesia como realidad celeste definitiva y su irradiación actual en la historia de la humanidad (21, 24-27; 22, 3-5). Pero el estribillo cumple aquí además otra función. En 22, 6-7 introduce a una primera recapitulación de toda la obra<sup>61</sup>. Se recuerda que es el Señor Dios de los espíritus proféticos quien envió a su ángel para mostrar a sus siervos lo que ha de ocurrir pronto<sup>62</sup>. El mismo ratifica su pronta venida. Sirve esta seguridad como ocasión para renovar el macarismo inicial (1, 3), concretizado ahora en quien observe las palabras de la profecía de este libro (22, 7).

En 22, 10 se le dice al vidente que no selle su libro profético, porque el tiempo apremia. No se trata pues de un presunto libro apocalíptico, escrito por un gran personaje del pasado remoto y que se haya mantenido «apócrifo» (escondido) hasta la llegada de los últimos tiempos previstos. Es un discurso profético destinado a interpretar a la luz de la fe el presente de las comunidades y que ha de mantener en activo su vigencia, precisamente porque el tiempo apremia. Se trata de todo el tiempo de la Iglesia<sup>63</sup>. El tiempo del que es, era y está viniendo (1, 4). El tiempo del que tiene las llaves de la muerte y el hades (1, 18). El León de Judá vencedor (5, 5), que ha rescatado a gentes de toda clase haciendo de ellos un Reino para Dios (5, 9-10), el Rey de reyes y Señor de los señores (19, 16).

En 22, 18 el autor da su firme testimonio a todo oyente de su libro profético sobre su carácter sacro e intocable<sup>64</sup>. Que si alguien le añadiere, Dios echará sobre él las plagas descritas en el libro. Y

61 Hartman, en: J. Lambrecht (Leuven 1980) 146, nota que el autor sigue una convención literaria (Dn 12; 1 Enoc 104) al acabar su libro con una evaluación de su contenido y subrayar su importancia para el lector con miras al *eschaton*.

62 Hill, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 130, considera que en 22, 6 es donde Juan se acerca más a darse el título de profeta. Pero su experiencia es tan diversa de la de otros escritores del N.T. y tan semejante a la de los profetas del A.T. que no es acertado mirarlo como típico de los profetas del N.T.

63 Müller, *Prophetie und Predigt*, 185, sostiene que la proclamación del fin del mundo o la irrupción del nuevo eon ha tenido una importancia esencial en la profecía cristiana primitiva. Ve en Rom 13, 11 ss.; 1 Tes 5, 1 ss.; 1 Cor 7, 29 ss. esta proclamación como parte de una parénesis a la que sirve de fundamento. Estamos de acuerdo mientras no se entienda el nuevo eon exclusivamente dentro de la escatología futurista.

64 En 22, 9.10.18 podía haber usado una expresión más corta, como hace en 22, 9. Que se aferre a la formulación larga indica que considera importante subrayar el carácter profético de su obra. Cf. Satake, o. c., p. 71.

si alguien quitare algo de los discursos del libro profético, Dios le quitará su parte en el libro de la vida y en la ciudad santa (22, 19). Esta insistencia en la incolumidad de la revelación parafrasea la de Dt 4, 2.

No podemos detenernos mucho en ponderar las otras dos menciones de libros integrados en el curso de las visiones: el libro sellado (5, 1-9) y el librito (10, 2.8-10). El alcance del libro sellado puede quedar implicado en Is 29, 11 que, al denunciar la ceguera del pueblo, señala que toda revelación es para ellos como un libro sellado. A la luz de Ez 2, 9 se podría pensar que también este libro escrito por delante y por detrás contiene lamentaciones, elegías y ayas. Pero en el desarrollo de nuestra obra las alternativas de calamidades y lamentaciones, acciones salvíficas de Dios y cantos de alabanza, sobrevienen al romperse cada uno de los sellos<sup>65</sup>. Tras la apertura del séptimo sello (8, 1) va a comenzar la serie de las siete trompetas (8, 2.6-11, 15). No se habla propiamente del contenido del libro<sup>66</sup>. La clave nos la da la insistencia (5, 2-9) en que es el Cordero degollado, el victorioso León de Judá quien puede abrir el libro y ello en virtud de su obra redentora constitutiva de la Iglesia (5, 9-10). Parece pues acertado pensar que abrir el libro sellado no es otra cosa que dar su pleno sentido y hacer plenamente accesible en el resto de la historia la revelación de Dios<sup>67</sup>. Es afirmar con otro lenguaje lo mismo que proclama Heb 1, 1 o 1 Pe 1, 10-12. Porque la interpretación cristiana explica de lleno el A.T., el autor de nuestra obra puede estar usando de continuo el lenguaje vete-

65 W. S. Taylor, 'The seven seals in the Revelation of John', *JTS* 31 (1930) 266-71, ve razonable suponer que el escritor no pretendió incluir los sellos en el contenido del libro. No le seguimos cuando prosigue afirmando que los contenidos del libro van dados en las siete trompetas y los siete ayas.

66 No nos parece acertada la interpretación de J. M. Ford, 'The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc 5, 1 and 10, 8-11', *JSJ* 2 (1971) 136-43, para quien el rollo del Apoc es un libelo de repudio: el Cordero repudia a la Jerusalén infiel y se casa con la nueva Jerusalén. Ni la de O. Roller, 'Das Buch mit sieben Siegeln', *ZNW* 36 (1937) 98-113, que ve un gran acto judicial, el Juicio final: en que «el que está sentado en el trono» es el fiscal, que presenta el documento acusador de la humanidad pecadora, y el Cordero es el Juez. Ni la de W. Sattler, 'Das Buch mit sieben Siegeln, II. Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens', *ZNW* 21 (1922) 43-53, que identifica el libro de los siete sellos (que contendría los nombres de los siervos de Dios: 7, 4-8; 14, 1.3-5) con el libro de la vida (20, 12). Para K. Staritz, 'Zur Offenbarung Johannis 5, 1', *ZNW* 30 (1931) 157-70, el contenido del documento comiensa en 11, 19 y 12, 1 y acaba en 22, 5.

67 El libro es el A.T., que se puede conocer; pero que se mantiene letra muerta hasta que Cristo lo aclara. Cf. Prigent (París 1980) p. 93.

rotestamentario<sup>68</sup> para referirse a las realidades del tiempo salvífico que corre entre el misterio pascual y la culminación escatológica.

En el contexto del toque de trompeta del sexto ángel, que desata plagas que deberían haber sido ocasión de arrepentimiento para la humanidad idólatra y pecadora (9, 13-21), entra en escena el ángel que tenía en su mano un librito abierto (10, 1-2). El juramento que hace el ángel por el Dios creador remite al próximo cumplimiento del misterio de Dios, como él lo anunció a sus siervos los profetas (10, 5-7). El vidente recibe el encargo de tomar el libro abierto de mano del ángel (10, 8). Que el Señor revela sus designios a sus siervos los profetas, proviene de Am 3, 7 y recoge también el lenguaje de Dn 9, 6 y Zac 1, 6. El librito patente parece aludir a lo que Dios habló desde antiguo por boca de los profetas (Act 3, 21). Mensaje conocido; pero que ha de ser reactualizado por la predicación profética de la Iglesia<sup>69</sup>. El vidente no recibe sólo el encargo de recoger el libro para transmitirlo a su comunidad. El ángel se lo da para que lo coma, avisándole de que amargaré su vientre; aunque haya sido primero como miel en su boca (10, 9-10). Se repite la experiencia de la vocación profética de Ezequiel (Ez 2, 8; 3, 1-14). El relato da la explicación concreta del simbolismo del libro devorado, que es primero dulce y a la larga resulta amargo. Remite a las duras implicaciones que trae consigo para la vida del profeta el carisma gozoso de la comunicación con Dios (cf. Jer 20, 7). Pese a tal alternativa dolorosa, el profeta ha de mantenerse fiel a su vocación. Profetizar es tan deber para él (10, 11) como lo fue para Jeremías (Jer 1, 10). A continuación el c. 11 con el simbolismo de los dos testigos hará referencia al ministerio profético de la Iglesia entera.

### *Gestos y formas literarias proféticas.*

La visión en que Juan recibe una caña para medir al templo de Dios y al altar y a los que adoran en él, dejando sin medir el atrio exterior entregado a las naciones que hollarán la ciudad santa durante

<sup>68</sup> Como los sucesos introducidos por la muerte y resurrección de Cristo y que acaban con su parusía están ya fijos en el plan de Dios, al visionario le parece el lenguaje del A.T. el único modo de expresión acomodado. Cf. E. Lohse, 'Die alttestamentliche Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse', ZNW 52 (1961) 122-28.

<sup>69</sup> El libro sellado anunciaba la venida de Cristo. El librito añade que Dios espera que los hombres contribuyan a la consumación final por su ministerio de profetas. Cf. Prigent (Paris 1980) 137.



cuarenta y dos meses (11, 1-2) hace eco a las mediciones del nuevo templo en Ez 40-42. Este tema simbólico había sido ya recogido por Zac 2, 1-2. Que los fieles constituyen el nuevo templo de Dios es un tópico neotestamentario desde 2 Cor 6, 16, anunciado ya en 1 Cor 3, 16; 6, 19. El acoso de este nuevo templo por los gentiles, no ha de sorprender a quien recuerde como fue hollado el antiguo santuario<sup>70</sup>. Pero no parece que esta devastación a que alude Apoc 11, 2 tenga que ver con la ruina de la Jerusalén histórica a la que alude Lc 21, 24. El gesto de medición, equivalente a la garantía de preservación de la comunidad de los fieles, corre paralelo al tiempo de presión gentil: que holla la ciudad santa, pero no logrará sobrepasar el atrio exterior del templo. Y esto sólo por un plazo: el tiempo de la misión de los dos testigos.

Si Juan realiza sólo un gesto profético en el marco de una visión, su discurso sí que corresponde a las formas proféticas tradicionales.

Notemos primero el ambiente profético en que se expresa. Tras las frases de saludo (1, 4-5a) y la oración que parece eco de una plegaria litúrgica, en contexto bautismal (1, 5b-6)<sup>71</sup>, resulta un tanto brusco el anuncio de la parusía, apostillado por un sí y un amén. Como si la comunidad estuviese respondiendo con sus aclamaciones a la aseveración entusiasta de uno de sus profetas (Cf. 1 Cor 14, 16). El autor parece estar renovando por escrito una experiencia carismática ya vivida en el culto comunitario<sup>72</sup>. Cabe pensar lo mismo de la promesa y la proclamación de 22, 12-13. Aquí quien habla es el Señor ensalzado; pero esta aseveración pudo haber sido proferida por un profeta cualquiera o el mismo Juan. La denuncia de Mc 13, 6 confirma que no eran pocos, verdaderos o falsos profetas, los que se expresaban en primera persona como portavoces del Resucitado<sup>73</sup>. Lo mismo vemos, aún con mayor claridad, en 22, 20: en que a la promesa subra-

70 Cf. Is 63, 18; Zac 12, 3; Sal 79, 1; Dn 8, 11-14.

71 Cf. Trevijano, *Salmanticensis* 27 (1980) 165-67.

72 La trasmisión del mensaje de las cartas como palabras-Yo del Hijo del hombre puede tener su origen en la predicación misma de Juan, quien como otros profetas cristianos legitimaba su predicación como palabras del Jesús celeste. Cf. Müller, *Prophetie und Predigt*, 50. Pero como señala Hill, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 121 y en *N.T. Prophecy* (London 1979) 160-85, de que el profeta se dirija a la comunidad usando el nombre de Cristo en primera persona no se debe deducir que aseveraciones de este tipo se abrieron camino en la tradición de dichos de Jesús.

73 También McDonald, *o. c.*, p. 37-38, sostiene que no hay que decir que los primitivos cristianos fallaron en distinguir entre las aseveraciones de profetas cristianos y los dichos de Jesús de la tradición sinóptica.

yada de Cristo, el testigo por antonomasia, responde el amén seguido por el «maranatha» en versión griega.

Juan se ha considerado en la sucesión de los que se miraban como mensajeros de Yavé. Sus cartas comienzan con variantes de la *Botenformel* (fórmula de mensajero) de los profetas del A.T. 74: Así habla el Señor 75.

M. Hubert ha notado en las cartas un paralelismo llamativo: a) el mismo encabezamiento; b) casi siempre el mismo refrán en la última frase; c) Hay cuatro temas en cada una: presentación de Cristo glorioso, examen de conciencia de la iglesia con dos series de valores: positivos y negativos, seguidos de exhortaciones y amenazas. Un final promete una recompensa. En total siete puntos comunes 76. Más amplio y preciso en su análisis, U. B. Müller 77 considera que las cartas muestran dos estructuras básicas (o una mezcla de ambas): 1º, a) situación de la comunidad, b) exhortación a recordar la recepción del Evangelio y llamada al arrepentimiento, c) una amenaza condicional de juicio; 2º Un oráculo salvífico o anuncio incondicionado de salvación en dos partes: a) situación de la iglesia (repreñión o alabanza); b) proclamación de victoria o salvación. Dentro de la primera estructura coloca Apoc 2, 1-7.12.17.18-29; 3, 14-22. Dentro de la segunda: 2, 8-11; 3, 7-13 (en forma variada). Como mezcla de ambas, 3, 1-6. El trasfondo de inspiración bíblica es indudablemente complejo; pero puede que haya que destacar a Am 1-2 como el modelo literario de Apoc 2-3 78.

Ya hemos analizado una serie de datos de las cartas en otro contexto 79. Recordemos ahora que la profecía puede consistir en que a un hombre, o a una comunidad, se le descubran sus pecados para que así se convierta a Dios. Esta forma de la profecía como «diagnóstico» no se dirige sólo a los infieles (cf. 1Cor 14, 24-25) sino también a la comunidad creyente, como queda particularmente claro en las cartas del Apoc 80. En consecuencia, una de las formas típicas de la

74 Cf. Hill, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 120.

75 Cf. Apoc 2, 1b.8b.12b.18b.; 3, 1b.7b.14b.

76 Cf. M. Hubert, 'L'architecture des lettres aux sept églises (Apoc.ch.II-III)', *RB* 67 (1960) 349-53.

77 *Prophetie und Predigt*, pp. 57-100.

78 Cf. J. M. Rife, 'The Literary Background of Revelation 2-3', *JBL* 60 (1941) 179-82.

79 Cf. R. Trevijano, 'La misión en las Iglesias de Asia (Apoc 2-3)', *Salmanticensis* 26 (1979) 205-30.

80 Apoc 2, 2-4.13-15.19-20 etc. Cf. A. Bittlinger, 'Der neutestamentliche charis-

predicación profética es la amonestación. Pues bien: la amonestación eclesial es un motivo acuciante a lo largo de toda la obra. Aunque las amonestaciones se concentran en las cartas a las siete iglesias, vuelve a insistir en ellas en el capítulo final. A la comunidad de Efeso se le amonesta a recordar de dónde ha decaído, a convertirse renovando su conducta de cuando la conversión inicial (2, 5a). A la de Pérgamo se le reclama conversión respecto a su tolerancia de los Nicolaitas (2, 15b). En la carta a Thyatira se menciona el plazo de conversión concedido en vano a la seudoprofetisa (2, 21) y la amenaza a sus seguidores queda condicionado por el reclamo de conversión (2, 22). A los demás de la comunidad, que no han incurrido en esa desviación, no se les exige sino aquello a que ya se atienen (2, 24-25). A los de Sardes les amonesta a vigilancia y consolidación (3, 2a). Como a los de Pérgamo, que recuerden lo que recibieron y escucharon (al comienzo de la vida cristiana) para que lo guarden, convirtiéndose (3, 3a). A los de Laodicea se les da un consejo un tanto irónico respecto a sus pretensiones (3, 18) y que se afanen en arrepentirse (3, 19b). Aquí se exhorta también indirectamente a escuchar la voz del Ensalzado y abrirle la puerta (3, 30b). En 22, 17 se exhorta a quien oye al Espíritu y la esposa que dicen: ven, diga también: ven.

También es esencialmente objetivo de la profecía el consolar a la comunidad (cf. Act 14, 22; 15, 32). A la iglesia de Esmirna se le pide que no tema el padecimiento que le espera y que se mantenga fiel hasta la muerte (2, 10). A la de Filadelfia, como a los fieles de Thyatira (2, 24-25), se les pide que se aferren a lo que ya tienen (3, 13).

A veces no se ha percibido suficientemente el carácter universalista del Apoc. Una de sus manifestaciones es la amonestación dirigida a todos los hombres, aún indirectamente. Así cuando se constata que no se convierten, tras las plagas que deberían haberles servido de incentivo, ni de la idolatra, ni de los homicidios, fornicaciones y rapiñas (9, 20-21). En 14, 6-7 se presenta el ángel que tiene el evangelio eterno para evangelizar a todos los habitantes de la tierra y que con voz alta les reclama que teman y den gloria al Dios creador y juez. Con este mismo contenido habría de iniciar siglos después Mahoma su mensaje profético. El profeta del Islam pensaba al comienzo que su mensaje era el mismo dado por Dios a los judíos por medio de Moisés

*matische Gottesdienst im Lichte der heutigen charismatischen Erneuerung der Kirche*, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 186-209, en p. 195.

y a los cristianos por medio de Jesús y que a él le correspondía transmitirlo a los árabes politeístas. En 16, 9 Juan constata de nuevo que los hombres abrasados por la copa de la ira de Dios blasfeman el nombre divino sin arrepentirse para darle gloria. La misma constatación se repite tras la plaga de 16, 11.

La amonestación profética va muchas veces acompañada de amenazas. A la iglesia de Efeso se amenaza con quitar el candelabro (=la iglesia) de su lugar si no se convierte (2, 5b). A la de Pérgamo, con la venida del Ensalzado como combatiente contra los nicolaítas (2, 16). En la carta a Thyatira, los seguidores de Jezabel, arrojada al lecho, son amenazados con una gran tribulación, y sus nuevos adeptos con la muerte (2, 22-23a). A los de Sardes, si no se mantienen vigilantes, con que el Señor vendrá a ellos como un ladrón sin que sepan el cuándo (3, 3b). A los de Laodicea, por su tibieza, el Señor está a punto de vomitarlos (3, 16). En 14, 9-11 un tercer ángel amenaza en voz alta con hacer beber el vino de la ira de Dios y con el tormento eterno del fuego a los que adoren a la Bestia y a su imagen recibiendo la marca de su nombre.

La amenaza cobra a menudo el carácter de una descripción del juicio. Las calamidades desatadas por la apertura del sexto sello son acogidas con terror por los que querrían esconderse de la faz de Dios y de la ira del Cordero. Nadie puede sostenerse al llegar el gran día de su cólera (6, 16-17). La alusión recoge el lenguaje de Jl 2, 11.31 y el clima de Sof 1, 14.18 y Mal 3, 2. Tras el toque de trompeta del séptimo ángel, los ancianos dan gracias a Dios que ejerce su realeza sobrepujando con su cólera la de las gentes, juzgando a los muertos, dando su recompensa a sus fieles y destruyendo a los que destruían la tierra (11, 17-18). Si la ira de las gentes hace eco al Sal 2, 1, la cólera de Dios refleja el Sal 2, 5.12; 99, 1. Es la misma revelación del justo juicio de Dios de que habla Rom 2, 5. El juicio de Dios sobre los poderes humanos antagónicos queda de nuevo aludido con la imagen tradicional de la batalla en 16, 14.16. Será batalla contra el Cordero, que los ha de vencer (17, 14.16; 19, 19). El juicio sobre las naciones paganas puede verse compendiado en el de la gran ramera, la Roma imperial idólatra (17, 1-2), haciendo eco al juicio profético sobre Babilonia (Jer 51, 13). Es poderoso el Señor en su juicio (18, 8.10), motivo de gozo para los fieles (18, 20), como ya lo fue el de Babilonia (Jer 51, 48). Por eso entona el aleluya la multitud celeste (19, 1-4). La salvación (Apoc 19, 11-22, 5) se manifiesta de lleno en el hilo del acon-

tecimiento general escondido en la relatividad de las manifestaciones históricas. La primera resurrección de que aquí se habla no es otra que la mañana de pascua de la comunidad<sup>81</sup>. En la primera resurrección (20, 6) no se trata de otra cosa que de la realidad del Espíritu Santo, que ya aquí y ahora es la marca esencial de la comunidad<sup>82</sup>. Los que han perseverado en la fe sin sucumbir a la idolatría ambiental reciben el poder de juzgar y reinar con Cristo (20, 4). Es el juicio permanente de los creyentes sobre este mundo pecador, que se distingue del juicio final (20, 11-15), en que los pecadores son destinados a la muerte eterna (21, 8). Mientras en esta vida los hombres continuarán haciendo su opción, el Ensalzado asegura de su pronta venida para dar a cada uno según sus obras (22, 12).

El juicio tiene pues su doble vertiente de premio y de condena, preservación y rechazo. Lo mismo que los profetas de Israel garantizaban la salvación del resto fiel. El vencedor comerá del árbol de la vida (2, 7b). El fiel hasta la muerte recibirá la corona de la vida (2, 10c). No sufrirá el daño de la segunda muerte (2, 11b). Recibirá el maná escondido y la piedrecita blanca con el nombre nuevo (2, 17b)<sup>83</sup>. Tendrá su parte en la soberanía de Cristo (2, 26-28). Vestido de blanco, mantendrá su nombre en el libro de la Vida y Cristo le confesará ante el Padre (3, 5). Le guardará en la tentación (3, 10) y le hará columna del templo de Dios marcando en su frente el triple nombre (3, 12). Se sentará como vencedor en el trono de Cristo (3, 21). Recibirá la recompensa (11, 18; 22, 12). Los que mueren en el Señor son bienaventurados, pues sus obras los siguen (14, 13). El vencedor heredará el reino celeste y será hijo de Dios (21, 7). Son promesas que atañen unas veces a los dones de gracia de la vida cristiana y otras a los de la culminación escatológica, con un paso fluido de unas realidades a otras. Lo mismo que la condena de los impíos se está ya realizando en las calamidades de la historia presente y culminará en la segunda muerte.

### *La profecía y el testimonio de Jesús.*

En Apoc 19, 10 el ángel mediador de revelación se proclama con-siervo del vidente y de sus hermanos que guardan el testimonio de

81 Cf. L. Goppelt, 'Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes', *TLZ* 77 (1952) 513-22, en col. 519-21.

82 Cf. H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie* (Zürich 1955) p. 65.

83 Sobre el significado de realidades de la vida cristiana en estas figuras, cf. Trevijano, *Salmanticensis* 27 (1980) 175-83.

Jesús<sup>84</sup>. Acaba diciendo que el testimonio de Jesús es el espíritu profético<sup>85</sup>. Es posible que la mente del autor implique una distinción entre el testimonio de Jesús, el Profeta definitivo<sup>86</sup>, dado permanentemente por la tradición evangélica, y el testimonio de Jesucristo, la actualización del anterior por la acción del Espíritu (cf. Jn 14, 26). La trasmisión del primero es función de los evangelistas (cf. Ef 4, 11; Act 21, 8). Juan nunca los menciona; pero no hay que excluir que aluda a ellos en Apoc 10, 7. La proclamación del segundo es el carisma de los profetas, que a veces se expresan en primera persona en nombre del Señor ensalzado.

Sí pensamos que el Apoc distingue nitidamente entre los profetas, que dan el testimonio, y los demás fieles, que se atienen a él<sup>87</sup>. El espíritu profético no es otra cosa que la actuación por la que el Ensalzado hace patente la revelación de Dios<sup>88</sup> a sus siervos (1, 1.)<sup>89</sup>. Juan no ha hecho otra cosa que escuchar y ver lo que el Señor le ha mostrado mediante intervenciones angélicas (22, 8). Por eso Juan, en cuanto que ha visto y oído, es a su vez testigo de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo (1, 2). Lo ha sido ya antes de comenzar el ciclo de visiones que transcribe en este libro (1, 9-10)<sup>90</sup>. Lo que sigue

84 Vos, o. c., pp. 196-209 distingue entre «el testimonio de Jesucristo», que denota la revelación que el Resucitado imparte a su Iglesia (1, 1-2) y «el testimonio de Jesús», que apunta a esa revelación que Jesús dió a sus seguidores mientras estaba en la carne. Así en 1, 9c; 12, 17; 19, 10 (bis) y 20, 4. Esto era algo que los cristianos tenían y guardaban, caracterizaba sus vidas e inspiraba a los profetas.

85 P. E. Davies, 'Jesus and the role of the prophet', *JBL* 64 (1945) 241-54, en p. 242-45 llama la atención sobre el hecho de que en el N.T. el título «profeta» es aplicado a Jesús indirectamente y con reservas. Pero que luego el autor del Apoc (19, 10c) parece vindicar la profecía en el origen del mensaje cristiano.

86 Dt 18, 15; Jn 6, 14.

87 Satake, o. c., p. 62 precisa que «los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» en 12, 17 no son los profetas en sentido específico, sino los cristianos en general. Esto indica que también «los que tienen el testimonio de Jesús» en 19, 10 se refiere a todos los miembros de la comunidad.

88 Hay que entender en 1, 1 que la revelación de Jesucristo es en primer lugar la palabra de Dios. En cuanto que Cristo, al que le es duda por Dios, la muestra a sus siervos, pasa a ser testigo. Cf. Brox, o. c., p. 93.

89 Para T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, ed. 3 (Leipzig 1924) 211-12, la escala de revelación es la siguiente: Dios la da a Jesús. Dios y Jesús por su ángel a Juan. Juan a los siete ángeles (=obispos) de las siete comunidades. Pero según E. Schmitt, 'Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse', *TQ* 140 (1960) 257-90, en p. 261-64, en 1, 1 no se trata de un ángel mediador sino del mensajero de Dios en sentido eminente. Cristo es desde el comienzo la figura directiva del libro entero. Opinamos que esta interpretación choca con la presentación del ángel como consiervo en 22, 8-9.

90 A no ser que al referirse en 1, 9 al «testimonio de Jesús» esté pensando en su ministerio anterior sólo como evangelista.

lo va a atestiguar como discurso profético a todo el que escuche su lectura (22, 18).

Deja bien claro que el testigo primordial es Jesucristo (1, 5). Es el que atestigua todo el libro y lo ratifica con el anuncio de su pronta venida (22, 20). Ha sido Jesús quien ha enviado su ángel para atestiguar todo eso a las iglesias. No sólo los ángeles; también cristianos distintos de Juan ha entrado en la cadena de testigos. Lo ha sido Antipas, el mártir de Pérgamo, calificado de testigo fiel (2, 13), en quien podemos reconocer a un profeta de esa comunidad<sup>91</sup>. El testimonio pasa a ser así una firme posesión de los fieles, por la que algunos han dado ya su vida (6, 9)<sup>92</sup>. Queda clara la distinción entre los que dan el testimonio y los que han de preservarlo. De los dos testigos que dan su testimonio (11, 3.7) se señala expresamente que lo hacen profetizando y se los describe con los rasgos de los dos mayores profetas del pasado de Israel. El nuevo Moisés y el nuevo Elías, que reviven la misión y el destino de pasión y ensalzamiento de su Señor (11, 3-12) pueden ser un símbolo de la función profética que atañe a la Iglesia vista como un todo en su relación con el mundo. Antipas no ha sido el primer profeta cristiano que ha sellado su testimonio con su sangre. La Roma pagana se ha embriagado ya con la sangre de los santos y la sangre de los testigos de Jesús (17, 6), es decir: que han sufrido ya martirio simples fieles y profetas de la Iglesia. Unos y otros<sup>93</sup> son siervos de Dios y constituyen la fraternidad de los que mantienen el testimonio de Jesús (19, 10)<sup>94</sup>. Unos y otros han podido ser degollados por la palabra de Dios y el testimonio que

91 Cf. Trevijano, *Salmanticensis* 26 (1979) 219.

92 La idea de 6, 9 se encuentra también en 12, 17 y 19, 10. No estamos pues de acuerdo con Brox, o. c., p. 95, cuando dice que tener el testimonio no atañe a todos los fieles sino sólo a los profetas.

93 E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, ATANT 35 (Zürich 1959) 13 e-f juzga que al menos en 19, 10 la entera comunidad es fundamentalmente entendida como comunidad de profetas. Que para el autor en el fondo todos son «testigos». Más acertado E. Cothenet, 'L'Apocalypse', en: J. Delorme, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris 1974) 264-77, en p. 271, precisa que la fórmula «tener el testimonio» de Jesús (6, 9; 12, 17; 19, 10) no significa «recibir» sino «guardar fielmente», como lo muestra la asociación de ese verbo con «aferrarse» (1, 16; 2, 24; 12, 17). Los que tienen el testimonio son pues los que se adhieren al testimonio y aguantan firmes en la persecución.

94 Afirmaciones del N.T. como Apoc 19, 10 y Rom 12, 6 sugieren que la aseveración profética cristiana está ligada a y por un dato: Jesucristo en cuanto atestiguado por el kerygma de la Iglesia. El puesto de la actividad profética queda por lo tanto en la Iglesia, donde el kerygma es afirmado y la profecía va dirigida a la Iglesia para su edificación. Cf. Hill, en: J. Panagopoulos (Leiden 1977) 231.

mantenían (6, 9; 20, 4). Los fieles son los que ya han vencido por la sangre del Cordero (12, 11)<sup>95</sup>; la que por medio del bautismo nos ha librado de nuestros pecados y constituido Reino y sacerdotes de Dios (1, 5-6). Han vencido también por la palabra del testimonio que mantenían o dieron (12, 11). Los fieles en conjunto constituyen la restante descendencia de la Madre del Mesías. Son descritos como los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús (12, 17). Constituyen la primicia rescatada (14, 4); pero el Dragón ya derrocado puede seguir combatiéndoles (12, 17). El deslindamiento definitivo queda todavía por delante (22, 11-15). Por eso el que escucha la profecía hace coro con su «maranatha» al «ven» del Espíritu y la Iglesia (22, 17).

### *Conclusión.*

Juan se sitúa conscientemente en la tradición de los profetas escritores del A.T. Como personalidad del N.T. queda en la línea de las grandes figuras apostólicas que no están integradas en una determinada comunidad local. Por la autoridad que reclama, recuerda la posición preminente de Pablo en las comunidades por él fundadas. Pero nada indica que haya sido él precisamente un evangelizador de las ciudades a las que dirige las cartas. Es posible que se haya dado a conocer a esas iglesias anteriormente como prestigioso profeta itinerante, procedente de Palestina; quizás emigrado a raíz de la guerra judía. Hay datos a favor de que escribe todavía impactado por la persecución neroniana y las calamidades que sacudieron a Roma tras la muerte de Nerón. No hay que excluir que pueda identificarse con Juan el Zebedeida; como pensaron los cristianos antiguos, casi unánimemente hasta Dionisio de Alejandría.

Juan no se atribuye explícitamente el título de profeta; pero evidentemente actúa como tal. Se autodenomina hermano (1, 9), siervo (1, 2), copartícipe en la tribulación, el Reino y el aguante por Jesús (1, 9). Sobre todo se presenta como testigo en acción que da el testimonio de Cristo. Parece distinguir entre el testimonio de Jesús (que correspondería a la revelación realizada por el Jesús terreno) y el

<sup>95</sup> Durante toda la duración de su existencia terrena, la Iglesia conocerá la lucha (tres años y medio de persecuciones); pero al mismo tiempo, ya triunfante, participa de la parusía de su Esposo (mil años). Así como la Iglesia sobre la tierra participa en la liturgia que se celebra en el cielo. Cf. L. Cerfaux, 'L'Église dans l'Apocalypse', en: *Aux origines de l'Église*, RechB 7 (Bruges 1965) 111-24, en p. 121-22.



testimonio de Jesucristo (la que sigue trasmitiendo el Cristo ensalzado). Recibir y transmitir esta, parece lo específico del profeta. Quizás la trasmisión del testimonio de Jesús, la tradición evangélica, haya que considerarlo como la función de los evangelistas. El Apoc no los menciona, aunque acaso aluda a ellos (10, 7). Puede que Juan haya valorado como ministerio de evangelista su actividad anterior a la visión de Patmos (1, 9-10). En todo caso lo que aquí le interesa primordialmente es la actualización continua del dato evangélico por la inspiración profética. Por eso, aunque en las comunidades a que se dirige no sea desconocido el ministerio de los apóstoles itinerantes (2, 2), distintos de los Doce (21, 14), y probablemente estén ya estructuradas en torno a un obispo (el ángel de cada iglesia), sólo fija su atención en la existencia de profetas. No es su objetivo referirse a las estructuras de la Iglesia; pero, si no hubiera dejado otros indicios, cabría pensar que en la fraternidad cristiana, las comunidades de los santos, sólo percibe como grupo distintivo a los profetas. Acaso también a los catecúmenos aún pendientes del bautismo (los temerosos de Dios). Puesto que recibir este es ya un dato esencial para ser considerado partícipe de la victoria de Cristo (2, 17b; 3, 5.12) y triunfador con él, en medio de un mundo que seduce, acosa y persigue.

Es tan importante el papel que Juan atribuye a los profetas que califica de falso profeta a la alternativa religiosa que ofrece el mundo pagano. La profecía cristiana es, en contraste, la que procede del Dios creador y juez y de Cristo redentor. Su cauce es la Iglesia. Por eso al escribir por encargo divino su discurso profético tiene en vista la futura lectura en el marco de la asamblea litúrgica (1, 3.10), al parecer, la celebración eucarística (3, 20; 22, 17.20). El centro de atención de su obra no son los cálculos apocalípticos sobre el fin del mundo, sino la seguridad de la Iglesia como realidad celeste definitiva y su irradiación actual en la historia de la humanidad. La fraternidad cristiana universal, preservada y acosada a la vez; triunfante con el Cordero victorioso, pero combatida con acritud por el Dragón derrocado. Interpreta a la luz de la fe el presente de las comunidades, entremezclando lenguaje e imágenes del pasado salvífico con visiones de un futuro escatológico inimaginable. Cristo ha dado su pleno sentido a ese libro sellado que era el A.T. Se está cumpliendo el misterio de Dios, quien, para proclamarlo, llama a profetas como antes a Jeremías o Ezequiel.

Juan se ha considerado en la sucesión de los que se miraban como mensajeros de Yavé. Como ellos, y los profetas de las comunidades cristianas, sabe diagnosticar las situaciones, denunciar o alabar, reprehender o encomiar, amonestar con la amenaza del juicio divino, castigo del pecador, o confortar con la garantía del mismo juicio, premio del fiel.

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA