

## Capítulo I

### Introducción general al Apocalipsis

#### 1. Claves históricas y teológicas para entender el Apocalipsis

##### 1.1. De la profética a la apocalíptica (después de la destrucción de Jerusalén el año 586 a. C.)

Hay una evolución en la historia del Pueblo de Israel desde la literatura profética hacia la apocalíptica. Es una evolución lenta, donde lo profético se mezcla todavía con lo apocalíptico durante un tiempo. Lo importante no es buscar fechas para este cambio, sino discernir el cambio cualitativo entre lo profético y lo apocalíptico, tanto en el género literario como en el tipo de teología. La profética se desarrolla normalmente en un mundo organizado, dentro del cual el profeta proclama la Palabra de Dios. La apocalíptica, por el contrario, nace cuando ese mundo organizado ha sido destruido o cuando el creyente es excluido del mundo organizado y arrojado al caos de la marginalidad; lo apocalíptico busca reconstruir la conciencia, para hacer posible la reconstrucción de un mundo diferente. En la historia de Israel el movimiento profético clásico se da principalmente antes de la destrucción de Jerusalén el año 586. Antes de esta fecha el pueblo posee la tierra, tiene una monarquía y una clase dirigente (sacerdotes, escribas, funcionarios...), existe la capital, Jerusalén, y otras ciudades, hay templo y culto. En el 586 todo este mundo se viene abajo y el "pueblo de la tierra" <sup>1</sup> queda sin ninguna referencia económica, política, cultural o religiosa. En ese momento nace la apocalíptica, que busca reconstruir la conciencia creando símbolos y mitos nuevos que hagan posible la reconstrucción del pueblo <sup>2</sup>.

El profeta actúa dentro del mundo existente. El apocalíptico condena el orden existente y anuncia la construcción de otro mundo. El profeta es el hombre de Dios en el mundo político y religioso de su época; busca realizar el plan de Dios en ese mundo. El apocalíptico surge cuando ese mundo o está ya destruido o está tan profundamente corrompido, que Dios lo va a destruir. El apocalíptico reconstruye el plan de Dios en la conciencia (con visiones, símbolos, mitos), para así construir un nuevo mundo. En el profeta y en el apocalíptico el mundo es igualmente histórico, lo que cambia es solamente la perspectiva. El profeta busca reconstruir el mundo que está en la tierra; el apocalíptico busca reconstruir la conciencia y la esperanza, para construir un mundo diferente dentro de la misma historia.

Para entender mejor lo anterior podríamos tomar un ejemplo de nuestra historia de América Latina y el Caribe. Lo que fue el año 586 a. C. en la historia de Israel, es el año 1492 en la historia de nuestro continente. También en este año se da la destrucción total, esta vez de los pueblos indígenas; es una destrucción económica, política, cultural y religiosa. En este contexto, y por el influjo positivo de una cierta evangelización liberadora, surge una nueva conciencia en el pueblo indígena de México que se va a expresar en la Leyenda del Tepeyac. Este relato es

---

<sup>1</sup> Cf. Pixley... p. 91.

<sup>2</sup> Paul D. Hanson, 1983; especialmente el apéndice a la segunda edición: An Overview..., pp. 427-444; ídem, Apocalypticism.

apocalíptico y busca justamente reconstruir la conciencia indígena. Es un mito sincrético, construido a partir de las tradiciones indígenas (diosa Tonantzin) y cristianas (la Virgen de Guadalupe), que permitió al pueblo indígena primero, y luego al mexicano (y latinoamericano), construir su identidad propia como parte de un proceso de reconstrucción total del pueblo amerindio <sup>3</sup>. Junto a este relato indígena apocalíptico, tenemos la respuesta profética de Fray Bartolomé de las Casas. Este profeta, por el hecho de ser español y obispo, puede actuar dentro del sistema. Aparece así una respuesta apocalíptica que nace desde el caos en el que estaban sumergidos los indígenas, y una respuesta profética dentro del sistema.

## 1.2. Orígenes de la apocalíptica (después del exilio)

El año 538 la élite israelita exilada en Babilonia retorna a Palestina. Nace un primer movimiento apocalíptico o mejor, un movimiento de reforma con una escatología y un mundo simbólico apocalíptico, que tendrá dos tendencias contrapuestas <sup>4</sup>: una dominante hierocrática (sacerdotal), inspirada en la escatología apocalíptica de Ezequiel, conducida por el grupo sacerdotal zadoquita. Su programa es la reconstrucción del pueblo a partir de la reconstrucción del Templo y del culto. Se inspira en Ez. 40-48. Con los profetas Ageo y el Primer Zacarías (Zac. 1-8), el movimiento crea un universo simbólico propio contrapuesto al mundo imperial persa. Pronto este movimiento pierde su dimensión escatológica apocalíptica y se transforma en un movimiento de control de la comunidad (Esdras, Nehemías y Crónicas). La otra tendencia tiene un carácter profético-popular, inspirada en la escatología apocalíptica del Déutero-Isaías. Busca la reconstrucción de Israel, no fundamentalmente a partir de las estructuras, sino de la reconstrucción del pueblo mismo. Su programa es Is. 60-62. Este movimiento popular, con una escatología apocalíptica, producirá escritos como Is. 34-35 y 24-27 y todo el Tercer Isaías (Is. 56-66); posteriormente el Déutero Zacarías (Zac. 9-14), el Déutero Joel (Jl. 3-4), y quizás Malaquías. Este movimiento durará alrededor de un siglo.

Es interesante comparar estos dos movimientos reformadores: uno sacerdotal-institucional y otro popular-profético. Los dos buscan reconstruir el Pueblo de Dios. El primero a partir de la restauración de las estructuras. El segundo a partir de la restauración del pueblo <sup>5</sup>. El movimiento apocalíptico posterior conservará el lenguaje y la simbología del primero, pero históricamente será una prolongación del segundo. El primer movimiento recibió un fuerte influjo de la élite que retornaba del exilio. Siempre los "retornados" buscan re-construir las instituciones del pasado. El segundo movimiento crece fundamentalmente en el pueblo de la tierra, que no fue al exilio y que ve en las instituciones del pasado más bien la causa de todos los desastres sucedidos al pueblo; este movimiento popular busca entonces una reconstrucción utópica del pueblo por medio de la creación de una nueva conciencia (nuevos símbolos y mitos), y criticando las instituciones dominantes. Quizás los dos movimientos fueron históricamente necesarios, no obstante, realmente fue el segundo, el profético popular, el más creativo y el que más influyó en el movimiento de Jesús y en los orígenes del cristianismo. Es bastante evidente que la Teología de la Liberación sigue hoy el modelo profético popular (inspirado primordialmente en Is. 56-66). También hoy debe enfrentarse al movimiento restaurador

<sup>3</sup> Cf. Velázquez/ Siller, 1981.

<sup>4</sup> Cf. Paul D Hanson, 1983; especialmente el apéndice ya mencionado.

<sup>5</sup> Es impresionante hacer una comparación entre Ez. 40-48 (proyecto sacerdotal) e Is. 60-62 (proyecto popular).

sacerdotal, que busca reconstruir el pueblo de Dios a partir de la restauración de las instituciones y de la ley. Igual que en los tiempos bíblicos, los dos movimientos son legítimos, a condición de que lo institucional no mate lo profético-apocalíptico.

### **1.3. De Daniel al Apocalipsis (tres siglos de apocalíptica)**

Los libros de Daniel y del Apocalipsis son los únicos libros apocalípticos que entraron en el Canon de las Sagradas Escrituras. Daniel, compuesto entre el 167 y el 164 a. C., y Apocalipsis, entre el 90 y el 96 d. C., son los extremos visibles de un horizonte histórico de tres siglos, donde se dio un movimiento apocalíptico popular casi ininterrumpido que se expresó en una abundante literatura apocalíptica histórica apócrifa <sup>6</sup>. Muchas veces el Apocalipsis de Juan aparece como un libro raro y aislado en el Canon, pero cuando reconstruimos toda la historia y la literatura apocalíptica entre Daniel y el Apocalipsis, entonces tenemos un contexto significativo de tres siglos en el que el Apocalipsis re-encuentra su verdadero lugar y significado históricos. Ese contexto se hace aún más significativo si en su interior situamos el movimiento de Jesús y de la Iglesia apostólica.

Tenemos el siguiente esquema:

Daniel (167-164 a. C.)

Apocalipsis (90-96 d. C.)

Movimiento de Jesús - Iglesia apostólica

Literatura apocalíptica apócrifa

Movimientos apocalípticos populares

La comprensión histórica del Apocalipsis de Juan debería comenzar con la insurrección campesina liderada por los macabeos en el 167 a. C., y la historia de todos los movimientos populares judíos desde esa época hasta el 135 d. C. <sup>7</sup>. Igualmente, deberíamos estudiar la literatura apocalíptica que da testimonio de esos movimientos, especialmente I Enoc, 2 Baruc y 4 Esdras. Dentro de ese contexto amplio debemos situar el movimiento apocalíptico judeo-cristiano.

La exégesis ha dado un salto cualitativo al situar el movimiento de Jesús en el trasfondo histórico de los movimientos populares de su época, principalmente en el contexto del movimiento apocalíptico <sup>8</sup>. Finalmente ha sido superada la cuestión de si Jesús era o no un zelota o amigos de zelotes, ya que se ha probado que los zelotes, como grupo organizado, apenas aparece para la guerra contra Roma en el 66 d. C. Antes hay sólo fanáticos o celosos de la ley, pero es una actitud más religiosa que política. El trasfondo histórico de Jesús es la apocalíptica, como mundo de ideas, símbolos y mitos que animaba los movimientos campesinos de su época, de manera especial en la Galilea. Es la apocalíptica, y no el zelotismo, lo que explica la resistencia

<sup>6</sup> Pablo Richard, 1991: pp. 43-46. Cf. en general sobre este período: Nickelsburg, 1981; J. J. Collins, 1987.

<sup>7</sup> Remitimos aquí a la obra excepcional de Horsley/Hanson, 1985. Igualmente Pixley, 1991.

<sup>8</sup> Horsley/Hanson, 1985.

judía de los pobres en contra del Imperio Romano en tiempos de Jesús. Esto, ciertamente, implica tener otra concepción de lo que es un movimiento apocalíptico y de la apocalíptica (de esto nos ocuparemos luego). La exégesis liberal mal interpretó la apocalíptica, y por eso entendió la predicación del Reino de Dios en términos de una escatología totalmente extra-mundana, cósmica, fuera de la historia, al margen de los cambios sociales y políticos. El contexto apocalíptico, bien entendido, nos da una visión totalmente diferente del movimiento de Jesús: de su visión del Reino, de su lucha contra los demonios, de su identificación con el Hijo del Hombre, del sentido de sus parábolas, y sobre todo del sentido histórico que dio a su Resurrección y presencia victoriosa en medio de la historia y de la Iglesia. La perspectiva apocalíptica nos permite rescatar la dimensión histórica, económica, política y social del movimiento de Jesús; su carácter campesino y popular, y simultáneamente su dimensión trascendente dentro de la historia. Todo esto nos lleva a un acercamiento mucho mayor entre el movimiento de Jesús, la tradición sinóptica, y el Apocalipsis de San Juan.

Una clave de interpretación del Apocalipsis es también su relación con la profecía cristiana primitiva y con el movimiento apostólico, especialmente el paulino. Igualmente, el enraizamiento de esta profecía y teología en la apocalíptica judía y judeo-cristiana. Ha sido un error el oponer demasiado radicalmente profecía y apocalíptica en el Nuevo Testamento (N. T.) En el Antiguo Testamento (A. T.) distinguimos históricamente entre la profética y la apocalíptica, pues se dio un cambio profundo en el género literario y en la teología, sin embargo, en los orígenes del cristianismo el movimiento profético y el apocalíptico son convergentes. Hoy descubrimos, por ejemplo, la cercanía entre Pablo de Tarso y el libro del Apocalipsis <sup>9</sup>. Si bien hay diferencias teológicas y literarias profundas, hay asimismo continuidad. En Jesús y en las primeras comunidades se descubre una síntesis entre la profecía y la apocalíptica, tanto en las comunidades judeo-cristianas como en las helenísticas. En los escritos paulinos existe una fuerte dimensión apocalíptica <sup>10</sup>, a la vez que en el Apocalipsis de Juan existe un reclamo muy serio de ser profecía cristiana.

#### **1.4. El Apocalipsis en el período sub-apostólico (70-120 d. C.)**

Distinguimos el período apostólico (30-70 d. C.) del período sub-apostólico (70-120 d. C.). En el período apostólico vive la primera generación cristiana (hombres y mujeres), los apóstoles, los testigos de Jesús, encargados de la misión, tanto en el mundo judío como en el helenista. El testigo directo fundamental de este tiempo es Pablo. Aquí nos interesa centrarnos en el período sub-apostólico, el de la segunda generación cristiana, los discípulos de los apóstoles y de los testigos de Jesús. Jerusalén ha sido arrasada en la guerra de los judíos contra Roma (66-74 d. C.), ha desaparecido la Iglesia madre de Jerusalén, los apóstoles ya todos han muerto, crece la contradicción entre el movimiento cristiano y la sinagoga. Se hace ahora necesario poner por escrito la tradición apostólica y otras tradiciones cristianas (nace así el Nuevo Testamento); es el tiempo también cuando se institucionaliza la Iglesia. Es en este período que se escribe el Apocalipsis. Como clave de su interpretación es necesario ubicarlo en relación a todas las otras corrientes de este período.

---

<sup>9</sup> Fiorenza, 1985, el capítulo 5: Apokalipsis and Propheteia.

<sup>10</sup> Cf. J. Christiaan Beker, 1982.

J. Dunn <sup>11</sup> distingue cuatro corrientes en el cristianismo del primer siglo: el cristianismo judío; el cristianismo helénico; el catolicismo temprano, que nosotros preferimos llamar Cristiandad temprana <sup>12</sup>; y, finalmente, el cristianismo apocalíptico. El autor insiste en que no son corrientes excluyentes y que se superponen en parte (la mayoría de los cristianos provienen del judaísmo y casi todos los judíos estaban bastante helenizados). Sin embargo no cabe duda de que estas cuatro corrientes, sobre todo hacia finales de siglo, representan cuatro tipos diferentes de cristianismo. El mismo autor ve igualmente que hacia finales del siglo segundo las diferentes herejías se corresponden con estas tendencias: las sectas ebionitas vienen del judeo-cristianismo, las sectas gnósticas del cristianismo helénico, y los montanistas del cristianismo apocalíptico. La Cristiandad temprana se impondrá como tendencia ortodoxa dominante, especialmente a partir de Constantino en el siglo IV (¿no podríamos hablar también de una herejía autoritaria y patriarcal en los primeros siglos del cristianismo?). Lo interesante en este análisis histórico es que, desde sus inicios, el cristianismo fue profundamente pluralista dentro de la unidad de la Iglesia. Normalmente tenemos la idea contraria: el cristianismo habría nacido monolítico, como un solo tronco, para diversificarse posteriormente en las sectas heréticas. La verdad histórica es el carácter plural del cristianismo, principalmente en el período sub-apostólico. Esta pluralidad y diversidad son profundas: configuran diversas corrientes teológicas y diversos modelos de Iglesia, que perdurarán a lo largo de varios siglos. De igual manera es verdad la unidad de la Iglesia en el siglo primero que, salvo pequeñas excepciones en las comunidades juaninas, nunca se rompió.

Es importante, como clave para entender el Apocalipsis, comparar el cristianismo apocalíptico con las otras tres tendencias. En primer lugar, la distinción entre el **cristianismo judío** y el cristianismo apocalíptico. Si bien tienen en común su enraizamiento en la tradición del pueblo de Israel y su identidad como "secta mesiánica" dentro del pueblo judío, las diferencias, no obstante, son igualmente importantes. El judeo-cristianismo seguirá plenamente adherido a la Ley, y algunos harán una oposición radical a la misión y teología de Pablo (Gál. 2; 2 Cor. 10-13; Act. 21). Después de la destrucción del Templo de Jerusalén, la Academia de Jamnia, dominada por la tendencia de los fariseos, creará un judaísmo rabínico muy contrario a las ideas mesiánicas y apocalípticas. Los cristianos judíos más radicales, que pronto en el siglo segundo se apartarán de la gran Iglesia para formar sectas ebionitas, también serán anti-apocalípticos. El cristianismo apocalíptico, más cercano a la tradición profético-apocalíptica de Jesús, Pablo y las primeras comunidades, se apartará cada vez más del cristianismo judío ortodoxo. Obras como el Evangelio de Mateo y la Carta de Santiago, que provienen del judeo-cristianismo moderado, harán posible que el cristianismo de la gran Iglesia posterior no rompa con toda la riqueza de la tradición judía.

Entre el **cristianismo helénico** y el cristianismo apocalíptico hay mucho en común: su oposición radical a la tendencia que en el siglo segundo se desarrollará como gnosticismo. Estos futuros gnósticos son los oponentes en I Corintios, Filipenses, Colosenses, las Cartas Pastorales, Judas y el Apocalipsis. Contra ellos, Pablo, Marcos y la tradición del Discípulo Amado opondrán la Teología de la Cruz, y en forma semejante, el Apocalipsis opondrá su Teología del Martirio. El Apocalipsis se diferencia del cristianismo helénico en su capacidad de confrontar los aspectos negativos de la helenización del cristianismo.

En el período sub-apostólico se dará la institucionalización de la Iglesia. Este proceso no seguirá un modelo único. Todo lo contrario: tenemos diferentes modelos de institucionalización. Uno representado por las Cartas Pastorales (I y II Tim./ Tito), otro por la tradición sub-paulina de Colosenses/Efesios, o por la otra tradición sub-paulina de Lucas/Hechos;

<sup>11</sup> James D. G. Dunn, 1992.

<sup>12</sup> Cf. Pablo Richard, 1984.

otro modelo de institucionalización es el de Mateo, que al hacer la síntesis entre las tradiciones de Pablo y de Santiago, será el modelo fundante de la gran Iglesia; asimismo tenemos el modelo de la tradición petrina en la primera carta de Pedro y, por último, el modelo de crítica institucional desarrollado en la tradición del Discípulo Amado (Evangelio de Juan y Epístolas de Juan), que finalmente reconocerá el modelo apostólico de la gran Iglesia (es lo que se expresa en Jn. capítulo 21) <sup>13</sup>.

En todo este proceso de institucionalización de la Iglesia en el período sub-apostólico, hay una tendencia clara, que más tarde se hará hegemónica con Constantino y Eusebio de Cesarea, que llamamos **Cristiandad temprana**. Se da en esta tendencia simultáneamente una helenización y una des-escatologización del cristianismo (la fe se convierte en doctrina, incluso la escatología es ya sólo doctrina en la segunda carta de Pedro, o sólo se refiere a la salvación del alma individual, como en el Pastor de Hermas). Esta tendencia provocará igualmente una mayor acomodación de la Iglesia al sistema político dominante (el Imperio Romano) y también, una progresiva exclusión de la mujer del ministerio eclesial (exclusión que no se daba en la tradición apostólica primitiva). No cabe duda de que esta tendencia, llamada Cristiandad temprana, está especialmente presente en las Cartas Pastorales y en I Clemente.

Finalmente tenemos el **cristianismo apocalíptico**, dentro del cual se sitúa al Apocalipsis de Juan. Ya dijimos que este cristianismo hunde raíces muy profundas en la tradición del pueblo judío, y muy en especial en la apocalíptica judía. El cristianismo apocalíptico tiene raíces asimismo en el movimiento de Jesús, en el movimiento profético de las primeras comunidades, y en la misma teología paulina. Por lo tanto, el cristianismo apocalíptico no es un fenómeno aislado y raro de finales del siglo primero. Es, por el contrario, una tradición fundante y determinante en el nacimiento del cristianismo y de la Iglesia a lo largo de todo el siglo primero. Dice Dunn:

CITA ...el cristianismo comenzó como una secta escatológica dentro del judaísmo, una secta que en su apocalipticismo estaba en substancial continuidad con los mensajes de Juan Bautista y Jesús <sup>14</sup>.

El Evangelio de Marcos y la llamada fuente Q, en su totalidad conservan su raíz e inspiración apocalípticas <sup>15</sup>. Principalmente Mc. 13 representa esta tradición apocalíptica, que Marcos ha querido guardar con particular fidelidad. No obstante, como ya dijimos, toda la concepción de Jesús del Reino de Dios, de la lucha con los demonios, de la tradición del Hijo del Hombre, y sobre todo de su Resurrección, es de inspiración apocalíptica, al menos en su dimensión escatológica. Igualmente, esta tradición sobrevive en los evangelios de Mateo y de Lucas, especialmente en Mt. 24-25 y Lc. 21 <sup>16</sup>. Ya hemos mencionado el trasfondo apocalíptico en Pablo, particularmente la Primera Carta a los Tesalonicenses; la carta en su totalidad, pero en especial I

---

<sup>13</sup> Para esta descripción de los modelos de Iglesia del período sub-apostólico, véase la interesante obra de R. E. Brown, 1986. Para la tradición del Discípulo Amado, véase la obra del mismo autor: *La comunidad del Discípulo Amado. Estudio de la eclesiología juánica*.

<sup>14</sup> J. D. G. Dunn, 1990: p. 325.

<sup>15</sup> N. Perrin/Duling, 1982: pp. 11ss. y 233ss., donde llama al Evangelio de Marcos: "El drama apocalíptico".

<sup>16</sup> J. Dupont, 1985.

Tes. 4, 13-5, 11. También I Cor. 15 ; Gál. 1; Rom. 1-8. La Segunda Carta a los Tesalonicenses, casi de seguro no es de Pablo, sin embargo ciertamente proviene de la tradición paulina y es posiblemente contemporánea del Apocalipsis de Juan<sup>17</sup>. II Tes. 2, 1-12 tiene una importancia grande para la interpretación del Apocalipsis. El capítulo 6, 10-20 de la Carta a los Efesios también refleja un cristianismo apocalíptico muy vivo. Aparte de la tradición paulina y sub-paulina podemos mencionar la Carta de Judas, texto apocalíptico en lucha contra el gnosticismo<sup>18</sup>.

## **1.5. Función del Apocalipsis en el nacimiento del cristianismo**

Hasta el momento hemos mostrado las raíces de la apocalíptica cristiana, su carácter fundante en el movimiento apostólico y su identidad, especificidad, legitimidad e importancia en el período sub-apostólico. Todo esto muchas veces ha sido negado, subvalorizado o marginalizado en la tradición cristiana, lo que ha tenido consecuencias trágicas para el cristianismo y la Iglesia. Por eso es muy importante, como una clave para interpretar el Apocalipsis de Juan, ver brevemente la función de la apocalíptica cristiana y del Apocalipsis en la historia del cristianismo.

### **1.5.1. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis frente al judaísmo y el judeo-cristianismo**

En primer lugar, hizo de puente entre la tradición apocalíptica judía y el cristianismo. Una muestra de esto la tenemos en el impacto del libro de Daniel en el movimiento de Jesús, en la tradición cristiana primitiva y en toda la historia del cristianismo posterior, en particular en los ambientes cristianos populares. La apocalíptica cristiana hizo de puente entre los movimientos apocalípticos judíos populares, con toda su riqueza simbólica y teológica, y los movimientos cristianos liberadores a lo largo de su historia. Los libros apocalípticos judíos (como I Enoc, IV Esdras, 2 Baruc, etc.) sobrevivieron gracias a las Iglesias cristianas.

En segundo lugar, la apocalíptica cristiana ayudó en gran medida a hacer una síntesis entre la tradición profética y la tradición apocalíptica. Esto se dio en la vida misma de Jesús y en la comunidad post-pascual desde sus inicios, y perduró durante todo el primer siglo. El cristianismo fue desde sus inicios un movimiento profético-apocalíptico. Esta síntesis hizo relevante la tradición profética del A. T. para las comunidades apostólicas, y le dio a esta tradición toda su fuerza popular y liberadora. Esta síntesis se perdió posteriormente en la Iglesia, sobre todo cuando ésta marginalizó u olvidó por completo la tradición apocalíptica, o hizo de ella una doctrina abstracta, o la redujo a la salvación del alma individual (proceso que ya comienza con la Segunda Carta de Pedro y con el Pastor de Hermas).

La apocalíptica cristiana también corrigió o atemperó algunos aspectos negativos de la apocalíptica judía. Ayudó a superar su carácter a veces exageradamente nacionalista y violento; asimismo corrigió su entusiasmo fundamentalista, sus expectativas desmesuradas sobre la pronta venida del Mesías. A menudo la literatura apocalíptica judía se perdía en especulaciones

<sup>17</sup> H. Köster, 1988: pp. 765ss.: La renovación del género apocalíptico.

<sup>18</sup> H. Köster, 1988: pp. 770ss.: El género apocalíptico y el gnosticismo. La Epístola de Judas.

extra-mundanas y cósmicas, que alejaban de la responsabilidad histórica del creyente en medio del mundo. Muchas de estas desviaciones apocalípticas resurgen en las Iglesias cristianas, justamente cuando las Iglesias marginalizan u olvidan la auténtica tradición de la apocalíptica cristiana.

El Apocalipsis jugó igualmente un rol importante en el siglo segundo, de cara al montanismo. Esta herejía ciertamente tiene sus raíces en el cristianismo apocalíptico y nos revela la fuerza de este cristianismo, pero simultáneamente nos revela también sus desviaciones. El montanismo surgió en Pepusa, cerca de Filadelfia, por el año 156 <sup>19</sup>. Fue un movimiento apocalíptico que enfrentó duramente al Imperio Romano, así como a las jerarquías que colaboraban con el Imperio. Los montanistas fueron víctimas de muchas persecuciones y abundaron en mártires. Este movimiento representa un cristianismo popular, donde se daba una fuerte participación de la mujer. Fue asimismo una explosión de profetismo, donde se siente la presencia de las clases oprimidas. El gran teólogo de la Iglesia, Tertuliano, adhirió a este movimiento a comienzos del siglo III. El montanismo terminó apartándose de la gran Iglesia. Hay un hilo conductor que va del montanismo, a través del novacianismo y el donatismo, hasta los movimientos medioevales de los cátaros, bogomilos, albigenses, los "espirituales" de Joaquin de Fiori y los "fraticelli" de San Francisco; e incluso hasta movimientos posteriores como los husitas y anabaptistas, donde sobrevive la inspiración de la apocalíptica cristiana original, mezclada muchas veces con las desviaciones apocalípticas que hemos mencionado. Si la Iglesia admitió en el Canon el Apocalipsis, fue en gran parte para legitimar esta dimensión profético-apocalíptica esencial al cristianismo, aunque también para discernir lo bueno y lo malo en los movimientos apocalípticos populares, lo mismo que para temperar el cristianismo apocalíptico y evitar los entusiasmos apocalípticos fundamentalistas. El Apocalipsis de Juan responde perfectamente a esa doble intención de la Iglesia: rescata la dimensión profético-apocalíptica de la Iglesia, y frena el entusiasmo apocalíptico enajenante.

### 1.5.2. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis de cara al helenismo y el gnosticismo

Es bien conocida la posición de E. Käsemann sobre "la apocalíptica como el verdadero comienzo de la teología cristiana primitiva" <sup>20</sup>. En otros lugares llama a la apocalíptica "la madre de la teología cristiana". Más importante es cuando advierte acerca de los riesgos de abandonar la apocalíptica:

**CITA** Personalmente afirmo que **la apocalíptica postpascual representa la forma y la interpretación más antiguas del kerigma**. Ya no se puede entonces seguramente preguntar si esa apocalíptica ha resultado más útil o más nociva a la necesaria seriedad de la tarea teológica. Después de todo, es ella (la apocalíptica) la que ha reconocido esa tarea y se ha comprometido con la misma. No cabe duda de que más tarde **la teología de la Iglesia vio su tarea en la eliminación de la apocalíptica**. Los Padres de la Iglesia ¿son quizás por eso los primeros teólogos? ¿Es el helenismo el padrino de la teología cristiana? Séale permitido al especialista del Nuevo Testamento preguntar **el precio que pagamos por esto y el peligro que corremos de convertirnos en cuanto teólogos en herederos**

<sup>19</sup> Para lo que sigue: E. Hoornaert, 1986: pp. 113ss.

<sup>20</sup> E. Käsemann, 1978: Los comienzos de la teología cristiana, p. 211.

**del pensamiento griego sistemático. No es posible abandonar impunemente la apocalíptica** <sup>21</sup>.

Esta valoración de la apocalíptica como madre de la teología, la constatación de cómo posteriormente la Iglesia eliminó la apocalíptica y el precio que pagamos por la excesiva helenización de la teología, es muy importante para redescubrir la función de la apocalíptica en la Iglesia. Esto es aceptable. Lo que se discute es cómo Käsemann reduce la apocalíptica a la parusía (venida) inminente de Jesús <sup>22</sup>. El centro de la apocalíptica no es la parusía, sino la resurrección de Jesús. La resurrección es común en el pensamiento apocalíptico general; lo nuevo en la apocalíptica cristiana es que la resurrección se dio ya en Jesús. Si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces la resurrección de los muertos es posible y el tiempo de la resurrección ya ha comenzado. Más adelante veremos cómo la parusía, como "segunda venida", no es tan importante en el Apocalipsis (y en el N. T. en general). Lo importante es la parusía como "presencia victoriosa de Cristo resucitado en la historia". La experiencia de que Jesús está vivo en la comunidad, y la experiencia de su Espíritu, es lo fundamental de la escatología de la Iglesia primitiva en general, y sobre todo de la apocalíptica cristiana. En cuanto tal, la apocalíptica es la madre de la teología cristiana, y en cuanto tal se opondrá a la gnosis y a la excesiva helenización del cristianismo.

La apocalíptica es la madre de la teología por sus raíces históricas en la apocalíptica judía y judeo-cristiana, por su inserción en los movimientos apocalípticos populares, por ser el trasfondo del movimiento de Jesús y de la Iglesia primitiva. Pero justamente por estos orígenes, la apocalíptica no es la madre de cualquier teología, sino de un tipo bien determinado de teología: una teología histórica, política, popular, escatológica, opuesta a una teología greco-latina, excesivamente helenizada. Veamos brevemente los efectos negativos del helenismo en el cristianismo, cómo éste enfrentó al helenismo, y cómo la apocalíptica jugó un rol importante en la resistencia al helenismo.

Más adelante hablaremos de la Cristiandad, de la relación de la Iglesia con las clases dominantes, en particular a partir del siglo IV. Veamos ahora una realidad anterior y más fundamental, que es la **penetración del helenismo en la Iglesia**: en su teología, magisterio, liturgia, sus modos de actuar y de referirse al mundo y a Dios <sup>23</sup>. Este proceso se dará desde el siglo segundo hasta nuestros días, no obstante ya hay tendencias helenizantes en el siglo primero: son los oponentes de Pablo en I Corintios y Filipenses, y después de Pablo, en Colosenses y las Cartas Pastorales. Son igualmente los disidentes en las comunidades del Evangelio del Discípulo Amado (4 ° Evangelio), y que son combatidos en I Jn. Contra oponentes del mismo tipo luchará posteriormente el Apocalipsis de Juan (los así llamados "nicolaítas", que más adelante explicaremos). Asimismo, la Carta de Judas se opone a una tendencia semejante.

En continuidad con estos entusiastas helenizantes (futuros gnósticos) del N. T., **la teología greco-latina posterior hará una relectura e interpretación errada de los orígenes del cristianismo**. Se hará una lectura helenizante de Pablo y Juan, se dejará de lado a los sinópticos, como lectura edificante, y se excluirá la apocalíptica y el Apocalipsis de Juan. El helenismo

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 223s. nota 7 (énfasis nuestros): Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva.

<sup>22</sup> Cf. I. H. Marshall, 1987.

<sup>23</sup> Para el problema del helenismo en la Iglesia sigo a J. Comblin, 1986, el capítulo III: El Espíritu ante el helenismo. También, Comblin, 1986a, el capítulo II: A palavra de Deus e o desafio do helenismo.

constituirá una clase intelectual, opuesta al pueblo, continuadora de la clase de los filósofos en la sociedad helenista. Nace así una teología helenista de corte intelectualista, individualista, elitista, ajena a la vida cristiana del pueblo. Estas élites cristianas nunca discernieron o evangelizaron el helenismo, sino que lo asumieron directamente. Platón y Aristóteles sustituyeron la memoria histórica de Jesús y la tradición apostólica. Fue el helenismo el que transformó al cristianismo, y no el cristianismo el que evangelizó al helenismo. La Iglesia no pudo evangelizar la cultura dominante, porque ésta ya había transformado al sector dominante en la Iglesia. La élites intelectuales del cristianismo se asociaron a las élites políticas del Imperio. La síntesis helenismo-cristianismo se hizo al servicio de la dominación.

Uno de los **elementos negativos del helenismo** en la teología <sup>24</sup>, es que se impone como imagen de Dios aquella de los filósofos griegos: un Dios cósmico, no un Dios de la Historia. Es un Dios ordenador, no liberador. El orden del universo se toma como la imagen de Dios. El helenismo impregna a toda la teología de idealismo. Este cristianismo fue el que popularizó el idealismo helénico, con dos efectos: el desprecio de la materia (del cuerpo, del sexo...) y el aislamiento del Espíritu (ajeno a la corporeidad y a la historia). El resultado fue un cristianismo helenizado que introyectó en el pueblo una espiritualidad anti-material, anti-social, intelectualista, individualista y patriarcal. La helenización del cristianismo llevó también al olvido del Espíritu Santo. La cultura helenista no ofrecía ningún lugar a éste, y por lo tanto ningún lugar a la transformación espiritual de la historia, de la materia, del cuerpo (¡olvido de la Resurrección!). El movimiento del Espíritu que sobrevivirá en el Pueblo de Dios se verá así forzosamente enfrentado a la intelectualidad helenizante de la institución eclesiástica.

La **resistencia al helenismo y la helenización** comienza ya con la apocalíptica judía, principalmente a partir de la primera mitad del siglo segundo a. C., en la guerra de los macabeos (véanse los dos libros de los Macabeos y Daniel). Si bien la Palestina estaba al comienzo del siglo primero d. C. bastante helenizada, la predicación de Jesús, inspirada profundamente en la apocalíptica, se opone radicalmente a los sabios e inteligentes que dominaban al pueblo:

CITA Yo te bendigo Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado <sup>25</sup> a pequeños (Mt. 11, 25-22; Lc.10, 21-22: textos de la fuente Q, que es fuertemente apocalíptica).

Ni Jesús, ni la tradición sinóptica (Q-Marcos-Mateo-Lucas), manifiestan influjo del helenismo. La predicación del Reino de Dios, trascendente, pero que se realiza en la tierra; la lucha contra los demonios; la enseñanza en parábolas; la cruz y la resurrección corporal de Jesús, son elementos inspirados en la apocalíptica, contrarios a la cultura del helenismo ya presente en la Palestina del tiempo de Jesús. Pablo también hará en Atenas una pésima experiencia con las escuelas filosóficas del helenismo (Act. 17, 16-34), lo que determina su actitud negativa frente a los sabios de este mundo: I Cor. 1-4. Pablo luchará contra los entusiastas helenizantes en I Corintios y Filipenses, y sus seguidores lo harán en las cartas a los Colosenses y las Pastorales. Pablo les opone su "teología de la cruz". Contra oponentes del mismo tipo lucha el Apocalipsis de Juan (nicolaítas), a quienes opone una teología muy semejante, su "teología del martirio". La Carta de Judas lucha igualmente, desde una perspectiva apocalíptica, contra la teología helenizante.

Resumiendo, podemos decir que la apocalíptica, desde el siglo segundo a. C. hasta mediados del siglo segundo d. C., jugó un rol determinante en la lucha contra la filosofía helenizante radical y

<sup>24</sup> Comblin, 1986: pp. 195ss.

<sup>25</sup> Se usa el verbo *apekalypsas*, forma verbal del sustantivo *apokalypsis* = revelación.

la helenización, tanto del judaísmo como del cristianismo. La apocalíptica fue un muro de resistencia contra la excesiva helenización del cristianismo. El triunfo de la helenización de la teología cristiana fue el fracaso de la apocalíptica cristiana. Como dice Käsemann (cita al inicio de este apartado), la Iglesia eliminó la apocalíptica y eso tuvo un precio alto: la teología se convirtió en la heredera del pensamiento griego. Podríamos agregar: la teología se hizo elitista, intelectualista, idealista, al servicio de los opresores. **¡No es posible abandonar impunemente la apocalíptica!**

Si bien la helenización del cristianismo a partir del siglo segundo fue muy fuerte, no fue sin embargo universal. En Oriente, especialmente, se desarrolló un cristianismo popular que resistió a la cultura helenizada. El combate contra las herejías gnósticas fue asimismo popular. El gnosticismo representa una inculturación perversa del cristianismo en la filosofía de dominación del Imperio Romano <sup>26</sup>. El gnosticismo cristiano es un intento fracasado de síntesis entre helenismo y cristianismo (Comblin). El pueblo pobre de Dios ha mantenido de alguna manera a lo largo de toda la historia la memoria de la tradición de Jesús y de las comunidades cristianas primitivas, que es una tradición de pobres y para pobres, apocalíptica y no-helenista <sup>27</sup>. El helenismo dominó a las clases opresoras, no obstante nunca llegó a dominar la memoria y la conciencia cristiana popular del cristianismo. Si el helenismo triunfó en las élites dominantes, la tradición apocalíptica sobrevivió en la conciencia de la fe del Pueblo de Dios.

Para finalizar este apartado, debemos también hacer justicia a ciertos **aspectos positivos de la cultura greco-latina** en el cristianismo <sup>28</sup>. Esta cultura dio a la religión cristiana un cierto sentido de lo humano, así como una concepción racional de la religión que nos liberó de ciertas exageraciones religiosas irracionales, ligadas a demonios, magia, hechicería, superstición, miedo y otras locuras colectivas. El helenismo dio al cristianismo un sentido universal y una visión optimista de la religión. El helenismo ayudó igualmente a la teorización teológica de la fe, dejando de lado los aspectos negativos ya anotados. El humanismo griego liberó también al cristianismo del sensacionalismo o entusiasmo religioso, y lo abrió a lo profano, a la cultura, al sentido de la libertad (rechazo del totalitarismo).

Estos elementos positivos de la cultura greco-latina se desvirtuaron por la excesiva helenización del cristianismo. La helenización excluyente y dominante del cristianismo desequilibró la tradición cristiana y la vida de la Iglesia, con los efectos negativos que ya anotamos. Por eso hoy resulta urgente rescatar la apocalíptica en general, y el Apocalipsis de Juan en particular, para contrarrestar esta helenización negativa. No se trata de caer en el error contrario de construir una Iglesia y una teología exclusivamente apocalípticas. Se trata de re-encontrar el equilibrio que perdimos por la excesiva helenización y el olvido de la apocalíptica, y de re-construir una síntesis donde los elementos positivos de la cultura y la tradición helenistas puedan aportar modesta y positivamente en la tradición cristiana original, de manera que la apocalíptica y el Apocalipsis tengan el lugar histórico que originalmente merecieron.

### **1.5.3. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis de cara a la Cristiandad temprana**

<sup>26</sup> Algunos autores distinguen entre el gnosticismo filosófico dominante, articulado a las clases dominantes, y un cierto "gnosticismo popular": la incorporación de algunas ideas gnósticas en movimientos de protesta popular, particularmente feministas.

<sup>27</sup> Cf. E. Hoornaert, 1986.

<sup>28</sup> J. Comblin, 1986: pp. 180ss.

En el siglo IV, con la conversión del emperador Constantino, se inicia lo que se ha llamado el régimen de Cristiandad. Termina para la Iglesia el tiempo de las grandes persecuciones y empieza el tiempo de alianza de la Iglesia jerárquica con el poder político del Imperio Romano.<sup>29</sup> La Iglesia sufrirá también transformaciones internas profundas: se oficializa la helenización del cristianismo comenzada ya en el siglo segundo y llega a ser dominante en la Iglesia el poder de las élites intelectuales contra la tradición apostólica, viva en la conciencia y la memoria del pueblo cristiano y las comunidades. Se sacraliza el poder: ahora el Emperador romano es comparado con Moisés y con David. Los enemigos de la Iglesia ya no son las estructuras del Imperio, los ricos, los opresores, sino los herejes, los judíos, los paganos. El sujeto de la historia ya no lo son el Pueblo de Dios, sus comunidades, los pobres, sino los organizadores de la Iglesia (obispos, presbíteros y diáconos).

Pero peor que la constantinización de las estructuras de la Iglesia, es su constantinización teológica. Aquí el responsable principal es Eusebio de Cesarea (263-339), obispo de Cesarea en Palestina y gran teólogo e historiador de la Iglesia, consejero principal del emperador Constantino. Eusebio escribe una Historia de la Iglesia en 10 volúmenes, que en realidad es una obra de gran utilidad para la historia de la Iglesia. Sin embargo la teología de fondo de esta Historia de la Iglesia va a operar una ruptura profunda en la historia del cristianismo. Eusebio re-construye la historia de la Iglesia desde la perspectiva del Imperio Romano, desde la Cristiandad, desde la helenización del cristianismo. Nace así la "historia oficial" del cristianismo para justificar y legitimar la Cristiandad, la alianza Iglesia-Imperio. Esta historia oficial de la Iglesia no es la historia real, sino la historia imaginada, tal como tendría que ser para que la Cristiandad imperial fuese aceptada como legítima. Ciertamente la obra tiene muchos aspectos positivos y muchos datos materiales de gran utilidad para la historia del cristianismo, no obstante la orientación teológica e "ideológica" de fondo de la obra desfigura y falsea profundamente la historia de los tres primeros siglos del cristianismo. Este, que nació como un movimiento profético-apocalíptico desde los pobres y marginados, con un mensaje profundamente liberador de la ley, del pecado y de la muerte, se transforma ahora en su contrario: en una institución de la ley y del poder.

Por eso no nos extraña que Eusebio sea el fundador principal del anti-semitismo, lo que lleva a una ruptura con los orígenes judíos del cristianismo (sus orígenes exóticos, proféticos y apocalípticos), y que ponga en duda la pertenencia del Apocalipsis de Juan al Canon de las Escrituras. Por lo tanto, para reconstruir la historia real del cristianismo desde sus orígenes, debemos invertir la visión de Eusebio de Cesarea. Debemos re-construir la historia de esos orígenes a partir de sus raíces; interpretar la historia de los libros del N. T. con el espíritu con que fueron escritos, y no con el espíritu helenista-constantiniano-imperial de Eusebio. Como veremos después, el rescate del Apocalipsis de Juan y de la apocalíptica en general, será fundamental para esta reconstrucción de la historia real de los orígenes del cristianismo.

Ya hemos mencionado la así llamada Cristiandad temprana como una de las corrientes importantes del período sub-apostólico, con sus características de helenización y des-escatologización del cristianismo primitivo. Esta tendencia se concretó en el proceso de institucionalización de la Iglesia y de la fe, presente sobre todo en las Cartas Pastorales. Nadie puede negar la necesidad en este período sub-apostólico de una cierta institucionalización de la Iglesia. Si este proceso no se hubiera dado, quizás hoy nada sabríamos de la primera generación cristiana y de los orígenes del cristianismo. El problema no es la institucionalización de la Iglesia

---

<sup>29</sup> Para lo que sigue, seguimos a Eduardo Hoornaert, 1986.

primitiva, sino una cierta institucionalización que se hace en contra de la tradición apostólica-carismática y de la tradición profética-apocalíptica de la primera generación cristiana y sus comunidades. La tradición de Marcos y del Discípulo Amado (evangelio y cartas de Juan) representa una fuerte protesta, ya en el período sub-apostólico, contra una institucionalización autoritaria y patriarcal de la Iglesia primitiva. Más radical todavía se da esta protesta en la apocalíptica cristiana y en el Apocalipsis de Juan. En el siglo primero el Espíritu logró un cierto equilibrio entre el cristianismo apocalíptico-profético y el cristianismo institucionalizador (que hemos llamado Cristiandad temprana), y ese equilibrio se reflejó en el siglo segundo en la construcción del Canon. Tanto las Cartas Pastorales como el Apocalipsis, de hecho quedaron en el Canon. El Espíritu y la Iglesia reconocieron ese pluralismo del período sub-apostólico del cual ya hemos hablado. Pero ese equilibrio y pluralismo desaparecen en la re-lectura que hacen Eusebio y la Cristiandad de los orígenes del cristianismo. Como ya dijimos, Eusebio margina impunemente del Canon al Apocalipsis, y con su anti-semitismo crea una ruptura entre el cristianismo y la tradición judía. De ahí la importancia de rescatar la tradición apocalíptica y el Apocalipsis y re-construir la función que esta literatura cumplió en todo el siglo primero. Y esto no sólo para re-construir la historia auténtica de los orígenes del cristianismo, sino también para re-construir el sentido de éste en nuestra historia presente.

En esta confrontación legítima y aceptada por la Iglesia entre tradición profético-apocalíptica e institucionalización de la Iglesia, debemos precisar todavía varios puntos<sup>30</sup>. Algunos admiten que el Apocalipsis pertenece al movimiento apocalíptico-profético de la Iglesia primitiva, pero piensan que es un grupo marginal en la Iglesia de Asia Menor. Un grupo que quizás viene de Jerusalén o de la Siria-Palestina, que fundó sus propias comunidades. Con esto se busca aislar o marginar la realidad de Iglesia que está detrás del Apocalipsis. Se dice que éste nace de grupos marginales, desesperados, fanáticos, que no tienen mucho que ver con la vida de la gran Iglesia y de todas sus comunidades más reconocidas. Es cierto que si se compara el Apocalipsis con Hechos de los Apóstoles, Colosenses, Efesios, I Pedro, las Pastorales, Ignacio de Antioquía y la Carta de Policarpo, vemos una estructura eclesial muy distinta. En el Apocalipsis tenemos una Iglesia dirigida por profetas. En los otros escritos la Iglesia aparece dirigida por obispos, presbíteros y diáconos. Esto es cierto, sin embargo no olvidemos que Ignacio de Antioquía es un obispo **profeta**. Es lo profético lo que da fuerza a los ministerios. La Didaché representa el paso de una Iglesia que depende de profetas a una Iglesia que depende de obispos que cumplen el rol de profetas. El problema que se plantea no es la oposición entre profetas y obispos o entre una Iglesia profética y otra jerárquica. No es ese el problema. Lo que el Apocalipsis plantea es la oposición entre verdaderos y falsos profetas. El problema no es el paso de una Iglesia profética a otra jerárquica, sino la pérdida del espíritu profético. Hay una evolución de obispos profetas a obispos autoritarios, que dejan de ser profetas. El Apocalipsis busca renovar ese espíritu profético en toda la Iglesia y en todas las Iglesias. En este sentido las Iglesias del Apocalipsis son las mismas Iglesias que constituyen la gran Iglesia en el Asia Menor y otras regiones. No existen tales Iglesias marginales, sino una corriente apocalíptica que es vivida y aceptada en la gran Iglesia, que es todavía una comunidad donde conviven todas las tradiciones del período apostólico y del sub-apostólico.

## 2. Claves sociológicas y teológicas

---

<sup>30</sup> Fiorenza, 1985, el capítulo 5: Apocalipsis y profecía cristiana primitiva.

## para entender el Apocalipsis

Después del análisis histórico-teológico, pasamos ahora a un análisis socio-teológico. En lo que sigue distinguiremos "apocalipsis" como **género literario**, de "apocalíptica" como **universo simbólico** en el cual un movimiento apocalíptico codifica su identidad e interpretación de la realidad <sup>31</sup>. Tanto para la apocalíptica como para el apocalipsis investigaremos su **contexto histórico** u origen social, como también la **función** que cumplen la apocalíptica y el apocalipsis en la sociedad. Se llama **movimiento apocalíptico** el movimiento social que sustenta a la apocalíptica y a la literatura apocalíptica.

### 2.1. Contexto económico, político, cultural y religioso de la apocalíptica

Hoy día la exégesis pone especial atención al análisis sociológico de los movimientos apocalípticos y de la apocalíptica. Es este análisis socio-histórico el que nos explica el origen y el carácter de los movimientos apocalípticos. Hay consenso de que la literatura apocalíptica es "una literatura de hombres oprimidos" <sup>32</sup>, que expresa la cosmovisión de los sectores más pobres, oprimidos, humillados, marginalizados de la sociedad; o de aquellos sectores que no se sienten interpretados por sus propias autoridades; sectores que tienen una visión histórica o teológica alternativa, que no es la de los grupos dominantes. No se trata de sectas marginales, como tanto se ha dicho para relativizar o desvalorizar la apocalíptica; el sujeto social de la apocalíptica es el oprimido, pero su pensamiento puede asimismo ser universal, fundante, creativo, constitutivo y totalizante, con una identidad y legitimidad propias.

A partir del consenso mencionado, debemos investigar situaciones propias y diferenciadas de cada movimiento apocalíptico. Hay movimientos apocalípticos que nacen en situaciones de **desintegración** después de grandes catástrofes, donde se desintegran todas las estructuras socio-religiosas que reproducían la vida y los mitos del pueblo; en esas situaciones la apocalíptica busca crear nuevos mitos, construir una nueva conciencia, para que la vida no caiga en el caos. Ejemplos: la apocalíptica que nace después de la destrucción de todas las estructuras de Israel el 586 a. C. o el 70 d. C. Otra situación específica es la **persecución** de las autoridades locales o de una potencia extranjera con la complicidad de los grupos locales dominantes, como se dio bajo Antíoco IV Epifanes. Fue una persecución que puso en peligro no sólo la fe del Pueblo de Dios, sino también todas las estructuras económicas, políticas y culturales del pueblo. En esa coyuntura nació el libro de Daniel (167-164 a. C.). Una tercera posibilidad es cuando el pueblo se encuentra en una situación de **permanente opresión**. Un ejemplo es la situación del pueblo judío en Palestina, oprimido simultáneamente por el Templo y los grupos judíos dominantes (saduceos, herodianos, escribas), como por el Imperio Romano. En resumen, son tres situaciones diferentes: desintegración, persecución y opresión. En cada situación pueden nacer tipos de apocalíptica diferentes. Detrás del Apocalipsis de Juan el problema principal no es tanto de persecución, que las hubo ciertamente, sino de opresión y exclusión: comunidades cristianas que por su conciencia y su fe no pueden "comprar ni vender", no pueden participar en la sociedad y están culturalmente marginados. Es una opresión permanente y una exclusión total: económica-política-cultural-religiosa, pero también cotidiana y familiar. La "tribulación" que

<sup>31</sup> Paul D. Hanson, 1983, el apéndice.

<sup>32</sup> A. Lacocque, 1982: p. 7.

aparece en Ap. 1, 9 y 7, 14, no es fundamentalmente una persecución, sino una situación de permanente opresión y exclusión.

La realidad de la **exclusión** es una situación peor que la explotación y la opresión, pues el excluido queda totalmente fuera y no cuenta; su muerte no afecta al sistema. Como dice Pablo en I Cor. 1, 28: "Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo; lo que no es, para reducir a la nada lo que es". En cierto sentido el explotado es un privilegiado, por cuanto todavía es parte del sistema. Hay una degradación creciente cuando el pobre ya no es sólo pobre, sino también oprimido, y cuando ya no es sólo oprimido, sino excluido. El excluido no solamente sufre la violencia dominante, sino además la violencia entre los mismos excluidos; la exclusión destruye las relaciones sociales entre pobre y pobre, entre hombre y mujer, entre adulto y niño. En tal situación de exclusión la reconstrucción de la comunidad y de la persona se hacen urgentes y liberadoras. Este es el contexto social fundamental donde nace el Apocalipsis, sin negar situaciones de opresión permanente y de persecuciones puntuales, que igualmente se dieron. También hoy en el Tercer Mundo la situación de exclusión se torna más universal y determinante que la realidad de pobreza, opresión y persecución.

Una hipótesis posible de trabajo es explicar el surgimiento de la apocalíptica en la historia de Israel por la transición de un modo de producción tributario a un **modo de producción esclavista imperial**. En el tributario, la protesta puede realizarse dentro del sistema, en especial dentro de la religión propia del sistema; en el esclavista, la protesta sitúa al sujeto fuera del sistema y fuera de la religión del sistema. La profética sería propia del modo de producción tributario, mientras que la apocalíptica nace en el tránsito hacia un modo de producción esclavista imperial. El Apocalipsis de Juan buscaría una afirmación de la identidad cristiana en contra del sistema esclavista y en la construcción de una comunidad alternativa. Algo semejante sucede hoy en el Tercer Mundo frente a un sistema de mercado total, que nos impone un sistema único de valores y una religión del mercado, antagónica a la fe cristiana. La protesta profética hoy dentro del sistema se hace cada día más difícil; la protesta apocalíptica fuera del sistema es la protesta masiva más significativa y eficaz.

Las respuestas apocalípticas no son unívocas, sino diferentes. Lo común a todas es la creación de un universo simbólico, del cual depende la vida de la comunidad, alternativo al sistema anterior que se ha desintegrado, o alternativo al sistema dominante que persigue, oprime o excluye a la comunidad. Este universo simbólico alternativo puede ser radicalmente ultra-mundano, si la comunidad se retira para establecer una sociedad aparte; o puede ser un sub-universo clandestino y subterráneo, si la comunidad se sumerge y desaparece para resistir en forma silenciosa e invisible en el mundo político visible; por último, puede ser un universo alternativo que responde activamente en contra del mundo dominante: que protesta, que denuncia, que resiste, que lucha, que busca crear una comunidad y una sociedad alternativas visibles, contrarias al mundo dominante y opresor. Ese mundo opresor puede ser extranjero o interno a la sociedad o comunidad donde se vive<sup>33</sup>. Todas estas respuestas se hallan en el Apocalipsis de Juan, no obstante la respuesta dominante es la de una resistencia activa y construcción positiva de una comunidad visible alternativa al sistema opresor dominante. Este es el sentido del Testimonio, sobre el cual hablaremos luego.

No basta el análisis puramente sociológico, aunque sea imprescindible. Es necesario asimismo hacer un análisis socio-teológico. La contradicción rico-pobre, opresor-oprimido, perseguidor-perseguido, puede ser interpretada teológicamente en términos "impío-justo", "teocrático-visionario"; o en categorías cosmo-teológicas como "tierra-cielo", "habitantes de la

---

<sup>33</sup> Paul D. Hanson, 1983.

tierra-habitantes del cielo"; o en categorías temporal-teológicas como "este mundo- mundo que viene". La apocalíptica abunda en tales contraposiciones socio-teológicas: la oposición Imperio-Pueblo es interpretada con los símbolos Bestia-Figura Humana (Daniel 7); Bestia-Cordero; marca de la Bestia-marca del Cordero (Ap. 13-14). El Apocalipsis de Juan crea un mundo imaginario y un código socio-literario que le son propios, que le permiten tomar distancia y oponerse al imaginario o al código literario dominante, tanto en la sociedad como en ciertos modelos eclesiales establecidos o autoritarios.

El contexto sociológico nos ayuda asimismo a discernir dimensiones teológicas en la apocalíptica, particularmente importantes cuando se trata de grupos perseguidos dentro de una comunidad religiosa. Por ejemplo, la concepción apocalíptica de Reino de Dios en la predicación de Jesús, contraria a la concepción nacionalista de Reino de Israel que tienen los grupos religiosos dominantes en Palestina. Igualmente, el kerygma de la Resurrección en las comunidades cristianas primitivas, contrapuesto a la teología helenística entusiasta de algunos grupos cristianos ricos (futuros gnósticos). El mismo concepto de revelación, que recibe el vidente o profeta directamente de Dios, y que supera o contradice el saber teológico controlado por las autoridades religiosas o políticas. Por ejemplo, Dn. 2; Mt. 11, 25; Gál. 1 y 4; Esd. 14, 1-48, donde el vidente, como un nuevo Moisés, escribió 70 libros más que los 24 del Canon hebreo; es decir, es una revelación divina que triplica la de la Torá, que no pasa por ella y que no es controlable por los grupos de poder <sup>34</sup>. Todas estas visiones teológicas alternativas permiten a los grupos perseguidos u oprimidos tener una identidad propia y luchar contra las estructuras políticas o religiosas dominantes.

## 2.2. Cosmovisión de los movimientos apocalípticos

Hemos definido la apocalíptica como el universo simbólico en el cual un movimiento apocalíptico codifica su identidad e interpretación de la realidad. Después de haber visto el origen social de la apocalíptica, veamos ahora sus elementos simbólicos constitutivos.

### 2.2.1. Cielo-tierra

Con esta expresión se designa normalmente en la Biblia toda la creación, el cosmos, el universo, pero principalmente en la literatura apocalíptica, esta expresión adquiere un carácter simbólico o mítico. La tierra designa el mundo tal cual aparece, el mundo empírico, el mundo donde dominan los poderes humanos, los injustos, los impíos. El cielo, por el contrario, es la dimensión profunda del mundo, que está más allá del dominio político de los impíos; el cielo es el mundo trascendente donde actúan los poderes sobrenaturales, tanto Dios como el demonio; es el mundo de los santos, de los creyentes. El Apocalipsis de Juan utiliza sistemáticamente la expresión "habitantes de la tierra" (*hoi katoikountes epi tes ges*) para designar a los impíos; y la expresión "habitantes del cielo" para los santos y los justos. Por eso también la tierra aparece como el lugar de los poderosos, de los opresores; el cielo, en cambio, es el lugar de los pobres, de los perseguidos y los excluidos.

La expresión tierra-cielo es una expresión mítica-simbólica; no puede ser por lo tanto interpretada literalmente (como hacen los fundamentalistas), sino teológicamente. Todo mito es un espacio-temporal, de ahí la tendencia espontánea a ubicar sus elementos directamente en el

---

<sup>34</sup> J. S. Croatto, 1990: pp. 11ss.

espacio y en el tiempo (decimos que la tierra esta "abajo" y el cielo "arriba"); lo correcto es discernir el contenido teológico del mito y éste, por supuesto, interpretarlo en la historia. (Sobre el mito volveremos más adelante). Cielo-tierra son dos dimensiones de la misma historia; hay una sola historia, y cielo-tierra designa las dos dimensiones de esa única y misma historia. El cielo es la dimensión profunda y trascendente de la historia; la tierra es su dimensión aparente y empírica.

### 2.2.2. Apocalipsis como des-ocultamiento

El sentido fundamental de "apocalipsis" en la literatura apocalíptica es "des-ocultar". Apocalipsis, que literalmente significa revelar, tiene el sentido de hacer visible, tangible, audible, entendible, algo que estaba oculto, invisible, ininteligible. Además, lo que se des-oculta es algo que interesa sobre todo a los santos, a los justos, a los pobres. El apocalipsis, como des-ocultamiento, tiene como finalidad hacer visible la realidad de los santos y legitimar su causa, su resistencia y lucha. En términos modernos podríamos decir que apocalipsis es lo contrario a ideología. Ideología, en su sentido negativo, es lo que **oculta** la realidad y **legitima** la dominación. La función de la ideología es la de ocultar la opresión y legitimar la dominación. El apocalipsis des-oculta la realidad de los pobres y legitima su liberación. Por eso el apocalipsis es liberador, es una buena noticia para los pobres. Si tomamos el concepto mítico-teológico "cielo-tierra", podemos decir que el apocalipsis revela el cielo: hace visible la dimensión oculta, trascendente y profunda de la historia.

La revelación apocalíptica es diferente a la tradicional. En la apocalíptica hay un "plus" respecto de la revelación transmitida (Torá, profetas, escritos), considerada insuficiente para comprender nuevas situaciones de crisis <sup>35</sup>. La desintegración del mundo anterior, la persecución o la opresión, plantean al apocalíptico y al pueblo preguntas nuevas. Ya no basta recordar o interpretar las escrituras recibidas; esto es útil y necesario hacerlo, sin embargo, para desocultar la realidad actual, para encontrar en la nueva situación histórica dónde está Dios y cuál es su voluntad o plan de salvación, se necesita algo nuevo. Por eso el apocalíptico no razona sus argumentos en una reflexión teológica fundada en textos anteriores, sino que presenta su mensaje como una revelación directa y nueva de Dios. Dice así Pablo en Gál. 1, 11-12:

CITA ...les hago saber hermanos que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo (*di' apokalypseos Iesou Christou*).

Pablo no habla como un visionario exaltado y orgulloso, sino simplemente como apocalíptico. Ciertamente esta concepción de la revelación puede llevar a abusos (como se dio posteriormente entre los montanistas, que abusaron con sus "nuevas" revelaciones de Dios). Por ello el apocalipsis únicamente puede darse si está fundado en una fuerte experiencia espiritual de la comunidad y en continuidad con toda la revelación anterior, que es asumida como criterio de discernimiento de la revelación actual en la historia. El sentido del apocalipsis puede compararse con lo que en la hermenéutica llamamos sentido alegórico o espiritual <sup>36</sup>. También este sentido espiritual (apocalíptico) es legítimo cuando es "controlado" por el sentido literal e histórico, así como por la comunidad (magisterio) y por la ciencia bíblica. Como dice San Agustín:

<sup>35</sup> J. S. Croatto, 1990a: pp. 130s.

<sup>36</sup> P. Richard, 1988a: pp. 32-40.

CITA La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de fe y de la contemplación, y **para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios** <sup>37</sup>.

Justamente esta "gran revelación de Dios" es el apocalipsis. La Biblia no sólo nos revela la Palabra de Dios, sino que también nos revela dónde y cómo Dios se revela hoy. La Biblia nos capacita para ser apocalípticos en cada nueva coyuntura, nueva crisis o mundo nuevo que nos toca vivir.

### 2.2.3. Visión de la historia y de la escatología

Los autores diferencian los apocalipsis históricos de los apocalipsis extra-terrestres (construidos en viajes ultra-mundanos) <sup>38</sup>. En los apocalipsis históricos (los únicos que consideramos aquí) la revelación siempre se articula con la resistencia y la sub-versión, y su lugar social es el oprimido <sup>39</sup>. Lo propio de esta apocalíptica es tener una teología histórica y una escatología política. Se opone así a la teología dominante: a la teología helénica y gnóstica, así como a la teología liberal moderna, cuya tendencia fundamental es hacia el espiritualismo, el idealismo y el individualismo (por lo tanto, un pensamiento a-histórico, a-temporal, anti-corpóreo, anti-social, anti-comunitario y anti-feminista). La teología apocalíptica es la teología que se articula a lo económico, a lo político, a lo social y cultural y, por eso mismo, es una teología de pobres y oprimidos que buscan la liberación. "Uno de los rasgos de la teología del siglo XX es la escisión entre escatología y política" <sup>40</sup>. En la apocalíptica la escatología no es solamente una doctrina o una escatología individual (salvación del alma), sino que es vivida como escatología histórica y política. Aparentemente la apocalíptica no es histórica, por su lenguaje mítico y cósmico, por sus visiones fantásticas, por hablar del cielo, de ángeles y demonios, por no tener —aparentemente— un concepto de praxis; no obstante este juicio se queda en la apariencia y no entiende la manera propia de expresarse de la apocalíptica (sobre esto, volveremos después) <sup>41</sup>.

La historia en la apocalíptica tiene un presente, un pasado y un futuro (en ese orden). Lo fundamental es el **presente**, donde se encuentran el autor y los oyentes del libro. El presente es un tiempo de **crisis** (un tiempo posterior a una catástrofe o un tiempo de persecución u opresión extremas), pero el presente es asimismo **kairos** (un tiempo único y limitado de conversión y de gracia). El autor escribe para animar a sus oyentes en su resistencia, su esperanza, su lucha y la construcción del Reino. Los anima con el anuncio de un **fin**, que va a poner término a los sufrimientos del tiempo presente y que dará inicio a un mundo nuevo. Para convencer a sus oyentes de la credibilidad de ese fin, el autor hace entrar el **pasado**. Para presentar ese pasado, él

<sup>37</sup> Citado por C. Mesters, 1984: p. 28 (énfasis nuestro).

<sup>38</sup> J. J. Collins, *Apocalypse* (Semeia 14); ídem, 1987, el capítulo I.

<sup>39</sup> E. P. Sanders: *The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses*. En este tipo de apocalipsis el autor sitúa: Daniel, I Enoc, Jubileos, 4 Esdras, 2 Baruch, Apocalipsis, de Abraham y quizás el testamento de Leví. Lo común a todas estas obras, según el autor, es "la combinación de revelación con promesa de restauración y sub-versión", p. 456. Cf. una lista más amplia en P. Richard, "Editorial", en: *RIBLA* 7 (1991).

<sup>40</sup> Ch. Rowland, 1988: p. 429.

<sup>41</sup> R. A. Horsley, 1987: pp.121-145, capítulo 5: Orientación apocalíptica y acción histórica.

se identifica ficticiamente con algún personaje del pasado (Adán, Enoc, Moisés, Elías, Daniel, Baruc, Esdras, Jeusu, Juan) que vivió en una situación semejante a la que viven sus oyentes en el presente, y que es un personaje significativo para sus oyentes. Ese pasado es presentado como una revelación a ese personaje ficticio, donde se anuncia lo que va a suceder en el futuro. Ese futuro ya ha sucedido tal cual ha sido revelado, pues el autor real, no-ficticio, está en el presente. Esa realización de lo revelado es lo que da credibilidad al autor para anunciar la certeza del fin: si lo pasado se cumplió, también el fin próximo ciertamente va a llegar. Este fenómeno, típico de la apocalíptica, llamado *prophetia ex eventu*, pseudonimia o antedatación, tiene una función retórica y querigmática para exhortar y convencer <sup>42</sup>. Sin embargo es más que una función retórica: muestra el interés del autor por la historia. El autor, inspirado por el Espíritu, estudia y discierne el pasado para sacar consecuencias y enseñanzas para el presente.

Hemos hablado de cómo el autor entiende el presente y el pasado, ¿cómo entiende el **futuro**? La escatología no es un discurso abstracto sobre el fin o el futuro, sino un discurso concreto sobre **lo que pone fin** al tiempo presente. Así como el apocalíptico habla del pasado en función del presente, también habla del futuro en función del presente. Ap.1, 4.8 presenta a Dios como "Aquel que es, que era y que vendrá". El futuro no "es", sino que "viene", es decir, irrumpe en el tiempo presente. El fin no es algo estático, sino la acción de **poner fin** a los sufrimientos del momento presente. Lo escatológico es lo que pone fin al sufrimiento y la crisis. Lo que pone fin al tiempo presente es el juicio de Dios. En Dn. 7, por ejemplo, el juicio de Dios es la destrucción de los imperios y la exaltación del pueblo de los santos. El juicio de Dios es siempre una buena noticia para los santos y algo terrible para las bestias y los impíos. ¿Qué viene después del juicio que pone fin al tiempo presente? Aquí el autor ya habla de lo desconocido, y las imágenes de este futuro después del fin son muy variadas en la apocalíptica. Lo más importante es que no hay sólo un futuro, sino muchos futuros o un futuro que tiene muchas etapas. Hay una periodización del futuro. Una periodización de la esperanza y de la utopía. En el Apocalipsis de Juan, por ejemplo, el futuro tiene las siguientes etapas: destrucción de las Bestias, encadenamiento de Satanás, reino de los 1000 años, liberación y destrucción de Satanás, juicio final y creación de un cielo nuevo y una tierra nueva. La escatología dominante reduce todo el futuro al juicio final, entendido normalmente como un juicio individual (espiritualizado y deshistorizado). La escatología apocalíptica, en cambio, es eminentemente histórica y política. La construcción del futuro es lo que da sentido al momento presente y a toda la historia. Además ese futuro puede ser adelantado en la comunidad, que es la primicia de ese futuro (Ap. 14,4). Lo más importante también es que ese futuro escatológico es parte de la historia, se realiza en la historia. Es un futuro trascendente, en cuanto es realizado por Dios y está **más allá** del fin, más allá de la muerte, más allá de **este** mundo, pero se realiza dentro de la historia como el éxito total y final de esta historia.

#### 2.2.4. Mitos, símbolos y visiones en la apocalíptica

Los estudios de la apocalíptica han fallado por descuidar el contexto socio-histórico, y por ser muy literalistas y doctrinarios. El liberalismo y la modernidad, por otro lado, nos incapacitaron para entender el significado histórico de los símbolos y los mitos. La cultura popular en América Latina y el Caribe, y sobre todo las culturas indígenas, nos han re-educado para entender los mitos y símbolos, no en forma literal, sino en clave histórica y liberadora.

El **mito** utiliza normalmente elementos cósmicos: sol, luna, estrellas, cielo, tierra, caos, terremotos, señales en el cielo, bestias que salen del abismo, águilas que vuelan por el cielo,

---

<sup>42</sup> J. S. Croatto, 1990a: pp. 130-133.

langostas que arrasan la tierra, caballerías infernales, ríos de agua de vida, árboles de vida, etc. También construye símbolos con realidades humanas: 24 ancianos, ángeles de todo tipo, una figura humana, una mujer vestida de sol, babilonia, la prostituta que cabalga sobre la bestia, la nueva Jerusalén, los libros celestiales, las marcas y señales sobre el cuerpo, la siega y la vendimia, etc. Los mitos, con su simbología cósmica o humana, no son símbolos a-históricos, arquetipos o esencias universales, sino que siempre expresan realidades históricas, procesos históricos, y así hay que leerlos. Ya la Biblia misma nos enseña a leer los mitos: en Is. 65, 17 aparece el mito de "cielos nuevos y tierra nueva", y en los vv. 21-23 se interpreta el contenido histórico de ese mito: "edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto...". El libro de Daniel está lleno de mitos, sin embargo casi todos o son explicados directamente o se nos da la clave para interpretarlos. Algo semejante sucede en el Apocalipsis. El liberalismo opuso mito a historia. Algo podía ser o mítico o histórico; si era mítico, no era histórico, y por lo tanto era falso, ficticio, mentiroso, inexistente. Hoy afirmamos el carácter histórico de los mitos; incluso los mitos exageradamente cósmicos, expresan realidades históricas. Si se usa lo cósmico, es para darle más dramatismo y urgencia a los procesos históricos.

Más interesante es analizar la **utilidad** o **función** de los mitos y los símbolos. En primer lugar, el mito y el símbolo son polisémicos (esto es, tiene múltiples significados), lo que les permite comunicar diferentes mensajes a la vez. Cuando Roma es simbolizada como Babilonia (Ap. 17), se quiere a la vez decir que es una ciudad opresora e idolátrica. La mujer vestida de sol (Ap. 12) es un mito para significar al mismo tiempo la humanidad (nueva Eva) que opta por la vida, el Pueblo de Dios que engendra al Mesías, la comunidad cristiana, y María la madre del Mesías. El mito queda siempre abierto y disponible a nuevos significados, a condición que se respete su coherencia interna y el contexto histórico donde nació e hizo historia. En segundo lugar, el mito busca identificar y movilizar una comunidad o grupo concreto, especialmente en una situación de total destrucción de las estructuras que identificaban anteriormente a la comunidad; o en circunstancias de extrema opresión o persecución, donde la comunidad está a punto de desaparecer. En tales circunstancias el apocalíptico busca, con la creación de mitos, reconstruir la conciencia del pueblo para que se identifique y se reconstruya como pueblo. En situaciones de opresión o persecución, el mito también permite al pueblo identificarse y movilizarse en contra del sistema opresor/perseguidor. El mito rompe la lógica y el discurso del sistema opresor y permite al oprimido crear un discurso, una lógica y una comunidad alternativa. El mito es una representación orgánica de la conciencia de la comunidad oprimida. Cumple asimismo la función crítica de desenmascarar la realidad: al Imperio le llama Bestia, y a Roma la trata como prostituta. El mito no es para nada pasivo o alienante, por el contrario, su función es movilizadora. La función del mito es la estructuración productiva de la praxis social, y únicamente puede ser entendido y descifrado si el oyente participa de esa praxis social<sup>43</sup>. Hay una relación esencial entre mito y praxis. En la actualidad, nuestros pueblos se movilizan identificados con mitos liberadores. Por supuesto que también hay mitos opresores, que la apocalíptica busca subvertir. La cultura popular funciona normalmente con base en mitos, en contra de la cultura elitista dominante que es más conceptual y abstracta. La re-valorización de los mitos es esencial para una nueva comprensión de la apocalíptica. Esta será una clave esencial para nuestra relectura del Apocalipsis de Juan.

La **visión apocalíptica** (sueños, éxtasis, cuadros) combina muchos símbolos y mitos en una sola percepción. La visión no puede ser leída como un texto teológico conceptual (como se leería un texto de Santo Tomás, por ejemplo). La visión es sobre todo para ser contemplada y para

---

<sup>43</sup> P. Trigo/Gutiérrez, 1982: p. 27.

ser, por este medio, transformada en acción. La visión busca transmitir una convicción fundamental o desarrollar una espiritualidad. Por eso la función tan central en el Apocalipsis de Juan de la liturgia, donde se dan casi siempre las visiones del Apocalipsis. Esa liturgia nos lleva al corazón de la comunidad, y ahí los himnos que ésta canta nos dan las claves para interpretar los textos del Apocalipsis. La visión cumple la misma función que la *parennesis* <sup>44</sup>. El Apocalipsis ofrece visiones de un mundo alternativo, para dar ánimo a los cristianos y aumentar su poder de resistencia en la persecución. La visión, como lo poético, busca organizar la experiencia imaginativa del pueblo. La visión tiene una función de imaginación creativa. La apocalíptica crea visiones para ayudar al pueblo a imaginar y crear un mundo alternativo al mundo que acabó o al mundo dominante opresor. La apocalíptica, en especial mediante sus mitos y visiones, tiene una función de memoria. El pueblo recuerda el pasado y el mensaje del Apocalipsis porque tiene marcada en su memoria las visiones apocalípticas. Por la visión el apocalíptico nos introduce en el mundo de Dios, en el mundo trascendente, no para sacarnos de la historia, sino para hacernos vivir la historia de una manera diferente.

### 2.2.5. Ética: violencia y discernimiento

Un tema ético muy discutido en la apocalíptica es el de la violencia y el odio que muchos textos parecieran transmitir. La función de estos textos no es ni la violencia ni el odio, sino expresar la situación de extrema opresión y sufrimiento que vivía el Pueblo de Dios. Hoy, el lenguaje de la gente que vive en la extrema miseria o en la cruel persecución no es muy distinto. No podemos pedir a los pobres que hablen el lenguaje elegante y diplomático de los poderosos. El lenguaje del Apocalipsis es un lenguaje de gente en situaciones de extrema opresión y sufrimiento. Si el Apocalipsis usa ese lenguaje en parte es para producir una catársis en sus oyentes <sup>45</sup>, pero por otro lado también para que éstos se sientan identificados y puedan por medio del mensaje del Apocalipsis transformar su odio en conciencia.

Otro tema ético en la apocalíptica es el **discernimiento** <sup>46</sup>. El Apocalipsis, según algunos, no distinguiría entre ley/autoridad que mata y ley/autoridad ilegítima, aunque vigente y necesaria para asegurar la vida. Para el Apocalipsis toda autoridad en la tierra sería Bestia y Babilonia. Caería en la polaridad maniquea "Bestia-pueblo de los santos". Rm. 13 y I Pedro hacen un discernimiento más realista. Un cristiano tiene que discernir: si hay una ley que mata, debe ser anulada; si hay una ley que protege la vida, debe ser respetada. Esta falta de discernimiento explicaría el hecho de que el Apocalipsis sea a veces invertido y usado contra el pueblo. El odio del pueblo contra la Bestia se transformaría en el odio de la Bestia contra el pueblo.

Esta objeción no es totalmente válida. En cierta literatura apocalíptica no canónica, algo de esto aparece; pero sobre todo en la apocalíptica cristiana, la apocalíptica se combina profundamente con el discernimiento profético. En el Apocalipsis de Juan lo profético debe ser tomado en serio. Además, no debemos tomar las visiones (por ejemplo, las referentes a las dos bestias en el capítulo 13) como reflejos directos de la realidad o como fotografías del Imperio Romano. Esas visiones son míticas, por consiguiente no deben ser interpretadas en forma literal, sino como símbolos que nos permiten justamente discernir cuando una autoridad es bestia y cuando no lo es. Con esos símbolos los oyentes del Apocalipsis identificaron al Imperio Romano como bestia, pero igualmente podríamos identificar como bestia otras realidades: un padre puede ser bestia con su

<sup>44</sup> Fiorenza, 1985, capítulo 7: Retórica visionaria y situación apocalíptica.

<sup>45</sup> Collins, A. Y., 1984.

<sup>46</sup> F. Hinkelammert, 1981.

hijo; un hombre puede ser bestia con su mujer; un líder puede ser bestia con su grupo. Las visiones son mitos abiertos para ser utilizados, no mecánicamente o en forma concordista, sino como instrumentos de discernimiento de la realidad. El Apocalipsis, como libro apocalíptico-profético, hace también otros discernimientos: distingue entre los reyes de la tierra que se prostituyen con Roma, la gran ramera (17, 2-18, 3), y los reyes de la tierra que traen a la nueva Jerusalén los tesoros de las naciones (21, 24-26). Por otra parte, el Apocalipsis tiene una visión universal de la salvación: todos son llamados a la conversión. En las plagas de las cuatro primeras trompetas (8, 2-12), el castigo es apenas sobre un tercio de la historia; hay dos tercios de gracia, abiertos a la salvación. Entre la sexta y la séptima trompeta (tiempo actual) está la acción de los profetas, quienes buscan la conversión de todos; y tienen en parte éxito (cf. 11, 13). La organización del Pueblo de Dios en 12 tribus de 12 mil (7, 5 y 14, 1) es un símbolo de la organización alternativa de la comunidad: tendríamos una distinción entre la organización/ley del pueblo de los santos, y la organización/ley que es bestia.

### 2.2.6. Práctica histórica y testimonio

Se acusa al Apocalipsis de pasividad. El Apocalipsis sería una comunidad cristiana que solamente oye la lectura del Apocalipsis y se representa en su conciencia todas las visiones y relatos que escucha. Algunos comparan el Apocalipsis con las tragedias griegas: el Apocalipsis sería un espectáculo que tendría como finalidad provocar una catarsis (purificación y transformación interna) en un público espectador y pasivo. Muchos dicen que la apocalíptica es sueño, visión, mitos, utopías, que llevan a los cristianos a un mundo imaginario fuera de la historia. Otros afirman que en el Apocalipsis toda la historia la realiza exclusivamente Dios; el ser humano sólo reza, clama, grita, desea, espera, no obstante no se le ofrece la posibilidad de una acción transformadora de la historia. Por último, muchos proclaman el fracaso del Apocalipsis: todo lo que ahí se anuncia (caída de Roma y de las Bestias) nunca se realizó; más bien el Imperio Romano triunfó sobre la Iglesia, cuando una cabeza de la Bestia se hizo "católica" (Constantino). Todas estas acusaciones normalmente provienen o de un desconocimiento de la apocalíptica, o de una visión racionalista-helenista-liberal de la historia que desprecia o desconoce la fuerza de lo mítico-simbólico, el poder de la esperanza y de la utopía en la transformación de la historia, la eficacia de una transformación de la conciencia colectiva de un pueblo, y finalmente la fuerza, el poder y la eficacia del Espíritu en la historia, y la fuerza de la espiritualidad de los pobres y oprimidos. En los apartados anteriores hemos insistido en que la apocalíptica es histórica y busca conducir a la comunidad a una acción dentro de la historia. El Apocalipsis une escatología y política, mito y praxis histórica. La política y la praxis no quizás en un sentido moderno, pero sí como una acción organizada y consciente del Pueblo de Dios contra el Imperio o sistema opresor:

CITA El Apocalipsis ha sido la base de la llamada al cambio social y político radical a lo largo de la historia de la Iglesia <sup>47</sup>.

En el Apocalipsis ciertamente hay una práctica histórica, y en cada capítulo que iremos viendo llamaremos la atención sobre ella. No es una práctica como la entendería un positivista o racionalista moderno; es diferente y propia del contexto histórico, social y espiritual en el cual nace la apocalíptica. Un elemento fundamental de esta práctica en el Apocalipsis es el Testimonio (*martyria* en griego). El contenido del Apocalipsis es "la Palabra de Dios y el

<sup>47</sup> Ch. Rowland, 1988: p. 432.

Testimonio de Jesucristo" (1, 2), por esto los mártires son decapitados (6, 9 y 20, 4) y Juan está desterrado (1, 9). El Testimonio no es una palabra cualquiera, sino una palabra pública (dicha o actuada), que compromete al que la dice ante la sociedad y las autoridades. Es como la palabra que se dice en los tribunales, que permanece y actúa en favor o en contra nuestra. Es, por último, una palabra que se mantiene hasta la muerte. Testigo en griego se dice mártir; los mártires son los que dan Testimonio, incluso con su sangre. El Testimonio en el Apocalipsis tiene siempre una fuerza transformadora de la historia, tanto en el cielo como en la tierra. Sobre todo esto volveremos con detalle en el comentario de los textos.

### **3. Claves literarias y estructurales para entender el Apocalipsis**

Aquí presentaremos solamente la estructura global del Apocalipsis, dejando para los capítulos siguientes la estructura de cada una de sus partes. Primero presentaremos la estructura global, luego su justificación literaria y estructural, y finalmente su comprensión teológica.

#### **3.1. Estructura global**

**Prólogo y saludo (tiempo presente): 1, 1-8**

**A] 1, 9-3, 22: visión apocalíptica de la Iglesia**

**B] 4, 1-8, 1: visión profética de la historia**

**C] 8, 2-11, 19: las 7 trompetas: (re-lectura del Exodo)**

**Centro: 12, 1-15, 4: la comunidad cristiana entre las Bestias**

**C] 15, 5-16, 21: las 7 copas (re-lectura del Exodo)**

**B] 17, 1-19, 10: visión profética de la historia**

**A] 19, 11-22, 5: visión apocalíptica del futuro**

**Epílogo (tiempo presente): 22, 6-21**

#### **3.2. Explicación de la estructura global**

En primer lugar detectamos una nítida correspondencia entre el Prologo y saludo inicial (1, 1-8) y el Epílogo (22, 6-21); igualmente la correspondencia entre las 7 trompetas (8, 2-11, 19) y las 7 copas (15, 5-16, 21). Ambas secciones son una relectura apocalíptica del Exodo, y tienen ambas la misma teología del éxodo: intervención liberadora de Dios en la historia. La sección de los siete sellos (4, 1-8, 1) tiene en común con las 7 trompetas y 7 copas únicamente la estructuración de 7 elementos, pues el género literario y la teología de esta sección son muy diferentes a las trompetas y copas, y se parece más bien a la sección 17, 1-19, 10. Por eso, y por otras razones estructurales internas y teológicas que veremos después, proponemos una estructura

concéntrica A- B-C-centro-C-B-A <sup>48</sup>.

El Apocalipsis no contiene una visión cronológica o por etapas de la historia, tampoco se presenta ordenadamente como una historia de la salvación. Su contenido es más bien escatológico, lo que significa tres cosas fundamentales: 1) una interpretación profética de la situación presente de la comunidad cristiana; 2) el tiempo actual como *kairos*, como el corto tiempo antes del final; y 3) la intervención de Dios que pone fin a los poderes de la muerte e inaugura la instauración definitiva del Reino de Dios <sup>49</sup>. La estructura del libro responde a esta concepción teológica fundamental. El tiempo presente, el *kairos*, el tiempo corto antes del fin estaría entre 4, 1 y 19, 10. Esta sección comienza con una gran liturgia: 4 y 5, y termina como otra importante liturgia: 19, 1-10. Al centro tenemos la interpretación profética de la comunidad cristiana en medio del mundo (la comunidad como signo de la derrota de los poderes opresores en el mundo). Este centro está literalmente enmarcado por la re-lectura apocalíptica del Exodo:

Re-lectura del **Exodo** (las siete trompetas: 8, 2-11, 19)

La **comunidad** en medio de las Bestias (12, 1-15,4)

Re-lectura del **Exodo** (las siete copas: 15, 5-16, 21)

El autor se sitúa entre la sexta y séptima trompeta (10, 1-11, 13): es el momento presente, donde se da la acción de los profetas y testigos; igualmente entre la sexta y séptima copa (16, 13-16), momento también presente, donde se da la acción de los espíritus demoníacos. Vivir la historia como éxodo es vivir el momento presente como el momento de la acción liberadora de Dios en la historia. Dentro de este presente histórico se da asimismo el "gran día de la cólera del Cordero" (6, 1-8, 1) y el "juicio de la célebre ramera" (17, 1-18, 24). Todo esto constituye **el presente del Apocalipsis (4, 1-19, 10)**.

Antes de este presente el autor nos da una visión apocalíptica de las Iglesias (1, 9-3, 22), es decir: las comunidades tal cual son ante la presencia y mensaje profético de Cristo Resucitado en medio de ellas. No es exactamente el pasado, pero sí la realidad escatológica en la cual se sitúa y desde la cual parte el Apocalipsis. Después del presente viene la realidad escatológica final, lo que viene después del fin, la visión apocalíptica del futuro (19, 11-22, 5). Esta visión apocalíptica de las Iglesias y del fin tiene también el carácter de Juicio: Jesús y Dios mismo se hacen presentes en la historia para discernir lo bueno y lo malo: Jesús primero hace el juicio en su propia Iglesia y, después, Jesús y Dios mismo hacen el juicio en la humanidad y en el cosmos. Es en este contexto de juicio (en la Iglesia: 1, 9-3, 22) y en la totalidad de la humanidad y del cosmos (19, 11-22, 5), que se juega el tiempo presente, el *kairos* donde la comunidad vive su testimonio profético contra las bestias y los impíos: 4, 1-19, 10. La estructura gira en torno al presente, y no en torno al "fin de los tiempos" (como ocurre en las lecturas fundamentalistas del Apocalipsis).

### Momento presente

<sup>48</sup> Fiorenza, 1985, especialmente los capítulos 1 y 6. La autora propone (p. 176) igualmente una estructura concéntrica, donde el centro del libro es la interpretación profética de la situación política y religiosa de la comunidad. Para ella, este centro es 10, 1-15, 4. Según mi esquema, en cambio, el centro es 12, 1-15, 4 pero, como veremos después, el presente de la comunidad también está en 10, 1-11, 13 y en 16, 13-16.

<sup>49</sup> Fiorenza, 1985, capítulo I: Historia y escatología.

1, 9-3, 22 | **4, 1** \_\_\_\_\_ **19, 10** | 19, 11-22, 5

(juicio de las Iglesias) **La comunidad en medio del mundo** (juicio del mundo)