

Qué
se sabe
de...



Los símbolos del Apocalipsis

Ignacio Rojas

evd

*Qué
se sabe
de...*

Los símbolos del
Apocalipsis

Qué se sabe de...

Colección dirigida y coordinada por:

CARLOS J. GIL ARBIOL

*Qué
se sabe
de...*

Los símbolos del Apocalipsis

Ignacio Rojas Gálvez

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: *Francesc Sala*

Edición de contenidos y composición: Eladio Pascual Foronda,
con la colaboración de Virginia Borra

© Ignacio Rojas Gálvez
© Editorial Verbo Divino, 2013
© De la presente edición: Verbo Divino, 2013
ISBN pdf: 978-84-9945-749-9
ISBN (versión impresa): 978-84-9945-315-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Introducción

Las imágenes literarias que aparecen en la Biblia son sugerentes pero, en ocasiones, también inquietantes. No son pocos los lectores que quedan desconcertados ante ciertos símbolos bíblicos que no aciertan a interpretar. Por ello, no es extraño que en los últimos años haya crecido el interés por estudiar a fondo el imaginario que emplean los escritores bíblicos con la intención de conocer los orígenes de los símbolos y las imágenes, su significado y su uso en el mundo bíblico y extrabíblico.

Dentro del imaginario bíblico ocupan un lugar destacado los símbolos apocalípticos. De entre todos los textos bíblicos no hay duda de que el libro del Apocalipsis es uno de los más ricos en simbolismo y, quizá por ello, más difíciles de interpretar. De por sí, las dificultades que presenta el último libro de la Biblia cristiana justificarían la elaboración de una monografía que explicara el contenido del texto; a pesar de ello, el objeto de estas páginas no es un nuevo comentario al Apocalipsis. La intención del presente trabajo es poner al servicio del lector una serie de herramientas que le sean útiles para introducirse en el mundo apocalíptico y

que le ayuden a conocer el origen, el significado y las interpretaciones de los principales símbolos que aparecen en él.

Para embarcarse en la tarea de conocer los símbolos del Apocalipsis es preciso tener en cuenta las aportaciones que ofrecen las diversas ciencias modernas, especialmente la historia y la sociología. Por un lado, es necesario remontarse a los oscuros orígenes de la literatura apocalíptica judía para conocer el ambiente vital y literario en que nacieron los símbolos apocalípticos y entender cómo fueron estos recibidos por sus primeros destinatarios y por sus intérpretes posteriores, desde que se escribió el libro hasta nuestros días. Y, por otro lado, es importante tener en cuenta el hoy del lector actual y cómo puede este interpretar un símbolo del que le separan dos mil años.

Junto a este enfoque sociohistórico, legítimo y no carente de límites, al tratarse de símbolos que recibimos de forma escrita y en un texto religioso, son útiles los acercamientos que estudian el símbolo como recurso literario y como expresión del hecho religioso. Por esta razón, se han de tener en cuenta las contribuciones que ofrecen los estudios provenientes de la literatura y de la fenomenología de las religiones.

Siguiendo la estructura de la colección, bajo el título «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?» el lector encontrará claves y pautas para adentrarse en la historia de la interpretación del Apocalipsis y descubrir su influjo en diversos acontecimientos históricos.

La segunda parte llamada «¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?» se inicia introduciendo las claves fundamentales para entender la apocalíptica, el movimiento social surgido en torno a esta, y las ideas esenciales del pensamiento apocalíptico. Tras la presentación del desarrollo histórico que conduce del Antiguo

al Nuevo Testamento, el lector es conducido a los «apocalipsis» del Nuevo Testamento para analizar cómo percibían los cristianos de los orígenes este simbolismo. Concluido el recorrido histórico, la siguiente etapa muestra la naturaleza del símbolo y su función, y presenta las técnicas simbólicas que emplea el autor del libro de Apocalipsis, clasificando los símbolos más relevantes e iluminándolos con claves interpretativas. El análisis detallado de un símbolo extraído del libro del Apocalipsis ayuda a tener una visión de conjunto. Finalmente, el último capítulo de esta parte explica de forma resumida las corrientes de pensamiento surgidas a la luz de la interpretación del simbolismo que aparece en el texto.

La tercera parte, tal y como indica su nombre, «Cuestiones abiertas en el debate actual», pretende responder a preguntas del tipo: ¿cómo son percibidos estos símbolos hoy? o ¿cuál es su influjo cultural? Dentro de la relación que existe entre Apocalipsis y cultura, el lector encuentra un apartado dedicado a analizar el cine apocalíptico y sus puntos de conexión con el texto bíblico.

La última parte, bajo el epígrafe «Para profundizar», ahonda en temas unidos a la interpretación de los símbolos del texto, principalmente en aquellos que se refieren a los movimientos apocalípticos actuales. Al concluir, el lector interesado en profundizar en la materia encontrará una bibliografía comentada y un apartado donde puede consultar los datos bibliográficos de todos los títulos citados en el libro.

Como conclusión de esta breve introducción quiero agradecer de modo especial a Carlos Gil Arbiol y a Concha y Carmen Argente del Castillo sus aportaciones y sugerencias a la redacción final del manuscrito y, sobre todo, su dedicación e interés para que este libro viera la luz.



PRIMERA PARTE

¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

El Apocalipsis: ¿un libro que influye en la historia?

CAPÍTULO 1

Uno de los libros bíblicos que más interés ha suscitado y suscita es el Apocalipsis; el misterio que envuelve su mensaje, la forma literaria tan peculiar con la que escribe el autor y, especialmente, su contenido simbólico, han sido objeto de múltiples interpretaciones a lo largo de la historia. Ya, desde estas primeras líneas, conviene apuntar que nos encontramos ante un libro interpretado por algunos grupos a golpe de acontecimiento histórico. Su naturaleza reveladora, anunciada desde las primeras palabras de texto con la expresión «lo que tiene que suceder pronto» (Ap 1,1), ha alimentado en el tiempo el deseo de intérpretes y lectores por escudriñar el contenido misterioso del libro conduciendo a las más insospechadas lecturas. Si, como veremos, el género apocalíptico acompaña la historia en sus momentos más críticos, abriendo horizontes de transformación, podemos concluir que también la interpretación de la simbólica de la obra ha sido desvelada a golpe de crisis. Y es que el simbolismo apocalíptico esconde una realidad social (Adela Yarbro Collins, «The Revelation of John», p. 4). Por ello, los momentos críticos de

la historia han marcado de contenido y literatura los símbolos que colorean el texto.

1. La comunidad destinataria: crisis y resistencia

El contexto en el que nace el Apocalipsis con su simbólica nos sitúa ante un grupo de creyentes del siglo I, primeros destinatarios del libro, los llamados cristianos joánicos. Según la opinión tradicional, el ambiente sociohistórico que rodea las comunidades cristianas de Asia Menor, que están vinculadas con la tradición joánica, presenta una situación de tribulación a causa de la cruenta persecución cristiana llevada a cabo por Domiciano entre los años 86-95 d.C.

Sin embargo, los estudios más recientes, analizando el contexto sociocultural en que fue escrita la obra, han puesto en evidencia que su situación vital le procuraba la confrontación con poderes políticos injustos y con poderes religiosos corruptos. Basta acercarse, por ejemplo, en las cartas a las siete iglesias (caps. 2-3) para descubrir esta realidad. Roma y el mundo judío aparecen como fuerzas hostiles que asfixian a las comunidades nacientes. El simbolismo empleado por el autor, por tanto, es vehículo de comunicación de la realidad crítica de un grupo de comunidades que sufren, se desesperan, se desilusionan; de cristianos audaces que entregan sus vidas y de cristianos que «pactan» con modelos opresores. En definitiva, estos últimos análisis contemplan una situación general de crisis que no tiene un único origen sino que, desde el punto de vista sociológico, adquiere, al menos, cuatro expresiones concretas de diversa índole: a) el ambiente que rodea a

las iglesias nos habla de problemas con la sinagoga; b) las dificultades que encontraron los grupos cristianos para vivir en sociedades paganas; c) una notable hostilidad hacia Roma, y d) las tensiones entre ricos y pobres propias de una sociedad desigual que también tienen repercusión en los grupos cristianos.

Entre los diferentes autores, la estudiosa Adela Yarbro presenta dos claves, crisis y catarsis, como dimensiones que, revestidas de imágenes, ayudan al grupo eclesial a ponerse en actitud de discernimiento de su peculiar momento y cuya funcionalidad es generar en él una reacción. Todo ello leído e interpretado en un ambiente litúrgico.

Así pues, con visos de certeza, podemos afirmar que el Apocalipsis cristiano muestra el momento histórico de una comunidad que tiene la fisonomía de un grupo perseguido por las autoridades romanas y judías. Entendiendo persecución en sentido amplio, es decir, como hostilidad a una forma de ver la realidad. Por ello, parece oportuno sostener que el libro está originariamente destinado a consolar y acompañar la vida de dichos grupos. Pero sería injusto limitar la finalidad de la obra a la consolación del grupo creyente ya que, el Apocalipsis tiene un propósito revulsivo, quizá tratando de denunciar una acomodación de los creyentes al ambiente, una especie de llamada a las conciencias a despertar, y crear espacios de resistencia y de capacidad de reacción ante la opresión.

Esta referencia consoladora y movilizadora acompañó durante los primeros siglos la vida de los neófitos cristianos. Por ello, inicialmente, la interpretación de los hechos narrados en el libro fue literal y las comunidades cristianas esparcidas por el imperio, acogieron las palabras de este libro como profecía de cuanto en un

futuro inmediato había de suceder. Los cristianos de los orígenes leyeron en el simbolismo apocalíptico el desarrollo final y definitivo de la historia. Esta visión se dio, de modo especial, en el cumplimiento del milenio (Ap 20) cuando la cristiandad interpretó su mensaje como la victoria sobre las fuerzas hostiles que sometían al grupo eclesial a una extenuante tribulación. Junto a esta lectura, es en las páginas de este libro donde la comunidad creyente encontró espacios de desahogo y consolación ante la cruda persecución y rechazo que sufría en diferentes momentos.

2. Las primeras formas de leer el texto y sus consecuencias sociales

La acogida social que tuvo la obra tiene gran relevancia, pues desde etapa muy temprana las conclusiones vertidas por la interpretación de los hechos narrados en el libro, concebidos como literales o alegóricos, dividió a las comunidades. Sin embargo, para comprender estas actitudes es preciso conocer bien las circunstancias históricas.

La vida de las comunidades cristianas del siglo II se desarrolló en un contexto sociopolítico verdaderamente caótico que anunciaba la disolución del sistema imperial. El historiador Herodiano describe como, hasta la llegada de Marco Aurelio, el imperio no había sufrido tal cúmulo de desgracias:

En todo caso si alguien pasara revista a todo el período que arranca de Augusto, desde que el régimen romano se transformó en poder personal, no encontraría en los cerca de doscientos años que van hasta los tiempos de Marco ni tan continuos relevos en el poder imperial, ni tales cambios de suerte en guerras civiles y exteriores,

ni conmociones en los pueblos de las provincias y conquistas de ciudades, tanto en nuestro territorio como en muchos países bárbaros, ni movimientos sísmicos y pestes ni, finalmente, vidas de tiranos y emperadores tan increíbles, que antes eran raras o ni siquiera se recordaban (Herodiano, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, I, 1,4).

Igualmente, el irónico testimonio de Tertuliano (c. 160-c. 220) denuncia el hecho de que todas estas desgracias recrudecían la persecución a los cristianos:

Si el Tíber desborda sus márgenes, si el Nilo no llega a los sembrados, si el cielo está inmóvil, si la tierra tiembla, si el hambre y la peste llegan, entonces gritáis: cristianos al león (Tertuliano, *Apología*, 40,2).

La vivencia de todas estas calamidades propició una actitud milenarista entre los cristianos de los primeros siglos que esperaban con impaciencia la parusía o segunda venida de Jesús y la constitución de un reino terrenal.

Como apuntamos arriba, ya en el siglo II encontramos la lectura literal de cuanto narra el libro, esta dio origen al sentimiento generalizado de que lo que se iba desvelando en las páginas sucedería realmente y no en un futuro remoto. La búsqueda del sentido literal llevada al extremo degeneró en el conocido milenarismo o quialismo (término proveniente de la palabra griega *kilioi* que significa «mil»). El texto que originó el malentendido es el siguiente:

Vi también un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una cadena grande en la mano. Sujetó al dragón, la antigua serpiente, o sea, el Diablo o Satanás, y lo encadenó por mil años; lo arrojó al abismo, echó la llave y puso un sello encima, para que no

extraví a las naciones antes que se cumplan los mil años. Después tiene que ser desatado por un poco de tiempo. Vi unos tronos y se sentaron sobre ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen y no habían recibido su marca en la frente ni en la mano. Estos volvieron a la vida y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no volvieron a la vida hasta pasados los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo quien tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tiene poder la muerte segunda, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años (Ap 20, 1-6).

La interpretación literal del mismo suscitó la idea de que «el reino tendría la duración de mil años y que concluiría con el regreso transitorio de las fuerzas del mal, presididas por el Anticristo o por el propio Satanás, pero que pronto serían aniquiladas por Cristo, tras lo cual vendría el Juicio Final, la destrucción del mundo y el inicio de la vida eterna en el paraíso» (José Fernández Ubiña, «Orígenes y tendencias del milenarismo cristiano», p. 155).

Así lo narra Ireneo de Lion recogiendo las palabras de Papías de Hierápolis (60-130 d.C.):

Esto es lo que recuerdan haber oído de Juan, el discípulo de Jesús, los presbíteros que lo conocieron, acerca de cómo el Señor les había instruido sobre aquellos tiempos: «Llegarán días en los cuales cada viña tendrá diez mil cepas, cada cepa diez mil ramas, cada rama diez mil racimos, cada racimo diez mil uvas, y cada uva exprimida producirá veinticinco medidas de vino. Y cuando uno de los santos corte un racimo, otro racimo le gritará: “¡Yo soy mejor racimo, cómeme y bendice por mí al Señor!”. De igual modo un grano de trigo producirá diez mil espigas, cada espiga a su vez diez mil granos y cada grano cinco libras de harina pura. Lo mismo

sucedará con cada fruto, hierba y semilla, guardando cada uno la misma proporción. Y todos los animales que coman los alimentos de esta tierra, se harán mansos y vivirán en paz entre sí, enteramente sujetos al hombre».

El anciano Papías, que también escuchó a Juan como compañero de Policarpo, ofrece el testimonio siguiente en el cuarto de sus cinco libros, añadiendo: «Cuantos tienen fe aceptarán lo anterior. Y como Judas el traidor no creyese y le preguntase: “¿Cómo podrá el Señor producir tales frutos?”. El Señor le respondió: “Lo verán quienes irán a esa tierra”» (Ireneo de Lion, *Contra los herejes*, V, 33,3-4).

Acerca de la creencia de Papías, no podemos obviar la opinión de Eusebio de Cesarea que no entiende cómo el de Hierápolis divulga estas ideas:

Que después de la resurrección de entre los muertos habrá un milenio y que el Reino de Cristo se establecerá corporalmente sobre esta tierra. Yo creo que Papías supone todo esto por haber tergiversado las explicaciones de los apóstoles, no percatándose de que estos lo habían dicho figuradamente y de modo simbólico (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39).

Ireneo recoge el testimonio milenarista de Papías, quien atribuye el origen de sus palabras a una instrucción del Señor recibida por medio de los apóstoles. En cambio, Eusebio niega tal afirmación milenarista y ve en ella una equivocada comprensión de la simbólica que contienen las palabras apostólicas. Este interesante contraste de opiniones es una muestra que revela las dificultades iniciales que generaron las interpretaciones literales del texto.

En esta época en que el último libro del canon cristiano fue mirado con lupa, además de los movimientos surgidos por la interpreta-

ción literal, también la herejía montanista apoyaba sus postulados principales en el mismo, ya que, entre los años 160-170 d.C., el converso Montano, propulsor del movimiento que lleva su nombre, presentó como eje de su teoría la inminencia de la llegada de la parusía y, con ella, la de la Jerusalén celeste que se establecería en las ciudades de Peruza o Tymion, en Frigia (actual Turquía). Una revelación que decía haber recibido en forma de éxtasis. No tardaron en unírsele un notable grupo de seguidores, provenientes de distintos estratos sociales, cristianos y paganos de oriente y occidente, atraídos por la fiebre pentecostal. La «nueva profecía» no hubiera tenido éxito si a las predicciones futuras no se hubiera unido un armazón de consideraciones y normas prácticas de gran influencia para la vida cristiana; prácticas que se caracterizaban por su excesivo rigorismo: ayuno, abstinencia, cancelación del matrimonio, entre otras.

La conclusión que podemos extraer de todos estos testimonios es que en momentos de persecución, dificultad o catástrofe, la interpretación literal del Apocalipsis genera grupos que creen inminente el cumplimiento de cuanto simbólicamente describe el libro. Esto parece convertirse en una norma que perdura hasta nuestros días.

Por otro lado, como reacción a la lectura literal-histórica, en el siglo III, pronto surgieron aquellos que proponían una lectura simbólico-alegórica del libro, a confrontar con la historia y con el tiempo. La interpretación simbólica alejandrina, que tuvo por máximos exponentes a Orígenes y su discípulo Dionisio de Alejandría, reivindicaba el sentido moral, espiritual y alegórico del texto bíblico. Esta lectura trató de desmarcarse totalmente del milenarismo que hemos descrito y se propuso como alternativa a aquellos que leían la historia desde el Apocalipsis.

3. La paz constantiniana: el Apocalipsis, una obra para pequeños grupos

Pero, como señalamos anteriormente, el Apocalipsis ha sido interpretado a golpe de acontecimiento histórico, y su simbolismo en virtud del mismo. Así pues, con la llegada de Constantino al poder y la adhesión del Imperio romano a la fe cristiana, la situación de los creyentes varió considerablemente. El Apocalipsis perdió el mordiente de los orígenes, pues avivaba los recelos contra Roma, y pasó a convertirse en una obra predilecta de pequeños grupos heréticos, sectas milenaristas, que denunciaban al imperio y lo identificaban con Satanás.

Pero no solo, dentro de la iglesia también lo acogieron con deseo aquellos pequeños grupos que soñaban un mundo diferente: «cielos nuevos y tierra nueva» (Ap 21,1). Las diferentes interpretaciones e intenciones de estos grupúsculos provocaron que, por un periodo de tiempo, el contenido del libro fuera contemplado con no poca sospecha por las autoridades eclesiásticas. De hecho, son notorias las dificultades que el último libro de la Biblia tuvo para entrar en el canon cristiano. Baste recordar el testimonio de Cirilo de Jerusalén, que omite el Apocalipsis de las Escrituras, como expone en sus *Catequesis*:

Los Evangelios del Nuevo Testamento son solo cuatro, pues los demás son apócrifos y perjudiciales [...] Acepta también los Hechos de los doce Apóstoles y, además, las siete epístolas católicas de Santiago, Pedro, Juan y Judas. Por fin, lo que sirve a todos de señal y es obra última de los discípulos: las catorce epístolas de Pablo. Todo lo demás déjese fuera, en un segundo plano (Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 4,36).

En este ambiente podemos constatar una paradoja: nos encontramos ante una auténtica crisis de un libro que nació para ayu-

dar en tiempos de crisis. Así Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, deja al gusto y la opción del lector la «oficialidad» del texto, e incluye el Apocalipsis al final de la lista de los libros «espurios»:

Hay que considerar como espurios los siguientes: Los Hechos de Pablo, el llamado Pastor, el Apocalipsis de Pedro, la que dicen que es Epístola de Bernabé, el escrito llamado Enseñanza de los Apóstoles y, como dije, si se desea, el Apocalipsis de Juan. Este escrito es rechazado por algunos y considerado entre los reconocidos por otros (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 25,4.).

En definitiva, el Apocalipsis se convirtió en lugar común de refugio para grupos perseguidos y minoritarios, como ya lo fuera en sus inicios, pero, al mismo tiempo, fue denigrado y mirado con recelo por una parte de la Iglesia. Esta posición fue especialmente notoria en la Iglesia oriental. Las dificultades objetivas para comprender el contenido simbólico del libro y los múltiples desvaríos en las interpretaciones, condujeron a la cerrazón ante el mismo por parte de un grupo de pastores y escritores eclesiásticos, obispos en su mayoría, cuyo conjunto doctrinal es considerado fundamento de la fe y de la ortodoxia en la Iglesia; se trata de los llamados padres griegos u orientales porque provenían de esta zona del Imperio romano.

No es de extrañar, por tanto, que dentro de la tradición griega no encontremos obras de calado hasta el siglo VI, cuando Ecumenio (600 d.C.) y el obispo Andrés de Cesarea (610 d.C.) escriben sus comentarios. Y, además, tendremos que esperar hasta el siglo X para encontrar otro escrito relevante, el comentario que hizo el erudito teólogo Aretas de Cesarea (925 d.C.), sucesor del obispo Andrés de Cesarea.

La interpretación oriental, decididamente antimilenarista, se centró en la clave histórico-salvífica que sostenía que el tema central era la presentación del plan de Dios que se realiza en la historia. Sirvan como botón de muestra dos ejemplos: el primero de Andrés de Cesarea que señala que «el Cordero revela el plan de Dios», y el segundo de Ecumenio cuando dice que el plan de Dios es el periodo que va «desde la encarnación a la parusía».

Diferente fue la acogida del libro —su simbolismo y contenido—, como la influencia cultural que ejerció en Occidente. Las iglesias latinas continuaron la lectura alegórico-espiritual alejandrina y la cultivaron. Como muestra de ello, Victorino de Pettau (304 d.C.) en su obra evitó las corrientes historicistas y futuristas, y propuso como alternativa la regla de interpretación llamada «repetitio» o «recapitulación». Aplicada esta regla, el obispo esloveno llega a la conclusión de que el Apocalipsis no presenta una narración cronológica de los acontecimientos futuros, sino que, variando imágenes y formas, narra varias veces las mismas cosas, y presenta distintas caras de la misma realidad.

El sustrato donde nació la obra de mayor influencia en el mundo latino fue el contexto eclesial del norte de África, marcado por el crecimiento del donatismo, o Iglesia de los mártires. Este movimiento herético surgió como alternativa al relajamiento de las costumbres de los fieles y se caracterizó por su ideología que cuestionaba la unidad y la santidad de los miembros de la Iglesia; de hecho, propugnaba que solo los sacerdotes cuya vida fuese intachable podían administrar los sacramentos. Por esta razón, fue un donatista Ticonio, quien realizó un comentario de la obra que marca un antes y un después en la interpretación latina del texto: *Expositio in Apocalypsim* (390 d.C.). Desgraciadamente no conservamos este texto, aunque, las citas de

otros autores nos proporcionan abundantes fragmentos de su contenido.

Uno de los lectores apasionados de Ticonio fue Agustín de Hipona que tomó muchas ideas de dicho comentario y se sirvió de la interpretación eclesial «ticoniana» para interpretar el Apocalipsis como el camino de la Iglesia en la historia. Sin embargo, para el obispo de Hipona el texto no dejaba de ser oscuro:

En este libro titulado Apocalipsis hay muchas cosas oscuras para ejercitar la mente del lector, y unas cuantas, pocas por cierto, claras, que permiten comprender las otras no sin gran trabajo. Repite de muchos modos las mismas ideas, de tal suerte que parece decir cosas diversas y, sin embargo, son las mismas expresadas de diferente manera (San Agustín, *La ciudad de Dios*, XX, 17).

Agustín explicó el significado del milenio de forma alegórica. El milenio es la vida de la Iglesia sobre la tierra, el tiempo que transcurre desde la encarnación de Cristo hasta su parusía. Esta idea se consolidará en los años siguientes, ya que en su conocida obra *La ciudad de Dios* enseña que el Apocalipsis presenta de manera simbólica el conflicto cósmico entre el bien y el mal, entre Jerusalén y Babilonia.

Con ocasión de una gran tormenta que destruyó algunos templos romanos, una homilía de adviento de Gregorio Magno (540-604 d.C.) reza así:

Nuestro Señor y Redentor, deseando encontrarnos bien dispuestos, anuncia de antemano los males que han de sobrevenir al mundo, cuyo fin se avecina, con el propósito de apagar en nosotros el amor del mundo. [...] Estamos viendo, que de todos estos acontecimientos, unos han sucedido ya en efecto, y tememos que otros han de suceder pronto; pues levantarse un pueblo contra otro pueblo y ha-

llarse las gentes consternadas, vemos que ocurre en nuestro tiempo más de lo que leemos en los libros; pestilencias las padecemos sin cesar; ahora, fenómenos prodigiosos en el sol, en la luna y en las estrellas todavía no los hemos visto claramente, pero que también estos no distan mucho, lo colegimos de la mudanza de la atmósfera; [...] pero, como muchas de las cosas anunciadas se han cumplido ya, no hay duda de que también sucederán las pocas que restan, porque el cumplimiento de las que pasaron da la seguridad de que se cumplirán las que están por venir (*Homilía I*, lib. 1).

El texto papal pone de manifiesto el convencimiento de la llegada del fin, a su parecer inminente; las pestilencias o los fenómenos naturales no son causas que preparan la llegada del fin sino las consecuencias evidentes de su actuación (cf. Juan Manuel Castro Carracedo, *Tipología y caracterización del pensamiento apocalíptico...*, p. 39).

El sucederse de las invasiones bárbaras, hizo que la espera milenarista pasara a un segundo plano y se leyó el libro como un mensaje dirigido a la Iglesia. Las esperanzas acerca de las realidades últimas se habían cumplido y la imaginería apocalíptica dibujaba el reino presente ya en la Iglesia. La interpretación literal fue vista como carnal y confusa, mientras que la lectura alegórica-espiritual se hizo común y empezó a ocupar protagonismo. El mensaje recuperó su propósito inicial, como bálsamo que tonifica en situaciones adversas, para consolar ante la amenaza de los nuevos enemigos que se presentaban: persas, árabes, vándalos, visigodos.

Se promovió entonces una lectura más espiritual en la que la preocupación central era el más allá y, en consecuencia, la perspectiva se hizo más intimista. Como sugiere Claudio Doglio, basta recordar las afirmaciones de Isidoro de Sevilla (556-636 d.C.)

para comprender que la orientación escatológica varía sensiblemente. El obispo hispalense interpreta el fin de los tiempos como la muerte de cada uno:

El tiempo de vida que resta es inescrutable al conocimiento humano. En efecto toda controversia sobre este punto la suprimió Nuestro Señor Jesucristo, diciendo: «No os toca a vosotros conocer el tiempo y el momento que el Padre ha fijado en virtud de su poder»; y en otro lugar: «el día —dice— y la hora nadie la conoce, ni siquiera los ángeles de los cielos, sino solo el Padre». Así pues, que cada uno piense en su propia muerte, como dicen las Sagradas Escrituras: «en todas tus obras acuérdate de tu muerte inminente y no pecarás jamás». En efecto, cuando cada uno deja esta vida, entonces es para él el fin de los tiempos (Isidoro de Sevilla, *Crónica universal*, 418).

4. El Medievo: exuberancia artística y miedo apocalíptico

En el Medievo la tensión hacia la muerte y la preocupación por el más allá, candentes en la sociedad, orientaron las interpretaciones del texto. La reflexión sobre Dios, a quien se contemplaba con rasgos imperiales, se convirtió en la fuente inspiradora de las reflexiones en torno al texto, y ofreció un imaginario muy concreto: la presentación del orden divino del mundo estructurado piramidalmente y cuya culminación era Cristo Emperador. El principio regidor de esta teología era que la salvación ya se había realizado y se había ofrecido a los hombres. Así pues, resulta lógico que las manifestaciones estéticas de este periodo aparezcan al servicio de la teología del poder. Por esta razón, las representaciones plásticas

de Jesucristo características de esta etapa, son la *Maiestas Domini* o el *Pantocrátor*, que suelen aparecer acompañadas de un texto perteneciente a la parte inicial del Apocalipsis, en la que se describe a Cristo Resucitado en medio de las siete iglesias (Ap 1,13-20).

El Apocalipsis hechizó la imaginación de la Edad Media. Artistas, poetas, monjes escribanos, historiadores, predicadores, teólogos, todos quedaron fascinados por el contenido del libro y llegaron a considerar el Apocalipsis como «la flor de la teología». No es pues de extrañar que asistamos a una auténtica explosión de manifestaciones artísticas: códices, vidrieras, frescos, tapices...

A esta ebullición cultural hemos de sumarle una serie de circunstancias político-sociales que hicieron que el año 1000 d.C. haya sido considerado por los historiadores como el «año de los terrores». Pues, además de la presencia endémica de las guerras, se sucedieron una serie de catástrofes naturales con la inseparable consecuencia de las epidemias. Así, a finales del siglo X, concretamente en el año 997, la presencia del llamado «mal de los ardientes» o «fuego de san Antonio» despertó las angustias apocalípticas de la población europea. Una especie de epidemia asoló la población. Esta tenía su origen en la fermentación del cornezuelo del centeno que generaba un hongo cuyo efecto en las personas que entraban en contacto con él, era el necrosamiento de sus miembros. Además de este mal, surgieron otras enfermedades a las que se dio el nombre genérico de pestes y, sobre todo, las continuas amenazas normandas. Todo ello creó una psicosis apocalíptica que condujo a que, en ciertos ambientes, arraigara la creencia de que se estaba cumpliendo lo que el Apocalipsis decía.

Además, abades y clérigos locales, coincidiendo con el final del milenio, predecían el final de una época y con ello la llegada

del Anticristo, y achacaban los males a la depravación de la Iglesia y la relajación de las costumbres de los fieles. De entre ellos, destaca la figura de Adso, el abad de Montier-en-Der, que escribió una extensa carta a Geberga, hermana de Otón I y esposa de Luis IV de Ultramar, dando lugar a la primera biografía del Anticristo, *Libellus de Antichristo* (954 d.C.).

Según profetizaba el abad Adso, antes de la manifestación del Anticristo, sus heraldos aparecerán bajo la forma de líderes religiosos o políticos. Un rey cristiano —identificado con los francos— daría inicio al milenio, conquistando todos los pueblos y fundando un imperio cristiano; a él se enfrentará el Anticristo en una batalla que vencería en el Monte de los Olivos. La derrota del imperio cristiano se extendería hasta la Venida de Cristo que bajaría del cielo para aniquilar al Anticristo y a sus ejércitos. Las palabras del abad a Geberga ponen de manifiesto la inminencia de la llegada y reflejan el ambiente de la época:

Efectivamente, los tiempos en los que vivimos, siendo los que son, no hay argumento más acuciante (Adso de Montier-en-Der).

Note el lector que el protagonista de la obra de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, ambientada en este periodo, comparte nombre con este abad y se inspira en su personalidad, especialmente en sus cualidades visionarias.

A pesar de ser un clamor social, conviene advertir, que no encontramos ningún documento eclesial que, de modo oficial, augure y apoye la realización de estas profecías.

En el siglo XI, el Apocalipsis despertó nuevamente cierto interés, especialmente en el contexto de las luchas a causa de la reforma gregoriana. La crisis eclesial que aludíamos anterior-

mente (relajación de costumbres, simonía, concubinato de los clérigos...) exigió de la Iglesia la promulgación de reformas concretas, entre las cuales se encontraba el reforzamiento de la *auctoritas* pontificia sobre el poder del emperador. Para ello, Gregorio VII dictó 27 proposiciones, conocidas como *Dictatus Papae*, entre las que podemos destacar, por su calado y consecuencias, aquella que determinaba que el papa podía deponer al emperador o que solo el pontífice podía usar las enseñas imperiales.

Precisamente, al hilo de esta dura controversia, Bruno de Asti, obispo de Segni, conocido como el mejor exégeta del Medievo, comentó el libro del Apocalipsis (1079 d.C.) y empleó su interpretación en defensa del papado ante las pretensiones imperiales. En su comentario, cuando trata el tema del Anticristo y sus adoradores, Bruno de Asti aprovecha para denunciar a los emperadores que permiten ser venerados como divinidades:

Por ello, más fácilmente engañarán a los hombres cuanto más buscarán no la propia gloria sino la del maestro, precisamente por esto buscarán no su gloria sino la del maestro. De hecho, pudiendo, si quisieran, ser adorados por los milagros que parecerán hacer, no obstante, enseñarán a adorar no a sí mismos, sino al Anticristo, cuya gloria y grandeza tratarán de ensalzar hasta el punto de obligar a los hombres a postrarse, según la costumbre de algunos emperadores, incluso ante su estatua o efigie (*In Apoc.*, Libro IV, Cap. XIII, 677).

Al mismo tiempo, siempre que encuentra ocasión subraya el reinado de Cristo sobre todo reinado y su poder sobre cualquier poder: Jesús es el Cordero, el Rey de reyes y señor de todos los que gobiernan. A la par que lo considera Señor de la Iglesia a la que siempre auxilia y socorre:

He aquí al Príncipe de los reyes de la tierra, Rey de reyes y Señor de los señores. Por mérito suyo nos han sido dadas la paz y la gracia, por Él en persona hemos sido reconciliados, colaborando el Espíritu Santo, por medio del cual hemos sido renovados e iluminados (*In Apoc.*, Libro I, Cap. I, 609).

Este es el Cordero de Dios de quien está escrito: «He aquí al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El que está en el monte Sión porque es el Rey de la Iglesia y como Príncipe la auxilia en todas las adversidades. Desde ese lugar el mismo dijo: «Yo he sido constituido Rey por Él en el monte santo Sión, predicando los preceptos del Señor» (Sal 2,6) (*In Apoc.*, Libro IV, Cap. XIV, 680).

Pero, quizá uno de los momentos de la historia en los que el Apocalipsis adquirió mayor relevancia fue cuando vio la luz la obra *Expositio in Apocalipsym* del monje Joaquín de Fiore (1135-1202 d.C.). Un auténtico *bestseller* de la época. Sus palabras comentando los pasajes del libro ponían a los lectores en un ambiente profético de anuncio futuro. Para el monje cisterciense calabrés, la historia de la humanidad está dividida en tres periodos, correspondientes a las tres divinas personas, y la historia de la Iglesia, a su vez, en siete épocas. Él preveía que su momento o época se caracterizaba por el contraste entre la Iglesia y el Imperio, y preanunciaba la venida del Anticristo, después de cuya derrota daría inicio el milenio y, tras él, el juicio.

Tras el fin de estas opresiones (babilonios, asirios, macedonios, sarracenos...) vendrá el tiempo de la dicha, semejante a la solemnidad pascual. Las tinieblas de los misterios serán plenamente descubiertas. Los fieles comenzarán a ver a Dios cara a cara y nadie, o casi nadie, osará negar que Cristo es Hijo de Dios «porque la tierra será cubierta por la ciencia del Señor como las aguas colman el mar» (Is 11,9), salvo algunas naciones que el Diablo alejará previamente

hasta las fronteras del mundo donde, pienso, la palabra del Señor no llegará jamás. Será la tercera época que corresponde al Espíritu Santo, que también se llamará séptima edad, como la precedente se ha llamado sexta edad. Pues, igual que el fin de la primera época tuvo un rey llamado Antíoco, más inhumano que nadie, así el fin de la segunda, que está próximo, tendrá un séptimo rey del que habla san Juan «ya que aún no ha venido» (Ap 17,10). Será más terrible de todos los que le precedieron y devastará el universo más de lo que se pudiera creer... (Joaquín de Fiore, *Expositio in Apocalipsym*).

Este historicismo le condujo a interpretar en imágenes y símbolos los diversos periodos de la Iglesia, elaborando, lo que podemos llamar, una teología de la historia que tenía por centro a la Trinidad.

Además de ser iluminador, en ciertos ambientes, el método del monje generó un efecto contrario al pretendido, y no pocos intérpretes vieron en el simbolismo apocalíptico imágenes aplicables a la Iglesia y al papado, a los que identificaron con Babilonia y el Anticristo respectivamente. Conocido es el caso del fraile franciscano Pedro Juan Olivi (1248-1292) que afirmaba que el Anticristo estaba obrando en la porción carnal de la Iglesia, el Papa, al que consideraba «Anticristo místico» por ser el adversario de la regla de san Francisco; y sostenía que los franciscanos le harían caer.

Como reacción a esta corriente de los franciscanos, denominados los «espirituales», otro de ellos, Nicolás de Lyra (1270-1349), comentó el libro liberándolo de los excesos en los que había derivado la interpretación joaquinista. y vio, en el sucederse de los capítulos, un relato lineal de la historia de la Iglesia. El fraile francés afirmaba que la llegada del Anticristo no estaba cercana. Su obra *Postillae perpetuae* (1329) fue el origen de una lectura habitual del Apocalipsis como profecía completa de la historia universal, en orden cronológico y sin repeticiones.

5. El Renacimiento y la Modernidad: el desvanecimiento de la clave profética

En la etapa del Renacimiento observamos una prolongación de estas posiciones, pues la Reforma Protestante también empleó este tipo de interpretación contra la Iglesia de Roma, de modo, que las visiones de Juan fueron leídas en clave anticatólica. El mismo Lutero, en 1522 fue reticente a aceptar el libro del Apocalipsis, del que cuestionaba su carácter apostólico y profético:

Finalmente, cada cual juzgue según lo que le dicte su espíritu. El mío no se puede congeniar con este libro, y para no apreciarlo tanto me es causa suficiente el hecho de que en él no se enseña a Cristo ni se lo da a conocer, lo que sin embargo es un deber primordial de un apóstol, como dice Cristo en Hechos 1: «Me seréis testigos». Por consiguiente, me quedo con los libros que me hablan de Cristo en forma clara e inequívoca (Martín Lutero, *Prefacio al Apocalipsis de Juan*, de 1522).

Sin embargo, ocho años después, concretamente en 1530, en un nuevo prefacio al Apocalipsis, interpretaba las dos bestias que aparecen en Ap 13 como simbolismo del papa y del emperador, y leía la caída de Babilonia como imagen de la destrucción del papado.

Los siglos venideros fueron testigos del desvanecerse de la eferescencia profética que había surgido a raíz de la interpretación joaquinista. Este proceso se manifiesta en la expresión plástica de algunas escenas que rememoran escenas apocalípticas como el *Juicio Final* de Miguel Ángel Buonarroti que decora la Capilla Sixtina del Vaticano, en la que se percibe un cambio radical en el talante interpretativo.

La interpretación católica se orientó a poner de manifiesto el carácter escatológico de cuanto está escrito: el Apocalipsis revela los acontecimientos finales de la historia, no los intermedios. Los siglos XVI y XVII vieron el florecer de la escuela jesuítica iniciada por Ribeira (1591) y continuada, aunque con diferencias, por Luis de Alcázar, ambas orientadas a eliminar de la interpretación cualquier elemento fantasmagórico. El último de ellos, en su obra *Vestigatio Arcanu sensus in Apocalypsi* (1614), propuso a la consideración de sus contemporáneos que el Apocalipsis se refería a la historia de la comunidad destinataria, en su doble confrontación con los judíos y con los paganos.

A pesar de ello, como en cada época, una serie de acontecimientos históricos parecían dar la razón a la profecía milenarista. En 1588, la derrota de la Armada española ante los ingleses hizo soñar con el principio del fin de la Bestia a la que se identificaba con el Imperio español. Este hecho fue interpretado así por aquellos que esperaban el cumplimiento de la profecía de Johan Müller (1436-1476), conocido como *Regiomontano*, que había predicho que el fin del mundo ocurriría en 1588.

Igualmente, acontecimientos como la expansión turca y la propagación del luteranismo hicieron presagiar la llegada inminente del final. A este propósito, es conocida la revolución que alteró la vida de la ciudad de Münster, cuando Jan Mathys predijo que el fin del mundo acontecería el Domingo de Pascua de 1535. La ciudad, considerada la Nueva Jerusalén por el profeta, fue ocupada violentamente por sus seguidores. Nació así un reino milenario, gobernado por Juan de Leyden a la espera del Reino definitivo de Cristo Mesías. En 1536, Jan y sus compañeros apocalípticos fueron acusados de herejía, poligamia, falsificación de moneda y

un sinnfín de delitos más y, finalmente, juzgados públicamente y ajusticiados (G. Fatás, 179).

No solo Europa fue el escenario de los milenarismos, el Apocalipsis también había viajado al Nuevo Mundo con los misioneros, los marineros, los notables que querían hacer fortuna y, con ellos, las corrientes y tradiciones milenaristas europeas. En 1500, el mismísimo Cristóbal Colón, en una carta escrita a Juana de la Torre, confiesa sentirse mensajero apocalíptico:

Del nuevo cielo y tierra que decía Nuestro Señor por san Juan en el Apocalipsis, después de dicho por boca de Isaías, me hizo mensajero y mostró aquella parte.

Pero uno de los hechos más destacados ocurrió en 1578 en Perú. El dominico jienense Francisco de la Cruz fue juzgado y ajusticiado en Lima por la Inquisición a causa de sus doctrinas acerca del Apocalipsis. En sus profecías, el religioso identificaba su tiempo como el del cumplimiento de las revelaciones e incluso llegó a proponerse como rey y papa, augurando que el centro de la cristiandad era Lima (Perú), en lugar de Roma. Así decía el religioso vidente:

Lo demás de este responso dice san Juan que le mostró el ángel una fuente de agua viva y le dixo: adora aquí a Dios [...] Y Dios ha dicho a este confesante como ha dicho, que es señalar dónde ha de ser la cabeza de la Iglesia y fuente de la doctrina cristiana, como la ha sido Roma hasta agora, que es decir que adoren los hombres y crean y sirvan a Dios conforme a la doctrina que de la dicha cabeza de la Iglesia saliere, que es de esta ciudad de Lima (Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, vol. III, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986, p. 381).

Asimismo, siglos más tarde, la Guerra de Independencia americana (1775-1783) y la Revolución francesa (1789) fueron leídas

por los apocalípticos, como signos de que algo estaba sucediendo: el fin del milenio que «traía un periodo de libertad, igualdad y fraternidad y, sobre todo, de democracia» (cf. Giancarlo Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Milán 2005, p. 20).

6. El florecimiento de grupos milenaristas en América del Norte

Así, el triunfo de la independencia americana fue para los apocalípticos más extremistas una señal indudable de que América iba a ser el fundamento del nuevo reino milenarista. En el estado de Nueva York, nació una Iglesia del Milenio (1780), llamados también «agitados» (*shakers*), nombre que provenía de los espasmos y agitaciones que tenían los fieles durante sus congregaciones. Dicho movimiento tuvo notable éxito bajo el liderazgo de la madre Ann Lee (1736-1784) que reunió en torno a sí un grupo de célibes como ella. Dicha opción por el celibato surgió de la intuición de que el final era inminente, por ello, no ha de sorprendernos que para los *shakers* el matrimonio fuera considerado «un pacto con la muerte y un acuerdo con el diablo».

Ciertamente, algo estaba sucediendo porque ya no era el milenio sino cada final de siglo o la aritmética que preveía el final, la que acrecentaba las ansias de los apocalípticos. Como acabamos de exponer, el germen apocalíptico encontró terreno fértil tras la independencia americana, por ello, prosperaron abundantes grupos. En ámbito protestante el milenarismo alumbró diferentes corrientes religiosas en América del Norte, en lo que la historia ha llamado el «Gran Despertar». Un florecimiento religioso nacido en ambiente protestante que ponía el énfasis en recuperar

los orígenes de la religión, acentuando la conversión personal, la necesidad de la salvación que viene de Jesucristo, la efusión del espíritu, el ritualismo y la moralidad.

De entre estas corrientes religiosas nacidas al amparo del Gran Despertar americano, podemos señalar por su actualidad a los mormones de Joseph Smith júnior (1830), que auguran la vuelta de Cristo y el inicio del milenio de su reinado en la tierra, después de ello, vendría la segunda resurrección.

También, los adventistas del séptimo día de William Miller (1843) urgían a sus contemporáneos sobre el cumplimiento de la segunda venida de Cristo y la dataron entre el 22 y el amanecer del 23 de octubre de 1844. Por ese motivo, durante el invierno de 1843 muchos colonos no sembraron los campos y otros se deshicieron de sus bienes para esperar libres la llegada del «esposo». La «gran decepción», provocada por el fallido cumplimiento, obligó a Miller y a sus seguidores a releer el texto bíblico en busca de la datación exacta, llegando a la conclusión de que «ni los ángeles del cielo lo saben» (Mt 24,36).

Finalmente, otro grupo milenarista de origen protestante surgido en la misma época son los testigos de Jehová de Charles Taze Russell (1852-1916). Al igual que los adventistas, hicieron sus cálculos datando el comienzo del milenio de paz y prosperidad bajo el reinado de Cristo sobre los 144.000 elegidos. Y sucedió en 1878 que un grupo de ellos, vestidos con túnicas blancas, esperaron el inicio del milenio en el puente de Pittsburgh. El mismo Russell no asistió a la cita. No obstante, en los años sucesivos Russell continuó transmitiendo sus conclusiones bíblicas desde su publicación *La Atalaya* y por medio de los nuevos medios de comunicación social, pues, en 1914, salió a las pantallas una película, preparada

por él mismo, llamada *Foto-drama de la Creación*, donde narra la historia de la humanidad desde la creación hasta el cumplimiento del proyecto de Dios sobre la humanidad y sobre la tierra.

7. De la Modernidad hasta nuestros días

La fe en la ciencia garante del progreso apagó las angustias apocalípticas y se proyectó como capaz de solventar los problemas de la humanidad. Mientras tanto, en el mundo católico y protestante se vislumbraban otros horizontes de interpretación para el último libro de la Biblia. El estudio crítico de las fuentes históricas y literarias del libro comenzó en el siglo XVIII y dio luz a la teoría de que el Apocalipsis narra hechos y circunstancias que acontecieron en el tiempo del autor, que los habría recopilado por escrito.

Pero será en el siglo XX, cuando el Apocalipsis, leído en clave pascal, adquiera una significación más teológica que histórica. De entrada, mención especial merecen los estudios sobre el simbolismo apocalíptico de Ernest Bernard Allo (1921). Sesenta años después, fue iluminadora la aportación del biblista italiano Eugenio Corsini (1980) que sostuvo que el Apocalipsis no es una narración de hechos misteriosos futuros, como la segunda venida de Cristo o el fin del mundo, sino un comentario simbólico-teológico a la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Estableciendo como principio que el Apocalipsis es un comentario que nace de una certeza, de un hecho ya acontecido.

Otra impronta enriquecedora aportan los estudios que se han ocupado de considerar el ambiente sociopolítico que rodeó a la comunidad cristiana donde tuvo origen el libro y que se refleja

en el texto. Las obras de estudiosos como A. Geiger (1974), Pierre Prigent (1981), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1991), o David E. Aune (1997-1998), son una clara muestra de ello. Conocer el ambiente cultural que rodea a la comunidad, las fuentes históricas y literarias de donde nace el lenguaje simbólico, o las corrientes de pensamiento que se encuentran tras la peculiar visión apocalíptica de la historia, sin duda, han dado una nueva luz a la interpretación del libro del Apocalipsis.

No es pues de extrañar que, junto con el libro del Éxodo, el Apocalipsis se haya convertido en un texto paradigmático para la fe y la praxis de comunidades que se inspiran en la teología de la liberación, que tiene por espina dorsal la teología de la historia. La clave simbólica se convierte en una denuncia de las estructuras que oprimen y marginan a las mayorías empobrecidas de nuestro mundo y el lector está llamado a entrar en discernimiento sobre las fuerzas negativas y positivas que actúan en la historia de los pueblos. De este modo, el libro, aun tocando la cruda realidad, es presentado como una nota de fuerte esperanza en un Cristo que libera y destrona estructuras opresoras de poder.

El avance proporcionado por los estudios sociohistóricos y otros acercamientos no excluye que durante este siglo se hayan seguido interpretando paralelamente diversos acontecimientos a la luz del milenarismo: la revolución rusa (1917), los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki (6 y 9 de agosto de 1945), las muertes en los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el atentado integrista sobre las Torres Gemelas de Nueva York (11 de septiembre de 2001), o el anuncio del fin del mundo emplazado para el 21 de diciembre de 2012, basado este último en los cálculos del calendario maya.

Junto a estos acontecimientos han surgido en nuestros días nuevas formas de milenarismo, de entre ellas, un nuevo despertar se propone con fuerza como alternativa apocalíptica: la conocida como Nueva Era.

La Nueva Era o Nueva Religiosidad es un «nuevo despertar» de la religiosidad. También ahora se ha difundido entre grupos y comunidades el sentimiento de que las grandes religiones, las grandes estructuras en general, también las políticas, económicas, sociales, etc., están dormidas y son incapaces de permanecer despiertas en la actual situación de crisis. El hombre de finales del siglo XX está también en «situación de frontera». Aunque la vieja Tierra está ya casi totalmente explorada, nuevos espacios físicos, mentales y espirituales esgrimen ante sus ojos la frontera de lo desconocido. También ahora se percibe como que las grandes instituciones tradicionales son inútiles para dar respuesta a las necesidades individuales y colectivas de la humanidad. Como todo despertar, el actual de la New Age, Nueva Era, Nueva Religiosidad o Era de Acuario, ha surgido en una coyuntura histórico-social caliente, con grandes dosis de angustia individual y colectiva. Son las situaciones en las que se padecen o presienten grandes calamidades sociales, momentos de violencia generalizada, cambios de modelos culturales, final de siglo o de era astrológica, fin de milenio, conquista de nuevos territorios geográficos o mentales, crisis de las grandes instituciones como la política, la iglesia, la familia, la economía, la ciencia, la tecnociencia, etc. (José Luis Sánchez Nogales, «Milenaristas de Fin de Milenio», *Reseña Bíblica* (1995), 53-62).

Como algún autor ha afirmado, la Nueva Era puede ser considerada una «apocalíptica secularizada». Para sus seguidores todo acontece en el cielo, en los astros. Sostiene este grupo desde su interpretación astrológica que actualmente vivimos en la Era de Piscis, en la que impera la hegemonía del cristianismo representa-

do por el pez. Esta era está en decadencia y, tras ella, ha de llegar la Era de Acuario en la que predominará una nueva religiosidad, más espiritual, más humana, más acogedora: una Nueva Era.

La lectura simultánea del desarrollo de la historia y la interpretación del Apocalipsis nos ha dejado percibir la influencia que el último libro de la Biblia cristiana ha tenido y tiene en la historia. Apenas hemos esbozado unos rasgos, pues solamente la realización de un catálogo de las manifestaciones culturales que se han inspirado en el libro exigiría una monografía.

Además de ello, constatamos que en la actualidad el libro no ha dejado de perder el mordiente que tuvo en sus inicios. Todavía hoy todo hecho catastrófico, que supera la comprensión humana, despierta las angustias de grupos apocalípticos en todas partes del planeta, y es el detonante de la búsqueda de respuestas en nuevas formas religiosas. La visión de conjunto de estos fenómenos y las causas sociohistóricas que los acompañan nos invitan a profundizar en el origen del movimiento apocalíptico y a buscar el significado profundo del simbolismo que lo caracteriza.



SEGUNDA PARTE

¿Cuáles son
los aspectos
centrales
del tema?

En la cultura actual el contenido del término «apocalipsis» está íntimamente unido a ideas que sugieren la percepción de una catástrofe, e incluso el fin del mundo. Nuestro universo conceptual ha separado la noción de apocalipsis de su significado etimológico originario en el que el término llevaba implícito el contenido semántico de revelación. Basta rastrear las diferentes expresiones culturales para descubrir que, especialmente desde el Renacimiento y la Ilustración, la simbólica apocalíptica ha sido vaciada de su contenido revelador y ha sido rellena de contenidos de carácter pesimista.

Es habitual escuchar en los medios de comunicación social el uso del término «apocalipsis» para hacer referencia a todo tipo de desastres naturales, de cataclismos o de barbaries. Traigo a la memoria del lector las palabras de un mandatario europeo ante la desgracia nuclear ocurrida en Fukushima (Japón) en marzo de 2011: «Hay quienes hablan de apocalipsis y la palabra me parece muy apropiada».

En realidad, los apocalipsis, la apocalíptica y el movimiento generado alrededor de ellos son un mundo aún por explorar. Algún

estudioso ha señalado con gran acierto que «una densa niebla envuelve a la apocalíptica» y nos impide ver con nitidez cada uno de los ricos matices que colorean su mundo.

Como desarrollaremos a continuación, el mundo judío, suelo nutricional de los apocalipsis, concibe estos escritos desde una visión concreta del mundo y de la historia, una concepción que, paradójicamente, está destinada a erradicar estructuras opresoras promotoras de situaciones de crisis, y cuya finalidad es promover una esperanza activa y una resistencia comprometida. Para dibujar esta visión del mundo y de la historia los apocalípticos se sirvieron de símbolos o imágenes cuya interpretación en el tiempo han dado a luz diferentes modelos de comprensión de la sociedad y han inspirado grupos y movimientos religiosos.

Los apocalipsis, la apocalíptica, y el apocalipticismo

CAPÍTULO 2

El uso de símbolos e imágenes para expresar un contenido revelador es una de las características principales de la literatura apocalíptica. El género apocalíptico, a diferencia de otros géneros literarios más comunes, nace como respuesta a un ambiente vital concreto con unas connotaciones precisas, y reaparece, puntual a su cita, en los momentos dramáticos de la historia. El momento privilegiado de los apocalipsis es el tiempo de crisis.

Por eso, las visiones y símbolos en el Apocalipsis de Juan pretenden ofrecer un impulso esperanzador en momentos históricos en los que parece que el vacío o la oscuridad se ciernen sobre los ojos de la humanidad, como si se tratara de un tupido velo que le imposibilita la visión de un futuro esperanzador.

1. Cuestiones terminológicas y distinción

Desde el punto de vista de la investigación científica, el crecimiento del interés por los estudios sobre la apocalíptica es un hecho relativamente reciente. Algo menos de dos siglos nos separan de

los primeros estudios que pretendieron situar históricamente el género.

En 1832, el estudioso Friedrich Lücke identificó con el nombre de «apocalíptica» a un conjunto de libros de la literatura judía y cristiana — como el libro de Daniel y el libro del Apocalipsis — que tenían características comunes y que eran afines al Apocalipsis de Juan. Hasta entonces, en el amplio panorama de los estudios bíblicos, estos escritos habían sido catalogados dentro de lo que se denomina literatura profética. Como veremos, esta primera catalogación tampoco era tan desacertada.

Un cuarto de siglo más tarde, Adolf Hilgenfeld de la escuela de Tubinga, además del estudio del género literario, propuso la hipótesis de que la apocalíptica judía formaba parte de la «prehistoria del cristianismo» (1857), subtítulo de su obra. El autor protestante vinculó por primera vez la apocalíptica con el cristianismo; y fue el primero en llegar a la conclusión de que en la apocalíptica encontramos nociones teológicas que luego aparecen en el cristianismo: hijo del hombre, fin del mundo... Su afirmación resulta contundente: «Nada nos introduce con tanta profundidad en el verdadero y propio terreno nativo del cristianismo como el mundo del pensamiento de la apocalíptica judía».

A principios del novecientos, la Escuela de la Historia de las Religiones (Gottinga), estudió el arraigo cultural y religioso de las representaciones bíblicas; Wilhelm Bossuet (1865-1920), representante de dicha tendencia, a diferencia de cuanto se pensaba, sugirió que la apocalíptica formaba parte del desarrollo de la religiosidad judía y propuso como datación histórica del género el periodo del Segundo Templo (finales del siglo II a.C.), coincidiendo con la decadencia del profetismo hebreo.

A pesar de estos avances de los estudios histórico-críticos, la cuestión terminológica continuaba creando confusión. En los estudios bíblicos se definían tres ámbitos diferentes con el término «apocalíptica»: el género literario, el grupo social que propagaba las ideas apocalípticas y, por último, el conjunto o corpus ideológico presente en los textos. Esta confusión se mantuvo hasta 1970, cuando la pericia de Klaus Koch iluminó y ordenó los contenidos de cada uno de los ámbitos mencionados. Este propuso una doble distinción: con el nombre de «apocalipsis» designó a las composiciones literarias que tenían unas características comunes, mientras que llamó «apocalíptica» al grupo sociocultural que está detrás de estas obras literarias.

Posteriormente, el biblista Paul D. Hanson (1975) añadió un nuevo término a la clasificación de Koch, y dio el nombre de «apocalipticismo» al universo de ideas, conceptos y tradiciones que forman el cuerpo ideológico de la apocalíptica y que reflejan una visión concreta del mundo y de la historia. Aunque algunos estudiosos posteriores fueron matizando la triple distinción terminológica, consideramos que en la actualidad es la más aceptada por los especialistas.

1.1. Los apocalipsis como género literario

Los cristianos del siglo II d.C. fueron los primeros en constatar las notables semejanzas existentes entre el Apocalipsis de Juan y una literatura judía anterior que se remontaba en sus orígenes remotos al periodo del judaísmo tardío. Un esquema literario común, la fuerza del elemento simbólico en las narraciones, el contexto de un mensaje divino misterioso, y otra serie de semejanzas, eran evidentes. Por ello, iluminados por la primera palabra del texto

cristiano «apocalipsis», denominaron con ella a esta literatura judía, con cuyo lenguaje y estilo se sentían familiarizados.

El término «apocalipsis» pertenece a la familia de las palabras compuestas de etimología griega. En nuestro caso la palabra está integrada por la preposición *apó* (lejos de) y la forma *kaliptós* (oculto); por tanto, «apocalipsis» significa literalmente ‘desentrañar lo oculto’ o, de una forma más elaborada, ‘revelación’. En su uso coloquial cotidiano el término también era usado para señalar el ‘descubrir una parte del cuerpo’. Puede ser iluminador para el lector el hecho de que esta misma familia con la forma *kaliptos* formen parte otras palabras conocidas como «eucalipto», que significa ‘bien guardado’, etimología que se refiere a las semillas del árbol que se encuentran bien ocultas.

John Joseph Collins (1979), uno de los mayores conocedores del mundo apocalíptico, tras estudiar los diferentes apocalipsis y extraer las características literarias comunes a estos, definió el género literario de los apocalipsis en los siguientes términos:

El apocalipsis es un género de la literatura de revelación con una estructura narrativa en el que una revelación se transmite a un destinatario humano a través de un ser de otro mundo, revelando una realidad transcendente que es temporal, en tanto que prevé la salvación escatológica, y espacial, en tanto que supone un mundo distinto y supranatural (J. J. Collins, «Towards the Morphology of a Genre», p. 9).

La definición de Collins, la más popular y estudiada, señala una especie de guión literario que nos ayuda a identificar las obras que pertenecen a este género al marcar una serie de características comunes a todos los apocalipsis, si bien, conviene apuntar que todas las obras no contienen todos los elementos:

a) *Una estructura narrativa de revelación y, por tanto, un mensaje oculto que viene a la luz*

El objeto de la literatura apocalíptica es poner al descubierto una revelación divina comunicada de diferentes formas. El vehículo de revelación es doble, puede ser la visión o la audición.

En ocasiones, el destinatario humano recibe una visión o la aparición del mediador. Mientras que en otros casos, la revelación es escuchada; cuando es así, la forma usual es el discurso, o el diálogo entre el destinatario humano y el mediador trascendente bajo la forma de pregunta y respuesta.

No es una terminología llana y directa, sino cargada de simbolismos, de espectaculares imágenes, especulaciones sobre números y fechas, largas listas de eventos históricos —aunque presentados como futuros—, de escenas donde intervienen animales que hablan o se comportan como seres humanos (Antonio Piñero, *Los apocalipsis. 45 textos apocalípticos...*, p. 15).

En algunos apocalipsis el destinatario humano es conducido a «otro mundo», llevado a lugares inaccesibles. A este tipo de revelación se la conoce como los «viajes» apocalípticos; en ellos, el destinatario es llevado a un mundo sobrenatural donde ve y recibe la revelación de lo escondido.

Finalmente, la revelación también puede asumir la forma escrita; se trata de los pasajes en que el destinatario humano recibe un texto con el contenido revelado, el llamado «libro celeste».

b) *Un destinatario humano que es el receptor de la revelación*

Normalmente, el receptor de la revelación es identificado con una figura del pasado, un personaje significativo que tiene valor e

importancia para los destinatarios. Esto quiere decir que, con frecuencia, los autores de los apocalipsis recurren a la pseudonimia o nombre falso con la finalidad de atraer la atención del lector y suscitar un mayor interés por el contenido del escrito.

Igualmente, a veces, se indica la reacción del mediador humano ante la revelación (espanto, temor, asombro...) y su disposición interior, y de esta forma aparece descrito su estado de ánimo o la situación vital en la que se encuentra. Por ejemplo, en el Apocalipsis de Juan se nos dice que estaba en la isla de Patmos a causa de la predicación de la palabra (Ap 1,9).

c) Un mediador de otro mundo que revela una realidad trascendente

Con frecuencia la figura elegida como mediador es un ángel; no obstante, en textos cristianos puede ser el mismo Cristo quien revela su mensaje. Según el caso, la misión del mediador varía: puede guiar al vidente, hacerle fijar la atención sobre lo revelado, o, incluso, ayudarlo a interpretar lo que ve.

La definición de Collins puntualiza que el contenido de la revelación aborda dos temáticas, se trata de los dos ejes vitales en los que se desarrolla la vida del ser humano: el espacio y el tiempo:

El primer eje indica que *la revelación es temporal en cuanto contiene un mensaje referido a la salvación final*.

Así pues, el contenido de la revelación aborda temas que tienen que ver con los orígenes del cosmos y de la historia, por ejemplo, el pecado de Adán (Gn 3). Pero no solo, la historia es una de las temáticas más repetidas.

Como artificio literario los autores apocalípticos recurren a las llamadas profecías *ex eventu*; en ellas, se anuncian proféticamente los

acontecimientos pasados y se proyecta su realización futura. Por ejemplo, en el libro de Daniel, escrito siglos después de la caída del reino de Nabucodonosor, se habla de ella como si se tratara de un hecho que acontecerá en el futuro. Es como si en la actualidad nosotros escribiéramos una obra profetizando la caída del Muro de Berlín como un hecho que sucederá en el futuro, y datáramos el escrito y situáramos su ambiente antes de noviembre de 1989.

Otra temática recurrente es la situación de crisis que vive el grupo apocalíptico. En el texto aparece bajo forma de persecución u hostilidad, o con la descripción de convulsiones cósmicas que deforman la creación o que influyen de forma determinante en la historia.

En el orden temporal un elemento clave es el juicio que se caracteriza por ser una acción de origen sobrenatural con un potente componente destructivo. El juicio es el momento culminante en el que son exterminadas las potencias opresoras, aniquilados los pecadores, y devastadas las fuerzas sobrenaturales que promueven toda hostilidad, personificadas estas últimas en personajes como Satán, Belial y otros poderes maléficos.

Después del juicio acontece la salvación definitiva que aparece descrita en forma de relatos que auguran la renovación del cosmos y la salvación personal. La salvación consiste en la resurrección del cuerpo o en la participación a la vida divina por medio de la exaltación a los cielos en compañía de los ángeles.

El segundo eje señala que se trata de *una revelación espacial: un mensaje que se realiza en otro mundo*.

En los apocalipsis se mencionan espacios y regiones desconocidas para el ser humano, y en ellos aparecen seres sobrenaturales, como ángeles o demonios. Pero quizá lo más característico es que la rea-

lización definitiva de la revelación que ha recibido el destinatario humano tendrá su cumplimiento fuera del mundo presente, pues este también desaparecerá.

Antes de finalizar este apartado conviene apuntar que, a pesar de su popularidad, oficialmente los apocalipsis no gozaron de buena fama entre las autoridades judías que los consideraron apócrifos y disuadieron de su lectura y propagación. La mayoría de las bibliotecas apocalípticas fue rechazada por el judaísmo oficial, «probablemente porque la consideró una ideología incómoda por su carácter irracional, oculta tras una apariencia racional y lógica» (J. Alberto Soggin, «Profezia ed Apocalittica nel Giudaismo Post-esilico», *Rivista Biblica*, 30 (1982) 172).

Estos son lo que podríamos llamar elementos formales literarios comunes a todos los apocalipsis; pero profundicemos en el origen histórico y conozcamos el movimiento social que hay detrás de esta literatura.

1.2. El germinar histórico de la apocalíptica

Tal y como apunta P. D. Hanson en su obra *El amanecer de la apocalíptica*, (1975), si queremos conocer el origen más remoto de la apocalíptica e introducirnos en las causas históricas que dieron lugar a su nacimiento, debemos remontarnos a la profunda crisis y la desesperanza que asolaron al pueblo judío tras el destierro babilónico.

La ocupación de la ciudad de Jerusalén en el 587 a.C. por el ejército babilónico, su consiguiente destrucción y la deportación de las autoridades judías y de los habitantes de la ciudad socialmente mejor posicionados, supusieron un punto de inflexión en la historia de Israel: el periodo del exilio.

El descriptivo relato que nos ha dejado el historiador Flavio Josefo acerca de la captura del rey Sedecías es una pequeña muestra de cuanto supuso esta situación:

Sedecías fue capturado con unos pocos acompañantes; y con sus hijos y mujeres lo llevaron ante el rey.

Nabucodonosor lo trató de impío y traidor a los pactos, pues no había cumplido las promesas de conservarle la región. Le reprochó su ingratitud, pues habiendo obtenido el reino gracias a él, después de quitárselo a Joaquim para entregárselo, se rebeló contra su benefactor. «Pero —dijo— Dios es grande, e indignado de tu conducta te ha entregado en mis manos»

Después de increpar a Sedecías con estas palabras ordenó que sacrificaran a sus hijos y amigos en su presencia, y ante los demás cautivos. Luego hizo sacar los ojos a Sedecías y lo llevó encadenado a Babilonia (Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, II, 8,2).

El rey, la nobleza y los referentes intelectuales y religiosos de la ciudad fueron conducidos a Babilonia y, aunque parece ser que no fueron esclavizados, sufrieron los mayores castigos que puede sufrir un judío: la pérdida de la tierra dada por Dios a su pueblo y la lejanía del Templo, lugar de la presencia de Dios.

En Babilonia, lejos de sus paisanos, las autoridades intelectuales reflexionaban sobre el porqué de esta crisis y del abandono de Dios, sentimientos que trascienden al pueblo y se reflejan con estas palabras del salmo 44:

Nos haces el escarnio de nuestros vecinos,
 irrisión y burla de los que nos rodean;
 nos has hecho el refrán de los gentiles,
 nos hacen muecas las naciones.

Tengo siempre presente mi deshonra,
y la vergüenza me cubre la cara
al oír insultos e injurias,
al ver a mi rival y a mi enemigo (Sal 44,13-16).

Mientras tanto, en las devastadas tierras de Judá, el pueblo llano, —«la plebe baja, los que no tenían nada» (Jr 39,10)— vagaba sin una orientación, dedicados al cultivo de la tierra.

El destierro supuso la decadencia de todo, los pilares de la confianza de Israel se tambalearon: la tierra, el rey, la ciudad, el Templo, los mensajes religiosos, la promesa mesiánica... todo se vino abajo, como resume Enrique Ruiz González:

La tierra, signo tangible de la bendición de Dios sobre su pueblo, cambia de dueño. El rey, cauce y garante de esa bendición divina ha muerto o está deportado. Jerusalén, la ciudad inexpugnable que Dios se había elegido como morada, ha sido conquistada. Y sobre todo, el Templo, vía, acceso y garantía de la presencia de Yahvé, ha sido profanado por manos impuras y reducido a cenizas. Con el Templo no solo cae un edificio, se derrumba desde sus cimientos la representación visual de la legitimación divina del orden establecido. Los mensajes de sacerdotes, profetas cultuales y teólogos cortesanos, la promesa mesiánica depositada en la monarquía, el territorio que «prometió dar a nuestros padres», todo abandonado por Dios (E. Ruiz González, *Tiempo de destruir, tiempo de edificar. Israel entre Babilonia y Persia*, p. 33).

El riesgo de la pérdida de identidad, el rechazo de la fe tradicional, y la asimilación de las costumbres culturales y religiosas de Babilonia, se convirtieron en las mayores amenazas para Judá. El pueblo judío en el exilio no cedió sino que fortaleció su fe en el único Dios de Israel, aunque era fuerte la tentación de abandonar a un «Dios débil» que permitía tal situación, y resultaba rentable

arrojarse en brazos del dios de los vencedores. Pero aunque Israel no cedió, sufrió una profunda crisis que cuestionaba las promesas eternas de Dios.

Hasta entonces habían sido los profetas los que en los momentos oscuros de la historia de Israel habían ofrecido una nueva visión de la realidad, instando a descubrir el actuar escondido de Dios. Su misión consistía en intervenir en la historia en nombre de Dios y dar sentido al tiempo presente, indicando a sus contemporáneos que el proyecto salvador de Dios ya se estaba realizando. Su invitación a esperar en el futuro había sido solo funcional, y estaba destinada a promover una activa esperanza.

Pero los profetas también se vieron sumidos en la oscuridad del exilio, padecieron sus secuelas, y percibieron que sus solas palabras no servían para mantener viva la esperanza. La invasión, la desolación, el silencio de Dios, la expatriación, todo parecía contradecir el plan de Dios. El mal triunfaba, así lo canta la lamentación de Jeremías:

Salgo al campo: muertos a espada;
 entro en la ciudad: desfallecidos de hambre;
 tanto el profeta como el sacerdote
 vagan sin sentido por el país.
 ¿Por qué has rechazado del todo a Judá?
 ¿Tiene asco tu garganta de Sión?
 ¿Por qué nos has herido sin remedio?
 Se espera la paz, y no hay bienestar,
 al tiempo de la cura sucede la turbación (Jr 14,18-19).

Precisamente en este crítico contexto resonaron las voces de algunos profetas, hombres inspirados que proyectaron el futuro y lo dibujaron con imágenes simbólicas, tintando de apocalíptica

la literatura profética. Fruto de la actividad profética de este periodo encontramos el llamado Apocalipsis de Isaías (Is 24-27), o las profecías apocalípticas de Ezequiel 38-39. El nuevo imaginario pretendía alentar a un pueblo que percibía que en el pasar de los años no se alcanzaba el cumplimiento total de las promesas de Dios. El Señor de la historia tenía preparado un futuro nuevo para su pueblo.

El periodo de Judá en el exilio se prolongó durante cerca de cincuenta años, hasta que el persa Ciro el Grande liberó al pueblo judío de la dura opresión en el año 538 a.C. Entre sus primeras medidas emanó un Edicto, conocido con el nombre del *Cilindro de Ciro*, que permitió a los judíos desterrados regresar a su tierra y restituir a los dioses en sus santuarios. Si bien, bajo el reinado de los persas, las comunidades judías también vivieron experiencias de marginación.

A pesar del fin del destierro, los interrogantes profundos permanecieron y la baja moral de la nación a su regreso del exilio convulsionó hondamente las estructuras sociales y religiosas del pueblo. El porqué de la pérdida de la tierra recibida de Dios, la crisis de las instituciones y la falta de libertad habían dejado una profunda huella en la realidad social de Israel.

Tras el regreso a Judá fue necesario dar una respuesta a este sinsentido. La clase sacerdotal exiliada se había encargado de mantener la tradición legislativa y de iluminar la conciencia de los expatriados sobre el actuar de Dios en la historia; entonces Israel se reorganizó en torno a la Ley y al Segundo Templo.

Y, paradójicamente, en este periodo de crisis florecieron los escritos de Israel. Una serie de textos que, nacidos de la reflexión teológica, presentaban una especie de esquema pedagógico del actuar divino en la historia.

Todo lo sucedido había sido fruto de la infidelidad de Israel a Dios y a su Ley. Dios no había aborrecido a su pueblo elegido, sino que había sido el pueblo quien, mirando a otro lado, se había olvidado de la vocación recibida. Los escribas retomaron las antiguas imágenes y tradiciones del Éxodo que refrescaban el actuar liberador de Dios y auguraban un tiempo nuevo. Al pueblo se le pedía fe en la Ley y en la Tradición, y una buena dosis de paciencia para esperar un futuro radicalmente nuevo.

Esta profunda crisis a la que aludimos propició la gradual desaparición de la profecía clásica que, con el pasar del tiempo, dio lugar a un nuevo género literario, fruto de la relectura de las tradiciones y de la necesidad de interpretar acontecimientos históricos nuevos y desconcertantes. Este es el tiempo en que sitúan algunos autores la gestación de la apocalíptica o protoapocalíptica.

La revelación apocalíptica, por tanto, germina en un momento crítico en que es necesario «visibilizar» el proyecto de Dios en movimiento, «ver» el «Día del Señor». Literalmente, se «quita el velo» a lo que era inaccesible; se pasa de la palabra a la mirada, el acento cambia de las promesas que habían anunciado los profetas a una mirada totalmente nueva de la realidad.

1.3. El auge de la apocalíptica

Pasados cuatro siglos desde el exilio babilónico y del regreso a la tierra, floreció el movimiento apocalíptico que ya había comenzado a brotar en las palabras exílicas de los profetas Ezequiel e Isaías. Una tríada de acontecimientos históricos que se suceden entre los siglos II a.C. y II d.C., se convertirán en el escenario histórico de la apocalíptica y de los apocalipsis. A continuación, mencionamos

cada uno de ellos tratando de acentuar el nexo entre el momento histórico y la redacción de los escritos, si bien, por su importancia, nos detendremos más adelante en alguno en particular.

El primer acontecimiento que inaugura al esplendor de la apocalíptica judía es la persecución contra los judíos llevada a cabo por Antíoco IV Epifanes (168-165 a.C.). Una nueva invasión, en este caso proveniente de los seléucidas, despertó la memoria del Israel y le hizo recordar lo padecido en Babilonia. Así Antíoco IV Epifanes resucitó el fantasma de Nabucodonosor.

La ocupación seléucida dio inicio a un duro periodo de persecución de la fe y de las prácticas judías. Estas medidas, acompañadas de la imposición de la cultura y las tradiciones helenistas, soliviantaron a parte de la población.

Uno de los testimonios de Flavio Josefo nos acerca a las atrocidades que sufrió el pueblo judío:

Despojó el Templo, llevándose los vasos de Dios, los candelabros de oro, el ara de oro, la mesa y los incensarios, sin dejar ni aun los velos hechos de lino y escarlata; vació los tesoros ocultos sin dejar nada, sumiendo a los judíos en una gran tristeza. Prohibió los sacrificios que se acostumbraban a hacer todos los días, saqueó toda la ciudad; mató a muchos y a otros, con sus mujeres e hijos, los redujo a la cautividad, sumando el número de cautivos cerca de diez mil. Entregó al fuego lo más hermoso de la ciudad, derribó los muros y construyó la fortaleza de la ciudad baja. Era bastante elevada y dominaba al Templo; la protegió con altos muros y torres y en ella colocó a la guarnición macedonia.

La fortaleza se convirtió en el refugio de los impíos y los ímprobos, por cuya causa los ciudadanos sufrieron cruelmente. Después de haber levantado un ara en el lugar donde estaba el antiguo altar

de los sacrificios, el rey sacrificó cerdos, ídole de sacrificio ilegítimo y que no está de acuerdo con el culto propio de los judíos.

Obligó también a los judíos a que, olvidando el culto de su Dios, adoraran a los que él consideraba dioses; y a levantarles en los poblados y las ciudades santuarios y altares en los cuales todos los días se sacrificaban cerdos. Además les ordenó que no circuncidaran a sus hijos, amenazándolos con castigos si procedían en contra de esta orden.

Nombró también inspectores encargados de hacer cumplir lo ordenado. Muchos de los judíos, algunos espontáneamente, otros por miedo, acataron las órdenes del rey, pero los más eminentes y de ánimo elevado las despreciaron, cumpliendo los ritos de su patria sin miedo al castigo con que se amenazaba a los que no obedecían; es así como todos los días morían algunos sometidos a intensos tormentos. Heridos a latigazos y mutilados en el cuerpo, estando todavía vivos y respirando los colgaban de las cruces; sus mujeres y sus hijos, circuncidados a pesar de la prohibición del rey, eran estrangulados; suspendían a los hijos del cuello de sus padres crucificados.

Los libros sagrados o de la Ley que encontraban eran destruidos inmediatamente y los desdichados que los habían guardado morían miserablemente. (Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, V, 4).

El invasor selécida pretendía que Israel perdiera sus señas de identidad y se convirtiera en un pueblo helenizado. El pueblo se vio invadido pero no vencido. Como respuesta a esta actitud violenta antirreligiosa, surgieron de entre el pueblo movimientos de insurrección social y de reivindicación teológica, los macabeos y los asideos, y, con ellos, años después llegó al poder la dinastía asmonea.

La resistencia religiosa aparece claramente descrita en el libro de Daniel, que es considerado «el padre de la apocalíptica». Observemos qué hace el autor: se remonta a la situación de cuatro

siglos antes, al periodo del exilio babilónico, relee el pasado y aplica al presente toda la carga de esperanza que supone la superación del momento de crisis. Su finalidad es alentar al pueblo y augurar el final del reinado de Antíoco y, para ello, recuerda el final de Nabucodonosor. Las siguientes palabras se refieren a Nabucodonosor pero están escritas en tiempos de Antíoco Epifanes IV:

Pero noticias llegadas del este y del norte lo turbarán y saldrá con gran furia a destruir y a aniquilar a muchos. Plantará las tiendas de su palacio entre el mar y el hermoso monte santo. Entonces llegará a su fin y no habrá quien lo ayude (Dn 11,44-45).

En esta época, junto al libro de Daniel, encontramos otra serie de textos pertenecientes a la apocalíptica judía: el Libro de los Jubileos, el Testamento de Moisés y *1 Henoc* 83-90.

Un segundo momento histórico decisivo para el desarrollo de la apocalíptica fue la conquista de Jerusalén y la entrada en el Templo por las tropas romanas de Pompeyo Magno (64 a.C.).

Entre los hermanos asmoneos Aristóbulo e Hircano II, este último legítimo heredero, surgió un altercado por el trono y esta disputa derivó en una cruenta guerra civil. Entonces, los fariseos, facción religiosa nacida después del exilio, llamaron al general romano para solventar los enfrentamientos locales sobre el trono. Pero la llegada de Pompeyo, aunque calmó el ambiente, trajo otra serie de fatales consecuencias:

Pompeyo entró con los suyos en la cámara del santuario donde solo estaba permitido entrar al sumo sacerdote, y contemplaron lo que había dentro: objetos completamente de oro, como el candelabro, las lámparas, la mesa, los vasos y los incensarios, una gran cantidad de perfumes y un tesoro sagrado de casi dos mil talentos. No tocó nada de esto ni ningún otro de los objetos sagrados, sino que al día

siguiente de la toma de la ciudad mandó a los guardianes del Templo limpiar el lugar y celebrar los sacrificios según la costumbre. De nuevo Pompeyo nombró a Hircano sumo sacerdote porque en el asedio le había sido favorable y porque impidió que un gran número de individuos del lugar, que estaba dispuesto a ello, lucharan junto con Aristóbulo. Como consecuencia de esta actuación, que era propia de un buen general, se atrajo al pueblo por su benevolencia más que por el miedo (Flavio Josefo, *Guerras de los judíos*, I, 152-153).

La profanación del Lugar Santo provocó en el pueblo gran dolor y angustia. En este contexto surgieron otra serie de obras apocalípticas cuya finalidad era consolatoria: los *Salmos de Salomón*, 1 *Hennoc* 37-71 y la revisión del *Testamento de Moisés*. En ellas aparece de manera implícita la mención a Pompeyo. Leamos el primer salmo de los *Salmos de Salomón* donde se alude a la situación bélica y a la profanación del santuario que superó a las atrocidades de los gentiles que les precedieron:

Clamé al Señor en mi angustia extremada,
 a Dios cuando me asaltaron los pecadores.
 De repente oí fragor de guerra ante mí.
 [Me dije:] el Señor me escuchará porque soy justo de verdad.
 Pensaba en mi corazón que era justo de verdad,
 porque me veía floreciente y era rico en hijos.
 Su riqueza se repartía por toda la tierra,
 y su gloria hasta los confines de la tierra.
 Se elevaron hasta los astros; dijeron: No caeremos.
 Rodeados de riquezas se comportaron arrogantemente, y nada soportaron.
 Pecaban a escondidas, pero yo no lo sabía.
 Sus iniquidades superaban las de los gentiles que les precedieron,
 profanaron repetidamente el santuario del Señor (SalSI 1,1-8).

La desolación definitiva se consumó años después, concretamente en el 54 a.C., cuando Lucinio Craso saqueó el tesoro del Templo.

El tercer y último acontecimiento luctuoso fue la destrucción del Templo tras la guerra judía llevada a cabo por Vespasiano y Tito (66-70 d.C.). Este hecho supuso para el pueblo la ruptura definitiva con aspectos esenciales de su religiosidad, como la imposibilidad de ofrecer sacrificios y el permanente contacto con Dios en el Templo.

Cuando el ejército no tenía ya a nadie a quien matar ni nada que saquear y cuando su furor carecía de todo aliciente, pues si hubieran tenido algo en qué ocuparse no se habrían abstenido ni habrían tenido ningún miramiento en nada, César ordenó demoler toda la ciudad y el Templo y dejar en pie las torres Fasael, Hípico y Mariamme, que eran más alta que las demás... (Flavio Josefo, *Guerras de los judíos*, VII, 1).

Ante este hecho desastroso se da un nuevo florecer de la apocalíptica y surgen en este periodo diversas obras: *2 y 3 Baruc*, *4 Esdras* y el *Testamento de Abrahán*.

Leamos una página del *Segundo Apocalipsis de Baruc*. El autor, con la finalidad de contrarrestar el dolor y la pérdida de sus compatriotas, utiliza la pseudonimia y finge ser el secretario de Jeremías —testigo de la destrucción del Templo de Jerusalén por manos de los babilonios (586 a.C.)—. Como ya hiciera el profeta Daniel, Baruc ve en Tito la figura del babilonio Nabucodonosor. Pero mientras Baruc llora la desgracia de la destrucción de Jerusalén, recibe las palabras de un ángel que le promete el conocimiento de los «secretos de Dios»:

Lloraba yo, Baruc, por aquel entonces en mi espíritu y me preocupaba por el pueblo porque Dios había permitido al rey Nabucodonosor saquear su ciudad. Decía:

—Señor, ¿por qué has prendido fuego y has asolado tu viña? ¿Por qué has hecho esto? ¿Por qué, Señor, no nos has entregado a otro tipo de escarmiento, sino que nos pusiste en manos de pueblos de tal calaña que se burlan diciéndonos dónde está vuestro Dios?

Y mira, mientras estaba llorando y profiriendo tales quejas, veo a un ángel del Señor que viene y me dice:

—Entra en razón, hombre, varón de deseos, y no te preocupes tanto por la salvación de Jerusalén, puesto que esto dice el Señor, Dios Todopoderoso, que me ha enviado ante ti para que te anuncie y muestre todos los secretos de Dios, ya que tu súplica ha sido escuchada en su presencia y ha penetrado en los oídos del Señor tu Dios.

Cuando me habló de esta forma me tranquilicé. Y prosiguió el ángel:

—Deja de molestar a Dios y te mostraré otros secretos mayores que estos [...] (1,1-6).

Baruc, sacado de su mundo, en un «viaje celeste» es conducido de la mano del mediador divino a los cinco cielos; allí, gracias a la interpretación del ángel, conoce el significado simbólico de todas las cosas. Recibe una revelación misteriosa: Dios escucha la súplica del sufriente y le ofrece el acceso a una realidad desconocida.

Posteriormente, Baruc es devuelto a la tierra y, junto con su acción de gracias a Dios, invita a sus contemporáneos a la esperanza: «Entra en razón, hombre, varón de deseos, y no te preocupes tanto por la salvación de Jerusalén».

Estos tres momentos históricos nos han ayudado a descubrir que los apocalipsis retoman de forma paradigmática la experiencia del exilio y del postexilio, e iluminan el futuro del pueblo con esperanzas nuevas.

1.4. Los apocalípticos, un movimiento de resistencia

A la luz de cuanto hemos enunciado hasta ahora, si bien es bastante cuestionado por algunos estudiosos, parece lógico sostener que la apocalíptica no es solo una corriente literaria sino también una corriente de pensamiento que nace de un movimiento espiritual y que genera una visión particular de Dios, del mundo y de la historia. Cada literatura tiene tras de sí un movimiento cultural que encarna un ideario, emplea formas propias y plasma por escrito su universo simbólico. Por lo que se refiere a las raíces del movimiento socioespiritual que dio origen a la literatura apocalíptica, estos elementos son una cuestión controvertida, y todavía motivo de estudio.

a) El contexto histórico: la dominación seléucida

Sin menospreciar las consecuencias que conlleva una dominación, el periodo en que Israel estuvo bajo la ocupación persa sirvió para restaurar las instituciones y restablecer entre los israelitas la conciencia de pueblo elegido por Dios. Con la llegada de Alejandro Magno a Palestina en el 332 a.C., prácticamente dos siglos después del exilio, un nuevo panorama cultural amenazó a la celosa religiosidad judía. En un principio, los gobernadores alejandrinos respetaron la religión judía hasta que, tras la muerte de Alejandro y la consiguiente partición del imperio, la provincia de Judá pasó a ser gobernada por los seléucidas desde Antioquía. Entonces, de manera más evidente algunos miembros de la clase sacerdotal y de la burguesía judía comenzaron a ceder ante las ofertas y el encanto que la helenización planteaba, especialmente porque ofrecía a Israel posibilidades de apertura e internacionalización, pero también por otros motivos.

Esta fascinación por el mundo helenista y su expresión cultural también provocó el efecto contrario. Como hemos apuntado, ante la persecución religiosa de Antíoco Epifanes IV un grupo de judíos planteó la insurrección como posibilidad real de resistencia al cosmopolitismo helenista que atentaba contra sus tradiciones y su religión judía. Principalmente dos grupos judíos integraban la resistencia al helenismo, los *hasidîm* o asideos y los conocidos macabeos. Aunque ambos grupos parecían converger en el interés por eliminar al invasor, a la larga, los fines resultaron ser totalmente distintos.

b) *Los hasidîm*

Un grupo de estudiosos ha vinculado los inicios de la literatura apocalíptica al mencionado grupo de los *hasidîm* o asideos. El origen histórico del grupo es todavía incierto pero, entre las múltiples hipótesis que se han conjeturado, podemos señalar tres. Para algunos autores, hemos de situar el origen de los *hasidîm* en el periodo inmediatamente posterior al exilio como consecuencia de la crisis religiosa (Otto Plöger, 1968); otros estudiosos, en cambio, datan históricamente el nacimiento de este grupo o partido en la época de la helenización de Israel a causa de la opresión religiosa seléucida; y un tercer grupo de investigadores propone la idea de que los *hasidîm* habrían nacido alrededor del año 200 a.C., cuando el decreto de Antíoco III proclamó la Ley como constitución político-religiosa (Victor Tchenkover). El texto del decreto al que aludimos dice así:

Y todos los de esta nación se regirán en sus relaciones ciudadanas por las leyes de sus antepasados (Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XII, III, 3).

Los datos que de ellos poseemos son escasísimos. Como su nombre indica, los *hasidîm*, que quiere decir 'píos', se caracterizaron por su actitud a favor de la conservación de las costumbres y del cumplimiento de la Ley judía al detalle. Tal como los define el libro de los Macabeos, los *hasidîm* «entregados de corazón a la Ley» (1 Mac 2,42) se consideraban a sí mismos el auténtico pueblo de Dios, su herencia, su verdadera comunidad cultural. A propósito de esta cuestión, apunta David S. Russel (*Método y mensaje de la apocalíptica judía*, 1964) que todas las expectativas espirituales del grupo la podemos ver reflejadas en el libro de Daniel.

No es pues de extrañar que, a raíz del ambiente amenazador surgido de las imposiciones seléucidas, se fortaleciera la reivindicación del grupo asideo de preservar la Ley de las pretensiones helenizantes de los invasores. Este fue el motivo por el que una facción de ellos se unió a Judas Macabeo, y se convirtió en un insustituible apoyo militar en el periodo que va desde el 166 al 162 a.C, año en que ellos mismos abandonaron la lucha armada.

Por lo que se refiere a la manera de ejercer la resistencia contra el invasor, parece ser que en el interior del grupo había dos ideas contrapuestas. Una parte de los *hasidîm* estuvo a favor de la resistencia armada y, como acabamos de apuntar, se unió a la lucha armada capitaneada por los macabeos. La parte restante, en cambio, se negó a una resistencia violenta y se orientó más hacia la idea del «martirio pasivo». Una evidencia de esta resistencia pasiva es que estaban dispuestos a morir sin defenderse con tal de no transgredir el sábado.

Corrieron en su persecución muchos soldados. Los alcanzaron, tomaron posiciones frente a ellos y los atacaron un sábado. Les conminaron:

—¡Es un ultimátum! Si salís y obedecéis al rey os dejamos con vida.

Pero ellos respondieron:

—Ni saldremos ni obedeceremos al rey, profanando el sábado.

Los soldados les dieron el asalto enseguida, y ellos no replicaron, ni les tiraron una piedra, ni se atrincheraron en las cuevas, sino que dijeron:

—¡Muramos todos con la conciencia limpia! El cielo y la tierra nos son testigos de que nos matáis contra todo derecho.

Así que los atacaron en sábado. Y murieron todos, con sus mujeres, hijos y ganados. Había unas mil personas (1 Mac 2,32-38).

Su actitud ante la Ley y su posible negación a la violencia les granjeó el apelativo de «tiernos» en algunos círculos.

Aunque no hay unanimidad al respecto, parece que el talante general del grupo era pacífico y no hay duda de que su finalidad fue esencialmente religiosa. De ahí que, tras la proclamación de Alcino como sumo sacerdote y alcanzar así el objetivo primordial de la libertad religiosa (162 a.C), se distanciaron de los macabeos. El nuevo sumo sacerdote les garantizaba el fin de las hostilidades y satisfacía sus pretensiones.

Por su parte, los macabeos, más laxos en sus posturas con relación a la Ley y a la piedad legal y que, ocasionalmente, hacían causa común con los pro helenistas, continuaron con la lucha armada; y, aunque luchaban por la liberación total de la fuerza opresora, no cejaban en su empeño de conseguir para sí un espacio de independencia política y cierta cuota de poder.

Geográficamente, hemos de situar a los *hasidim* en Palestina, lo cual no impide pensar que, entre los judíos de la diáspora, tuvieran eco sus ideas y hubiera adeptos a sus doctrinas. Sabemos que se reunían en asamblea, y como tal aparecen en los relatos del primer libro de los Macabeos, donde se les conoce con el apelativo de «leales»:

Entonces se les añadió el grupo de los leales, israelitas aguerridos, todos voluntarios de la Ley (1 Mac 2,42).

...no obstante, una comisión de letrados se reunió con Alcimo y Báquides para buscar una solución justa; los primeros en pedir la paz por parte de los israelitas eran los leales (1 Mac 7,12-13).

c) *Coordenadas sociales del grupo*

Como en todo lo que se refiere al grupo de los *hasidim*, entre los estudiosos también existe disparidad de criterios acerca de la configuración social del grupo. Las teorías son de lo más variado pero, en su conjunto, pueden resultar iluminadoras.

Algunos autores consideran que se trataba de un grupo cerrado o «conventículo pietístico», lejano de la burguesía y nacido de entre la gente de clase media, que contaba con letrados que, además de corregir y transmitir la Escritura, ofrecían la interpretación correcta y vinculante con la Ley de Moisés. Una especie de facción interna que se oponía al judaísmo oficial (Otto Plöger o Martin Hengel). Contrariamente a esta postura, Rainer Albertz sostiene que el «alma» de los *hasidim* fue «un grupo selecto del sector más espiritualista de la clase dirigente» (Rainer Albertz, p. 821). Otros estudiosos, sin embargo, sugieren que los *hasidim* fueron un grupo de teólogos y expertos que se convirtieron en referente social (Victor Tchenko).

Diversamente a todos ellos, Gerard von Rad, (1960), propuso que la apocalíptica fue la continuación del movimiento de los *hakamin* o sabios, pues en los apocalipsis la mayoría de los autores son presentados como sabios y las temáticas que abordan tienen sabor sapiencial. Esta última teoría, que pone de manifiesto la citada dimensión sapiencial que integra la literatura apocalíptica, no ha encontrado muchos seguidores.

Profundizando en la realidad social del grupo, el estudioso P. D. Hanson ha definido a los *hasidim* como: «grupos particulares de creyentes, muy atentos a los efectos que la salvación produce sobre el plano histórico, y dispuestos a elaborar una propia visión teológica a partir de las exigencias de salvación propuestas por el peculiar momento y/o condición histórica que viven».

La visión propia del mundo y de la historia generó esa actitud de disconformidad con el modelo social dominante, por ello, no despierta dudas la hipótesis que los presenta como enemigos declarados del rey y de los pro helenistas. Igualmente, parece incuestionable que llegaron a tener un notable influjo social, y que se vieron rechazados por la aristocracia sacerdotal y por los laicos más influyentes, pues sus pretensiones acerca del cumplimiento exigente de la Torá resultaron ser cada vez más imperiosas.

d) De los hasidim a los esenios y los fariseos

Parece ser que, cuando los *hasidim* se separaron de los macabeos y abandonaron las armas, se produjo la aparición de dos facciones inspiradas en el movimiento de los *hasidim*: los esenios y los fariseos. Los hechos que ocasionaron ese proceso pudieron producirse con la secuencia siguiente:

Del despecho causado por la actuación de Jonatán Macabeo al usurpar el sumo sacerdocio (152 a.C.), nació una primera facción conocida como los esenios. Este grupo, de corte más apocalíptico y expectante de una inminente intervención divina definitiva, se alejó del ambiente político y fundó una nueva comunidad. Los esenios optaron por el aislamiento y se retiraron al desierto, donde alrededor del año 100 a.C. se establecieron, concretamente en la zona de Khirbet Qumrán, al oeste del mar Muerto.

Aunque historiadores como Flavio Josefo o Plinio el Viejo han dejado menciones sobre esta secta, la mayor fuente de información que poseemos proviene del fortuito descubrimiento de la biblioteca de la comunidad esenia de Qumrán, que se dio lugar a un *boom* arqueológico en el mar Muerto entre 1947 y 1956.

El hallazgo trajo a la luz un total de unos ochocientos manuscritos pertenecientes a la comunidad de los esenios, muchos de ellos de corte apocalíptico. Entre los escritos hallados se encuentra el *Documento de Damasco*, que para algunos estudiosos se ha convertido un escrito clave para entender la vida y el nacimiento del movimiento *hasidîm*. De este documento traemos una cita que nos ayuda a aproximarnos a la autoconciencia que el grupo *hasidîm* tenía de sí mismo:

Y al tiempo de la ira, a los trescientos noventa años de haberlos entregado a las manos de Nabucodonosor, los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón un retoño del plantío para poseer su tierra y para engordar con los bienes de su suelo (*Documento de Damasco*, I, 5-8).

Según afirman algunos estudiosos, «el retoño del plantío» es una clara alusión metafórica al nacimiento del movimiento *hasidîm*. El texto recoge un elemento clave, la finalidad para la que surge el movimiento es para la posesión y la explotación de la tierra.

Otro texto apocalíptico de la biblioteca de Qumrán, útil para conocer a los *hasidîm*, es el apócrifo judío *Libro de Henoc*. El estudioso Paolo Sacchi subraya la presencia de un movimiento apocalíptico tras el libro y muestra cómo el *Libro de Henoc* explica que el retoño *hasidîm* ejerció su misión de resistencia. En esta ocasión, la metáfora utilizada para los *hasidîm* es la de los «corderos»; el fragmento recoge la misión y la actividad que ejercieron en tiempos de la resistencia macabea:

He aquí que nacieron corderos de aquellas ovejas blancas y comenzaron a abrir sus ojos, a ver y a gritar a las ovejas. Pero las ovejas no les gritaban, ni escuchaban sus palabras, sino que eran sordas en extremo, y sus ojos eran total y absolutamente ciegos. Y vi en el sueño cuervos que volaban sobre los corderos; cogieron a uno de ellos, despedazaron a las ovejas y se las comieron. Vi que les salieron cuernos a los corderos, pero los cuervos se los quitaban. Vi que brotaba un gran cuerno a una de las ovejas y se le abrían los ojos. Los miró y se abrieron sus ojos, y gritó a las ovejas. Lo vieron los corderos y corrieron todos a ella. Sin embargo, todas las águilas, buitres, cuervos y milanos despedazaban aún a las ovejas, volaban sobre ellas y las devoraban. Las ovejas callaban, mientras que los corderos gritaban y clamaban. Los cuervos luchaban y peleaban con él; querían quitarle el cuerno y no podían. Vi que llegaron los pastores, las águilas, los buitres y los milanos, y gritaron a los cuervos para que despedazaran el cuerpo de aquel cordero. Pelearon con él y lucharon; y él luchaba con ellos y gritó para que viniera ayuda (1 Hen 90,6-17).

La misión de los *hasidîm* fue la de «abrir los ojos» y «gritar a las ovejas», al pueblo; una clara alusión a una resistencia social, motivada por el celo religioso, que se ejercía haciendo ver la realidad y denunciando los atropellos de la potencia dominante. Unos corderos amenazados por cuervos y aves que son imagen de los que sometían al grupo *hasidîm*.

La segunda facción surgida de los *hasidîm*, posiblemente fueron los fariseos, que quiere decir ‘separados’. El nombre indica explícitamente la actitud esencial que caracteriza al grupo: su distanciamiento de toda impureza.

Los avatares de este grupo son totalmente diferentes a los de los esenios. Los fariseos se mantuvieron en relación con el poder po-

lítico de los asmoneos y participaron activamente en el entramado social reclamando la pureza de la Ley.

Flavio Josefo nos ha dejado un testimonio acerca de su austero estilo de vida y las líneas esenciales de su pensamiento:

Los fariseos viven parcamente, sin acceder en nada a los placeres. Se atienen como regla a las prescripciones que la razón ha enseñado y transmitido como buenas, esforzándose en practicarlas. Honran a los de más edad, ajenos a aquella arrogancia que contradice lo que ellos introdujeron. A pesar de que enseñan que todo se realiza por la fatalidad, sin embargo no privan a la voluntad del hombre de impulso propio. Creen que Dios ha templado las decisiones de la fatalidad con la voluntad del hombre, para que este se incline por la virtud o por el vicio. Creen también que al alma le pertenece un poder inmortal, de tal modo que, más allá de esta tierra, tendrá premios o castigos, según que se haya consagrado a la virtud o al vicio; en cuanto a los que practiquen lo último, eternamente estarán encerrados en una cárcel; pero los primeros gozarán de la facultad de volver a esta vida. A causa de todo esto disfrutaban de tanta autoridad ante el pueblo que todo lo perteneciente a la religión, súplicas y sacrificios, se lleva a cabo según su interpretación. Los pueblos han dado testimonio de sus muchas virtudes, rindiendo homenaje a sus esfuerzos, tanto por la vida que llevan como por sus doctrinas (Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XVIII, I, 3).

El celo por la defensa de la Ley llevó a los fariseos a enzarzarse en una guerra contra el guerrero rey Alejandro Janeo (103-76 a.C.). La dejadez del monarca en lo referente a cuestiones religiosas y, especialmente, su matrimonio con Alejandra Salomé, fueron los motivos del cruento periodo. Combatieron contra el monarca y, según relata Flavio Josefo, fueron masacrados y, así, llegaron a conquistar el honor de ser los líderes espirituales más apreciados

por el pueblo. Por ello, tras su muerte, su viuda, la reina asmonea Alejandra Salomé, los apoyó y les dio poder y, ocupándolos de los asuntos internos, dejó en sus manos la vida pública del pueblo judío.

En resumen, las aportaciones de los estudiosos nos proporcionan tres claves de cierta relevancia para acercarnos al movimiento de los *hasidim* y, con ellos, al origen de la apocalíptica. La primera de ellas es que, probablemente detrás del ideario apocalíptico, se halla un notable grupo de escribas ortodoxos, ya que estos escritos solo pueden haber nacido de una pluma versada en la Escritura y en la Tradición. La segunda es que la composición del grupo era heterogénea pues también lo integraban gentes procedentes del mundo rural que acogieron el mensaje con entusiasmo. Y la tercera, que se trataba de una facción que abiertamente manifestó su disconformidad con la estructura social dominante de su tiempo y que ejerció una clara misión de resistencia destinada a «abrir ojos» y a «gritar».

2. El pensamiento apocalíptico o universo simbólico

Los diferentes apocalipsis, escritos a lo largo de cuatro siglos, ofrecen una visión de conjunto del género literario y presentan todo un ideario de cuanto los apocalípticos esperaban y transmitían. Como vimos, a esta visión del mundo desde la apocalíptica se la denomina técnicamente con el nombre de apocalipticismo. Pero no hay solo ideas y literatura, ya que son imprescindibles una serie de condicionamientos sociales para que surjan grupos que encarnen este ideario y lo reflejen en sus escritos.

2.1. El apocalipticismo o el fenómeno social de los apocalipsis

Los apocalípticos transmitieron un universo simbólico que nació como reacción a una situación social o religiosa crítica. La transmisión del ideario apocalíptico es fruto de un proceso social de características peculiares. Tras estudiar los apocalipsis y sus circunstancias históricas, con mucha lucidez, P. D. Hanson (1975) iluminó las claves necesarias para comprender a los grupos sociales que producían y se nutrían de la literatura apocalíptica.

Este autor sostiene que, a la base de los movimientos apocalípticos, hay un común denominador que consiste en una experiencia grupal de alienación la cual conduce a la desintegración de las estructuras sociorreligiosas y de los mitos que sustentan la existencia. Es decir, ante una situación de crisis ciertos grupos sociales tienden a desvalorizar las estructuras religiosas y sociales sobre las que se habían apoyado hasta el momento. Esta desvalorización produce en el grupo un estado de alienación o de extrañeza con el entorno dominante.

Dicha alienación se puede deducir de la destrucción física de las estructuras institucionales —como la puesta en cuestión de una potencia dominadora o la destitución del rey—, o puede manifestarse en la experiencia de una comunidad que se siente excluida de la sociedad porque no comparte su universo simbólico. Según el caso, la exclusión puede ser debida a una elección o al ostracismo del grupo.

Detengámonos brevemente en la negación de las estructuras sociales. Los diferentes movimientos apocalípticos frente al sistema dominante tienden a desarrollar dos modelos básicos: marginación o protesta.

El primero de ellos se produce cuando un grupo de personas se sienten marginadas dentro de una sociedad dominante. Los individuos responden a la exclusión que viven con el asociacionismo con aquellos comparten esta discriminación. Los elementos que cohesionan al grupo son: una propia visión del futuro y la construcción de un universo simbólico propio.

El segundo modelo surge ante el hecho de que un amplio grupo proteste contra un universo simbólico que le ha sido impuesto por un potencia opresora, como puede ser el caso histórico de los *hasidim* en tiempos de Antíoco Epifanes IV y las imposiciones se-léucidas.

La opresión de la potencia dominante y la privación de los derechos pueden provocar el nacimiento de una «nueva sociedad», basada en un ideario utópico con un universo simbólico específico. Esta nueva sociedad se puede desarrollar de forma clandestina en el interior de la sociedad dominante, o puede derivar en el retiro o el alejamiento de la sociedad de su entorno, como es el caso de los esenios de Qumrán. También podría darse el caso de que la comunidad que se mantiene por ocultamiento elija rebelarse contra el poder político por medio de la violencia, elaborando un contrauniverso simbólico.

El contexto social alienante exige una respuesta de la comunidad o grupo marginado u oprimido. Dicha respuesta plantea la necesidad de un nuevo universo simbólico que tenga la capacidad de desplazar el horizonte ideológico, que produjo el estado de alienación en el que el grupo se encuentra.

Veamos en un ejemplo cómo surge un contra universo simbólico dentro de un universo dominante. En su pequeño apocalipsis el profeta Isaías, constatando un estado crítico y una situación

alienante, describe en estos términos el tejido social de la ciudad desolada:

La ciudad, desolada, se derrumba,
están cerradas las entradas de las casas;
hay lamentos por las calles porque no hay vino,
se apagaron las fiestas, se desterró el alborozo del país.
En la ciudad solo quedan escombros
y la puerta está herida de ruina.
Sucederá en medio de la tierra y entre los pueblos lo que en el vareo
de la aceituna o en el rebusco después de la vendimia (Is 24,10-13).

En cambio, pocos versículos después, el profeta presenta una realidad simultánea que sucede en el cosmos. Note el lector cómo, mientras se describe la crisis en el entramado social, a nivel cósmico se proyecta ya la salvación:

Se abren las compuertas del cielo y retiemblan los cimientos de la tierra:
se tambalea y se bambolea la tierra, tiembla y retiembla la tierra,
se mueve y se remueve la tierra,
vacila y oscila la tierra como un borracho,
cabecea como una choza;
tanto le pesa su pecado, que se desploma y no se alza más (Is 24,18-20).

En los diferentes apocalipsis, la comunidad responde recurriendo a la escatología apocalíptica como universo simbólico alternativo. Así pues, el nuevo universo simbólico apocalíptico se apoya en la visión de un Dios que, a nivel cósmico, está actuando ya la liberación y la salvación, mientras que desplaza el universo de las instituciones sociales que han conducido al estado deprimente. Tal y como se lee en el texto de Isaías, hay una realidad decadente representada por la ciudad desolada, y una nueva realidad emer-

gente en el cosmos: «Se abren las compuertas del cielo y retiemblan los cimientos de la tierra: se tambalea y se bambolea la tierra, tiembla y retiembla la tierra».

Conviene, por tanto, que conozcamos y profundicemos en cada una de las características propias del universo simbólico que los movimientos apocalípticos presentan como alternativa ante una sociedad opresora.

2.2. El ideario de los apocalípticos

Klaus Koch en su obra titulada *El redescubrimiento de la apocalíptica* (1972) condensó en ocho enunciados las líneas guía del apocalipticismo judío. Una especie de universo simbólico de los grupos apocalípticos que responde a un «ideario» concreto. Veamos cada uno de los elementos y sus implicaciones sociales:

- 1) *Una ansiosa espera de que en un futuro inmediato tendrá lugar un cambio radical de las actuales circunstancias terrenas.* Ante la sociedad opresora el recurso de los apocalípticos judíos es la profecía escatológica que proyecta un futuro que rompe radicalmente con las estructuras dominantes, y que se propone como alternativa de un grupo elegido y deja excluidos a aquellos que cohabitan con el universo simbólico de quienes ejercen el poder. El acento recae sobre la actitud expectante, en ocasiones febril, de la comunidad o grupo apocalíptico.
- 2) *El final llegará mediante una catástrofe cósmica.* El desarrollo de la historia está orientado a la destrucción total del lugar donde la estructura dominante ejerce su opresión. Es precisa una renovación cósmica pero junto con ella vendrá la liberación de Belial, padre del pesimismo que impera en el mundo terreno.

Si el Altísimo te concediera vivir, lo verás conturbado tras la tercera duración. El sol brillará de repente en la noche y la luna durante el día; destilará sangre del árbol y la piedra dará su voz, y los pueblos se conmoverán y los pasos se cambiarán, y reinará aquel a quien no esperan los que habitan sobre la tierra... (4 Esdras 5,4-6).

3) *La historia universal está formada por periodos predeterminados de tiempo cuyo final está íntimamente unido a la historia que lo precede.* Esta idea, si bien, es discutida entre los estudiosos, podemos señalarla como aceptada en líneas generales, pues las discrepancias proceden de las distintas apreciaciones sobre la diferencia del concepto de tiempo entre el mundo griego y el mundo bíblico. En las culturas griega y persa pensaban que tiempo e historia se repetían cíclicamente, mientras que en el mundo bíblico la percepción histórico-temporal es lineal. El acontecer histórico tiene su origen y su final en Dios, su plan se realiza sin dilación, por ello, la anticipación del futuro permite abrazar la historia en su totalidad: a la luz del futuro, el pasado puede ser interpretado como paso necesario para el cumplimiento final.

4) *Los escritores recurren a huestes de ángeles y demonios para explicar el curso de la historia y los acontecimientos que tendrán lugar en el fin.* El recurso a la angelología y demonología responde a la idea de que estos controlan nuestro mundo. La angelología hunde sus raíces en las influencias persas que asimiló Israel durante el exilio babilónico, por tanto, no es un elemento presente en la tradición judía antes del exilio; de hecho, el rabinismo prohíbe el culto a los ángeles (cf. Alejandro Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1984, p. 329), mientras que en la literatura apocalíptica su presencia es constante. Será tras el destierro cuando los ángeles reciban la catalogación moral de buenos y malos.

5) *Después de la catástrofe final habrá salvación, no exclusivamente para Israel sino que será una salvación abierta a los gentiles.* Ello significa que, dentro del mismo Israel, no todos experimentarán la liberación, sino solo los justos, y a estos se unirán las personas virtuosas de los pueblos gentiles. La salvación final de los justos apunta a la doble creencia en la resurrección y en la inmortalidad del alma.

6) *El tránsito de la perdición a la salvación culmina con la llegada del trono de Dios que elimina los tronos de la tierra.* Se trata de la visibilidad del reinado de Dios. Ello supone la división del tiempo en eones o periodos de tiempo de larga duración. Para los apocalípticos, la humanidad vive en dos eones. El eón actual o presente está marcado por la transitoriedad, y en él habitan la injusticia, la impiedad y el pecado; de él tenemos experiencia sensible cotidianamente. El eón futuro, en cambio, será totalmente nuevo, con él llegará la ruina del presente y traerá consigo la paz, la alegría, la comunión con Dios y la participación de los justos en su reinado. Lo cual no quiere decir que dicho reinado de Dios no se encuentre ya activo en el eón actual, pero de manera escondida.

En el centro de esta visión dualista se encuentra la lucha cósmica entre Dios y el mal, personificado este último en la figura de Satanás o Belial. Dios vencerá la potencia del mal y creará un mundo nuevo para los justos.

Pero ¿qué lugar ocupa el hombre en el universo simbólico apocalíptico? El hombre ha de decidir entre los dos eones el presente y el futuro, con lo cual puede ganar o perder su futuro. Su misión es responder, posicionarse positivamente ante las circunstancias que va encontrando en la historia ya que el presente es el momento histórico para elegir entre uno de los dos eones.

7) *Habrà un mediador con funciones reales que trae la redención final.* En el judaísmo será el Mesías pero también puede asumir este rol una figura angélica.

8) *La «gloria» es el estado final del hombre.* Cuando esta llegue se desvanecerán las estructuras sociales y políticas pues una nueva realidad fundirá la esfera terrestre y la celeste.

En líneas generales, podemos afirmar que el universo simbólico de la apocalíptica se nutre de contenidos que presentan una resistencia activa a todo lo que impide la visión del proyecto de Dios en la historia presente; se trata de un combate destinado a estimular a quien vive en situación de opresión. El mensaje de los apocalípticos sostiene que las situaciones son superables, aunque el eón presente, dominado por los «malvados», no ofrece una visión muy esperanzada e impide ver con claridad el eón futuro que ya está actuando.

La respuesta se hace urgente, la humanidad está llamada a salir de sí; ha de romper su cohabitación con los viciados mecanismos opresores y acoger con vitalidad su presente, esperando con ansia la intervención definitiva de Dios. El presente es relativizado y contemplado como parte de una historia más amplia, por ello, el hombre apocalíptico mira al futuro, al nuevo eón.

Así pues, como leímos en *1 Henoc*, la apocalíptica tiene como misión «abrir los ojos» de las personas, «gritar a las ovejas», hacerlas conscientes de la opresión en que se encuentran, incentivarlas para que no acojan pasivamente cuanto acontece como si de un ineludible destino se tratara; pretende provocar a las gentes para que se impliquen en un cambio radical de las estructuras, animadas por el futuro que se acerca imparable.

El apocalipticismo pretende ser un revulsivo social. Desde sus orígenes y con sus escritos, los apocalípticos provocaron al pueblo para que respondiera con urgencia a su hoy, exigiendo y promoviendo la búsqueda de la realización del plan divino sobre la humanidad y la promoción de los derechos a favor de una justicia social que tiene su origen en el proyecto divino.

Sintetizando, podemos subrayar que la apocalíptica tiene dos dimensiones cardinales: el desarrollo teológico de las tradiciones que se pregunta sobre las promesas divinas y, por otra parte, la respuesta desde la fe a la historia. Así pues, historia y teología son los núcleos esenciales que acompañarán esta corriente de pensamiento y que generarán una forma de expresión literaria totalmente nueva.

2.3. El método del apocalipticismo: visión de la historia

Los letrados apocalípticos se sirvieron de las llamadas «relecturas históricas» para motivar la resistencia ante el grupo dominante, e incentivar la esperanza de que sus estructuras serían radicalmente eliminadas de este mundo.

Las profecías antiguas que contenían promesas escatológicas habían nacido en el ambiente de una clase baja que vivía subyugada por señores de su propio pueblo y por las potencias extranjeras. El pueblo veía que con el pasar del tiempo el prometido «Día del Señor» contra los opresores no llegaba a su cumplimiento. La percepción de que la victoria sobre el enemigo no se alcanzaba aquí en la tierra fue calando entre esta clase baja. De este trasfondo existencial surgieron las expectativas escatológicas (cf. Rainer Albertz, *Historia de la religión de Israel*, II, p. 797).

Señor, en el peligro acudíamos a ti,
cuando apretaba la fuerza de tu escarmiento.
Como la preñada, cuando le llega el parto,
se retuerce y grita de dolor, así éramos en tu presencia, Señor:
concebimos, nos retorcimos, dimos a luz... viento;
no trajimos salvación al país, no le nacieron habitantes al mundo
¡Vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán,
despertarán jubilosos los que habitan en el polvo!
Porque tu rocío es rocío de luz,
y la tierra de las sombras parirá (Is 26, 17-19).

Los apocalípticos convencidos de que la promesa de Dios no ca-
duca ni se desdice, se sumergieron en ella y releieron con ojos
nuevos la historia.

[...] el autor apocalíptico no quiere hacer la tarea de un historiador
del pasado sino acreditar sus visiones relativas al futuro: el apoca-
lipsis es la revelación de cosas inmediatamente futuras, es más, ya
presentes emergentes en el hoy, en el presente. Para el apocalíptico
el acontecimiento futuro y el acontecimiento pasado están estre-
chamente unidos no tanto cronológicamente, sino teológicamente,
y la historia aparece como un conjunto que se puede acoger en su
totalidad (Enzo Bianchi, *L'Apocalisse di Giovanni*, p. 10).

Con ciencia y destreza los autores de los apocalipsis se sirvieron
de materiales heterogéneos procedentes de distintas fuentes, prin-
cipalmente de la tradición judía, pero no escatimaron a la hora de
introducir otras tradiciones que pudieran iluminar el contenido
de su mensaje. Véanse, por ejemplo, las convergencias entre las
tradiciones de Azazel, el ángel caído educador de la humanidad
presente en *1 Henoch*, y el mito griego de Prometeo, que robó el
fuego de los dioses para dárselo a la humanidad (cf. R, Albertz,
Historia de la religión, p. 809).

Un ejemplo claro de relectura aparece en el libro de Daniel. El profeta Daniel señala que está leyendo la profecía de Jeremías y que en ella se inspira: «...yo, Daniel, leía atentamente en el libro de las profecías de Jeremías» (Dn 9,2). Después encontramos:

Jr 25,4	Dn 9,10
El Señor os enviaba puntualmente a sus siervos los profetas, y no quisisteis escuchar ni prestar oído.	No obedecimos al Señor, nuestro Dios, siguiendo las normas que nos daba por sus siervos los profetas.

Con la intención de anular la desazón del pueblo, los autores apocalípticos revitalizaron y pusieron al día las promesas proféticas escatológicas, y revelaron por medio de símbolos un futuro donde una definitiva intervención divina cambiaría todo. Fue así «como la apocalíptica desgajó de este plano terrestre la promesa de un futuro glorioso y dichoso, situado al final de los tiempos, y lo condujo más allá de este mundo y de esta historia» (Walter Schmithals, *La apocalíptica. Introducción e interpretación*, p. 70-71).

Leyeron su historia recordando el actuar divino en el pasado y para dar valor a esta relectura de la historia e interpretación del texto sagrado, descubrieron que era preciso encontrar sentido a la revelación de los misterios sagrados, para ello se sirvieron del discernimiento sapiencial. El sabio apocalíptico es el que comprende el plan de Dios sobre la historia en sus dimensiones fundamentales, accede a sus secretos, y los sabe exponer, pero es también el conocedor del hombre, su contemporáneo. Aunque resulte paradójico por la expresión simbólica que emplea, el apocalíptico es un hombre inmerso en su presente, conoce en profundidad el cosmos, los interrogantes existenciales que acompañan el caminar de

la humanidad. Es consciente del carácter efímero del mundo en el que vive.

Por ello, la apocalíptica nos transporta a una nueva perspectiva histórica universal, la búsqueda del conocimiento de lo escondido, la revelación de lo inaccesible. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el apócrifo judío *4 Esdras*. El breve diálogo entre el autor y el mediador divino nos muestra la naturaleza profunda de la apocalíptica:

Y me respondió el ángel que me había sido enviado, de nombre Uriel, y me dijo:

—Tu corazón está gravemente desconcertado con los acontecimientos de este mundo; ¿cómo piensas poder comprender los caminos del Altísimo? He sido enviado para mostrarte tres caminos y proponer delante de ti tres semejanzas; si tú me explicas cada una de ellas, yo también te mostraré el camino que tú deseas y te enseñaré el porqué del corazón maligno. Ve y pésame un peso de fuego, o mídeme una corriente de viento, o hazme retornar el día que pasó.

Respondí y dije:

—¿Quién de los nacidos podrá hacer cualquiera de estas cosas de que me preguntas?

Y me dijo:

—[...] Si no puedes hacer las cosas que se desarrollan contigo, ¿cómo podrá tu mente comprender el camino del Altísimo [...]?
(*4 Esdras* 4,1-12).

De este modo, con las relecturas de la historia renacieron la profecía y la sabiduría bajo la forma de una síntesis original. El autor apocalíptico no «ve» acontecimientos precisos —estos tienen para él un interés secundario—, sino que contempla el modo en que Dios, siempre fiel a sí mismo en el pasado, llevará definitivamente a cumplimiento la historia.

El lector contemporáneo puede tener la impresión de que las relecturas son sencillamente correcciones, una especie de «desmentido oficial» de las promesas que no se han cumplido. Sin embargo, los apocalípticos no dudaron de la veracidad de la promesa revelada sino que trataron de hacer comprender a sus contemporáneos el fatigoso actuar de Dios, aparentemente no realizado pero siempre dispuesto a abrirse a esperanzas más amplias.

Igualmente, podría plantearse que la lectura de la historia pasada y la invitación a mirar al futuro pueden ser una forma de escapar de un angustioso presente, en cuyo caso la apocalíptica sería un subterfugio, una vía de escape de la realidad. No es sino lo contrario, tal y como sugiere J. J. Collins, se trata del esfuerzo «por crear un cuadro ideológico en el cual los hombres puedan tomar decisiones y actuar» (J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 287). Precisamente porque afronta su hoy, el apocalíptico busca las constantes salvíficas de Dios para no dejarlas petrificadas en un pasado glorioso, sino para descubrir su actuación en el futuro.

3. La apocalíptica en el Nuevo Testamento

Además del libro del Apocalipsis, objeto de nuestro estudio, otros autores del Nuevo Testamento conocedores de la tradición judía, también se sirvieron de las imágenes y de los recursos propios de la literatura apocalíptica. Ahora bien, conviene precisar que existe una notable diferencia entre la literatura apocalíptica cristiana y la apocalíptica judía. En la apocalíptica cristiana la espera del desenlace final de la historia y del nuevo mundo de Dios está sostenida en la certeza de que todo ello ha tenido ya lugar, en una realización anticipada, en la muerte y resurrección del Señor Jesús.

3.1. Apocalipticismo en Tesalónica

De entrada nos parece sugerente tener presente cuanto apunta Wayne A. Meeks sobre los estudios acerca del lenguaje apocalíptico en los escritos paulinos:

Debemos recordar que, cuando extraemos de las cartas los elementos que consideramos como apocalípticos, estamos creando una abstracción. Ningún miembro del movimiento paulino habría utilizado adjetivos como «apocalíptico» o «escatológico» para calificar ciertos aspectos de sus creencias (W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, p. 288).

La correspondencia de Pablo de Tarso con la comunidad de Tesalónica es uno de los primeros testimonios de literatura apocalíptica cristiana. El apóstol se sirve del universo simbólico apocalíptico para dirigirse a una comunidad que vive momentos críticos a causa de la persecución y del rechazo social de sus coetáneos, y que, en consecuencia, se encuentra especialmente necesitada de ánimo y consolación. Pablo emplea imágenes propias de la tradición apocalíptica judía apócrifa para devolver la esperanza a los convertidos macedonios.

El contenido apocalíptico de la carta ha suscitado un interesante debate entre los estudiosos. El lenguaje apocalíptico paulino ha de ser entendido en el contexto social de la nueva comunidad, de ahí que haya aumentado notablemente el interés por analizar y desentrañar la situación sociocultural de la comunidad tesalonicense.

Un análisis comparado entre las características antropológicas de los movimientos apocalípticos y las cartas a la comunidad de Tesalónica, deja entrever la posibilidad de que un movimiento de carácter apocalíptico hubiera surgido dentro de dicha comuni-

dad y ciertamente la predicación del Evangelio supuso un cambio de universo simbólico. Es lo que el antropólogo cultural Anthony F. C. Wallace, denominó con el término *mazeway*: «una comprensión totalmente nueva de las características culturales individuales que, en ocasiones, pueden desviarse de las normas culturales».

La predicación cristiana suscitó una subcultura dentro de la cultura dominante, un *mazeway*. El mensaje paulino aportó alternativas culturales que modificaron la visión y valoración del mundo que tenían los miembros de la comunidad. Algunas de las notas que caracterizan el «nuevo mundo» en el que Pablo introdujo a los nuevos creyentes, y que supuso una ruptura radical con el universo simbólico de su cultura de origen, son perceptibles en las misivas a la comunidad: el lenguaje eclesial de elección y distinción, la proclamación de Cristo como único Señor, la interpretación de los ritos de iniciación como ritos de pertenencia al grupo, la dialéctica de la separación (nosotros/ellos).

Los estudiosos han percibido cierta correlación entre el carácter apocalíptico de la comunidad tesalonicense y el fenómeno de los movimientos milenaristas. Desde el punto de vista de la antropología cultural, son cinco los factores que dibujan la fisonomía de los fenómenos milenaristas: a) la salvación inminente, b) la transformación del orden social presente, c) la liberación de energía emocional, d) la brevedad de la existencia del movimiento, y e) el carácter central del rol de un *leader* mesiánico, profético o carismático (cf. Charles A. Wanamaker, «Apocalypticism at Thessalonica», p. 4).

En la base de los factores característicos de los grupos milenaristas encontramos una insatisfacción común, que les conduce a la proclamación de la inminente llegada de una transformación radical.

No obstante, dicha transformación radical no tiene su origen en la mera insatisfacción colectiva sino en la pérdida de sentido de un modelo tradicional que ha sido suplantado porque sus estructuras son incapaces de iluminar al sujeto para desenvolverse en el mundo. Así lo resume Meeks:

Lo que descalifica el orden presente no es que las personas afectadas carezcan de bienes o de dinero, sino el cambio que han sufrido las normas de obtención y uso del poder y del prestigio, de participación plena en la vida social. Ha perdido vigencia el modo tradicional de «establecer los criterios para medir el nivel de satisfacción de la humanidad». Su mundo, su universo simbólico, ya no tiene sentido; es decir, ya no ofrece una imagen válida de la situación real ni da recetas eficaces para afrontar la realidad (W. A. Meeks, p. 279).

En este contexto de desvalorización del modelo dominante adquiere relevancia la figura de un líder carismático, que despliega un ideario concreto de creencias y valores para el grupo desencantado. El líder propone un universo simbólico que combina lo radicalmente nuevo con lo tradicional y ofrece una nueva ética capaz de arraigar en una cultura tradicional.

Charles A. Wanamaker (1987) trazó algunas líneas concretas de comparación entre la situación de la comunidad tesalonicense y lo que los antropólogos denominan el fenómeno milenarista, y estudió las implicaciones sociológicas que comportan ciertos enunciados teológicos. Sin negar estos últimos, al hilo de lo comentado en los apartados precedentes acerca del apocalipticismo, nos acercamos al universo simbólico apocalíptico de las comunidades de los orígenes.

Tratando de recrear el marco social que ha servido de plataforma para las cartas a los tesalonicenses, constatamos de entrada que el

lenguaje de elección y separación y la conversión al cristianismo pueden ser vistos como actividades de resocialización en las que se rechaza un mundo con su bagaje de creencias y valores, y se opta por otro. Pablo habla de una nueva identidad y una nueva ética que distinguen a los conversos de los de fuera. La expresión de la ruptura con el modelo precedente aparece fijada en la fórmula que señala la novedad: el abandono de los ídolos y el servicio al Dios vivo verdadero (1 Tes 1,9). Desde el punto de vista antropológico, el rito que marca el límite entre los dos mundos encuentra su expresión sociorritual en el bautismo.

Acercas de la realidad social que viven los tesalonicenses, el mismo Pablo indica en la carta que la comunidad padece tribulaciones (1 Tes 1,6). Aunque desconocemos el motivo exacto de la persecución, las hipótesis nos acercan a la ya mencionada ruptura del nuevo grupo con el conjunto de creencias y valores imperante en la sociedad de origen.

En consecuencia, es muy posible que los sufrimientos de la comunidad paulina de Tesalónica dependan del intento de propagar su propia experiencia en la vida pública de la polis. Los órganos administrativos de la ciudad habrían reaccionado contra los tumultos así provocados con medidas administrativas (E. W. Stegemann y W. Stegemann *Historia social del cristianismo primitivo*, p. 430).

La separación de la sociedad resulta más dramática cuando se constata que los conversos tesalonicenses son rechazados por una sociedad de la que forman parte y que los agentes activos de la persecución son sus paisanos que rechazan abiertamente el nuevo universo simbólico de los cristianos. Hay quien sugiere la posibilidad de que uno de los temas centrales de la carta: la suerte de los difuntos (1 Tes 4,13), sería la respuesta al cuestionamiento que surge dentro del grupo acerca del destino de los que habrían

muerto durante la persecución. Si bien, al respecto no hay datos convincentes, lo que parece evidente es que la conversión de los creyentes, a pesar de la presión externa y de la persecución, manifiesta el fracaso de la sociedad para integrarlos.

El tono apocalíptico de la comunidad ya aparece fijado en la fórmula del saludo de la carta; la expresión «Jesús, que nos libera de la ira venidera» (1 Tes 1,10) es un signo que pone al descubierto la expectación apocalíptica de los tesalonicenses. Con la llegada del Redentor se iniciará la esperada transformación del creyente y de la sociedad, y se producirá el final que trastocará radicalmente el orden presente.

La comunidad de elegidos, preservada de la ira venidera, contempla cómo el resto de la humanidad se obstina en someterse a la estructura dominante, capitaneada por Satanás, que impide a Pablo encontrarse con los creyentes (1 Tes 2,18) y que tienta la fe de la comunidad (1 Tes 3,5). El grupo eclesial percibe en el eón presente el dualismo de la humanidad, en la que se distinguen los hijos de la luz de los de los hijos de las tinieblas (1 Tes 5,1-11).

El lenguaje apocalíptico de Pablo tiene diversas funciones pues está orientado a dar cohesión e identidad al grupo; una nueva visión del mundo muestra lo específico que une a los miembros de la comunidad y que, a su vez, los distingue del resto de la sociedad. Por consiguiente, la constatación de una amenaza externa tiene la finalidad de reforzar la solidaridad entre los miembros. Como consecuencia de ello, los integrantes de la comunidad se sintieron fortalecidos por este mensaje ya que el nuevo universo simbólico aumentaba su sentido de pertenencia y les proporcionaba una nueva percepción de cobijo e igualdad que no habían experimentado con anterioridad en la polis grecorromana, ni en su universo simbólico decadente.

Sin duda, estos estudios nos ayudan a descubrir el influjo social que pudieron tener las expresiones apocalípticas, sea desde la conciencia de grupo y las relaciones solidarias entre los miembros, sea desde su posicionamiento ante la sociedad pero, sobre todo, nos muestran cómo el lenguaje apocalíptico tuvo la función de dar estabilidad y frenar la innovación de grupos que febrilmente ansiaban el momento definitivo. A propósito de ello, sin entrar en debates acerca de la autenticidad paulina de la carta, la segunda carta a los tesalonicenses presenta claramente las exacerbadas expectativas de miembros del grupo:

Hermanos, por la venida del Señor nuestro Jesucristo y nuestra reunión con él, os pedimos que no perdáis fácilmente la cabeza ni os alarméis por profecías o discursos o cartas fingidamente nuestras, como si el día del Señor fuera inminente (2 Tes 2,1-2).

En consecuencia, podemos concluir afirmando que las palabras apocalípticas tienen también la función de procurar salud emocional a los miembros de la comunidad. A pesar de las tribulaciones, el grupo se orienta a un alegre futuro, donde se desvanecerá el sufrimiento actual, con él llegará también el tiempo del juicio cuando los opresores serán castigados y los elegidos premiados.

3.2. Apocalíptica en los evangelios sinópticos

En los evangelios sinópticos las referencias apocalípticas son variadas, y las encontramos en boca de personajes de talante y palabras apocalípticas. Bajo esta óptica, de entre los personajes quizá el más destacado es Juan Bautista pues los diferentes evangelistas lo describen como un hombre profético que habla en clave apocalíptica.

Basta detenerse en algunas de sus características para hacerse una idea: la presentación de su figura; el anuncio de la llegada del juicio inminente que pretendía, con duras palabras, mover a la conversión de sus interlocutores para que abandonaran el camino del mal —temática esta también recurrente para los autores de la apocalíptica judía—; la exigencia ética de su bautismo; la comparación de su persona con el profeta Elías que regresa para preparar el juicio y el reino de Dios; y la referencia al Espíritu, fuerza de gracia y misericordia, como una realidad que acontece en un futuro inminente.

Como podemos constatar, en los evangelios la presentación de Juan Bautista también señala el fin de un universo simbólico y la innovación que aporta otro. En sus palabras adquiere especial fuerza la exigencia ética y la modificación radical de hábitos y costumbres del modelo anterior.

Además de este personaje apocalíptico, dentro de la literatura sinóptica encontramos una «colección» de discursos escatológicos que también beben del manantial de la apocalíptica judía (cf. Mc 13; Mt 24 y Lc 21). De entre ellos, ha suscitado cierto interés entre los estudiosos el discurso escatológico que encontramos en Mc 13, llamado por algunos el «antiapocalipsis» o, por otros, «el apocalipsis sinóptico». Nos acercamos sintéticamente a su contenido.

El marco narrativo de este texto apocalíptico sitúa a Jesús y a sus discípulos a las puertas del Templo de Jerusalén, contemplándolo. Los discípulos preguntan a Jesús sobre la edificación y la respuesta del Maestro vaticina su total destrucción. Ante la perplejidad de sus seguidores, Jesús predice la persecución que ha de sufrir la comunidad de los creyentes y anuncia los hechos catastróficos

que acompañarán la parusía del Hijo del hombre. Las expresiones en tono apocalíptico recuerdan los motivos que encontramos en la literatura apocalíptica judía:

En aquellos días, después de esa gran angustia, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, los astros se tambalearán (Mc 13,24-25).

Hace algunos años el exégeta Juan Mateos escribió una monografía acerca del capítulo 13 del evangelio de Marcos a la que subtuló *El grupo cristiano en la historia* (1987). Quizá sea esta la expresión más acertada para acercarnos al marco histórico-social de la comunidad de Marcos que aparece descrita en el capítulo. Recogiendo las diferentes hipótesis sobre el origen del discurso, Mateos retomó la tesis del biblista Timothée Colani (1864) que sostenía que en la base del texto apocalíptico se encontraba un «panfleto» judeocristiano. Fundado en las palabras de Jesús, el escrito circulaba entre las comunidades y vio la luz en un contexto de desesperación semejante al que se relata en el texto. Este panfleto y la recién acontecida Guerra Judía (66-70 d.C.) provocaron cierta efervescencia apocalíptica en los grupos cristianos.

Marcos emplea este lenguaje con una funcionalidad bien precisa. Su interés no es desvelar el cuándo, ni siquiera el cómo de los acontecimientos finales de la historia. El evangelista pretende combatir a los apocalípticos judeocristianos radicales de su época que, enfebrecidos, predecían cercano el final del mundo, y quizá lo asociaban con la destrucción del Templo de Jerusalén, provocando el desasosiego de no pocos. Parece claro que la intención fundamental del evangelista es la de exhortar a una vigilancia comprometida y a una sobria esperanza, tan característica de estos tiempos (cf. 1 Tes 5).

Por tanto, al igual que sucede en los modelos de innovación —como hemos apuntado acerca de la comunidad de Tesalónica— la funcionalidad del lenguaje apocalíptico en el caso del llamado «pequeño apocalipsis» es procurar la estabilización del grupo, templar los ánimos de una facción que desea ansiosamente la resolución definitiva de la situación presente y la participación en el eón futuro.

El rastreo de estos textos del Nuevo Testamento nos ha introducido en el marco referencial que acompaña la simbólica apocalíptica en el seno de la comunidad cristiana. Los autores del Nuevo Testamento en tiempos de crisis, al igual que sus predecesores judíos, elaboraron textos apocalípticos releendo la historia pero desde una nueva óptica: la Resurrección de Cristo. Este acontecimiento es el origen y fundamento de una nueva visión de la sociedad y de la historia.

3.3. Encuadre histórico-social del Apocalipsis de Juan

El ambiente histórico-social que propició el Apocalipsis de Juan tiene sus propios matices, si bien, hay elementos comunes con lo expuesto acerca de la apocalíptica en las comunidades paulinas y en la literatura sinóptica.

El marco geográfico lo presenta el mismo autor cuando alude a las comunidades de Asia Menor, del mismo modo que presenta con claridad la problemática de persecución y crisis interna que vivieron estos grupos. Sin embargo, no parece quedar claro el marco cronológico que encuadra el texto apocalíptico del Nuevo Testamento. Las tesis son muy variadas.

Tradicionalmente, los testimonios más antiguos (Ireneo, Eusebio, Clemente de Alejandría y Orígenes) afirmaban que habría que

situar la cronología del Apocalipsis en el tiempo de la crisis que vive la comunidad cristiana a finales de siglo I, durante el periodo del emperador Domiciano (95-96 d.C.). No obstante, los datos históricos no son tan claros que nos permitan considerar dicha época como tiempo de persecución específicamente cristiana.

Domiciano llevó al extremo sus pretensiones de ser reconocido como dios y señor (*dominus et deus*), y de ser venerado cómo tal, hasta el punto de que el *princeps* convirtió en prueba de lealtad tal reconocimiento y estimuló la delación de los que se negaban a reconocerlo como tal. El hecho, mencionado por Suetonio, es testimoniado también por el escritor Marcial, interesado adulator de Domiciano, quien en sus *Epigramas* le concede tal trato:

El edicto de nuestro señor y dios... (Marcial, *Epigramas*, V, 8).

E, incluso, lo absolutiza, afirmando que los pensamientos de todos no pueden sino ser solo sobre la persona del emperador:

Estamos ahí en cuerpo y alma, César, y hasta tal punto ocupas tú solo los pensamientos de todos, que la propia turba del Circo Máximo no sabe si corre *Pajarero* o *Tigre* (Marcial, *Epigramas*, VII, 7).

A pesar de ello, los historiadores sostienen que la persecución no fue una cuestión personal del emperador contra los cristianos, pues la actitud agresiva de Domiciano reversionó también sobre algunos aristócratas romanos —incluidos sus familiares— y, en general, sobre todo aquel que tuviera la pretensión de ensombrecer su poder absolutista. El ambiente era propenso al descontento.

La consideración del «ateísmo» dentro de la lista de los crímenes contra el emperador ponía en situación de riesgo a un grupo como el cristiano, que se negaba al culto a los dioses romanos y al reconocimiento de la divinidad del emperador, y aún más en una

sociedad en la que la religiosidad y la vida sociopolítica estaban estrechamente unidas. Dion Casio nos narra lo ocurrido con los Flavios, Clemente y Domitila, acusados de ateísmo:

En el mismo año mandó matar Domiciano, entre otros muchos, a Flavio Clemente, que ejercía el consulado, a pesar de ser primo suyo y de estar casado con Flavia Domitila, parienta suya también. A los dos se les acusaba de ateísmo, crimen por el que fueron condenados también otros muchos, que se habían pasado a las costumbres de los judíos. De ellos, unos murieron; a otros se les confiscaron los bienes (Dion Casio, *Historia romana*, 67,14).

Los datos que proporciona el Apocalipsis apuntan en la línea que sitúa a los cristianos en la tesitura de tener que posicionarse ante la pretensión absolutista del emperador y del poder político:

Se le concedió infundir espíritu a la imagen de la bestia, de modo que la imagen de la bestia pudiera hablar e hiciera morir a cuantos no adorasen la imagen de la bestia (Ap 13,15).

Por tanto, no podemos hablar de una persecución explícita contra los cristianos por sus creencias religiosas, pero sí de un contexto hostil que les obligaba a señalarse ante la sociedad, y que su actitud era considerada un crimen contra el emperador.

Además de este hecho, de localizarse históricamente la redacción del Apocalipsis bajo el imperio de Domiciano, habría que pensar en las repercusiones que tuvo el recrudecimiento del llamado *fiscus iudaicus* para la comunidad cristiana que no había perdido su vinculación con el mundo judío.

El *fiscus iudaicus* fue el impuesto de dos dracmas que Vespasiano, tras la destrucción de Jerusalén por su hijo Tito (70 d.C.), mandó gravar en contra del pueblo judío. La cuantía obtenida sería dedica-

da al Templo de Júpiter Capitolino en Roma, en lugar del Templo de Jerusalén como se venía haciendo. El impuesto era el equivalente a la paga de dos de días de trabajo por persona al año. Una tasa que debía pagar todo judío, si era varón desde los tres años hasta la muerte, mientras que si era hembra, hasta los sesenta y dos años. Piénsese en familias, por ejemplo, de once miembros donde el pago por ser judío suponía veintidós días de sueldo anuales.

Domiciano, que vio cómo las arcas imperiales venían a menos, por la promoción de espectáculos y construcciones que él mismo organizaba y ordenaba, aumentó dicho impuesto y, para ello, extendió el concepto «iudaicus» a todos aquellos que tenían la más mínima vinculación con el mundo judío. De ahí, que con toda probabilidad, las comunidades cristianas se vieran afectadas por las modificaciones abusivas del emperador. Involuntariamente, los judíos o filojudíos quedaban señalados ante la sociedad. La medida era trágica porque renunciar al impuesto significaba renunciar a la fe judía.

El fisco judaico fue administrado con más rigor que ningún otro; eran acusadas ante el tanto las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado, como aquellas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo. Recuerdo que, cuando apenas era un adolescente, asistí a la inspección a que se sometía, por parte de un procurador y un consejo muy numeroso, a un anciano nonagenario para ver si había sido circuncidado (Suetonio, *Vidas de los doce césares*, VIII, 12).

A pesar de estas cuestiones que acabamos de sobrevolar, parece crecer entre los estudiosos la idea de que el Apocalipsis no solo refleja un hecho social concreto, sino que la obra recoge en síntesis diferentes problemáticas que configuraron el ambiente social externo y la vida interna de las comunidades joánicas.

Las repetidas contiendas en Palestina, a causa de las revueltas judías contra los romanos, configuraron a dichas comunidades joánicas como grupos heterogéneos de creyentes en Cristo, judíos y gentiles, que se asentaron en Asia Menor.

Pero la conflictividad que debió afrontar el grupo no fue exclusivamente la hostilidad con Roma, que la hubo, sino también un agudo choque con el mundo judío, que había rechazado a los nazarenos y los consideraba fuera del judaísmo.

En el libro del Apocalipsis, la sinagoga y la iglesia aparecen como comunidades separadas. Ambos grupos luchaban por mantener su identidad en el contexto de una sociedad más amplia e, irremediablemente, la defensa de las propias creencias provocó una situación de hostilidad. Aunque, no hemos de ver el origen de esta ruptura en un momento histórico puntual sino en un proceso de años, no cabe duda de que la conocida duodécima bendición contra los herejes (*Birkat ha-minim*) elaborada en la asamblea judía de Jamnia (90 d.C.), e integrada en la plegaria de las *Dieciocho Bendiciones*, tuvo su influencia:

Pero que los negadores no tengan esperanza y puedas remover sin tardanza el dominio inicuo en nuestros días y los *nozrim* (nazarenos) y los *minim* (herejes) puedan ir a la ruina al instante, ser borrados del libro de la vida y no estar inscritos con los justos. Bendito seas tú, Señor, que humillas a los insolentes.

A juicio de algunos estudiosos esta «bendición» puede interpretarse como un esfuerzo por consolidar la identidad judía. Sin embargo, dicha plegaria, destinada a recitarse en la asamblea litúrgica, sin duda, promovía cierta hostilidad contra los «sectarios nazarenos» (cf. David A. DeSilva, «The Social Setting of the the Revelation to John: Conflicts within, Fears without», p. 288).

El judaísmo había recibido el favor imperial de ser reconocido como una «religio licita» desde tiempos de Augusto, dicha gracia implicaba: autonomía religiosa, dispensa del culto de estado, ciertos privilegios financieros, la exención del ejército y la permisión de leyes particulares internas a las comunidades. La confrontación sinagoga-iglesia supuso para los cristianos la pérdida de todos estos derechos, pues eran considerados foráneos al grupo judío.

Según narra el Apocalipsis, en algunos casos dicha hostilidad asumió la forma de delación ante las autoridades civiles, y en algunas comunidades, concretamente en Esmirna, derivó en padecimiento y cárcel:

Conozco tu tribulación y tu pobreza —aunque eres rico— y las calumnias de los que se llaman judíos pero que no son sino sinagoga de Satanás. No tengas miedo de lo que vas a padecer. Mira, el Diablo va a meter a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis tentados durante diez días. Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida (Ap 2,9-10).

Junto a la hostilidad romana y la confrontación con el judaísmo oficial, el grupo tuvo que resistir otros envites.

A este respecto David A. DeSilva subraya las dificultades relacionales que encontró el grupo cristiano en el ámbito socio-cultural. La vida de las comunidades cristianas en el ambiente grecorromano no fue fácil. Para sus integrantes, en parte provenientes del judaísmo, las costumbres y usos paganos resultaron inaceptables; además, como hemos visto, crecía entre el pueblo la perenne sospecha de que los nazarenos eran ateos por negarse a participar en el culto imperial y en la veneración de los dioses.

Igualmente, la negativa cristiana a la participación en los ritos y celebraciones de los gremios comerciales, que veneraban a sus respectivos dioses-patronos, y en las que se celebraban los sacrificios y comidas rituales, supuso el aislamiento del grupo cristiano de la vida y de la realidad económica de las ciudades.

La sociedad grecorromana demandaba del nuevo grupo la conformación con el universo simbólico dominante. Estos aspectos, en cambio, perfilan la imagen de un grupo que, como hemos visto arriba, rechaza el universo simbólico de la sociedad dominante y propone un nuevo bagaje de creencias y disposiciones éticas, su propio *mazeway*.

De los efectos que había provocado el nuevo universo simbólico cristiano nos habla Plinio el Joven: templos casi desiertos, ceremonias rituales suspendidas, vendedores que se quedan sin vender la carne de las víctimas sacrificadas... Después de la represión el gobernador espera que todo cambie:

De hecho, me consta que los templos, que se habían quedado casi desiertos, comienzan de nuevo a ser frecuentados, y las ceremonias rituales, que se habían interrumpido hace tiempo, son retomadas, y que por todas partes se vende la carne de las víctimas, que hasta ahora tenían escasos compradores. De donde se puede concluir que gran cantidad de personas podría enmendarse si se les ofrece la ocasión de arrepentirse (Plinio el Joven, *Epístolas*, X, 96).

Pero las comunidades que están detrás del Apocalipsis no solo tuvieron que vérselas con agentes externos. Las dificultades internas afloran en las páginas del libro, especialmente en los capítulos iniciales, en las denominadas «cartas a las siete iglesias» (caps. 2-3). Algunas de ellas nos ayudan a hacernos una idea de la situación: el permanente miedo ante la realidad social imperante, las acusacio-

nes públicas sobre las creencias y los ritos de la nueva comunidad, la acomodación —fruto de un pacto tácito de convivencia con el modelo social dominante—, y las diferencias en el seno de la sociedad entre ricos y pobres.

De entre todas ellas, la más dolorosa resultó ser el abandono de algunos que rompieron la praxis comunitaria, llamados en el Apocalipsis los nicolaítas, los discípulos de Balaán o los seguidores de Jezabel. Se trataba de creyentes que abandonaron las comunidades y que ofrecieron lecturas desviadas del Evangelio quizá, en algunos casos, gnósticas. Las doctrinas propuestas por los disidentes derivaron en formas éticas que desgarraban el universo simbólico del nuevo grupo. Entre estas últimas, las más destacadas son: la participación en banquetes en los que se comían las carnes sacrificadas a los ídolos o la laxitud en cuestiones de moral sexual.

Es innegable una fuerte tensión en el interior de las comunidades. Juan no tiene miedo ni al sufrimiento, ni a la sociedad imperante. Como hemos apuntado, el autor del Apocalipsis está mucho más preocupado de las actitudes heterodoxas y, sobre todo, de la acomodación de ciertas iglesias. La asimilación al entorno que les rodea, la pérdida de elementos esenciales del universo simbólico cristiano, debilitaba a las comunidades, tanto es así que se dirigía a ellas con fuerza porque le provocaban aversión. Así habla a la iglesia de Laodicea:

Conozco tus obras: no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Pero porque eres tibio, ni frío ni caliente, estoy a punto de vomitarte de mi boca (Ap 3,15-16).

Estas expresiones se generan porque era necesario un revulsivo, recuperar la identidad, anular todo atisbo de acomodación y con-

formación, preservar a la comunidad de la fuerte influencia del modelo de sociedad imperante. Todos estos elementos nos ayudan a hacernos una pequeña idea de la realidad social que fraguó el Apocalipsis pero sería equivocado limitarnos a estas:

El libro del Apocalipsis no es simplemente el producto de una concreta situación social, no es una eventual respuesta a las circunstancias. Tiene como raíz una particular visión de la realidad, en gran parte heredada, que es el marco dentro del cual Juan interpreta su ambiente vital. El libro del Apocalipsis es el producto de la interacción entre un tipo de precomprensión y la situación sociohistórica en la que Juan vivió (Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis*, p. 106).

Ante los conflictos internos y los miedos externos, la finalidad de la obra fue la de suscitar una actitud de resistencia ante los retos sociohistóricos que el grupo tenía ante sus ojos. Pero, además, las palabras del libro también tenían el objetivo de provocar una crisis en el grupo, —en unas ocasiones apagado o amedrentado y, en otras, acomodado y conformado con el modelo dominante—, para que diera una respuesta que significara un revulsivo y un reencuentro con un universo simbólico religioso que ofrecía una particular visión del mundo y que el grupo necesitaba poner al día.

Los símbolos como medio apocalíptico de comunicación

CAPÍTULO 3

No son pocos los lectores del libro del Apocalipsis que, después de leer algunos párrafos, se sienten desanimados para continuar la lectura. En ciertas ocasiones, la enorme profusión de figuras simbólicas o lo impensable de las imágenes, hasta el punto de rayar el artificio, provoca en el lector cierta desidia e incompreensión. Si la intención del autor es transmitir un mensaje divino que le ha sido revelado, ¿no sería más fácil recurrir al lenguaje común como medio de comunicación?, ¿no sería más comprensible para el grupo destinatario un lenguaje menos selecto y menos complicado?

1. La naturaleza del símbolo y su funcionalidad

Nos parece sugestivo recurrir a una imagen para expresar qué es un símbolo, tanto más si se pretende con ella comprender el significado del simbolismo apocalíptico, y si la imagen empleada

corresponde a su uso social originario. El filósofo alemán Hans Georg Gadamer en su obra *La actualidad de lo bello* (1977), antes de explicar el significado y las implicaciones del término «símbolo», se remonta a su etimología griega y narra la siguiente costumbre:

¿Qué quiere decir «símbolo»? Es, en principio una palabra técnica de la lengua griega y significa «tablilla de recuerdo». El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando la mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido (H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, p. 39).

Siguiendo la tradición, la dinámica del símbolo es unir dos fragmentos separados para despertar el recuerdo de una acogida; las dos mitades de una «tablilla del recuerdo» contienen el cúmulo de experiencias nacidas en ambiente de hospitalidad. Por tanto, desvelar un símbolo significa complementar en un todo lo que se corresponde con él, es decir, acercarnos a la otra parte de la tablilla para reconocer la totalidad del significado. De este modo, «símbolo» significa ‘poner juntos’, evocando la unión de las dos partes de una realidad separada; el símbolo tiende a unir.

El Apocalipsis es un libro escrito a base de símbolos, ante nuestros ojos se representa una parte de la totalidad de un mensaje, pero hemos de embarcarnos en la fascinante tarea de descifrar la parte restante. Somos provocados para despertar en nosotros el recuerdo de unos significados que nos ayuden a conocer el sentido pleno

de cuanto se nos revela. Hemos de unir imagen y significado para sumergirnos en el sentido profundo del mensaje.

1.1. El porqué del símbolo en el Apocalipsis y su misterio

Nuestra primera pregunta es por qué Juan eligió esta forma de comunicación. Algunos autores, apoyados en la hipótesis más tradicional, justifican el abundante uso del simbolismo en el libro del Apocalipsis por el ambiente vital hostil en que se encuentra el autor del escrito. La situación sociohistórica de finales de los años 90 d.C., habría exigido al autor un esfuerzo por presentar la revelación en un lenguaje encriptado; una especie de código enigmático destinado a ser entendido por un selecto grupo conocedor de su significado. Un lenguaje que, a su vez, fuera despreciado y considerado un panfleto religioso incomprensible para las autoridades romanas con las que, como señalamos, la comunidad cristiana se hallaba en conflicto. (cf. Jean-Pierre Charlier, *Comprender el Apocalipsis*, p. 16-17). A esta situación de tribulación se referiría el Vidente de Patmos al inicio del libro cuando menciona el contexto vital desde el que escribe la obra:

Yo Juan, hermano vuestro, compañero vuestro en la pena y el reinado y la paciencia por Jesús, me encontraba en la isla de Patmos a causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesús (Ap 1,9).

La respuesta tradicional, si bien explica las causas históricas del porqué del lenguaje simbólico, no cierra las puertas a otras posibilidades quizá más profundas y, según nuestro parecer, más en consonancia con el carácter revelador del texto; además, como apuntamos en el capítulo anterior, la crisis del grupo joánico no

fue únicamente originada por su hostilidad con las autoridades romanas, sino que un cúmulo de situaciones externas e internas convulsionó a la comunidad.

De la lectura del libro del Apocalipsis se deduce que si Juan hubiera estado condicionado por algo, no sería tanto por el miedo a la autoridad civil —de la que demuestra total desapego—, sino por la preocupación por la vitalidad del grupo destinatario del libro, la comunidad creyente.

Juan comunica un mensaje revelado en un contexto histórico bien preciso, lo hace aferrándose a la tradición literaria apocalíptica que emplea una serie de categorías elaboradas desde su propia percepción del mundo y de la historia, y para ello se sirve del medio más adecuado a la naturaleza del contenido del mensaje, utiliza símbolos.

Por estos motivos, no parece muy acertado acentuar el aspecto encriptado del texto sino, más bien barajar la hipótesis de que el autor no pretende conceptualizar racionalmente el contenido místico y revelado del mismo. Es decir, el símbolo es utilizado para no empobrecer el contenido de la revelación, pues siguiendo la imagen que propone Gadamer, se nos da una parte de la «tablilla del recuerdo» que evoca realidades conocidas y hemos de embarcarnos en la aventura de buscar su sentido.

La primera premisa que hemos de tener en cuenta en nuestra aventura en busca del significado profundo de los símbolos, es la naturaleza peculiar y mística que tienen los apocalipsis y que se caracteriza por la comunicación por medio de imágenes que superan las habituales categorías espacio-temporales, y en las que solo el símbolo es la llave que nos permite acceder a ellas.

El mismo Juan insiste reiteradamente en la naturaleza misteriosa del contenido de su texto. En cuatro ocasiones aparece el término «misterio» para mentalizar al oyente acerca de la naturaleza inefable del contenido de la revelación. Pero ¿en qué consiste este misterio? El misterio es el camino a recorrer entre la imagen presentada y su significado en la realidad concreta del oyente; es la distancia que media entre el trozo de tablilla que poseemos y el trozo que nos falta.

El «misterio» es la imagen que se convierte en un enigma que hay que resolver a la luz de la realidad concreta; es la misma realidad concreta quien solicita la aplicación de la imagen para poder ser entendida y evaluada (Ugo Vanni, *Apocalisse*, p. 66).

Ahora bien, si es una revelación envuelta por el misterio, ¿cómo podemos conocer su contenido? En ocasiones, el libro presenta de qué modo el misterio es desvelado por el ángel o por el autor, como es el caso de Ap 1,20 donde los símbolos son interpretados:

Este es el símbolo de las siete estrellas que viste en mi diestra y de las siete lámparas de oro: las siete estrellas son los ángeles de las siete Iglesias, las siete lámparas son las siete Iglesias (Ap 1,20).

No sucede así en todo el escrito. En diversos momentos, Juan solicita al lector-oyente del Apocalipsis para que desarrolle su capacidad de interpretar, y le insta a descifrar y a discernir cuál es el contenido de la revelación en su momento vital. Así pues, para interpretar adecuadamente las imágenes, especialmente cuando el «misterio» queda cifrado y poco accesible, es preciso un ejercicio de discernimiento sapiencial:

...cuando el séptimo ángel empuñe su trompeta y dé su toque, entonces, en esos días, se habrá cumplido el misterio de Dios, según la buena nueva que había anunciado a sus siervos los profetas (Ap 10,7).

O, cuando el autor se alarga en la explicación, como es el caso del misterio de la Bestia y de la Mujer:

Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo diciendo: «Ven, que te voy a mostrar el juicio de la gran prostituta, la que está sentada sobre muchas aguas, [...] en la frente llevaba escrito un nombre misterioso: “La gran Babilonia, madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra” (Ap 17,5.7).

Otra interesante huella de la voluntad simbólica de Juan es la advertencia que el mismo autor hace al presentar dos niveles de comprensión. Como muestra de ello, hemos de acercarnos al capítulo 11, donde Juan nos avisa que la «gran ciudad» puede ser entendida en diversos niveles, especificando que en el plano espiritual es llamada Sodoma y Gomorra (cf. J. Fernando Toribio Cuadrado, *Apocalipsis: estética y teología*, p. 93):

Sus cadáveres yacerán en la calle de la gran ciudad que lleva el nombre simbólico de Sodoma y Egipto (donde fue crucificado su Señor) (Ap 11,8).

Finalmente, encontramos dos sugerentes imágenes que el autor emplea para subrayar el carácter simbólico y misterioso del libro. La primera de ellas es el simbolismo del «libro sellado con siete sellos», un rollo totalmente lacrado y cuyo contenido no puede ser conocido porque nadie puede acceder a él:

Vi en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, y sellado con siete sellos (Ap 5,1).

El sello simboliza la autenticidad y el carácter inaccesible de lo que encierra. El simbolismo de los sellos, por tanto, sugiere la idea de hermetismo y solicita una mediación para acceder a la revela-

ción. Con la imagen del sello, Juan pretende poner de manifiesto el carácter secreto del contenido, solo accesible a la humanidad mediante la intervención de Cristo Resucitado.

La segunda sugerente imagen muestra al Vidente comiendo un librito. A esta acción se la denomina técnicamente «logofagia» (comer las palabras):

Tomé el librito de mano del ángel y lo comí: en la boca sabía dulce como miel; pero cuando lo tragué, sentí amargo el estómago. Me dicen: Tienes que profetizar de nuevo sobre pueblos, naciones, lenguas y reyes (Ap 10,10-11).

Se trata de una imagen simbólica que Juan toma de la literatura profética; la encontramos, por ejemplo, en Jeremías (Jr 1,9; 15,16) o Ezequiel (Ez 2,8-9; 3). Al igual que los profetas, Juan ha de comerse el libro, es decir, acoger la revelación y asimilar su contenido.

El carácter misterioso del Apocalipsis ha dejado una profunda huella en el imaginario de los lectores e intérpretes del libro. Profecías a descifrar y misterios sin resolver, han sido, son y serán el caldo de cultivo de un tipo de literatura y el origen de una visión peculiar de la historia. Sin embargo, el porqué de los símbolos y la naturaleza misteriosa del libro tienen la común finalidad originaria de introducirnos en lo inefable del contenido de la revelación, y despertar la necesidad de comprometerse con él.

1.2. La funcionalidad del símbolo

Clarificado el porqué del contenido misterioso de la revelación y de la utilidad de los símbolos para expresarla, nuestra segun-

da etapa es descubrir las funciones que los símbolos desempeñan en el conjunto de la obra. Con sus peculiaridades, los símbolos en el libro del Apocalipsis tienen la función genérica de mediar la comunicación entre Dios, el grupo creyente y la humanidad. Centremos ahora nuestro análisis en los motivos que justifican cuanto acabamos de afirmar, extrayendo las funciones del símbolo de su sentido originario como «tablilla del recuerdo».

En primer lugar, siguiendo la imagen de la hospitalidad griega, dijimos que los dos pedazos de la tablilla están separados y adquieren significado al unirlos. El símbolo tiende a suturar donde hay una fractura. Esta misma imagen de la tablilla es un símbolo del Libro: la humanidad está separada del proyecto de Dios y el Apocalipsis pretende unirla.

El uso del lenguaje simbólico pone en evidencia la actitud positiva del autor sobre el destino final de la historia. La visión del mundo del autor del Apocalipsis se contrapone radicalmente con el universo simbólico dominante. Juan cree firmemente que Cristo ha resucitado y que, desde este acontecimiento, la historia ha tomado un nuevo rumbo, un desarrollo imparable que se encamina a su cumplimiento definitivo. Juan se siente triunfador.

Como ya señalamos, la palabra «símbolo» proviene del término griego *syn-ballein* que significa ‘poner juntos’, su opuesto es *dia-ballein*, es decir, ‘separar’. Por ello, en el Apocalipsis resulta interesante constatar que dicho dualismo antitético entre los símbolos y los diablos es el medio de comunicación del mensaje divino. Jugando con las raíces de ambas palabras, descubrimos que en el texto los «símbolos» se oponen a los «diablos», ello permite ver que el autor se siente parte del grupo vencedor en la

constante histórica que supone la lucha antagónica entre «lo que une» y «lo que separa», entre el bien y el mal, entre la humanización y la deshumanización, entre la ciudad de Dios y la ciudad anti-Dios.

Esta fuerte polarización aparece a lo largo de todo el Apocalipsis, y lo hace mediante símbolos que expresan realidades que escapan a la comprensión humana. El autor, a pesar de ser un apocalíptico y ver el desarrollo de la historia sumergido en el dramático combate entre el bien y el mal, percibe la victoria sobre el mal como ya realizada. El símbolo que escoge para expresarla es el de un jinete vestido de blanco que empuña en su mano derecha un arco y que, sentado a lomos de un caballo blanco, galopa victorioso representando la fuerza inagotable de la resurrección cuya potencialidad acompaña en la historia el destino del grupo creyente (Ap 6,2).

Esta certeza no convierte al autor del Apocalipsis en un iluso. Junto a la visión positiva que brota de la Resurrección, otros tres corceles rojizos, verduscos y ennegrecidos separan (*dia-ballein*) a los hombres, y velan su rostro, impidiéndoles contemplar cualquier proyección futura (Ap 6,3-8). Violencia, injusticia y muerte han afincado en el eón presente y su presencia es constante y constatable. El grupo no es ajeno a la situación dramática en que se encuentra, pues con ella se confronta cotidianamente.

En definitiva, el símbolo es el vehículo comunicativo que anuncia la superación de la situación de crisis porque «une» y revela el plan de Dios, que proclama la victoria sobre la estructura dominante e ilumina la oscura situación de la comunidad que vive momentos críticos.

En segundo lugar, el origen social del símbolo nos remite a un pedazo de tablilla que es recuerdo de un encuentro, y un encuentro no puede encerrarse en palabras, son más las realidades experimentadas que las expresadas. Así pues, conviene que nos detengamos a valorar la dimensión «trascendente» que posee todo símbolo.

Como todo apocalíptico, el autor-vidente es mediador de una revelación divina, un mensaje que articula con símbolos porque solo el símbolo puede evocar realidades invisibles e indescriptibles:

Pretende que realidades inalcanzables para la razón, sean perfectamente asequibles a la intuición que descubre su significado más profundo. Es como una llave especial que ayuda a leer la realidad de otra manera, al revelar una dimensión más profunda de la realidad y descubrir relaciones no vistas antes (Rafael del Olmo Veros, «La comunicación simbólica en el Apocalipsis», p. 335).

La experiencia del Vidente asume la forma de expresión simbólica porque el uso del lenguaje común empobrecería el contenido de la revelación, y, a su vez, induciría a los lectores a aferrarla mentalmente para encasillarla de forma conceptual.

El autor del Apocalipsis presenta un mundo que escapa a la lógica y a la experiencia humana. En ocasiones, el encadenamiento de símbolos es tan profuso que supera con creces cuanto podría imaginarse; por ejemplo, la descripción de la Nueva Jerusalén resulta tan espectacular que es evidente que tiene la función de dejar sin palabras al lector-oyente. Si queremos hacernos una idea contemplemos un detalle, sencillamente pensemos en una perla del tamaño de una puerta y, a su vez, maciza como la puerta de una ciudad (cf. G. Biguzzi):

Y las doce puertas son doce perlas, cada una de las puertas hecha de una sola perla (Ap 21,21).

El lenguaje común se ve superado por la simbólica, que muestra lo desconocido por medio de lo conocido y transparenta la grandeza, la profundidad y la belleza estética del Misterio al que se quiere «quitar el velo». Los símbolos en el Apocalipsis son presencia figurada, como la «tablilla del recuerdo» remiten a «un algo otro» que no está presente pero que es demandado.

En tercer lugar, la *tessera hospitalis* estaba destinada a recordar a las generaciones venideras el encuentro de sus parientes, fruto de la mutua acogida. Encontramos en este gesto una característica del símbolo sobre la que han insistido no pocos estudiosos: su perdurabilidad.

El exégeta Luis Alonso Schökel apuntó que «una experiencia humana pretérita, fijada en imagen literaria, puede transmitir a otras épocas su fuerza comunicativa» (L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra*, I, p. 94). Bajo esta perspectiva, el lenguaje simbólico aplicado al desarrollo de la historia ofrece la posibilidad de una perenne actualización del mensaje apocalíptico, por lo que se refiere al papel que juegan en el transcurso de la historia las estructuras sociales, políticas y económicas.

Los símbolos son inmortales, pueden variar de significado según las culturas pero no se agotan, y hacen del Apocalipsis un libro que, aún naciendo en un preciso contexto histórico de crisis, es siempre actual e interpelante para la comunidad eclesial. Todo ello puede comprobarlo el lector si se detiene en la lectura de los capítulos 2-3 donde encontramos las cartas a las siete iglesias de Asia Menor. Es cierto que cada una de las iglesias es llamada por su nombre, y que se nos narran situaciones propias del ambiente de ciudades grecorromanas del siglo I; a

pesar de ello, constatamos que, al hacerlo por medio de símbolos, el mensaje de Cristo a las iglesias de Asia es imperecedero, y se convierte en el mensaje de Cristo a la Iglesia de todos los tiempos, según su situación.

En cuarto lugar, la «tablilla del recuerdo» deja impresa una huella en ambas personas, hospederio y hospedado, y se convierte en memorial que les recuerda lo compartido, a la vez que les orienta hacia nuevas experiencias. Del mismo modo, los símbolos en el Apocalipsis tienen como función provocar un efecto catártico en el oyente. Una convulsión que dé inicio a un proceso de purificación. Dice la sabiduría popular que «una imagen vale más que mil palabras», así lo ha demostrado toda representación plástica del Apocalipsis.

La simbólica tiene la finalidad de conmocionar, de evocar. Es un camino que conduce a hacer opciones a quien oye e imagina el símbolo. Los símbolos intencionadamente representan imágenes inenarrables, imágenes cargadas de figuras extrañas que provocan estupor. Basta asomarse al texto para descubrirlo, por ejemplo, en la descripción de la Bestia:

Vi una bestia que salía del mar; tenía diez cuernos y siete cabezas, llevaba en los cuernos diez diademas y en las cabezas un nombre blasfemo. La bestia que vi era semejante a una pantera con patas de oso y fauces de león. El dragón le dio su poder, su trono y gran autoridad. Y vi que una de sus cabezas estaba como herida de muerte, pero su herida mortal se había curado. Todo el mundo, admirado, seguía a la bestia; y adoraron al dragón por haber dado su autoridad a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: «¿Quién como la bestia?, ¿quién puede combatir con ella?». Y se le dio una boca grandilocuente y blasfema y se le dio autoridad para actuar cuarenta y dos meses (Ap 13,1-5).

En los símbolos del Apocalipsis, el lector es conducido al reconocimiento purificador, a afrontar con realismo cuanto encuentra en su propia historia y a situarse dentro de ella. Los símbolos, mediante la fuerza de sus imágenes, tratan de empujar al grupo a la acción.

Su retórica no pretende sin más evocar una respuesta intelectual, sino que desea provocar reacciones emocionales y compromiso religioso. La retórica dinámica del Apocalipsis no tiene el propósito de producir un espiritualismo quietista, sino que va en busca de una motivación profética para la decisión y la acción (Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, p. 185-186).

El autor quiere que la comunidad se abra a una nueva realidad divina y misteriosa y, no tanto para que la comprenda intelectualmente en su totalidad sino para que la experimente existencialmente. Juan introduce al grupo creyente en una nueva visión de la historia, y lo provoca para que la contemple y la interprete.

Para que la adhesión sea plenamente existencial, Juan estimula la actividad audiovisual del lector-oyente: ver y oír son las claves de todo el libro, «las alas de los símbolos» (cf. J. F. Toribio Cuadrado, *Apocalipsis*, 39). Al grupo se le pide que oiga símbolos y que en la escucha sea capaz de vislumbrar una nueva realidad. Esta es la doble actitud que se demanda al oyente: que vea símbolos y que oiga símbolos para experimentar en su crítico presente cómo se está realizando el plan divino. Así pues, los símbolos apocalípticos son «presencia» que propone un nuevo modo de «ser», destinado a transformar al grupo y a abrirlo a un universo simbólico que es alternativo con relación al que ofrece la sociedad dominante.

Finalmente, en quinto lugar, como dice la filosofía gadameriana, un símbolo «es el todo en un fragmento». Los símbolos remiten a una realidad más profunda pero, a su vez, la contienen. Claro ejemplo de ello es el simbolismo del Cordero, tan presente en la segunda parte del Apocalipsis.

En la tradición bíblica, «el cordero» está asociado a la celebración de la cena pascual:

Será un animal sin defecto, macho, añal, cordero o cabrito. Lo guardaréis hasta el día catorce del mes, y entonces toda la asamblea de Israel lo matará al atardecer. Con algo de la sangre rociaréis las dos jambas y el dintel de la casa donde lo hayáis comido. Esa noche comeréis la carne, asada a fuego, acompañada de pan sin fermentar y verduras amargas. (Ex 12,5-8).

Y, también, al Siervo Sufriente de Isaías:

Maltratado, aguantaba, no abría la boca;
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante el esquilador, no abría la boca (Is 52,7).

La fusión de ambas tradiciones del Antiguo Testamento y el uso de la imagen en el evangelio de Juan (cf. Jn 1,29) ilumina la interpretación de la imagen del Cordero en el Apocalipsis. Juan se ha servido de todas estas tradiciones y ha identificado al cordero con Cristo muerto y Resucitado (Ap 4,5), clave de lectura de todo el Libro (cf. Nazario Marconi, *Le mille immagini dell'Apocalisse*, p. 41). De esta forma, un símbolo contiene múltiples mensajes y tradiciones que se complementan y nos abren a la consideración del sentido pleno. Por lo tanto, conocer la funcionalidad del símbolo nos ayuda a ahondar en aspectos que son imprescindibles para acercarnos a las categorías o planos simbólicos que encontramos en el Apocalipsis.

2. Ver los símbolos e interpretarlos

Son numerosos los estudios que incluyen interpretaciones del universo simbólico o de la visión de la realidad que presenta el autor del Apocalipsis. La inquietud de los investigadores se ha centrado en clasificar las constantes simbólicas que aparecen en el texto, estableciendo una especie de compartimentos estancos del mundo simbólico de Juan, cuyas tradiciones y contenidos son conocidos por la comunidad que lee y escucha el texto. A esta clasificación, algunos estudiosos le dan el nombre de «constantes simbólicas», otros la denominan «planos simbólicos», y otros, sencillamente, la llaman «simbolismo».

La finalidad de dicha tarea ha sido la de sacar a la luz la relación existente entre cada uno de los símbolos y el mensaje que contienen. Es decir, se trata de poner en evidencia una «gramática» de planos simbólicos que se complementan y fecundan mutuamente (Xavier Pikaza, *Apocalipsis*, p. 27). Para realizar esta síntesis, los estudiosos han indagado el origen del imaginario y su significado en las tradiciones propias de Israel, en las de las culturas circundantes y en el ambiente vital de Juan. El resultado ha sido variado e iluminador; presentamos las categorías simbólicas principales del Apocalipsis.

2.1. Los escenarios y el ambiente

El Apocalipsis es un libro principalmente litúrgico, un libro para celebrar y en el que se celebra, para ser orado y donde se recogen oraciones. Los símbolos rituales y los ceremoniales van apareciendo a lo largo del libro, y subrayan su carácter sacro: alabanzas, súplicas, incienso, cantos, altar, perfumes, copas, actitudes orantes...

Todo ello revela que Juan es conocedor del culto y de las celebraciones judías, si bien, como es normal, los combina con elementos propios de la liturgia cristiana.

La liturgia se celebra en dos escenarios: el cielo y la tierra; los dos planos forman parte de una misma realidad. Juan el Vidente pasa de la tierra al cielo y del cielo a la tierra, mira a la tierra y contempla el cielo; en ambos escenarios ora y ambos escenarios son el lugar de la batalla entre el bien y el mal.

2.2. El libro que revela el contenido del Libro

Desde el punto de vista simbólico conviene apuntar que el Apocalipsis es un «libro que contiene un libro». Esta expresión, que puede resultar un juego de palabras, expresa la idea central de toda la obra.

El Apocalipsis es ante todo un símbolo textual, un gran «libro-imagen», elaborado de forma unitaria, consciente de su unidad simbólica (X. Pikaza, *Apocalipsis*, p. 27).

A través de símbolos, visiones, profecías y enigmas descubrimos que el libro del Apocalipsis tiene como mensaje central revelar el proyecto de Dios sobre la historia y sobre la humanidad; este proyecto aparece contenido en un libro-rollo, inicialmente, herméticamente sellado y que es desvelado progresivamente.

2.3. El cosmos y sus agitaciones

Las imágenes que se refieren a elementos del cosmos evocan, por lo general, la Trascendencia y su relación con lo creado. El sol, la

luna, las estrellas... acercan al Creador con el que están íntimamente unidos. Por ejemplo, en Ap 2,1, Jesús sostiene en su mano derecha siete estrellas, simbolizando su vinculación con la Iglesia, su presencia en medio de ella.

Contrariamente a cuanto la filmografía apocalíptica ha impreso en nuestras retinas y podría pensarse, la simbólica más impactante para nuestros contemporáneos, la de «las agitaciones cósmicas» (la tierra que tiembla, la luna que se tiñe de rojo, el mar embravecido, el trueno o el relámpago) asume las coordenadas del «esquema tipo» de las teofanías del Antiguo Testamento que revelan la intervención de Dios en la historia. Como ejemplo recuerde el lector el imaginario empleado en la descripción de las teofanías del Sinaí o monte Horeb.

El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba. El toque de la trompeta iba creciendo en intensidad mientras Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno (Ex 19,18-19).

Vino un huracán tan violento que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el viento. Después del viento vino un terremoto; pero el Señor no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego; pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva (1 Re 19,11-13).

Este imaginario quiere transmitir la idea de que cuando Dios se hace presente en la historia, la creación se estremece como reconocimiento al Creador que se acerca; nada permanece en su lugar ante la presencia de Dios, la creación percibe su presencia y la manifiesta. El uso de imágenes cósmicas pretende provocar tam-

bién la sensación de urgencia, el tiempo pasa y los elementos de la creación no ocupan ya su lugar habitual, hay una modificación que invita al grupo a reaccionar existencialmente.

2.4. Animales y formas animalescas

El simbolismo «animal» y «zoomórfico» también hunde sus raíces en el imaginario del Antiguo Testamento, seguramente, Israel tomó estas formas de alguna cultura vecina. Los animales aparecen divinizados o convertidos en cualquier realidad. Los cuatro vivientes de Ap 4, 6-8, con características zoomórficas —medio humanas, medio animalescas—, sin duda, son una recreación de los cuatro vivientes de Ez 1,5-10, basta comparar ambos textos para percatarse de ello:

Ap 4,6-7	Ez 1,5-6.10
<p>Había cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. El primer viviente era semejante a un león, el segundo a un toro, el tercero tenía cara como de hombre, y el cuarto viviente era semejante a un águila en vuelo. Los cuatro vivientes, cada uno con seis alas, estaban llenos de ojos por fuera y por dentro.</p>	<p>En medio de estos aparecía la figura de cuatro seres vivientes; tenían forma humana, cuatro rostros y cuatro alas cada uno. Su rostro tenía esta figura: rostro de hombre, y rostro de león por el lado derecho de los cuatro, rostro de toro por el lado izquierdo de los cuatro, rostro de águila los cuatro.</p>

Con las formas animalescas, el autor del Apocalipsis pretende señalar una realidad superior al hombre, positiva o negativa, que lo estimula, incita, mueve, e impulsa. El símbolo representa a las

fuerzas sobrehumanas, siempre controladas por el poder de Dios y la potencialidad de la vida del Resucitado.

Cada animal simboliza su cualidad fundamental: el león, la realeza; el toro, la fuerza; el águila, la velocidad y la altura; y el dragón, el tremendo poder del mal (cf. R. del Olmo Veros, «La comunicación», p. 355). Pero este simbolismo, también pretende mostrar la superación del mal que asume formas impersonales: el Dragón, la Bestia, animales feroces. En general, se trata de personajes malignos que son progresivamente aniquilados en la medida en que el juicio divino se va realizando.

2.5. La humanidad y su mundo

El simbolismo «antropológico» también ocupa un lugar especial dentro de la obra. Como buen apocalíptico, el autor del Apocalipsis se demuestra conocedor de la humanidad, tanto que parece hacer un tratado de antropología. La vitalidad humana, los sentimientos, los vestidos, las relaciones, las posturas, su relación con Dios, su compromiso moral, todo adquiere un valor simbólico que evoca la conflictividad que acarrea la batalla contra el mal.

Desde el punto de vista antropológico, el texto presenta el drama de una humanidad rota entre el bien y el mal, que vive una situación de crisis y conflictividad, y que se orienta ineludiblemente hacia el desenlace definitivo. Un símbolo especial en este apartado es el de la «ciudad». La polis es el lugar de la relación y del encuentro de los hombres, el lugar donde el grupo creyente establece sus vínculos sociales. La ciudad aparece en negativo y en positivo; Babilonia es la imagen de la ciudad anti-Dios imprime sobre sus habitantes el universo simbólico opresor que les conduce a la

muerte, mientras que Jerusalén es el lugar de la comunión de Dios con la humanidad y de todos los hombres entre sí. A este propósito conviene apuntar que la comunidad eclesial, simbolizada por la novia destinada a convertirse en esposa, tiene como horizonte último convertirse en ciudad, la Nueva Jerusalén, espacio social de comunión con Dios.

Ambas ciudades simbolizan el dilema de la humanidad y su posicionamiento ante las estructuras de poder y corrupción. El Apocalipsis, que tiene por centro a Cristo-Cordero, no es simplemente la oferta a la humanidad de un cambio transitorio:

No es un texto de simples «mutaciones», donde todo vuelve a ser al fin lo mismo (aquello que ya era) sino el libro de la «mutación fundamental», de la gran transformación del ser humano (X. Pika-za, *Apocalipsis*, p. 28).

Dentro del simbolismo antropológico un espacio importante lo ocupa lo femenino. Los rostros y descripciones femeninas presentan diversos tipos de mujeres de las que se describe desde su estatus social hasta su moralidad interna. Contemplamos, entre otras, a la novia, la mujer encinta, la madre celeste, la esposa, la prostituta enojada y vestida de púrpura, la emperatriz. Detrás de ellas, paradigmáticamente, se encuentran personajes como Eva, Jezabel, la comunidad eclesial, la humanidad, la comunidad perseguida y también están representadas realidades como la fidelidad, la idolatría y la corrupción.

También, aparecen simbólicamente expresadas las situaciones vitales de la humanidad, vistas desde la conflictividad con el mal (cf. U. Vanni, *El hombre del Apocalipsis*). Los ojos han de estar bien abiertos, desvelados, para no dejar de ver la realidad impregnada de corrupción religiosa y política, ojos para escuchar el grito de

los perseguidos, el testimonio de los predicadores, los deseos de liberación, el canto, la súplica, el lamento, e incluso, el silencio.

En sus descripciones, el autor no huye de presentar los múltiples rostros del pecado, desenmascara las situaciones de violencia, de muerte, de injusticia... Todo evoca realidades tan humanas que hacen del libro un itinerario musicalizado dramáticamente, una ópera que empieza con el grito de los perseguidos, que prosigue con un canto de deseo de libertad y, que finaliza, con la celebración de la liberación y la contundente destrucción de la opresión.

2.6. Los cinco colores principales

Fundamental en la composición de la obra son los «colores» que, además del valor estético, adquieren un valor simbólico peculiar. Juan no ve la realidad en blanco y negro, no es baladí la utilización de un color u otro. La acentuación y el detalle cromático en las descripciones desvelan el deseo del autor por expresar por medio de los colores una fuerte carga emotiva; son una expresión externa de cuanto mueve el interior de la humanidad:

Aplicados a la descripción de la vida espiritual, los colores significan la intensidad y la liberación de la vida afectiva (Charles André Bernard, *Théologie symbolique*, p. 261).

El autor pinta un universo coloreado por cinco colores principalmente. La clave para interpretar los colores es dada por su uso en el conjunto de la obra. Los atributos que acompañan a los personajes y su relación con el bien y el mal nos proporcionan la interpretación de los mismos. Las tonalidades positivas son: el blanco que simboliza la trascendencia y la victoria del Resucitado

y de los que triunfan con El (por ej.: el vestido de Cristo y de sus discípulos); y el dorado, oro puro, que es el color que Juan reserva para la liturgia y para simbolizar la cercanía al Misterio divino (piense el lector que la mayoría de los elementos litúrgicos son de color oro).

En el lado opuesto, otros tres colores representan el rostro negativo de la historia: el rojo escarlata que simboliza lo demoniaco y lo violento (por ej.: el Dragón), el verde amarillento para representar la fragilidad de la vida, y el negro que designa la miseria, las amenazas y la injusticia social.

2.7. Los números y sus misterios

Una de las categorías simbólicas a la que más se han dedicado los estudiosos ha sido a la «numerología», que ocupa un amplio espacio en el universo simbólico de Juan. Como en otros escritos apocalípticos, el simbolismo aritmético despoja a los números de su valor cuantitativo para asumir uno totalmente diferente: el cualitativo.

El número más presente en todo el libro, el preferido por el autor, es el siete, que simboliza la totalidad, la plenitud siguiendo tradiciones religiosas ancestrales.

El número siete es un número proverbial en muchas culturas, probablemente a partir de las cuatro fases del ciclo lunar, y, normalmente, es considerado número sagrado por estar frecuentemente relacionado con divinidades, templos y ritos religiosos. Por tanto, Juan parte de un hecho convencional pero, como siempre, enriquece creativamente lo que encuentra y lo ofrece (Giancarlo Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, p. 129).

Tiene, pues, cierta lógica que tres y medio, la mitad de siete, señale la parcialidad y la transitoriedad. Así pues, un periodo de tres años y medio es un tiempo definido y concreto, que tiene un fin fijado.

El número cuatro que señala a los cuatro vivientes es el número de la totalidad cósmica y de la acción universal de Dios, actuada esta por medio de los ángeles provenientes de los cuatro vientos. (cf. G. Biguzzi, *L'Apocalisse*, p. 135).

El número seis ha sido el que más debate ha suscitado desde los orígenes. Su vinculación con el número de la Bestia, y la invitación enigmática que sugiere el Vidente para que sea descifrado han dando lugar a las más variadas interpretaciones. Recordemos el texto siguiente:

Aquí se requiere sabiduría. El que tenga inteligencia, cuente la cifra de la bestia, pues es cifra humana. Y su cifra es seiscientos sesenta y seis (Ap 13,18).

Cuando el autor, con tono sapiencial, invita a calcular una cifra es porque considera que el oyente-lector debe involucrarse en cuanto escucha o lee, Juan considera importante el contenido, y llama la atención de quien se acerca al libro sobre esta cifra.

Con esta invitación, el autor del Apocalipsis crea por medio de la numerología una relación interactiva con el lector-oyente. No olvidemos que los destinatarios del Apocalipsis son, al mismo tiempo, actores y espectadores de la obra; el libro les afecta y les compromete, les provoca a reaccionar. Por ello, descifrar el significado del número se convierte en una tarea apremiante. Con el cálculo del número de la Bestia se introduce al lector ante un enigma que se convierte en una cuestión de vida o muerte:

Vi una especie de mar de vidrio mezclado con fuego; los vencedores de la bestia, de su imagen y del número de su nombre estaban de pie sobre el mar cristalino; tenían en la mano las cítaras de Dios (Ap 15,2).

A lo largo de los siglos, las interpretaciones del simbolismo numérico 666 han vertido ríos de tinta y han sugerido todo tipo de personajes históricos desde Nerón hasta Stalin, pasando por Domiciano, Hitler, el Pontífice de turno, o Martin Lutero, por citar solo algunos de ellos. Como vimos arriba, la Bestia ha asumido los rostros del enemigo histórico del intérprete del libro.

Tres son las principales líneas interpretativas de esta cifra que han surgido a lo largo de la historia (cf. G. Biguzzi, *L'Apocalisse...*, p. 140-150):

a) La interpretación más antigua se conoce con el nombre de «gemátrica». La gematría es un antiguo arte con el que, a través del análisis numérico de un texto o una simple palabra, se pretenden deducir leyes y correspondencias relativas a esta. A cada letra corresponde un valor numérico establecido; por ejemplo, la A tiene por valor el 1 y la Z tiene por valor el 900. Al aplicar la gematría al número 666 se trata de descubrir un nombre cuyas letras hebreas, griegas o latinas tenga como valor numérico la suma 666. Así pues, desde la gematría se han «calculado» nombres y se ha identificado a la Bestia con personajes históricos como los que señalamos arriba.

b) La segunda interpretación pertenece a Ireneo (130-202 d.C.). El obispo de Lyon concede al número 666 un valor simbólico y recopilatorio. Conocedor de la interpretación gemátrica, propone una doble valencia para el número. De un lado, esta cifra simboliza la imposibilidad para alcanzar la plenitud, de ahí la

triple repetición del número 6 que sería un número defectuoso en comparación con el 7, número de la totalidad y la perfección. De otro lado, el número 666 recopila en sí todas las abominaciones, la rebelión contra Dios, la iniquidad; en definitiva, todos los males.

c) La tercera y última interpretación es la aritmética o «triangular» que vincula el significado del número 666 con las numerologías pitagóricas y gnósticas. Dicha interpretación sostiene que el 666 es un número doblemente triangular. Es decir, un número que permite una construcción equilátera con sus unidades. Por ejemplo, el número seis es triangular:



El triángulo formado por el 666 contrasta radicalmente con el número cuadrado de Cristo y de sus discípulos: 144.000.

Actualmente, la interpretación más aceptada es la que interpreta el número 6 como un número defectuoso, «una imperfección clamorosa», resultando que este simbolismo es una forma de manifestar que la Bestia es vulnerable. Así los sugieren estudiosos como Pierre Prigent o Ernest-B. Allo y, desde otra perspectiva pero con idéntico resultado, Ch. Brüstch.

Retomando el resto de los números, nos centramos ahora en el número doce. Señala también plenitud pero con cierto matiz social; designa al pueblo de Dios representado en el pasado por las doce tribus de Israel y en el presente por los doce apóstoles del

Cordero. Su suma también simboliza la plenitud de la revelación de Dios en la historia, por tanto, Antiguo y Nuevo Testamento están significados en el número veinticuatro.

Por su parte, el número mil, señala la totalidad divina y la plenitud de la acción de Dios. El tiempo se sacraliza, gracias a la presencia y a la acción de Cristo.

Igualmente, las operaciones matemáticas son importantes para comprender algunas cifras. Por ejemplo, 144.000, el conocido número de los salvados, supone la siguiente operación: $12 \times 12 \times 1000$, es decir, el pueblo de Dios en su totalidad (doce por doce) guiado en el tiempo (mil) por la plenitud de la acción salvífica de Cristo.

A manera de resumen, cabría señalar que las diversas interpretaciones que se han hecho de la simbólica del Apocalipsis con el pasar del tiempo ponen de manifiesto la fascinación humana por adentrarse en lo misterioso.

BREVE SÍNTESIS DE LOS SÍMBOLOS PRINCIPALES

Clasificación	Símbolos	Aproximación al significado
Escenarios y ambientes	Cielo Tierra	Espacios donde se desarrolla la liturgia y la batalla entre el bien y el mal
	Trono	Dios Señor de la historia
	Cordero de pie, degollado	Cristo, muerto y resucitado
	Veinticuatro ancianos	Totalidad que alaba a Dios

Clasificación	Símbolos	Aproximación al significado
El libro	Un rollo con siete sellos	Proyecto de Dios sobre la historia y la humanidad
El cosmos y sus agitaciones	Terremoto, luna, sol, astros, mar, relámpago, trueno, granizo	Presencia de Dios en la historia «Esquema tipo» de las teofanías del Antiguo Testamento
	Lago	Lugar del rechazo a Dios
Animales y formas animalescas	Cuatro vivientes	Creación, vida que brota de Dios
	Dragón	Mal/enemigo
	Bestia primera	Corrupción política
	Bestia segunda	Corrupción religiosa
	Animales	Atributos clásicos
La humanidad y su mundo	Vestidos Atributos y complementos Relaciones Posturas	Personalidad y actitud moral
	Babilonia	Ámbito de relaciones sin Dios
	Jerusalén	Lugar de la comunión con Dios
	Bodas	Plenitud de la humanidad en Dios
	Prostitución/ fornicación	Idolatría y abandono de Dios

Clasificación	Símbolos	Aproximación al significado
Colores principales	Blanco Rojo Negro Verdoso Colores piedras preciosas	Resurrección Violencia Injusticia social Muerte Dios/Trascendencia
Los números y sus misterios	3,5 4 6 7 10 12 1000 144.000	Parcialidad Totalidad creación Imperfección Plenitud Poder perverso Totalidad revelación Antiguo y Nuevo Testamento Tiempo de Cristo Pueblo de Dios

Claves prácticas para interpretar los símbolos del Apocalipsis

CAPÍTULO 4

Los símbolos nacen de la experiencia histórica y de la concepción que el autor tiene de sí y de su mundo, por ello, para interpretarlos es preciso conocer las fuentes de las que Juan se sirve, las técnicas que emplea y, solo desde ellas podremos comprender el contenido del universo simbólico del Apocalipsis. Juan se ha servido de técnicas e imágenes conocidas y con ellas ha construido sus propias categorías para desvelar un mensaje divino para los tiempos de crisis. Si el contenido del libro del Apocalipsis tiene la clave misteriosa y simbólica que hemos presentado, es preciso que resolvamos algunas cuestiones: ¿qué técnicas emplea el autor? y ¿de qué materiales se sirve?

1. El estilo, la técnica y la organización del material simbólico

Una de las características del libro del Apocalipsis que no ha pasado inadvertida a los estudiosos es el estilo de Juan. Por citar un

especialista reciente, G. Biguzzi ha recogido el resultado de los estudios sobre la cuestión en su obra dedicada a los enigmas del Apocalipsis.

1.1. Los «cantos de descripción» y la metamorfosis del símbolo

El autor italiano, advierte acerca de las peculiaridades del estilo de Juan, especialmente, en la presentación de personajes, en su forma de describir lugares, en la presentación de cada una de las escenas. Como si tuviera un *zoom* en sus manos, Juan va progresivamente paseando por el personaje que presenta: se detiene en el rostro con sus rasgos, el cuerpo con sus vestidos, el calzado, los utensilios que lleva en las manos, los adornos de la cabeza..., todo es descrito con una minuciosidad pasmosa.

Fijémonos, como ejemplo, en la presentación de la imagen del Cordero:

Y vi..., a un Cordero de pie, como degollado; tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios enviados a toda la tierra (Ap 5,6).

Juan pinta con palabras; se recrea en una especie de «pintura gramatical». Realiza el retrato del personaje por segmentos simbólicos: la postura erguida del Cordero, la marca en el cuello, el simbolismo numérico, el elemento cuerno sobre la cabeza, y los ojos en el rostro; este último simbolismo es explicado por el mismo Juan. El conjunto representa a Cristo Resucitado, marcado por la pasión que, con la plenitud de su potencia mesiánica y del Espíritu, es el único capaz de abrir el libro que contiene el proyecto de Dios sobre la historia de los hombres.

Esta técnica es denominada por los exégetas con el nombre de «cantos de descripción», y la encontramos también presente en otros pasajes bíblicos y escritos apocalípticos, entre ellos el libro de Daniel:

Alcé la vista y vi aparecer un hombre vestido de lino con un cinturón de oro; su cuerpo era como crisolito, su rostro como un relámpago, sus ojos como antorchas, sus brazos y piernas como destellos de bronce bruñado, sus palabras resonaban como una multitud (Dn 10,5-6).

Los «cantos de descripción» son una técnica que Juan emplea para hacer entrar en escena a cualquier personaje. El autor describe al personaje externamente con la finalidad de darnos claves para que conozcamos su personalidad moral; de este modo, lo interior queda reflejado en lo exterior. Este método descriptivo es una herramienta útil para identificar al personaje desde los rasgos de su presentación simbólica.

Otro segundo aspecto estilístico interesante es la técnica conocida como «metamorfosis del símbolo». Esta técnica viene a mostrar que, a lo largo de la narración, una misma realidad puede transformarse en alguno de sus rasgos o enteramente (cf. G. Biguzzi, *L'Apocalisse...*, p. 106). Una muestra de ello la encontramos al final del libro donde la comunidad eclesial comparte dos símbolos, pues se anuncia que se va a mostrar a la novia y el resultado es que se muestra a la ciudad:

Ap 21,9	Ap 21,10
Mira, te mostraré la novia, la esposa del Cordero.	Y me llevó en Espíritu a un monte grande y elevado, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén que descendía del cielo, de parte de Dios.

1.2. La organización literaria del material simbólico

Además de estas dos técnicas tan peculiares, constatamos en el libro del Apocalipsis diversos modos de presentar los símbolos. Podemos hablar de tres formas desiguales de organización y presentación del material simbólico (cf. Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, p. 55-8).

a) En algunos casos, el autor distribuye las imágenes de forma concatenada y coherente, basta conocer las constantes simbólicas para desvelar el contenido del mensaje. Sirva como modelo, la apertura de los cuatro primeros sellos:

Y cuando el Cordero abrió el primero de los siete sellos, miré y oí a uno de los vivientes que decía con voz de trueno: «Ven». Y vi un caballo blanco; el jinete tenía un arco, se le dio una corona y salió como vencedor y para vencer otra vez. Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo viviente que decía: «Ven». Salió otro caballo, rojo, y al jinete se le dio poder para quitar la paz de la tierra y hacer que los hombres se degüellen unos a otros; se le dio también una gran espada. Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer viviente que decía: «Ven». Y vi un caballo negro; el jinete tenía en la mano una balanza. Y oí como una voz en medio de los cuatro vivientes que decía: «Una medida de trigo, un denario; tres medidas de cebada, un denario; al aceite y al vino no los dañes». Cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto viviente que decía: «Ven». Y vi un caballo amarillento; el jinete se llamaba Muerte, y el Abismo lo seguía. Se les dio potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con espada, hambre, epidemias y con las fieras salvajes. (Ap 6, 1-8)

b) No obstante, en la mayoría de los casos no es así. Aparecen en el texto descripciones simbólicas entrecortadas, discontinuas,

generadas por «un exceso de interpretación sobre la expresión simbólica». Muestra de ello es la presentación inicial que hace Juan de la figura del Hijo del hombre:

Me volví para ver la voz que hablaba conmigo, y, vuelto, vi siete candelabros de oro, y en medio de los candelabros como un Hijo de hombre, vestido de una túnica talar, y ceñido el pecho con un cinturón de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve, y sus ojos como llama de fuego. Sus pies eran semejantes al bronce bruñido incandescente en el crisol; y su voz como rumor de muchas aguas. Tenía en su mano derecha siete estrellas; y de su boca salía una espada aguda de doble filo; su rostro era como el sol cuando brilla en su apogeo (Ap 1,12-16).

Los diversos niveles simbólicos exigen del lector un esfuerzo de integración y focalización, pues la yuxtaposición produce la impresión de un cuadro teológico en imágenes que debe recomponer el lector. Una especie de puzzle simbólico que el lector ha de ir componiendo símbolo a símbolo para poder contemplar la imagen final.

c) Una tercera forma de presentación de los símbolos es la llamada «redundante». A diferencia del caso anterior, el exceso de símbolos pretende acentuar lo expresado, alcanzando en ocasiones la desmesura. Al respecto, resulta paradigmático el siguiente texto:

Pisaron el lagar fuera de la ciudad y se desbordó la sangre del lagar, y en un radio de trescientos kilómetros alcanzó hasta el freno de los caballos (Ap 14,20).

Además de las técnicas estilísticas peculiares, los símbolos en el Apocalipsis tienen su fuente originaria, ¿de qué material se ha servido el autor?

2. Las fuentes del simbolismo del Apocalipsis

Para ayuda del lector oyente, algunos símbolos en el Apocalipsis son revelados por el ángel intérprete o desvelados por el mismo autor, así, «las siete estrellas son los siete ángeles» (Ap 1,20), «los siete candelabros son las siete iglesias» (Ap 1,20), «las siete lámparas de fuego son los siete espíritus de Dios» (Ap 4,5), el incienso son las oraciones de los santos (5,8), el gran dragón es Satanás (Ap 12,9), y el lino fino son las acciones justas de los santos (Ap 19,8). Todos estos símbolos aparecen descifrados en la misma obra.

Una buena parte de la simbólica empleada por Juan la podemos denominar «típica». Esto quiere decir que el autor del Apocalipsis emplea símbolos que pertenecen al mundo cósmico o a la condición humana típica y corpórea. Estos símbolos reciben el nombre de «arquetípicos» (el sol, la luz, la oscuridad, el agua); se trata de imágenes que son comprensibles a todas las culturas y en todas las épocas porque forman parte de la realidad humana cotidiana.

El autor se sirve también de símbolos «históricos», es decir, de hechos que nacen de una experiencia y que tienen un valor histórico para el pueblo como pueden ser tradiciones bíblicas, por ejemplo, un momento de gran relevancia es el Éxodo.

Es cierto que Juan utiliza una simbólica típica pero, desafortunadamente, no lo hace siempre. Para un lector no versado en la materia, la mayoría de los símbolos no se explican; entonces, ¿cómo descifrarlos?

Teniendo en cuenta que en el libro encontramos quinientas dieciocho citas del Antiguo Testamento, de las cuales ochenta

y ocho pertenecen al libro de Daniel, no podemos sino pensar en el Antiguo Testamento como base referencial para interpretar el simbolismo del Apocalipsis (cf. Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, p. 33). No hay duda de que el universo simbólico de Juan es el universo bíblico: sus profecías, sus tradiciones, sus imágenes, todas ellas releídas, adaptadas e iluminadas por la nueva realidad.

Dentro de la literatura bíblica, el vidente de Patmos relee pasajes fundamentales del Génesis sobre el principio del mundo, el pecado, la serpiente y el árbol de la vida; del Éxodo, de donde toma las plagas y la alianza; de Ezequiel, Zacarías y Daniel, donde encuentra el tema de los vivientes, de las bestias y la figura del hijo del hombre; de Jeremías e Isaías, en los que halla la gran figura del Cordero. También utiliza y relee las instituciones como la ciudad de Jerusalén, el templo y el altar, elementos todos conocidos por sus lectores, aunque les da un nuevo significado, al reinterpretarlos desde la experiencia histórica y pascual de Jesucristo, dentro de la comunidad cristiana (R. del Olmo Veros, «La comunicación...», p. 342).

El autor del Apocalipsis es un auténtico filigranista que personaliza sus referencias al Antiguo Testamento; no recoge literalmente los textos sino que los reelabora con una originalidad sorprendente.

En pacífica combinación con sus raíces veterotestamentarias, el simbolismo es enriquecido con el conocimiento del mundo helenista que posee el Vidente. Juan es un observador de su mundo cultural, su ambiente vital es, también, fuente de inspiración simbólica. De hecho, es atractivo su interés por la ciudad; en sus descripciones se decanta por la ciudad helenista que prefiere a la palestina; aun así, describe a las dos urbes: Babilonia llena de ba-

tallas en Ap 17-18 y Jerusalén, la protagonista de sus sueños en Ap 20-21 (cf. G. Biguzzi, *Gli splendori di Patmos*, p. 7).

Aunque en último lugar, no es menos importante el manantial de inspiración simbólica que han sido los apocalipsis judíos para Juan: la angelología, la ciudad desolada, los «viajes» apocalípticos y, en general, todas las constantes que parecen en los apocalipsis.

Lo curioso del caso es que este mundo de símbolos e imágenes se repite en muchos libros apocalípticos. Parece, por tanto, que con el tiempo se había ido formando entre judíos y cristianos un repertorio tradicional de imágenes y símbolos apocalípticos que los autores usan o copian unos de otros (A. Piñero, *Los apocalipsis*, p. 15).

Contemplando las fuentes que han iluminado el simbolismo de Juan, descubrimos su sensibilidad por el mundo que le rodea, su conocimiento de la Escritura y, sobre todo, su habilidad literaria para crear símbolos, combinando formas, figuras, colores... El acercamiento, aunque sucinto, a la técnica y al origen de los materiales de los que se sirve el autor, nos ha abierto las puertas para acercarnos, a modo de ejemplo, a uno de los símbolos que aparece en el texto.

3. Un símbolo a estudio: los 144.000

El símbolo que hemos elegido es la cifra 144.000. Para conocer su significado, seguiremos cuatro pasos: a) trataremos de analizar la presencia del símbolo en el libro; b) descubriremos las funciones del símbolo; c) desarrollaremos su significado en el contexto sociohistórico en que fue escrito y, finalmente, d) haremos una lectura del símbolo desde la actualidad.

3.1. El símbolo en el libro

La expresión numérica 144.000 aparece en dos ocasiones en todo el Apocalipsis. La primera ocasión en la sección dedicada a la apertura de los sellos (Ap 6-8,1), concretamente, en la revelación del sexto sello.

El contexto narrativo presenta a Cristo Resucitado que, revestido de toda potencia mesiánica y de la plenitud del Espíritu, es el único que puede romper cada uno los siete sellos que impiden conocer el proyecto de Dios sobre la historia de los hombres, contenida en el libro de la vida.

El sello, como dijimos anteriormente, es un símbolo antropológico de autenticidad, pero también, de hermetismo, pues expresa el carácter inaccesible de lo que encierra. La apertura de cada uno de los sellos es una especie de pantalla audiovisual en la que, por medio de imágenes simbólicas, se van representando diferentes momentos y realidades de la historia universal. La ruptura de los sellos se sucede sin pausa (Ap 6-7), concluida una visión pasamos a otra.

Los cuatro primeros sellos muestran a cuatro jinetes, es decir, a las fuerzas positivas y negativas que acompañan el desarrollo de la historia: la vitalidad inagotable de la resurrección, la violencia, la injusticia social y la muerte (Ap 6). Estas fuerzas acompañan inseparablemente el devenir de la historia como cuatro caballeros que con sus caballos galopan incansablemente hacia el final de los tiempos en una carrera sin pausa.

La apertura del quinto sello dirige nuestra mirada hacia el escenario celeste. En este caso, el ambiente es litúrgico. Debajo del altar, los mártires suplican la intervención divina en la historia, su

oración es contundente: «¿Hasta cuándo?». Ante tan dramática súplica, escuchan unas palabras de exhortación a la resistencia, una llamada al ejercicio de la paciencia histórica, y reciben la estola blanca como signo de su participación en la vida resucitada.

Seguidamente, Cristo Resucitado abre el sexto sello que revela una serie de convulsiones cósmicas que dan inicio a la intervención divina en la historia. Dios escucha la súplica e interviene. En este momento aparece en clave de esperanza un grupo muy peculiar:

Vi otro ángel que subía desde oriente, con el sello del Dios vivo, y gritaba con voz potente a los cuatro ángeles encargados de hacer daño a la tierra y al mar: No hagáis daño a la tierra ni al mar ni a los árboles, hasta que no *sellemos en la frente* a los siervos de nuestro Dios. Oí también el número de los sellados, ciento cuarenta y cuatro mil, de todas las tribus de Israel. De la tribu de Judá, doce mil sellados; de la tribu de Rubén, doce mil; de la tribu de Gad, doce mil; de la tribu de Aser, doce mil; de la tribu de Neftalí, doce mil; de la tribu de Manasés, doce mil; de la tribu de Simeón, doce mil; de la tribu de Leví, doce mil; de la tribu de Isacar, doce mil; de la tribu de Zabulón, doce mil; de la tribu de José, doce mil; de la tribu de Benjamín, doce mil sellados (Ap 7,4-8).

Inicialmente conviene que fijemos la atención en la visión y en la audición. El Vidente contempla a un ángel que lleva el sello de Dios, y oye el número de los sellados, pero no ve al grupo.

Desde el punto de vista del simbolismo, dos datos son especialmente relevantes:

El primer dato apreciable es que ya, desde la primera mención, se indica que se trata de un grupo de «sellados», es decir, marcados o diferenciados del resto de la humanidad. El sello indica la pertenencia y su localización en el frente señala un lugar visible del

cuerpo: el rostro. Recordemos que también el mal marca con su sello a sus seguidores; la Bestia sella en la frente y en la mano derecha (cf. Ap 13,16-18), mostrando que los sellados le pertenecen y que sus acciones están bajo su poder.

¿En qué consiste tal sello? No lo menciona el texto; únicamente sabemos que se trata del «sello de Dios» y que su finalidad es proteger de la destrucción (cf. Ap 9,4). No obstante, buscando las posibles fuentes que inspiran al autor del Apocalipsis, descubrimos que la misma imagen aparece en el Antiguo Testamento, concretamente en la profecía de Ezequiel:

Llamó al hombre vestido de lino, con los avíos de escribano a la cintura, y le dijo el Señor:

—Recorre la ciudad, atraviesa Jerusalén y *marca en la frente* a los que se lamentan afligidos por las abominaciones que en ella se cometen.

A los otros les dijo en mi presencia:

—Recorred la ciudad detrás de él hiriendo sin compasión y sin piedad. A viejos, muchachos y muchachas, a niños y mujeres, matadlos, acabad con ellos; pero a ninguno de los marcados lo toquéis. Empezad por mi santuario (Ez 9,3-6).

Es evidente que el imaginario de Ezequiel ha inspirado a Juan. La lectura comparada de ambos textos, nos ayuda a ver que la imagen es empleada en el contexto de un juicio divino y que, en ambos textos, hay una alusión explícita a la marca divina puesta sobre la frente de un grupo de elegidos, escrita con tinta.

El segundo dato interesante es que el texto indica el origen del número. La primera vez que aparece el símbolo numérico 144.000 se nos dice que es el resultado de la operación matemática: 12.000 miembros \times 12 tribus.

Los datos nos revelan que se trata de una muchedumbre especial, organizada, e integrada por 12 mil personas de cada una de las tribus de Israel. Como vimos, el número 12 significa la totalidad social del Antiguo o del Nuevo Testamento, doce tribus y doce apóstoles. En nuestro caso, la mención explícita de cada uno de los hijos de Jacob muestra la continuidad entre las doce tribus de Israel y este grupo que representa un nuevo Pueblo de Dios.

Cabría preguntarse por qué el número viene expresado en millares pero, como apuntamos arriba, el número mil evoca la plenitud en la acción de Cristo en el tiempo. Este es un signo de que Juan quiere servirse de un número simbólico que reafirme la calidad del grupo, son los que participan en la actividad salvífica de Cristo. No olvidemos que, desde el punto de vista de la interpretación aritmética, el 144.000 es un número perfecto, cuadrado, la cifra quiere indicar organización, mientras que su número contrario es el 666, número triangular e imperfecto.

En resumen, la cifra simbólica 144.000 no es un *numerus clausus*, es decir, no indica una cantidad concreta, ni señala la exclusividad de un selecto grupo sino que pretende poner el énfasis en la calidad de los que forman parte de Pueblo de Dios. La cifra significa que los salvados son aquellos que conforman el nuevo Pueblo de Dios en la tierra, en continuidad con el antiguo Israel y proyectan la futura comunidad de Dios (cf. Ap 22,4).

La segunda vez que aparece el símbolo numérico de los 144.000 es en la sección llamada del triple signo. En dicha sección, el Vidente contempla tres signos. Los dos primeros signos son simultáneos y antagónicos: el dragón y la mujer, que representan la lucha de Dios contra el mal (Ap 12,1ss); mientras que el tercer signo contiene a los siete ángeles que llevan las siete plagas (Ap 15,1ss) y que pre-

para la victoria definitiva de Cristo. Justamente en el centro de la sección del triple signo y de todo el libro aparecen los 144.000.

Miré y he aquí que el Cordero estaba de pie sobre el monte Sión, y con él ciento cuarenta y cuatro mil que llevaban grabados en la frente su nombre y el nombre de su Padre. Oí también como una voz del cielo, como voz de muchas aguas y como voz de un trueno poderoso; y la voz que escuché era como de citaristas que tañían sus citaras. Y cantan un cántico nuevo delante del trono, delante de los cuatro vivientes y los ancianos. Y nadie podía aprender el cántico sino los ciento cuarenta y cuatro mil, los rescatados de la tierra. Estos son los que no se contaminaron con mujeres, porque son vírgenes. Estos son los que siguen al Cordero adondequiera que vaya. Estos fueron rescatados como primicias de los hombres para Dios y el Cordero. En su boca no se halló mentira: son intachables (Ap 14,1-5).

En la segunda cita, la aparición de la cifra 144.000 contiene la respuesta a la pregunta acerca de quiénes forman parte de este grupo de marcados. El texto está compuesto por diferentes categorías simbólicas que hemos de ir desvelando por segmentos.

En primer lugar, aparece la presentación del Cordero de pie sobre el monte Sión. Como vimos, el Cordero simboliza a Cristo; mientras que el monte Sión, situado geográficamente en el punto más alto de Jerusalén, simboliza el lugar histórico de la realeza, pues en él residió el rey David. No obstante, el monte Sión puede ser también una sinécdoque (figura literaria donde una parte representa el todo) es decir, una imagen que se emplea para indicar a la ciudad de Jerusalén o a todo el territorio de Israel como lugar de reunión de la comunidad de Dios. Leamos el salmo 74:

Acuérdate de la comunidad que fundaste antaño,
que rescataste como tribu de tu propiedad
del monte Sión donde habitabas. (Sal 74,2).

Con toda probabilidad, la unión de las dos imágenes pretende transmitir la idea del reinado de Cristo triunfante. Junto a Cristo Resucitado aparecen los 144.000 sellados en la frente; entonces, se indica el contenido del sello: el nombre de Cristo y el del Padre.

A modo de intermedio y acompañando a la visión con la audición de una música; la voz celestial es como una especie de banda sonora que acompaña a la visión. La voz es descrita por medio de símbolos cósmicos; el agua y el trueno a los que se atribuye una característica humana: el hablar. El fragor de las aguas y el estruendo del trueno resultan ser una especie de cántico que la creación compone para su Creador, equiparable al sonido que los citaristas tañen con sus instrumentos.

Se escucha un cántico nuevo, es decir, un cántico jamás oído y permanentemente nuevo, inaprensible, interpretado ante todos aquellos que pertenecen en la esfera divina. Los espectadores del cántico son mencionados uno por uno: el «trono» es el lugar donde Dios se sienta como Señor de la historia, los «cuatro vivientes» que representan la universalidad cósmica, y los «veinticuatro ancianos» que simbolizan la totalidad de la revelación.

Pero el cántico nuevo tiene una característica muy singular, no lo puede aprender todo el mundo; es una melodía para interpretarla ante Dios, que únicamente pueden aprender los que están capacitados para ello, los 144.000.

Para resistir necesita aprender este cántico, y únicamente ellos pueden aprenderlo. Es como un secreto que ellos descubren en el cielo, en esa dimensión oculta que solo se revela por la fe. Los que resisten a la Bestia en la tierra necesitan cantar el canto de los mártires en el cielo (Pablo Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, p. 166).

¿Qué han hecho los 144.000 para poder cantar el cántico nuevo? Una serie de nuevos datos describen al grupo. Los 144.000 son los rescatados de la tierra; es decir, los que han sido liberados de la opresión del eón presente y participan de la vida divina, plena y eterna. ¿Qué capacita a este grupo para aprender el cántico nuevo?, ¿porqué han sido rescatados?

La descripción que tenemos de ellos no responde a su aspecto físico sino a su moralidad interna, descrita con cuatro características:

La primera característica es su *virginidad*. No se refiere el autor a las relaciones sexuales, como indicaría claramente una lectura literal del texto, sino a la idolatría. El acento que Juan pretende resaltar es que se han conservado limpiamente y no han cedido a las seducciones que podrían haberlos alejado del Cordero y de su Reino.

La segunda característica es el *seguimiento* del Cordero. No se trata del desplazamiento físico sino del discipulado hasta las últimas consecuencias. El seguimiento de Cristo es un itinerario desconocido. La expresión «adonde quiera que vaya» supone que los miembros del grupo han reproducido en sus vidas el itinerario pascual de Cristo. Es un seguimiento sin límites, hasta la muerte, si se diera el caso.

La tercera característica del grupo es que son *primicias* de la humanidad, los primeros frutos de la acción salvadora de Cristo. Los 144.000 son los primeros rescatados de un grupo mucho más grande del cual no se nos dice una cifra y que, por tanto, el grupo de los 144.000 tienen una función representativa, pues además de señalar al nuevo pueblo de Dios, se convierten en grupo de referencia para todos los discípulos del Cordero que engrosarán la lista en tiempos venideros.

La cuarta característica del grupo es su permanencia en la *verdad*. Se trata de una colectividad que se ha mantenido alejada de la mentira y de sus juegos, que no ha cohabitado con el ámbito del mal cuya dinámica interna es el engaño. Los 144.000 son intachables.

En síntesis, las dos menciones de la cifra responden a la naturaleza y al origen del grupo creyente. En continuidad con el Pueblo de Dios, la comunidad se confronta con las realidades históricas que buscan oprimirla y aniquilarla; su capacidad de resistencia se alimenta de la esperanza, expresada en el aprendizaje de un cántico nuevo, entonado junto con los que participan ya de la plenitud de la vida divina.

3.2. Las funciones del simbolismo de los 144.000

Veamos ahora cómo el símbolo de los 144.000 desarrolla las características propias de todo símbolo en el conjunto de la obra.

Primero, el símbolo de los 144.000 es una imagen que representa a la potencialidad positiva en el dramático combate «símbolo-dia-blo», que se desarrolla en todo el libro hasta la victoria definitiva de Cristo.

Desde el punto de vista simbólico, la imagen de los 144.000 es una imagen «que une»; la cifra tiene la función de unir al oyente-lector con el proyecto salvador de Dios, en el sentido que pretende situar al creyente ante la conciencia de pertenecer al nuevo Pueblo de Dios que conoce y canta un cántico nuevo.

Segundo, el autor emplea el simbolismo para desvelar la existencia de un grupo que realmente es la nueva heredad de Dios. La pre-

sentación de los rasgos del grupo no pretende ser exhaustiva sino que tiene el valor de poner palabras a una realidad más profunda y que, en último término, nos conduce a la estrecha vinculación de Dios con su pueblo elegido.

Los 144.000 son un símbolo insondable, y contiene en sí realidades que no se mencionan explícitamente en el texto como, por ejemplo, el tema de la alianza o el tema del desierto que padece dicha comunidad elegida. Por ello, al igual que todo símbolo, deja la puerta abierta a profundizaciones ulteriores, ya que no tiene como pretensión agotar todo lo que la expresión encierra.

Tercero, el valor imperecedero del simbolismo se pone en evidencia cuando descubrimos que este nuevo Pueblo es la comunidad que participa de la victoria del Resucitado, y canta el canto de los redimidos. Esta es una realidad que no caduca en la fe de los creyentes y que es comprensible porque, como ya hemos apuntado, es el mismo autor quien nos lleva de la mano para descubrir el origen y el significado de la cifra.

Cuarto, el símbolo pretende provocar un efecto de discernimiento en la comunidad que lee y oye el libro. Los 144.000 pertenecen al nuevo Pueblo de Dios y participan de su vida, esta realidad se convierte en un reto para todo creyente.

La mención de las actitudes que han conducido al grupo al lugar donde se encuentra es un aldabonazo a la conciencia de los creyentes para que confronten su propia existencia con la vitalidad de los 144.000, especialmente, su relación con Dios, el seguimiento de Cristo y su permanencia en la verdad. Confrontándose con las actitudes del nuevo Pueblo de Dios, el creyente o la comunidad han de purificarse para alcanzar el nivel requerido y entrar a formar parte de este grupo.

El texto también apunta que los 144.000 son los primeros, pero no los últimos. Este dato no es baladí pues, en cierto modo, se trata de una provocación a los lectores a comprometerse con el proyecto vital de este grupo de sellados.

Quinto, el símbolo de los 144.000 es «el todo en un fragmento»; es decir, contiene en líneas generales todo el Apocalipsis, al menos, sus ideas esenciales. Recordemos algunos símbolos relacionados que hemos apuntado: el mundo celeste con sus personajes presididos por el trono de Dios y Cristo-Cordero; el combate bien y mal; la marca del Cordero en contraposición con las marcas de la Bestia; el cantico nuevo; el Cordero triunfante sobre Jerusalén... El símbolo de los 144.000 es un microapocalipsis.

3.3. Su significado en el contexto originario

Conociendo el ambiente sociohistórico que rodeó el origen del Apocalipsis cabe preguntarse, ¿qué significa este símbolo? El simbolismo de los 144.000 es muy sugerente. Sin lugar a dudas, es un signo de esperanza que proyecta a la comunidad cristiana hacia la visión de una realidad futura positiva y que no es perceptible por la conflictividad con la sociedad imperante en la tierra, confirmando que el nuevo universo simbólico de la comunidad es una alternativa vitalista ante un entorno ideológico opresor.

Igualmente, pone en evidencia el lenguaje de elección y pertenencia. El detalle de la marca sobre la frente, signo de los que son posesión de Cristo-Cordero, reafirma la conciencia de elección del grupo. Se trata de un sello divino que expresa una capacidad de afrontar la historia. Al igual que las estructuras opresoras socio-políticas y religiosas marcan con su sello a los que participan de

su ámbito, así los que pertenecen al Cordero tienen su signo distintivo y visible. El dualismo tan característico de los apocalipsis aparece con claridad en este símbolo.

También, resulta interesante constatar el hecho de que el mismo símbolo subraya las consecuencias éticas que derivan del ser cristiano, y, por ende, muestra la especificidad de la comunidad con relación al resto de la sociedad, y evidencia la opción cristiana. Los 144.000 son una llamada de atención a no acomodar las propias creencias y prácticas a los valores del ambiente dominante, pues no las favorecen, antes bien, las ahogan. El destino de estas estructuras está claro, ellas mismas desaparecerán, y con ellas quienes las potencian.

Finalmente, el símbolo de los 144.000 es también una llamada a la resistencia activa, una clara apelación a la permanencia en el grupo eclesial y a la perseverancia, a pesar de que las realidades con las que convive la comunidad dificulten la visión de la victoria de Cristo, presente y activa en la historia desde la Resurrección. El cántico nuevo es lo que da vitalidad y desahogo a una comunidad que se percibe, al mismo tiempo, pequeña y limitada en la historia, y grande e ilimitada en el cielo.

3.4. Su aplicación a la realidad actual

El simbolismo sigue aún vigente. El grupo representa a la comunidad eclesial que se confronta conflictivamente con realidades que la humanidad diviniza; la idea de la resistencia activa y de la perseverancia son una constante histórica para un grupo que pretende ser oferta de salvación para la humanidad. La conciencia de la pertenencia a Cristo y la exigencia de una moralidad inter-

na, denuncia momentos históricos eclesiales en los que el grupo creyente se ha asociado con los poderes que están destinados a desaparecer, y cuyas marcas sobre la humanidad —frente y mano derecha— han sometido y dominado conciencias y personas, emudeciendo sus cánticos.

Los 144.000 son, por tanto, una llamada eclesial a despertar y a reavivar su conciencia de ser pueblo de Dios y a presentar ante el mundo la salvación y la vida que provienen de esta pertenencia divina. Es una fuerte invitación a no olvidar su misión de enseñar a la humanidad a cantar un cántico nuevo.

Resonancias histórico-sociales de la interpretación de los símbolos del libro del Apocalipsis

CAPÍTULO 5

Las claves interpretativas que acabamos de presentar y los símbolos y técnicas simbólicas que hemos explicado nos ayudan a hacernos una idea del mundo simbólico que emplea el autor del libro del Apocalipsis.

Concluía Ramón de Campoamor su célebre cuarteta que «todo depende del color del cristal con que se mira». Nada más cierto si lo aplicamos a las diferentes maneras de interpretar el Apocalipsis. Las múltiples lecturas de la obra han dado lugar a diversas escuelas o modelos de interpretación, pues según la óptica desde la que se han analizado los símbolos del libro, se ha dado diferente sentido al conjunto de la obra.

En el capítulo primero pudimos comprobar cómo las hipótesis sobre el significado de ciertos símbolos se incrementaron a lo largo de los siglos; ahora, en cambio, trataremos de ofrecer una visión de conjunto presentando los rasgos esenciales de cinco modelos de interpretación de la historia que nacen del simbolismo del libro.

1. Visiones o modelos de interpretación del Apocalipsis

La interpretación de la simbólica del libro ha conformado el ideario de ciertos grupos o escuelas de pensamiento que, a su vez, han forjado y forjan aún en la actualidad, una serie de movimientos sociales.

Da la impresión de que el universo simbólico empleado por el autor del Apocalipsis es fuente de inspiración para otros universos simbólicos que se distancian ampliamente del original. Es decir, tras lo expuesto hasta ahora, parece claro que la finalidad de Juan, desde el punto de vista sociohistórico, ha sido subrayar un modelo alternativo frente a un modelo dominante y opresor; en cambio, la multiplicidad de interpretaciones ha dado a luz una serie de movimientos, grupos y sectas que, en algunos casos, han deformado el modelo inicial.

Los llamados modelos de interpretación son diversos, y su catalogación varía según los análisis de los estudiosos, que añaden diferentes perspectivas y apuntes al respecto. Indicamos a continuación los más característicos y sus repercusiones históricas, en algunos casos aún vigentes.

1.1. Modelo simbólico o espiritual-idealista

El modelo simbólico pone el acento en la lectura y el análisis del Apocalipsis que se apoya en la afirmación de que no hay relación entre el texto y hechos históricos determinados. Para los seguidores de este modelo, la clave de acceso a los símbolos es el camino que trasciende la lectura literal e histórica y alcanza una interpre-

tación espiritual. Los símbolos se refieren, por tanto, a fuerzas y tendencias (el mal, el dolor...) y no a hechos concretos; la narración que encontramos en el libro afecta a todos los tiempos porque la historia está marcada por la conflictividad entre el bien y el mal.

Fundamentalmente, para los «idealistas» el Apocalipsis contiene una teología de la historia, una forma de ver y de interpretar la historia de todos los tiempos:

Los principios que rigieron la historia de la época de Juan, rigen, por consiguiente, la historia de todos los tiempos, y las realidades simbolizadas son aplicables a cualquier época y circunstancia histórica similar (José Alfredo Noratto, «Apocalíptica y mesianismos», p. 348).

Agustín de Hipona presenta un ejemplo claro de esta interpretación al comentar una de las cinco reglas de Ticonio, máximo exponente de esta corriente, para la interpretación de la Escritura. En esta regla glosa el carácter simbólico de los números:

Números legítimos llama Ticonio a aquellos que en la Ley son significativos, en los cuales la Divina Escritura da a entender algún misterio, como el número siete, el diez, el doce, y así también algunos otros, que fácilmente reconocerán los que lean con atención los Sagrados Libros. Porque muchas veces se ponen estos números para significar un tiempo indefinido... (Agustín de Hipona, *De la doctrina cristiana*, II, XXXV).

Uno de los principales problemas que plantea el modelo espiritual es que no da respuestas a las concretas alusiones históricas que aparecen en el libro. Por ejemplo, el Apocalipsis comienza anunciando que la temática central de la obra es «lo que tiene que suceder pronto» (Ap 1,1), por tanto, se trata de hechos históricos que han de ir teniendo lugar en la historia.

En otra parte, además, el Apocalipsis alude claramente a Roma con sus siete colinas y sus emperadores:

¡Aquí se requiere inteligencia y sabiduría! Las siete cabezas son siete colinas donde está sentada la mujer, y siete reyes: cinco cayeron, uno es, el otro no ha llegado todavía y cuando llegue durará poco tiempo (Ap 17,9-10).

Todas estas referencias históricas quedan sin respuesta desde la lectura idealista y además, usando este método de abordar el texto se puede llegar a interpretaciones arbitrarias, pues con frecuencia los representantes de esta corriente se han visto más influidos por los factores sociopolíticos de su época que por la intención del autor.

1.2. Modelo historicista

Contrariamente al modelo anterior, los seguidores de la corriente historicista sostienen que en los símbolos del Apocalipsis se encuentran enunciados, de forma enigmática, los grandes acontecimientos de la historia desde la vida de los apóstoles hasta el final de los tiempos. Algunos ya se han cumplido, otros se están cumpliendo en el momento actual, y otros se cumplirán en el futuro. Como señalamos en la primera parte de esta obra, el promotor de esta corriente fue el abad cisterciense Joaquín de Fiore (1135-1202).

Esta línea interpretativa despertó el fervor de no pocos personajes de gran calado histórico, todos ellos promotores de la Reforma Protestante, como Lutero, Calvino, Zwingli, entre otros, que se sirvieron del simbolismo de la Bestia, presente en Ap 13, leyéndolo como una clara alusión al papado:

Después viene en el capítulo 13 (siguiendo la trompeta del último de los siete ángeles, que toca a principios del duodécimo capítulo) la tarea de este séptimo ángel, el tercer ay, a saber, el imperio papal y papado imperial. Aquí el papado se apodera también de la espada secular y reina, no solo con el libro del segundo ay, sino también con la espada del tercero, según su jactanciosa pretensión de que el papa tiene en su poder tanto la espada espiritual como la secular. Ahí están pues dos bestias. Una representa el imperio. La otra, con los dos cuernos, significa el papado, que ahora ha llegado a ser también un reino temporal, si bien con la apariencia del nombre de Cristo, pues el papa restauró el caído Imperio romano y lo traspasó de los griegos a los germanos. Pero este imperio, creado por el papa, es más bien una imagen del Imperio romano que una reencarnación de aquel imperio antiguo. No obstante, da espíritu y vida a tal imagen, de modo que, a pesar de todo, tiene sus estados, sus leyes, miembros y oficios, y en cierto sentido está funcionando. Esta es la imagen que fue herida y ha sanado (Martín Lutero, *Prefacio al Apocalipsis de san Juan*, 1530)

La visión historicista, interpretada desde el punto de vista de la continuidad histórica, entiende que en cada una de las secciones del libro podemos encontrar el sucederse de hechos históricos. Por ejemplo, la sección de los sellos narra desde la muerte de Domiciano hasta la invasión bárbara del 365 d.C.; las seis primeras trompetas desde la invasión goda (395-410 d.C.) hasta la invasión turca, y la séptima y última trompeta como el triunfo de la Iglesia verdadera, la de la Reforma. Y así, sucesivamente, van desfilando por el libro todos los periodos históricos relevantes y, con ellos, los personajes históricos más destacados.

Tal y como apuntamos antes, la cuestión principal que hace tambalear este modelo interpretativo es que el intérprete corre el riesgo del subjetivismo. Este modelo llevado al extremo hace del

Apocalipsis un texto bumerán empleado por adversarios históricos que asetan a sus contrarios con símbolos, visiones y desvelamiento de enigmas. Cada comentarista del libro puede manipular los símbolos según sus intereses, ver enemigos, profetizar a su antojo, etc., en definitiva, interpretar según su periodo histórico. En este sentido resulta curioso comprobar que la mayoría de las interpretaciones historicistas tienen que ver con las realidades históricas de Europa occidental y pocas con Oriente que, por otra parte, es el contexto originario del autor y de los destinatarios (cf. Patrick Zukeran, «Four Views of Revelation», p. 6).

Los partidarios de este método son muy propensos a fijar fechas sobre la llegada del fin del mundo. Recuerde el lector a los mencionados «adventistas del séptimo día», de W. Miller, pues bien una de sus seguidoras y figura relevante en el movimiento adventista fue Ellen G. White, quien en 1900 afirmaba:

No tenemos tiempo que perder. El fin está cerca. El viajar de lugar en lugar para difundir la verdad quedará pronto rodeado de peligros a diestra y siniestra. Se pondrá todo obstáculo en el camino de los mensajeros del Señor, para que no puedan hacer lo que les es posible hacer ahora. Debemos mirar bien de frente nuestra obra y avanzar tan rápidamente como sea posible en una guerra agresiva.

Por la luz que Dios me ha dado, sé que las potestades de las tinieblas están obrando con intensa energía desde abajo y con paso furtivo Satanás está avanzando para sorprender a los que duermen ahora, como un lobo que se apodera de su presa. Tenemos amonestaciones que podemos dar ahora, una obra que podemos hacer ahora; pero pronto ello será más difícil de lo que podemos imaginarnos. Dios nos ayude a mantenernos donde brilla la luz, a obrar con nuestros ojos fijos en Jesús nuestro Caudillo, y a avanzar paciente y perseverantemente hasta ganar la victoria (*Joyas de los Testimonios*, t. II, 376).

1.3. El modelo futurista

Los seguidores de esta escuela afirman que el libro del Apocalipsis narra los acontecimientos últimos de la historia. El libro describe el final con toda clase de detalles, y Juan no tiene otra intención que revelar explícitamente dicho final. Cuando los acontecimientos narrados comiencen a sucederse, entonces será signo de que llega el fin.

La visión futurista en su interpretación es literalista, es decir, no tiene en cuenta el valor simbólico del lenguaje sino que entiende que el texto ha de ser acogido en su literalidad. Los futuristas enseñan que las profecías aunque son expresadas en lenguaje simbólico pueden ser interpretadas normalmente con las reglas del lenguaje. Todo depende de una especie de matemáticas celestiales, un cálculo divino que discernir y que hay que propagar.

Según su interpretación, para los futuristas el Apocalipsis está dividido en tres secciones que aparecen mencionadas en Ap 1,19:

Escribe, pues, lo que has visto: lo que es y lo que ha de suceder después de esto.

1ª) «Lo que has visto», aparece en el cap. 1 y corresponde al pasado; 2ª) «Lo que es», se trata de los acontecimientos presentes descritos en los cap. 2-3; y 3ª) «Lo que ha de suceder después de esto», es decir, lo narrado en el resto del libro que se refiere al futuro.

Los futuristas fundamentan sus creencias en la tradición de los Padres de la Iglesia como Clemente Romano o Justino que eran partidarios del milenarismo. Entre las verdades de fe que popularizan los futuristas destaca la personificación del Anticristo que asumirá la forma de un gobernante o de una autoridad eclesiástica.

Diversas razones ponen en cuestión los presupuestos futuristas. Hay que objetar a este modelo futurista que tiene poca cuenta de la realidad sociocultural de los destinatarios del libro. Si el Apocalipsis está orientado solo al futuro es razonable pensar que tal interpretación de la obra no pudo tener ningún tipo de interés para los destinatarios originarios del texto. Además, en segundo lugar, a este sistema de análisis se le mira con recelo porque deja todo para el final y, según esa posición, el Apocalipsis tampoco habría tenido nada que decir al lector de hoy. Así pues, todo queda reservado para el futuro pero, mientras tanto, desde sus filas se alimentan creencias del tipo del reino milenario, la derrota de Satán y el juicio final.

Por último, conviene subrayar que los futuristas no tienen en cuenta el género literario en que está escrito el libro. El Apocalipsis pertenece a la literatura apocalíptica donde los recursos simbólicos, como hemos visto, son su alma y, por lo tanto, una lectura literal no es adecuada para desentrañar una obra eminentemente simbólica.

Este tercer modelo interpretativo parece ser el más seguido en la actualidad por no pocas sectas y grupos apocalípticos delirantes. Una imagen contemporánea de este modelo de interpretación es la de los telepredicadores que se obstinan en aplicar realidades históricas a narraciones simbólicas, anunciando el poderío de Satán, la exclusividad y exactitud de los 144.000 elegidos de Dios, etc. Su visión del mundo y de la historia es muy popular hoy en algunos lugares del planeta, y, especialmente, acogida entre los miembros del grupo de los testigos de Jehová y su conocida interpretación literal de Armagedón (cf. Ap 16,16) como el lugar donde acontecerá la batalla final de Dios contra los impíos, acontecimiento este deseado ardientemente.

1.4. El modelo preterista

Como ya comentamos, el promotor de esta visión interpretativa fue el jesuita Luis de Alcázar (1554-1613). El preterismo, que significa «perteneciente al pasado», surgió como respuesta a la visión historicista protestante que identificaba al papa como el Anticristo, tal y como hemos visto arriba.

Es justo apuntar que a esta corriente interpretativa se unieron también algunos protestantes, entre ellos, Hugo Grotius (1583-1645) quien, como defensor de la paz entre cristianos, manifestó su desacuerdo con la interpretación historicista de la Iglesia Reformada sosteniendo que el Anticristo mencionado en el Apocalipsis no era el papa sino Trajano.

El modelo preterista se fundamenta en torno a la idea de que los acontecimientos que presenta el libro del Apocalipsis son una descripción de la situación política que vive el autor. Dentro del preterismo hay dos corrientes de pensamiento. La primera, «totalmente preterista», se inclina por sostener que el libro narra el nacimiento de la Iglesia y su confrontación con el judaísmo. Todas las profecías del Apocalipsis se han cumplido en el 70 d.C.; ahora gozamos del cielo nuevo y de la tierra nueva.

En cambio, la segunda corriente dentro del preterismo, es lo que los estudiosos llaman un «preterismo menos radical». Este modelo, aunque sostiene que la mayoría de las profecías se cumplieron ya, reserva los capítulos 20-22 del libro para el futuro, cuando se realizará la resurrección de los creyentes y el regreso de Cristo. Los partidarios de esta corriente consideran heréticos a los «totalmente preteristas», pues sus afirmaciones del total cumplimiento en el pasado niegan la segunda venida de Cristo.

Ambos modelos preteristas, más y menos radicales, tienen en común la idea de que el auténtico enemigo social con el que tuvo que confrontarse el grupo cristiano en sus orígenes tuvo el rostro histórico del Imperio romano.

Se puede objetar al modelo preterista que aunque, es cierto que es necesario conocer el ambiente vital en el que nace el libro, sus postulados fundamentan toda interpretación posible en hechos históricos pasados, contemporáneos al grupo destinatario del libro. Igualmente, conviene apuntar que el preterismo radical ve como realizada una victoria final que nunca ha llegado.

Así lo enuncia Robert H. Mounce:

El problema principal de la posición preterista radica en que la decisiva victoria que se describe en los últimos capítulos del Apocalipsis nunca ha llegado. Es difícil de creer que lo que Juan plantea no sea otra cosa que la completa destitución de Satán, la destrucción final de mal, y el reino eterno de Dios. Si esto no fuera así, o bien el Vidente estaba completamente equivocado en la idea principal de su mensaje, o su obra era tan absolutamente ambigua que sus primeros receptores se confundieron totalmente respecto al sentido del libro (Robert H. Mounce, *Comentario al Apocalipsis*, p. 67).

1.5. El modelo pascual

A este grupo clásico de cuatro modelos, algunos estudiosos como Ariel Álvarez añaden una propuesta interpretativa más reciente de corte creyente que recibe el nombre de «modelo pascual». Se trata de una visión en auge en la actualidad dentro del mundo católico. Tiene su origen en las intuiciones de los exégetas Eugenio Corsini y Pierre Prigent. La idea de fondo de esta corriente man-

tiene que el Apocalipsis no narra ninguna secuencia histórica, ni política, ni ningún acontecimiento futuro.

La salvación acontece cada día, no en un espacio y tiempo mítico. El Apocalipsis es la narración alegórica del dolor por la muerte de Cristo y la alegría por la resurrección (Eugenio Corsini).

En resumen el libro del Apocalipsis es fundamentalmente el relato de la pasión muerte y resurrección de Jesús y de sus efectos en la historia y en el cosmos. El libro presenta, por tanto, la visión de un creyente que ve a la iglesia débil y perseguida, pero a la vez, vencedora y triunfante y, además, muestra las consecuencias de la victoria de Cristo presentes en el mundo.



TERCERA PARTE

Cuestiones abiertas en el debate actual

A cercándonos a las cuestiones abiertas en el debate actual no podemos ignorar la pregunta acerca de la comprensión que nuestro mundo contemporáneo tiene de los símbolos apocalípticos.

Con las siguientes palabras se publicita todavía hoy en internet una exposición dedicada al apocalipsis actual:

¿Cómo se proyecta usted en un futuro lleno de amenazas? ¿Como un simple observador o como un participante activo del desastre?, ¿Qué harás después del apocalipsis?, Quizás renacer como el Ave Fénix y simplemente dejarte abrazar por la destrucción masiva, en todo caso, si aún no lo has pensado, un buen comienzo es visitar esta exposición en el Museo de Neuchatel de París.

Los organizadores de la exposición describen el apocalipsis como «el sentimiento, basado en los continuos acontecimientos dramáticos que vemos día a día en nuestras sociedades, de que vamos inevitablemente hacia un terrible final, es una constante». La exposición tuvo lugar en París en 2012 y combinaba tres sugerentes ámbitos: la expresión artística, la reflexión antropológica y una

provocación al espectador, cuya finalidad era invitarlo a posicionarse ante lo que contempla cada día.

¿Cómo el hombre del siglo XXI interpreta la simbólica apocalíptica? A pesar de la distancia que nos separa desde que fue escrito ¿por qué sigue siendo el Apocalipsis fuente de inspiración de diversas expresiones culturales, especialmente, en las llamadas nuevas artes, como en el caso del cine?

Los símbolos apocalípticos hoy

CAPÍTULO 6

Sostiene el antropólogo Clifford Geertz que en cada sociedad el hombre cae en la permanente necesidad de obtener lo que él llama «fuentes de iluminación simbólica», que le ayudan a realizar un completo sistema de significados. Es decir, cada época histórica y cada cultura tiene sus «razones» simbólicas. Por ello, salvando las distancias socioculturales que nos separan del ambiente en que nació el Apocalipsis, llegados a este punto, hemos de cuestionarnos si los símbolos del libro siguen teniendo el significado y la intensidad provocadora que tuvieron hace veinte siglos, o si, por el contrario, los modelos interpretativos que presentamos en el capítulo anterior han acentuado en exceso cierta significación de la simbólica apocalíptica y han dejado de lado otra, quizá la más esperanzadora.

El impacto que causó el libro a las comunidades cristianas del siglo I, ¿sigue cuestionando a los lectores oyentes de hoy? o, por el contrario, ¿hemos de contentarnos con pensar que el Apocalipsis es acogido por nuestros contemporáneos como un cúmulo de profecías futuribles escritas de forma simbólica que en nada les interpelan?

1. El símbolo apocalíptico en la Modernidad tardía

Como hemos visto, los símbolos nacen como una experiencia de encuentro entre un sujeto y un fondo de realidad ausente; así lo recuerda la narración de la *tessera hospitalis* griega, recuerdo de una ausencia. La casa donde habitan los símbolos es el espacio socio-cultural o religioso que los dota de significado y, dentro de los cuales, son generadores de una experiencia trascendente.

Los símbolos se transmiten generacionalmente, de modo que para culturas diversas un mismo símbolo puede tener una significación diferente; así, por ejemplo, el color blanco es el color que representa el luto en el mundo oriental, mientras que en algunas sociedades occidentales el color empleado para este significado es el negro. Ello supone que cada sociedad tiene su propia simbólica tradicional, heredada y renovada, una simbólica que se ancla en la memoria de la cultura.

Algunos símbolos nacen y permanecen estrechamente vinculados a tradiciones religiosas; son expresión de lo sacro que se transmiten de generación en generación. Dichos símbolos pueden adquirir formas artísticas variables pero siempre han de remitir a su raíz vital originaria, de no ser así perderían su capacidad de simbolizar. Así pues, cada grupo religioso tiene su propio universo simbólico que puede transformar con el paso del tiempo, siempre evitando que el símbolo pierda la capacidad que lo caracteriza: remitir a una ausencia, al Trascendente. Por tanto, el símbolo para mantenerse como tal no debe perder su vínculo con el núcleo original y de ahí la importancia de la tradición porque desde ella se recuerda la experiencia primigenia de encuentro que dio lugar a una determinada simbólica.

En consecuencia, es cierto que los símbolos se heredan pero también es cierto que, con el pasar del tiempo, pueden transformarse en el ámbito cultural en el que nacieron. Así pues, la relación entre el símbolo y el espacio cultural revela cierta reciprocidad, ya que los símbolos transforman el mundo cultural y, sin perder su matriz tradicional, son transformados por la cultura en la que se asientan. En definitiva, mantener un símbolo significa tener la capacidad de conjugar con pericia la herencia recibida y la realidad social en la que se vive.

Ahora bien, en una sociedad como la nuestra, marcada precisamente por la relativización de la historia y de su herencia y caracterizada por la crisis de las «grandes tradiciones», ¿qué espacio encuentran unos símbolos que nacieron en el ambiente religioso de los orígenes del cristianismo?, ¿qué ha sucedido con los símbolos apocalípticos provenientes de la tradición cristiana?

1.1. El vaciamiento de los símbolos tradicionales

Para comprender qué sucede hoy con los símbolos apocalípticos, hemos de recordar, aunque sea brevemente, algunos hitos de la historia del pensamiento. La Ilustración con el ensalzamiento de la «diosa razón», puso en tela de juicio todo conocimiento que supusiera un acercamiento a lo no racional. El pensamiento cartesiano expresado en la fórmula «pienso luego existo» dio inicio a un periodo de reticencia hacia lo simbólico. De ahí que algunos filósofos como Eugenio Trías hablen del periodo de la Modernidad como el tiempo de «la ocultación del símbolo». La emancipación de la razón de lo sagrado, supuso el distanciamiento de todo aquello que evocaba trascendencia, relegando esta al ámbito personal y generando la conocida secularización.

De este modo, los símbolos religiosos quedaron «ocultos» o desterrados al ámbito de lo religioso y, aunque permanecieron salvaguardados en las comunidades religiosas, perdieron su mordiente social.

El desencanto de la Modernidad dejó espacio a lo que conocemos actualmente como la Modernidad tardía o Postmodernidad que se caracteriza por una desidia manifiesta por el imperio de la razón moderna y se aferra como alternativa a la bandera de la primacía del sentimiento, propiciando un retorno a lo simbólico pero con acentos peculiares que podemos calificar como «difusos».

Uno de los resultados del pensamiento difuso ha sido la desconfianza social de las instituciones tradicionales, que ha puesto en jaque todo el universo simbólico que estas proponían. Precisamente una de las notas que identifican a la sociedad contemporánea es que en su seno se han descafeinado muchos de los símbolos tradicionales. Estos, siguiendo una metáfora jurídica, han sido «expropiados» a dichas instituciones con historia secular, han adquirido connotaciones diversas para el hombre contemporáneo o, sencillamente, no le provocan a trascender la realidad. En definitiva, los símbolos de «las grandes tradiciones» también han sido y son víctimas de la cultura de lo *light*, del pensamiento débil propio de la Modernidad tardía o, según Habermas, postsecular.

Dentro de la simbólica cultural, los símbolos religiosos institucionales con su bagaje histórico también han sido víctimas de esta «expropiación» de sentido. Afirman los sociólogos que la Modernidad tardía presenta su rostro más crudo en la callada ruptura con la tradición religiosa heredada desde la que degenera en el vaciamiento del símbolo religioso tradicional. Desde el punto de

vista de lo religioso, el hombre posmoderno no se aferra a nada, toma ideas y formas de aquí y de allí y aunque es cierto que en él crece cierta sensibilidad por volver a lo sagrado, dicho retorno no implica en absoluto un compromiso con una tradición religiosa concreta sino que, según expresión de algunos autores, hace una especie de «bricolaje religioso», y opta por la fusión de elementos de todas ellas, decantándose por una u otra a golpe de sentimiento. Teniendo como resultado cuanto acertadamente sugiere el teólogo Claude Geffré:

Asistimos a un resurgir de creencias irracionales, y Dios vuelve a aparecer donde menos se esperaba, fuera de las Iglesias oficiales.

En este contexto, los símbolos nacidos y renovados en el ámbito de las comunidades religiosas tradicionales son «vaciados». Es decir, símbolos transmitidos en el espacio de una tradición religiosa, son desvinculados de su matriz original, vaciados de su sentido originario y de su capacidad de trascender y, por ende, de provocar experiencia religiosa para ser empleados en un ámbito ajeno. Mientras que en la Modernidad los símbolos quedaron al margen de la dinámica social secular, en nuestros tiempos de Modernidad tardía, los grupos religiosos han perdido el monopolio de sus propios símbolos y, en consecuencia, los símbolos originariamente religiosos se amalgaman con otros provenientes de los ámbitos más diversos: la ciencia, espiritualidades seculares, etc.

Detengámonos en un ejemplo actual con un símbolo característico de la literatura apocalíptica: los ángeles. Hoy asistimos a un *boom* de la angelología. Los ángeles pululan por doquier: libros, reproducciones, imágenes de todos los tamaños, llamadores de ángeles vinculados a tradiciones inexistentes, programas televisivos, etc. Los ángeles son recomendados por su infalible ayuda

para las diversas situaciones de la vida: conseguir un trabajo, un buen examen, tener salud, un buen matrimonio, no estar solo... Es cierto que en la tradición bíblica los ángeles tienen una función mediadora y mensajera, no obstante, si preguntamos por su origen o por su significado profundo a quienes los llevan o recomiendan difícilmente sabrán respondernos. Los ángeles fascinan por su dimensión trascendente más «amigable» que la imagen tradicional de Dios que tienen nuestros contemporáneos. Parece claro que el simbolismo viviente de los ángeles ha sido expropiado a la tradición judeocristiana y ha sido trasplantado para satisfacer las exigencias espirituales de los individuos de hoy, de modo que los ángeles acaban mostrando el rostro postsecular de los antiguos mitos mágicos nórdicos o germánicos vinculados a elfos, genios o hadas. En definitiva, los ángeles atraen, pero la tradición religiosa de la que provienen es ignorada o no interesa.

En esta línea, no ha de sorprendernos que de forma creciente los símbolos e imágenes con las que hemos crecido y en las que hemos sido educados se conviertan en extrañas para las generaciones más jóvenes, o sean interpretados desde un significado diferente. Miles de personas pasan diariamente por la Capilla Sixtina y contemplan el *Juicio Final* de Miguel Ángel, obra de inspiración apocalíptica, los visitantes quedan fascinados por las imágenes representadas pero son pocos los que interpretan cada una de ellas desde la simbólica apocalíptica que sirvió de inspiración a Buonarroti y, menos aún, los que se dejan interpelar desde una experiencia religiosa contemplando el fresco.

Todo ello pone en evidencia un dato relevante para la interpretación actual de los símbolos del Apocalipsis: muchos de nuestros contemporáneos no captan los matices del simbolismo apocalíptico porque no están ligados a una corriente religiosa o cultural que

les proporcione las claves para poder llevar a cabo una experiencia de encuentro y, además, cuando los reciben, estos símbolos ya han sido vaciados de todo su potencial de remitir al Trascendente, agotando su ser simbólico originario y pasando a convertirse en imágenes cuestionadoras.

A pesar de todo lo enunciado, el Apocalipsis es un libro que resulta provocativo para una sociedad en búsqueda de lo religioso. La vuelta a lo sagrado, tan característica de la Modernidad tardía, despierta en el individuo cierta atracción por lo imaginario, lo simbólico, y, especialmente, por todo lo que supera la razón; de ahí que encuentre un rico filón en el universo simbólico del Apocalipsis.

Ciertamente el Apocalipsis es un libro de impacto en la cultura posmoderna. Y cuando decimos impacto queremos referirnos a que difícilmente deja indiferente a quien se acerca a él, aunque sea a través de la literatura o el arte solamente. La imagen simbólica resulta provocadora, si bien, el significado que transmite es otra cuestión. Basta con asomarse por internet al catálogo de cualquiera de las múltiples exposiciones de arte contemporáneo sobre el Apocalipsis que se proponen en el mundo entero para comprobar que gran parte de las expresiones artísticas actuales presentan claramente mutaciones muy evidentes del significado originario del símbolo apocalíptico.

Es más, las figuras, las formas imposibles, las descripciones es-peluznantes levantan pasiones entre nuestros contemporáneos. Sostiene Mircea Eliade que en la actualidad las narraciones literarias han cobrado un notable auge porque ayudan a «vivir» otro tiempo diferente de aquel en el que se está obligado a vivir y trabajar. Por tanto, no ha de sorprendernos que dragones, cuernos,

rostros con multitud de ojos, cataclismos y el acceso a un mundo celeste lejano de la realidad cotidiana sean las temáticas apocalípticas más recurrentes con las que se convierte una novela en un *bestseller* mundial y a una película en la más taquillera del año. Y es que el hombre contemporáneo ha creado su propio «apocalipsis secularizado».

Mirado bajo este prisma, el Apocalipsis aparece como un libro inquietante para gran parte de nuestra sociedad que vive desconectada de la raíz originaria de los símbolos apocalípticos y, de ahí, que no se sienta interpelada por la experiencia trascendente que el símbolo pretende provocar. Por este motivo, se hace imprescindible una adecuada interpretación y actualización de los símbolos apocalípticos de modo que el simbolismo del libro renueve su fuerza provocativa de los orígenes.

Por otra parte, mientras que la obra resulta inquietante para unos, sin embargo, se revela sugerente para otros, pues el Apocalipsis sigue vivo en la tradición cristiana y su mensaje mantiene el vigor y la fuerza profética de los orígenes del cristianismo, por tanto, continua teniendo algo que decir al hombre de hoy; su simbólica no está vacía, antes bien, su mensaje es tan actual como lo fue hace veinte siglos.

1.2. La actualidad del símbolo apocalíptico: las preguntas que permanecen

Como apuntamos al presentar la funcionalidad del símbolo, la forma simbólica confiere al libro carácter de perdurabilidad, su mensaje es imperecedero y, por tanto, le hace permanentemente actual. Además de ello, salvando las distancias socioculturales,

los interrogantes y situaciones vitales que cuestionaron al grupo destinatario del libro del Apocalipsis siguen aún vigentes. Con el paso del tiempo, no han desaparecido en su totalidad las circunstancias que dieron origen a un libro que, como hemos visto, fue escrito desde la fe para crear espacios de resistencia, abrir canales de esperanza en una situación concreta de crisis de la comunidad creyente pero, también, para generar en el grupo religioso una catarsis.

Los interrogantes y la conflictividad que aparecen en el libro han asumido nuevos rostros y formas con el discurrir de la historia. El Apocalipsis, hoy como ayer, es un libro religioso que contiene una revelación divina y que, por medio de sus símbolos, está destinado a despertar entre los creyentes una profunda experiencia de encuentro que dinamice una respuesta activa ante situaciones vitales, expresadas de forma concreta a favor de la justicia y de la reivindicación de la paz.

Las temáticas esenciales que el libro afronta continúan interpelando al hombre de hoy; piense el lector que de no ser así, no tendría tal éxito el uso del simbolismo apocalíptico en manifestaciones artísticas tan actuales como la cinematografía. Y esto ocurre así porque el texto apocalíptico afronta los interrogantes más profundos de la existencia humana, que también se hallan presentes de una manera más o menos velada en las personas que caminan en los tiempos de la Modernidad tardía: el origen y el fin de la vida, el porqué del sufrimiento y el misterio de la muerte.

a) El origen y el fin de la vida

El origen y el fin del hombre, tema recurrente del Apocalipsis, no deja de cuestionar a la humanidad. Las investigaciones científicas

que promueven el estudio del código genético o los recientes descubrimientos, como el llamado «bosón de Higgs» o partícula de Dios, son un claro signo no solo de los avances de la humanidad, sino también, a un nivel más profundo, son un signo que pone al descubierto la permanente necesidad que siente el hombre de encontrar respuestas a su origen y a su final.

El autor del Apocalipsis toma del libro del Génesis el simbolismo del árbol de la vida (cf. Gn 2,9; Ap 22,2) —una de las más bellas imágenes que aparecen en el texto— y lo coloca al final de su obra. El símbolo evoca los deseos divinos de bienestar para la humanidad y de encuentro con ella. Juan transmite la idea de que «hubo un tiempo en que fue así (génesis), habrá un tiempo en que será así (apocalipsis)». Dios tiene un proyecto sobre la humanidad, no estamos en el mundo por casualidad.

De este modo, principio y fin de la Biblia cristiana, origen y fin de la humanidad, están representados por el símbolo del árbol de la vida que evoca la idea de que la humanidad es creada y acompañada por Dios, y que Él tiene un proyecto de vida plena y sin límites para ella.

Del mismo modo, la atribución a Cristo del título «Alfa y Omega» —primera y última letras del alfabeto griego—, es una forma de simbolizar que en Él, en su Misterio y en su Palabra, el hombre encuentra las respuestas a las cuestiones últimas sobre el origen y el fin de su existencia.

b) El sufrimiento

Otra cuestión que interroga al hombre de todos los tiempos es el porqué del sufrimiento humano: las catástrofes naturales; la desigualdad que alcanza niveles planetarios; la falta de libertades;

la explotación de las minorías, y una larga lista de situaciones de opresión, engrosan cotidianamente las cifras de las víctimas de nuestro tiempo.

La representación de un grupo de hombres y mujeres que claman a Dios pidiendo el final del sufrimiento y de la injusticia es también un elemento clave en el texto joánico. Juan presenta a una multitud que cuestiona una existencia herida, golpeada física y moralmente, un grupo que denuncia su situación de sufrimiento:

...vi debajo del altar las almas de los que habían sido asesinados por la palabra de Dios y por el testimonio que habían dado. Gritaban con voz potente: Señor santo y veraz, ¿cuándo juzgarás a los habitantes de la tierra y vengarás nuestra sangre? Dieron a cada uno una estola blanca y les dijeron que reposaran un poco, hasta que se completase el número de sus compañeros de servicio y de los hermanos que iban a ser asesinados como ellos (Ap 6,9-11).

El Apocalipsis no esconde la realidad del mundo, antes bien la presenta crudamente y responde a ella con una doble alternativa. De un lado, el texto consuela a las víctimas con palabras que las invitan al ejercicio de la esperanza. De otro lado, pone de manifiesto que el sufrimiento tiene sus límites y, mientras se padece, se ha de resistir con la certeza puesta en el final de las estructuras que lo promueven.

Pero en el texto no aparecen solamente la consolación y la predilección por las víctimas. El Apocalipsis es un aldabonazo a las conciencias de los que son espectadores del sufrimiento de los demás, una especie de llamada a despertar y crear espacios proféticos donde plantearse cómo aliviar el sufrimiento de las víctimas:

Conozco tus obras: tu amor y tu fe, tu paciencia y tu honradez, tus obras recientes, mejores que las precedentes (Ap 2,19).

c) *La muerte*

Vinculado al sufrimiento aparece el tema de la muerte, ante la cual, en la actualidad, han cristalizado dos posturas que van desde la indiferencia a la trivialización, Una mirada a nuestro alrededor nos deja ver el dramático contraste existente entre una parte de la población del planeta que contempla la indiferencia de la humanidad ante las minorías oprimidas o ante las crecientes cifras de fallecidos por la hambruna, el terrorismo, las desigualdades, etc., mientras que el resto de la población del planeta, como sugirió Albert Camus, viven seducidos por los encantos de Narciso, promueven el culto al «yo», buscan insaciablemente medios para permanecer eternamente jóvenes, para escapar de la muerte, o para lograr la propia realización personal.

Al mismo tiempo en ciertos sectores de la población de los países desarrollados, la perspectiva de la propia muerte produce como reacción la trivialización de ese hecho tan vital. Esta actitud se refleja muy claramente en el arraigo que entre nuestros jóvenes ha adquirido la fiesta de Halloween, como una forma de «veneración» a la muerte. Se trata de una fiesta de origen celta que fue llevada a Estados Unidos por los emigrantes irlandeses y bautizada en el siglo XVI con el nombre de «Halloween», una abreviatura de la expresión inglesa «All Hallows' Even» (víspera de todos los santos). Las creencias celtas acerca de los muertos afirmaban que los primeros días de noviembre eran los días en que los vivos se encontraban más cerca de los muertos, con esta ocasión, se festejaba a los seres queridos difuntos mientras que con vestimentas

oscuras estrafalarias se pretendía ahuyentar a los malos espíritus que los acompañaban.

Sin lugar a dudas, llama la atención la acogida que tiene dicha celebración en una sociedad que, por ejemplo, antes de dar sepultura a los cadáveres, los maquilla para camuflar el rostro de la muerte. La fiesta en sí no aparece bajo el signo de ninguna creencia religiosa pero, sin lugar a dudas, es una de esas señales que ponen al descubierto el pavor del hombre contemporáneo ante la muerte, a la que relativiza celebrándola.

El Apocalipsis, por su parte, constata la muerte como parte del desarrollo humano hacia la plenitud de la vida con Dios. La muerte no es el punto de llegada; ya que fue vencida por Cristo «el vencedor para seguir venciendo» (Ap 6,2). El simbolismo de los «nuevos vestidos», vestidos blancos, son la imagen sugerida para evocar la participación a la vida eterna y el reflejo de que la muerte física ha sido derrotada:

Con todo, tienes en Sardes unos cuantos que no han contaminado sus vestidos. Vestidos de blanco se pasarán conmigo, porque son dignos. También el vencedor se vestirá de blanco y no borraré su nombre del libro de la vida (Ap 3,4-5).

La mayor preocupación del autor del Apocalipsis no es que nuestro cuerpo pierda el aliento de vida que lo anima, sino que la humanidad cohabite con mecanismos que la acerquen a la «muerte segunda» que consiste en la total deshumanización y en la confabulación con estructuras que subyugan y oprimen a la humanidad.

En cambio, los cobardes y los desconfiados, los depravados y los asesinos, los fornicarios y los hechiceros, los idólatras y los embusteros de toda clase tendrán su lote en el foso de fuego y azufre ardiente (que es la muerte segunda) (Ap 21,8).

1.3. La interpretación social para tiempos de crisis

La situación que padecía la comunidad cristiana del siglo I revela una denuncia explícita de estructuras políticas y religiosas que se autoproclaman garantes de plenitud de vida y exigen de los ciudadanos pleitesía y subordinación. Junto con los interrogantes permanentes de la humanidad, el Apocalipsis se encara también con temáticas que conciernen a la actualidad social, especialmente, con aquellas constantes históricas que exigen una voz profética de denuncia.

a) *La política*

El libro del Apocalipsis es un canto a la liberación de todas las estructuras opresoras de la humanidad.

Las imágenes de las dos bestias —una venida del mar y otra proveniente de la tierra (Ap 13,1.11)— representan la corrupción política y religiosa causantes de tiempos de inquietud y de crisis en la historia. La escena es tan actual como sugerente. La humanidad ha rodeado a estos poderes de un cierto halo de trascendencia, deificándolos y engañada se abandona a sus brazos esperando una salvación que súbitamente se revela como esclavitud. «Coronas y brazaletes de oro» disfrutan a las representaciones del poder político y religioso (Ap 18,16), deslumbrando a los hombres que se siente atraídos por esta falsa apariencia de trascendencia y se rinden a sus pies idolátricamente.

No toda la humanidad se somete a estos poderes, ni se deja marcar por su número (Ap 13,17). Un grupo resiste, alentado por la presencia de Cristo Resucitado, y, aunque padece un desierto nuevo éxodo, no se somete a los mecanismos sociales despóticos

sino que combate contra ellos sin entrar en dinámicas violentas, ni participar en sus juegos de mercado que tienen por regla primordial la injusticia social:

A todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, hace que les pongan una marca en la mano derecha o en la frente; de modo que el que no lleve la marca con el nombre de la fiera o con los numerales de su nombre no pueda comprar ni vender (Ap 13,16-17).

Se trata de un grupo que no quiere permanecer atezado por las estructuras presentes y constata que es necesario un cielo y una tierra radicalmente nuevos donde sean eliminados los condicionantes que impiden la humanización y donde la verdadera justicia sea respetada y valorada.

En clave de actualidad es justo señalar que el lenguaje simbólico del Apocalipsis también ha llegado a la política del siglo xx. Rafael del Olmo recoge el testimonio de unas palabras de Ronald Reagan, presidente de Estados Unidos durante los años 1980-1988: «Creo que Armagedón está cerca». El presidente americano empleó esta expresión en el contexto de la conocida Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Armagedón en el Apocalipsis es el lugar de la batalla final en el que las fuerzas del mal son vencidas (Ap 16,16ss). Esta expresión y otras parecidas, como la satanización de potencias contrarias denominándolas «imperio del mal», son un claro ejemplo de cómo la política emplea el símbolo apocalíptico para abanderar una causa atribuyéndose las prerrogativas de un proyecto y de un lenguaje divinos.

b) El miedo

El Apocalipsis saca a la luz otra temática de permanente actualidad en la sociedad de la Modernidad tardía: el miedo. Es cierto

que nuestras sociedades se glorían de derechos, avances y libertades pero, parece ser que si algo paraliza a nuestros contemporáneos son los miedos internos y externos. El triunfo del sentimiento y la debacle de la razón moderna han generado una humanidad posmoderna miedosa y conformista. Esta temática merecería un amplio desarrollo, no obstante, subrayo brevemente algunas ideas para que el lector ahonde en ellas.

En la sociedad de las tecnologías y de las comunicaciones afloran con más fuerza que nunca los miedos porque el hombre se encuentra ante mundos desconocidos que, en una sociedad menos comunicada, le resultaban ajenos y que ahora le plantean no pocos interrogantes. Así apunta el sociólogo francés Robert Castel:

...somos nosotros, que hemos sido criados entre algodones, los que más amenazados, inseguros y atemorizados nos sentimos; somos los más miedosos y los más interesados en todo lo que tenga que ver con la seguridad y la protección, mucho más que los habitantes de la mayoría de las sociedades conocidas. (Robert Castel, *L'insecurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*, citado por Javier Mateo Girón).

Cuanta más información se posee, más peligros parecen acechar al sujeto. La velocidad de las noticias suscita en el hombre contemporáneo cierta incertidumbre porque lo que contempla en los medios de comunicación o vía internet, puede suceder en cualquier momento en el mismo lugar donde él se encuentra.

No nos referimos únicamente a cataclismos naturales como un terremoto, un huracán o una riada de proporciones desmesuradas; sino a otro tipo de acontecimientos a los que los medios de comunicación nos acercan, poniendo en primer plano crónicas

inimaginables de asesinatos, terrorismo, secuestros, explotación de personas, etc. Estamos más informados pero han crecido nuestros miedos y nuestra inseguridad en nosotros mismos y en los otros.

[...] son muchos más los golpes que siguen anunciándose como inminentes que los que llegan realmente a golpear, por lo que siempre esperamos que el que se anuncia en ese momento nos pase de largo. ¿Acaso conocemos a alguien cuyo ordenador haya quedado inservible por culpa del siniestro efecto 2000?, ¿Con cuantas personas nos hemos encontrado que hayan caído enfermas víctimas de los ácaros de la moqueta?, ¿Cuántos de nuestros amigos han muerto del mal de las vacas locas?, ¿Cuántos de nuestros conocidos han enfermado o han sufrido alguna discapacidad por culpa de los alimentos transgénicos? [...] Los pánicos van y vienen... (Zigmunt Bauman, *Miedo líquido*, Paidós, Barcelona 2007, p. 16).

Sirva como dato que confirma esta reflexión, el hecho de que en las sociedades más desarrolladas ha aumentado notablemente la demanda de las ofertas de las agencias de seguros, se han multiplicado los cursos de defensa personal y ha crecido el número de hogares con alarma incorporada.

Pues bien, el Apocalipsis pretende ser un revulsivo contra el miedo, por eso sus páginas tienen la finalidad de provocar tal convulsión en los lectores que les haga salir del oscurantismo y romper con mediocridades que, por momentos, son generadoras de miedo y de conformismo:

Conozco tus obras, que no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente; pero como eres tibio, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca (Ap 3,15-16)

1.4. Hacia una simbólica de la esperanza

Ante la desesperanza que genera el permanecer inmóviles frente a las realidades que nos rodean, el elemento que, por excelencia, define al libro del Apocalipsis es la esperanza.

Esta simbólica esperanzada quizá llama menos la atención del gran público posmoderno, ávido de experiencias límite. A menudo, los aspectos positivos del libro y la escenificación del triunfo del bien son representados con un cariz tan trascendente que, más que provocar una reacción comprometida, generan sentimientos de irrealidad y de ensueño. Las expresiones majestuosas de Dios entronizado, las representaciones celestes y angélicas adorando al Cordero evocan un mundo tal vez sugerente pero cuyo mensaje cala poco la realidad cotidiana del lector. Hacen soñar pero no comprometen.

a) *El límite del mal*

El Apocalipsis pone al descubierto los límites del mal y constituye una afirmación de que la posibilidad de salir de situaciones viciadas es real. Sus símbolos fantasmagóricos recogen cuanto de adverso e impensable puede acontecer en la historia. Los diablos —los que separan— van apareciendo gradualmente y ocupando espacios, devastando tierras y aniquilando a quien no pacta con ellos. Todo aparece llevado al extremo. Parece ser el peor fin de los finales imaginables. Sin embargo, el autor recuerda continuamente que los seres maléficos no tienen todo el poder, es más, el poder que tienen lo han recibido y se les quitará. Progresivamente, todos van siendo eliminados; no solo ellos sino también sus efectos.

Juan considera esencial que la comunidad creyente tome conciencia de que el mal tiene fijado su límite. De esta conciencia nace la actitud de resistencia que se apunala en la certeza de que el Resucitado ha vencido. De ahí que la fidelidad y el compromiso con la historia y con los otros exigen no ceder ante las diversas formas que asume el mal en la historia. Antes bien, son una invitación a entrar en la dinámica de vida y de esperanza que contempla un horizonte nuevo. Todo adquiere sentido desde el Dios que mira por la humanidad y que la alienta para que no desfallezca ante la opresión.

b) El compromiso con la humanidad

La simbólica del Apocalipsis subraya que, acompañando el caminar histórico de la humanidad, algunas actitudes esenciales desvelan el rostro del compromiso cristiano por la construcción de un mundo edificado sobre los valores del reino. El libro refleja actitudes fuertemente positivas y que se hayan presentes en el sentir de no pocos miembros de nuestra sociedad: el compromiso por la paz y la lucha por un mundo justo.

El compromiso por la paz aparece simbolizado de diversas formas. El sucederse de batallas entre el mal y el bien, entre los que roban la paz a la tierra y los que quieren devolvérsela, forma parte de la dinámica de la implantación del reino de Dios. Si algo llama la atención de este combate, desde su simbolismo, son las armas: las del mal son engaño y violencia, mientras que las del bien son verdad, justicia, oración, capacidad de resistencia y don de uno mismo. Con estas armas el cristiano se sitúa en la historia y, mientras anhela la victoria definitiva, trabaja por devolver la paz a la humanidad.

Estrechamente unida a la paz está la justicia. En el Apocalipsis, el concepto de justicia se puede definir en los siguientes términos:

La capacidad que Dios tiene de realizar su plan, capacidad que él mismo introduce directamente en la historia y que luego es accionada en el mismo plano por Cristo, como también por los cristianos (cf. Ugo Vanni, *El hombre del Apocalipsis*, p. 315).

Así pues, los cristianos son «justos» y protagonistas de la justicia en la medida que son parte activa del proyecto salvador de Dios. Los juicios divinos, lejos del carácter negativo que se les achaca, expresan la apasionada atención con que Dios acompaña la historia, no porque desea condenarla sino porque quiere ofrecerle la plenitud de la que está llamada a gozar.

El Apocalipsis y sus símbolos en el séptimo arte

CAPÍTULO 7

La simbólica y el tono apocalíptico han afincado en nuestro mundo cultural. La pintura, la literatura, el teatro, la música, la tapicería, la escultura, la arquitectura son algunas de las artes que vehiculan de expresión de una inspirada y creativa lectura del último libro de la Biblia cristiana. También el mundo intelectual se ha apropiado del término «apocalipsis» para acuñar una forma propia de pensamiento. Un claro ejemplo es la conocida obra de Umberto Eco *Apocalípticos e integrados* (1965). En ella, el autor italiano analiza la cultura popular y los medios de comunicación desentrañando dos actitudes sociales: los apocalípticos son los pesimistas mientras que los integrados son los optimistas. Del mismo modo, cómo no recordar al respecto las palabras del epistolario de Federico García Lorca en las que describe a Nueva York comparándola con la Babilonia apocalíptica: «este poeta del Sur, perdido ahora en esta babilónica, cruel y violenta ciudad, llena por otra parte de gran belleza moderna» (A Philip Cummings, Nueva York, 6 o 7 de julio de 1929).

Todo ello es una muestra de cómo un texto tan antiguo es capaz de seguir sugiriendo hoy significados. Pero quizá el ámbito donde más

se prodiga y promueve el contenido apocalíptico es en la cinematografía. En la actualidad, el cine con su capacidad de transmitir con imágenes y sonido ha sido el mayor receptor y propagador de contenidos del Apocalipsis. Tanto es así que uno de los géneros más queridos por la gran audiencia es el denominado «genero apocalíptico». ¿Por qué el cine siente esta debilidad por la simbólica apocalíptica?, ¿qué nos dice el género apocalíptico de nuestros contemporáneos?

1. Apocalipsis: de la imaginación a la imagen

El Apocalipsis ha sido siempre fuente de inspiración creativa. A lo largo de los siglos la humanidad ha sentido siempre el impulso de plasmar en imagen cuanto el Apocalipsis sugería a la imaginación. Una prueba de ello, digna de mención, son los conocidos «Beatos». Entendemos con la denominación genérica de «Beatos» una producción literaria y pictórica en forma de manuscrito que tiene como finalidad comentar el libro del Apocalipsis para su uso litúrgico. El comentario, redactado por el Beato de Liébana (siglo VIII), a lo largo de los siglos X y XI fue ilustrado por monjes que, a pesar de variar las formas estilísticas según las influencias culturales (carolingias, visigoda, mozárabe, etc.), respetaron una serie de cánones convencionales iconográficos. Los monjes se ciñeron a las categorías simbólicas apocalípticas y respetaron la tradición recibida que proponía como escenario de toda representación una simbólica de barras horizontales coloreadas, haciendo que lo meramente decorativo no superara al símbolo. Los Beatos, al igual que el autor del Apocalipsis, pretendieron una reacción en los lectores del libro. En su caso, respetaron el símbolo, por ejemplo, empleando formas geométricas o laberintos, para que en nada se adulterara el mensaje. De esta forma, la imaginación simbólica apocalíptica se transformó en imagen.

Siglos más tarde, por ejemplo en el siglo XIV, la imagen tejida de un tapiz podía ser el espacio desde el que el espectador podía asomarse a la simbólica apocalíptica. Basta una detenida mirada al majestuoso y conocido Tapiz del Apocalipsis de Angers (Francia) para descubrir el deseo humano de plasmar plásticamente las revelaciones joánicas con la intención de explicarlas catequéticamente. La obra de 100 metros de largo y 4,5 metros de ancho contiene 70 cuadros que recogen las diferentes escenas del Apocalipsis, divididas en dos planos: el superior es el celeste, el inferior es el terrestre. De este modo se respetan los escenarios simbólicos que aparecen en el texto. También resulta interesante comprobar que el Tapiz es una radiografía de la realidad social y política de la época: guerras, saqueos, hambrunas... De este modo, se expresa con imágenes cómo el grupo creyente interpreta su historia a la luz del texto bíblico.



■ Escena del CICLO DEL APOCALIPSIS DE ANGERS (Francia), conjunto de tapicería ejecutado entre 1373 y 1383, que ilustra alguna de las principales escenas del Apocalipsis de san Juan.

Así pues, la imagen tejida en el tapiz era la manera de acercar a los que lo contemplaban a un texto al cual tenían negado el acceso.

Seis siglos después, la imagen en movimiento y acompañada de sonido alcanzó el primado. El mundo cinematográfico con sus conquistas y deslumbramientos se atrevió imaginar el Apocalipsis. En consecuencia, a partir de la década de 1970, en nuestra sociedad de la imagen, el género apocalíptico comenzó a adquirir mayor relevancia, tanto es así, que podemos decir que la imagen en movimiento ha impuesto su dictadura sobre la sugerencia de lo simbólico.

En el verano de 2012 el siguiente eslogan se convirtió en el señuelo que pretendía atraer a los espectadores a las salas de cine: «Fueron en busca de nuestro origen; lo que encontraron podría ser nuestro fin». Esta es la frase promocional que ha vestido de apocalíptica los espacios publicitarios de nuestras ciudades. Se trata del lema de la película futurista *Prometheus* (Ridley Scott, 2012), estrechamente vinculada a la saga «Alien», La trama de la película presenta cómo el deseo investigador de unos paleontólogos en búsqueda del origen de la humanidad, se trastoca de tal manera que se convierte en la posibilidad del fin de la misma.

El eslogan llama la atención del posible espectador empleando dos expresiones interpelantes, nuestro origen y nuestro fin, el alfa y la omega, recogiendo así las coordenadas espacio temporales que el libro del Apocalipsis reserva exclusivamente para Cristo, Señor de la historia (Ap 21,6) y que, como hemos apuntado, constituye uno de los interrogantes de los hombres de todos los tiempos. Veladamente, la ficción gira en torno a un símbolo: la cruz. Una cruz que la científica protagonista lleva colgada de su cuello hasta que le es arrebatada y que, tras no pocos avatares, recuperará ansiosamente ante la inquietante pregunta planteada al malo de

turno: «¿Dónde está mi cruz?». Toda una cualificada científica, a punto de descubrir el origen de la humanidad no deja de aferrarse a su fe a pesar de que se le insiste en que ya no la «necesita». Este es solamente un ejemplo de entre tantos que se podrían citar y aludimos a él por cuanto tiene de inmediato, pero es, sin duda, una muestra de que el cine apocalíptico plantea cuestiones actuales de calado que van más allá de lo meramente espectacular.

1.1. La influencia de la lectura milenarista

Para comenzar hemos de preguntarnos qué imagen sobre el Apocalipsis proyecta el cine. El profesor Sánchez Nogales acuñó la sugerente expresión «el paso del pergamino al celuloide» para describir los múltiples matices que ha asumido la deriva milenarista en la expresión cinematográfica. Y nos parece atractivo tal enunciado porque deja ver cómo hemos puesto imágenes a los símbolos que hemos recibido bajo la forma de palabra escrita.

Conviene constatar que, en cierta manera, el paso de la palabra a la imagen ha supuesto la domesticación del símbolo, pues con una imagen recibimos cuanto la palabra escrita evocaba porque no podía contener, la imagen pretende contener el símbolo en lo que vemos, es decir, anula la capacidad evocadora del símbolo, «cuanto vemos es cuanto hay» y, en ocasiones, ello conduce al vaciamiento del símbolo.

Paradójicamente, el rostro esperanzado de Dios que presenta el Apocalipsis, aparece con frecuencia velado en el imaginario filmico que propone la industria cinematográfica a nuestros contemporáneos. Subrayamos la paradoja que implica este ocultamiento porque, como hemos visto, precisamente el Apocalipsis es un libro destinado a «quitar el velo» a todo aquello que impide la

visión del proyecto divino sobre la humanidad, para poner al descubierto y proyectar un nuevo horizonte en situaciones adversas.

Resulta evidente que la dificultad para interpretar las claves simbólicas del Apocalipsis y el fuerte influjo de ciertas lecturas milenaristas han calado con hondura en el imaginario humano de todos los tiempos. Basta asomarse a distintos momentos históricos para descubrir que, bajo el influjo de la lectura milenarista, el mal en sus inimaginables formas e imágenes apocalípticas ha copado las miradas y la creatividad de artistas y de predicadores. A veces, a modo de enseñanza, como en el escalofriante fresco *La predicación del Anticristo* de Luca Signorelli de la catedral de Orvieto (Italia) que muestra al diablo asesorando al Anticristo sobre lo que ha de decir, mientras que la gente lo escucha y le presenta sus dones y ofrendas. Otras veces, por el hecho de ofrecer la posibilidad de plasmar formas imposibles; o, como ya comentamos, en el caso de los oradores medievales, con la intención de mover las conciencias y estimular procesos de conversión en los creyentes.

En la actualidad, la industria cinematografía no ha escapado de la fascinación apocalíptica. La trama narrativa del Apocalipsis, o retazos de ella, ha servido de inspiración para el séptimo arte. La cinematografía no ha huido del tópico pesimista y fantasmagórico con que otras artes representaron el Apocalipsis en otro tiempo, por ello no es una novedad que el mundo del cine acentúe cuanto de siniestro y calamitoso acompaña al imaginario simbólico del texto. La espectacularidad de las escenas que presentan transformaciones cósmicas o amenazas del fin del mundo han despertado la imaginación de directores y de especialistas en efectos especiales. De hecho, podemos hablar de un *boom* cinematográfico del género apocalíptico, sin lugar a dudas, debido a la demanda que de este hace el gran público contemporáneo, ávido de contemplar cuanto escapa a la imaginación.



■ **LA PREDICACIÓN DEL ANTICRISTO**, fresco del pintor renacentista italiano Luca Signorelli. Es una de las escenas del ciclo de frescos (1499-1504) de temas apocalípticos que decoran la catedral de Orvieto, Italia.

Junto con esta fascinación por la espectacularidad, el cine también ha heredado de otras artes el acento milenarista y sus expresiones más dramáticas; ha concedido un lugar destacado a figuras simbólicas como el Anticristo, recuérdese la producción *La profecía* (Richard Donner, 1976) y sus diferentes adaptaciones posteriores a lo largo de treinta años: *Damien* (Don Taylor, 1978), *Omen III. El conflicto final* (Graham Baker, 1981) y el *remake* de *La profecía* (John Moore, 2006).

Del mismo modo, otros símbolos de libro han sido inspiradores de guiones cinematográficos: los cuatro jinetes presentes en la homónima cinta de Vincente Minnelli, la llegada del fin del mundo, la humanidad en peligro, el combate entre las fuerzas del bien y las del mal... todas ellas, son las temáticas más recurrentes en la gran pantalla.

Como ejemplo ilustrativo, tal vez ya clásico, traigo a la memoria del lector los versículos apocalípticos que acompañan las muertes en la abadía de *El nombre de la rosa* (Jean Jacques Annaud, 1986), y que son pregonados por un anciano monje, aludiendo al cumplimiento del septenario de las trompetas (Ap 8-11), o, en la misma cinta, la apocalíptica figura del venerable Jorge de Burgos que niega la posibilidad de reír a los creyentes. Secuencias estas que quedaron grabadas en las retinas de millones de espectadores de todo el mundo a mediados de los años 80 y que transmitieron con tono oscurantista e intrigante el contenido del mensaje apocalíptico.

1.2. La fuerza del símbolo apocalíptico en el cine

El cine permite escuchar y ver como reales aquellas formas, figuras y descripciones, presentes en la revelación de Juan, que escapan a la imaginación humana. Podemos afirmar que las tres características esenciales del libro del Apocalipsis, explicadas anteriormente, son la fuente de inspiración para los guionistas y directores cinematográficos: su naturaleza simbólica, el carácter misterioso y la hermenéutica contextual.

La naturaleza simbólica del texto es fuente de inspiración cinematográfica porque permite comunicar, por medio de la imagen, el sonido y la palabra, símbolos que remiten a realidades impac-

tantes. El mismo Juan apunta al inicio del libro que es el ángel de Dios, el mediador divino quien utiliza los símbolos como vehículo de comunicación. Así pues, se trata de un libro para ser leído y oído (Ap 1,3), y desde estos dos sentidos se capta la atención del receptor de la revelación. En el Apocalipsis continuamente se llama la atención del Vidente para mirar y escuchar un mensaje inenarrable e inaprensible, solamente transmisible por medio de categorías simbólicas. Estas características han sido utilizadas por el séptimo arte para envolver al espectador.

A la naturaleza simbólica y audiovisual del libro del Apocalipsis hemos de añadir su carácter misterioso. El Apocalipsis está rodeado por un halo de misterio que se convierte en un desafío para el espectador que, cómodo en su butaca, es convocado a entrar en una dimensión evocada pero no descifrada. De este modo, finalizado el filme, el espectador queda sumergido en una dinámica nueva e incontrolable, se ha abierto ante él un misterio jamás pensado ni imaginado. Diferentes acontecimientos de la vida evocarán cuanto por medio de la visión y la audición ha percibido ante la gran pantalla. ¿Cómo digerir un posible final? ¿Podemos evitarlo?

De forma secularizada, junto con la visión y la audición, es necesario el discernimiento sapiencial de la realidad concreta que vive la comunidad creyente en su contexto sociocultural, un proceso de lectura del símbolo en clave contextual.

Hemos visto que la simbólica apocalíptica tiene un fuerte carácter social, y uno de sus componentes esenciales es la llamada a la resistencia y a la denuncia de estructuras opresoras de la humanidad, realidad esta que motiva no pocos de los filmes apocalípticos. El cine pretende movilizar el *pathos* del espectador, mover sus

sentimientos, provocándole a contrastar el símbolo que ve y oye en su realidad inmediata.

2. Así relea el cine el símbolo apocalíptico: convergencias y divergencias

Pero ¿por qué el cine hoy imita el género apocalíptico? Hemos de tener en cuenta que el símbolo apocalíptico ha sido trasladado a la imagen cinematográfica pero no con la intención original con la que fue revelado. Los símbolos, tomados de la tradición cristiana, son recreados en películas cuya temática no es religiosa, y ni siquiera hacen mención a lo religioso. A propósito de esta cuestión, nos parece sugerente tener en cuenta cuanto apunta con acierto Michael E. Williams:

Del mismo modo que la literatura apocalíptica, al subrayar imaginativamente la visión de una catástrofe terrena, puede transmitir un sentido espiritual más profundo, también un filme al actuar sobre nuestros sentidos y sobre nuestra imaginación, puede orientar el pensamiento hacia unas consideraciones más profundas («Apocalipsis Now», p. 516).

En búsqueda de las «consideraciones más profundas» a las que alude Williams, descubrimos una serie de elementos convergentes y divergentes, categorías simbólicas apocalípticas que por su uso se han convertido en constantes audiovisuales en estos filmes, si bien, en la mayoría de los casos, han sido interpretadas al margen de su densidad y significado teológico.

Como afirmamos anteriormente, el cine se ha atrevido a presentar situaciones cuya descripción simbólica escapa a la ima-

ginación, pero no podemos negar que al extrapolar los símbolos de su contexto originario ha «desteologizado» su significado, variando el elemento trascendente. Esto no quita que, en ciertas ocasiones, encontremos símbolos apocalípticos adecuadamente interpretados. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la escena final de *Señales del futuro* (Alex Proyas, 2009), donde se presenta como supervivientes del cataclismo a una pareja de niños y a una pareja de conejos que se dirigen hacia un gran árbol blanco. Sugerente imagen de la posibilidad de una nueva humanidad que renacerá a la sombra del árbol de la vida, tal y como aparece en Ap 22,2.

El espectador percibe claramente cuándo el símbolo contiene la riqueza de su significado originario. Constatamos que el éxito ha sido nulo en el caso del subgénero conocido como «zombi» o muertos vivientes, que es una relectura cinematográfica del Valle de los Huesos Secos visionado por el profeta Ezequiel (Ez 37,1-28); en este caso, el símbolo ha sido utilizado para provocar miedo y sensacionalismo, por tanto, vaciado de su contenido originario. Sin embargo, en otras cintas el resultado es sugerente, por ejemplo en la producción de la televisión italiana *Apocalipsis de Juan* (Raffaele Mertes, 2002), donde la fidelidad en la presentación de la visiones joánicas muestra el símbolo teológico sin desarraigarlo de su núcleo vital y sin pretender agotarlo. En este segundo caso, se trata de la transcripción de la obra al lenguaje cinematográfico, más accesible al hombre actual.

2.1. Cinco aspectos comunes a examen

Está claro que la intención del cine no ha sido la de transmitir el símbolo teológico sino la imagen impactante y cautivadora, sea

por su belleza, sea por su fuerza inimaginable, sea por su capacidad de tocar los sentidos y los sentimientos del gran público. A ello hemos de añadir, como apuntamos que la simbólica apocalíptica judeocristiana y sus claves interpretativas son totalmente ajenas para la gran mayoría de los espectadores.

Para conocer con mayor exactitud cómo el símbolo apocalíptico ha sido captado por el mundo cinematográfico, acerquémonos a cinco aspectos que ponen al descubierto las convergencias y divergencias existentes entre la obra joánica y lo que podemos denominar como «apocalipsis secularizado» que presenta el cine.

a) *El tema del fin del mundo*. En el conocido como cine apocalíptico (*Desaster Films*) el elemento catalizador es la acuciante llegada del fin del mundo, provocada esta por diferentes amenazas. Según sea el cataclismo que se describe en cada película han surgido los «subgéneros» del cine apocalíptico.

Se puede tratar de un auténtico cataclismo cósmico generado por un asteroide que amenaza colisionar contra la tierra (*Armageddon*, 1998), un virus letal (*Soy leyenda*, 2007), el núcleo de la tierra que deja de rotar (*Núcleo*, 2003), una epidemia (*El fin de los tiempos*, 2008), el calentamiento global (*El día de mañana*, 2004), un tsunami (*El último día*, 2005), o por el cumplimiento de una profecía maya (*2012*, 2009). Las causas son innumerables y pueden provenir del hombre o no. Independientemente de ello, el *leitmotiv* «fin del mundo» y la proliferación de efectos especiales son indispensables en este género.

Cierto es que en la apocalíptica judía y cristiana encontramos imágenes que evocan transformaciones cósmicas, pero la diferencia de ambas con el mundo del cine radica en que las transforma-

ciones cósmicas en la obra joánica señalan la entrada de lo divino en la historia y preanuncian la llegada de un «cielo nuevo y tierra nueva» (Ap 21,1-4), ausente de lágrimas, dolor y muerte. Este lugar último, pleno y esperado, no aparece en el cine apocalíptico pues, una vez superada la catástrofe, la humanidad recupera «su» mundo donde eventualmente surgirán nuevas desgracias y donde los seres humanos se encuentran aún sometidos al llanto, al dolor y la muerte.

b) *La presencia de una humanidad desconcertada.* Inseparable a la temática «fin del mundo» se encuentra la radiografía de una humanidad desconcertada, representada por una especie de grupo que deambula por las calles de las ciudades lamentándose por el final definitivo y universal. Junto a esta colectividad desorientada aparece un mendigo o un personaje con aspecto de bohemio o de antisistema que proclama a voz en grito los versículos más estremecedores del Apocalipsis. En definitiva, una humanidad cargada de pavor por el fin que se avecina, sin orientación ni esperanza de futuro y que, en muchos casos, es presentada como sujeto pasivo de la acción de mal.

En la obra joánica, en cambio, la humanidad se posiciona entre cohabitar con el mal o resistir en actitud de espera activa de la liberación definitiva, aunque padeciendo la acción del mal y sus secuelas.

c) *La mujer embarazada.* Se trata de un personaje asiduo. Junto con la preservación de la humanidad de la destrucción definitiva, en no pocas ocasiones, aparece la figura de una mujer encinta que acompaña a los protagonistas de los filmes.

El simbolismo de la mujer embarazada, también presente en el Apocalipsis (capítulo 12), evoca la idea de la posibilidad de un

futuro nuevo, de una nueva humanidad a la que es vital dejar ver la luz. Junto a esta mujer encinta es común encontrar planteado el tema de la infertilidad. Algunos ejemplos cinematográficos los encontramos en: *Legión* (Scott Stewart, 2010), *Niños del hombre* (Alfonso Cuarón, 2006), o *The Crazies* (Breck Eisner, 2010).

d) *Dimensión soteriológica*. Otro ingrediente indispensable de este género es lo que podemos denominar como «los salvadores». Grupos de gente normal y corriente, lideradas por una especie de superhéroe de a pie, que defienden a la humanidad de la destrucción definitiva. En el cine apocalíptico el hombre salva al hombre y no se ha de esperar otra solución positiva, sino solamente la que proviene del héroe.

Mientras van apareciendo todos ellos —humanidad y salvadores—, se suceden una tras otra hecatombes, cada vez más impresionantes para el espectador. El resultado es la inquietud de un público que se siente más inseguro y consciente de que quizá algún día este mundo deje de existir.

Esta dimensión salvadora difiere grandemente de la presentada en el libro del Apocalipsis donde la mediación salvífica proviene de Cristo, vencedor del pecado y de la muerte.

e) *La destrucción del mal*. La batalla definitiva, el desenlace, es siempre positivo. El peligro en sus diferentes formas es alejado o vencido.

A pesar de lo desastroso, un resto de la humanidad emprende un nuevo inicio con la intención de nunca olvidar la lección aprendida. Imágenes de horizontes devastados que evocan la idea de la reconstrucción, o de una nueva tierra donde recomenzar, son los medios de estos filmes para evocar el final transitorio de las amenazas.

No obstante, siempre queda el interrogante de un futuro peligro que pueda acechar a la humanidad. En algunos casos, este se halla representado con finales que muestran la imagen del nacimiento de un ser que volverá a amenazar a la humanidad o el sonido del estremecerse de la tierra, con lo cual la amenaza está servida.

La victoria definitiva sobre el mal, característica del Apocalipsis, no existe en los guiones de estos filmes. Incluso el nuevo mundo proyectado por los «apocalipsis seculares» creados por el cine es un lugar de dolor, llanto y muerte.

2.2. La hermenéutica contextual: entre el siglo xx y el siglo xxi

La industria del cine se sirve de los símbolos apocalípticos porque hay una fuerte demanda de ellos. Esto es innegable. A pesar de todo lo expuesto, estos filmes, aun no siendo religiosos, responden a una inquietud espiritual de nuestros contemporáneos. Y la pregunta es inevitable: ¿Qué esconde dicha demanda?

Los *Desaster Films* no abordan temáticas religiosas, si bien, algunos de ellos pretenden ofrecer una propuesta espiritual para el espectador. Por ejemplo, *2012 El fin del mundo* (R. Emmerich, 2009), cuyo trasfondo presenta la llegada de la Era de Acuario y el fin de las religiones tradicionales con la implantación de la pseudoespiritualidad de la *New Age*. A la par, la cinta postapocalíptica *El libro de Eli* donde el objeto del deseo y de la trama de la cinta futurista es un libro —celosamente custodiado por el actor Denzel Washington— que contiene todo el poder deseable por la humanidad: la Biblia.

Da la impresión de que la mayoría de estos filmes revelan el rostro de la humanidad contemporánea. En ellos, percibimos la conciencia real cotidiana de los peligros que derivan, por ejemplo, del abuso ecológico, de la manipulación genética, o del egoísmo de las élites, etc. Se trata de «apocalipsis secularizados» que advierten del peligro que el hombre puede suponer para el hombre.

Al igual que en la apocalíptica judía y cristiana, los «apocalipsis seculares» tienen un fuerte componente de denuncia explícita de realidades opresoras de la sociedad. El cine apocalíptico sugiere una reflexión crítica acerca de la realidad del espectador y esconde una intencionalidad reivindicativa bien concreta, en ocasiones, bajo la forma de denuncia de desigualdades, como puede ser el caso de la mencionada *2012. El fin del mundo*. En ella, al final de la cinta, tras la cuasi total destrucción del planeta, el único lugar posible para habitar es África, nueva tierra apocalíptica, continente que no ha sufrido la devastación porque durante el cataclismo su placa tectónica se ha elevado por encima de las demás. Que África emerja y se convierta en el lugar donde habite la «humanidad salvada», mientras que el resto del mundo sucumbe, puede ser una de las sugerentes ideas que puede extraer el espectador.

Como apuntamos, en algunos casos, la apocalíptica fílmica plantea una denuncia de la religión tradicional y la propuesta de una nueva espiritualidad. Esta misma cinta —*2012 El fin del mundo*— presenta el desmoronamiento de los símbolos cristianos tradicionales, sugiriendo que la salvación única y posible de la humanidad viene exclusivamente del hombre. Todo ello es simbolizado con la impactante imagen que muestra una grieta que atraviesa el fresco del *Juicio Final* de Miguel Ángel, y que abre un abismo entre el dedo del Creador y el dedo de Adán, insinuando la imposibilidad definitiva de comunión entre ambos.

En realidad, el cine apocalíptico refleja los temores humanos y la inseguridad de una sociedad occidental que es consciente de no tenerlo todo controlado, ni bajo su dominio; una sociedad que vive avances a una velocidad vertiginosa pero que se descubre incapaz de controlar cuáles serán sus consecuencias.

Los escenarios de las películas reflejan la vida cotidiana de nuestras ciudades, los espacios vitales en los que nos movemos; en cualquier momento todo ello puede convertirse en un escenario apocalíptico. No en vano, una de las películas apocalípticas más recientes es *Melancholía* (Lars von Trier, 2011) cuya trama presenta la angustia humana ante la amenaza de un planeta llamado *Melancholia* que va a impactar contra la tierra y destruirla; mientras, simultáneamente, presenta la dramática relación entre dos hermanas. Este «apocalipsis melancólico» es una metáfora de la destrucción existencial de la humanidad «desde dentro». El nuevo mal que amenaza a la humanidad con devastarla es el difícil mecanismo psicológico de los individuos y sus relaciones que les lleva a su autodestrucción. El mal viene del hombre contra el hombre.

A pesar de ello, estos filmes no son irreligiosos:

El argumento puede ser fantástico e increíble, pero mantiene el contacto con el mundo real que conocemos y hablamos. Pero no se menciona la religión en el sentido convencional, como ir a la iglesia, participar en el culto, rezar a los dioses. A pesar de ello, hemos de tener en cuenta que la mera elección de un tema religioso, como el de Sansón y Dalila o David y Betsabé, no confiere necesariamente a un filme una dimensión religiosa, y a la inversa, un tema secular no tiene porqué ser irreligioso (M. E. Willians, «Apocalipsis Now», p. 516).

Es cierto que estos filmes no siguen la trama narrativo-simbólica del Apocalipsis de principio a fin, a pesar de ello expresan una si-

tuación de crisis espiritual y resistencia social, similar a la que dio origen al movimiento apocalíptico; si bien, los agentes causantes de estas son totalmente diferentes a los del libro. Denuncian que algo falla en este mundo, necesitado de renovación y explicitan simbólicamente que la corrupción de estructuras políticas y religiosas es, a menudo, el germen de una sociedad destinada a la autodestrucción. Evocan, sin afirmarlo explícitamente, los deseos y la búsqueda de algo totalmente nuevo que calme definitivamente la sed de plenitud de nuestros contemporáneos.

2.3. ¿De nuevo ha sido «ocultada» la revelación?

Como hemos visto, en el cine apocalíptico, lo religioso y el rostro de Dios son solamente evocados. La humanidad, al igual que la comunidad creyente del Apocalipsis, discierne su hora en espera de una intervención salvífica definitiva, mientras tanto interpreta los acontecimientos que se suceden temporalmente a la luz de su momento vital. Dios explícitamente no es presentado en ellos.

Desde el punto de vista salvífico, los hombres son garantes de su propia salvación y los preservadores de una nueva humanidad. No obstante, siempre queda la puerta abierta a un futuro peligro; la plenitud de serenidad y de novedad está lejos de la oferta de la gran pantalla. Como sostienen algunos autores, daría la impresión de que Dios no ha sido invitado al fin del mundo, ni al Juicio Final.

A la luz de lo expuesto, cabría preguntarse: ¿De nuevo, el cine apocalíptico ha velado el proyecto de Dios?

Puede que los *Desaster Films* no reflejen el proyecto de Dios expresado en el Apocalipsis pero, sin duda, desvelan el rostro de la

humanidad y sus deseos de plenitud. Es cierto que no muestran el rostro del Dios de la esperanza, sin embargo, su simbólica, a pesar de ser sensacionalista y cargada de efectos especiales, no deja de ser un aldabonazo que cuestiona el compromiso personal y social por un mundo renovado, y esconde la inquietud apocalíptica de una humanidad.

Estos filmes, a su estilo y sirviéndose de los medios modernos, hacen suya una dinámica interna que recorre todo la obra: la interpelación que nos conduce del eterno cuestionamiento del porqué del sufrimiento humano al cómo colaborar en un proyecto esperanzado de salvación y de vida que Dios ofrece (cf. M. Nardin, «L'Apocalypse revisitée», pp.128-129).



CUARTA PARTE

Para profundizar

El resurgir actual de la apocalíptica y su simbólica

CAPÍTULO 8

Los rostros que asumen los movimientos apocalípticos en la actualidad y su presencia en la sociedad son de lo más variado, el lector quedaría sorprendido de las múltiples expresiones milenaristas que conviven con nosotros y que hemos asumido como parte de nuestro argot, expresiones del tipo «no se va a acabar el mundo», para desdramatizar una situación, o «esto es el fin del mundo», para describir algo irremediable, indican que la temática fin del mundo está más presente de lo que pensamos en el imaginario colectivo.

Una muestra evidente de todo ello es la conmoción social acerca del fin del mundo, generada recientemente por la fatídica fecha (21-12-2012) deducida de una interpretación del calendario maya. Resulta especialmente llamativa sea por la repercusión mediática que ha tenido dicha «profecía», sea porque para muchos de nuestros contemporáneos supuso un planteamiento real sobre la posibilidad del final del mundo, sea porque el hecho alcanzó dimensiones planetarias. Una vez más la humanidad puso fecha al fin del mundo y no se cumplió.

Al menos la situación sirvió para conocer algunos datos actuales, entre estos destaca que el cincuenta por ciento de los estadounidenses creen en la llegada inminente del fin del mundo; que hay un grupo notable de personas que se habían preparado desde hace años para el suceso acondicionando refugios o que esta temática preocupa más de lo que normalmente intuimos. Sin lugar a dudas, se trata solo de pequeñas señales pero nos hablan de que vivimos en una sociedad cuya sensibilidad milenarista está a flor de piel.

Al final de nuestro recorrido, esbozamos algunas ideas que ayuden al lector a profundizar en esta temática de perenne actualidad.

1. El milenarismo: de la definición estricta al concepto en las ciencias humanas

Tal y como hemos aludido a lo largo de todo el libro, el texto apocalíptico inspirador para referirnos al milenarismo es Ap 20,1-8. Recordamos que en él se anuncia un periodo de mil años bajo el reinado de Cristo tras el cual se sucede la llegada de una nueva creación y, en conclusión, el ocaso del mundo presente que da paso a un «cielo nuevo y una tierra nueva».

Teniendo clara esta premisa, y antes de presentar el perfil de estos movimientos en la actualidad, es imprescindible subrayar una distinción terminológica. En sentido estricto, con el término «milenarismo» entendemos el periodo que abarca el reinado de Cristo y, siguiendo la secuencia literaria, en un segundo momento, a la llegada del fin del mundo.

No obstante, el uso convencional que se hace del término en las ciencias humanas es diferente. Se entiende por «milenaristas» a una se-

rie de grupos y movimientos que auguran el fin definitivo del mundo y la salvación de este. Así pues, según esta definición podemos hablar de movimientos apocalípticos que no tienen inspiración cristiana, como los «milenarios» de tribus aborígenes, o el infierno y el cielo del zoroastrismo iraní, este último precedente al judaísmo.

Esta distinción viene a indicar que en el hecho religioso hay un sustrato milenarista que brota de la creencia en una concepción lineal del tiempo, donde hay una explicación del inicio en la trascendencia y hay un final también en ella. Aclarada esta distinción, a continuación nos centraremos en la presentación de las ideas generales que encontramos en los milenarismos apocalípticos de matriz cristiana, pues son los que están estrechamente unidos a la simbólica que es objeto de nuestro estudio.

2. El resurgir de la apocalíptica hoy

Hemos examinado largamente cómo la apocalíptica judía surge en momentos puntuales de la historia, concretamente en situaciones de crisis, pero, ¿por qué siguen surgiendo en la actualidad movimientos milenaristas?, ¿qué los mueve?, ¿qué condiciones hacen que se desarrollen y sean acogidos con relativo éxito estos movimientos?

El teólogo Bernard McGinn para explicar las causas que originaron el nacimiento de grupos apocalípticos en la Edad Media transcribe la inscripción del siglo VII hallada en la cripta del abad Melebaudis, cerca de Poitiers, cuyo rótulo reza así:

Alfa y Omega,
el Principio y el Fin.
Pues todas las cosas van empeorando cada día,
porque el fin se acerca.

A propósito de este epitafio, el estudioso Juan Manuel Castro, tratando de iluminar la comprensión actual de estos fenómenos, llama nuestra atención sobre el orden deductivo en que están formulados los contenidos de la última frase: «Pues todas las cosas van empeorando cada día, porque el fin se acerca». El autor medieval tenía la percepción de que si las cosas iban mal era signo de la llegada del fin del mundo. Castro sugiere que si nuestros contemporáneos apocalípticos redactaran hoy esta inscripción, seguramente cambiarían los términos: «el fin se acerca porque todas las cosas van empeorando».

Si la sociedad medieval deducía que el deterioro social imperante era una consecuencia de la llegada del final, los movimientos apocalípticos actuales no lo ven así, es el deterioro de la realidad social el que conduce al fin. Esta es la idea principal que bulle febrilmente en el programa y en el pensamiento de no pocos movimientos actuales de inspiración apocalíptica. En consecuencia, podemos afirmar que dichos movimientos son la expresión de una visión pesimista del mundo y de la historia que se encuentra sumergida en un proceso de degradación progresiva que la conduce irremediablemente a su definitiva desaparición.

2.1. El abono para el resurgir de la apocalíptica

Parece ser que tres tipos de factores confluyen en la base de las expectativas de estos grupos apocalípticos: condicionantes sociales, económicos y religiosos. En primer lugar, los sociólogos apuntan al análisis de los factores sociales y económicos que rodean a estos grupos y constatan que, con frecuencia, los movimientos apocalípticos surgen en ambientes de despojados, en pequeñas minorías que ven atezados sus derechos y que perciben la pertenencia

a un movimiento de este corte como una forma de subvertir su situación, una especie de *revival* de la «lucha de clases».

No obstante, es oportuno apuntar que no siempre acontece así; no olvidemos que detrás de algunos grupos milenaristas hay grandes cantidades económicas y que, en la historia han existido grupos milenaristas a los que han pertenecido personas de diferentes clases sociales, como los *skoptsy* rusos, movimiento del que formaban parte sin distinción ricos, burgueses o campesinos.

Los especialistas en el estudio de estos movimientos, también apuntan a grupos que ven amenazada su identidad tradicional, sea por razones de penuria económica, porque perciben que su universo simbólico de referencia pierde vigencia ante un modelo modernizado o excluyente, o porque no tienen significación o poder en la sociedad; ante esta amenaza, reafirman su identidad en el asociacionismo grupal cobijados bajo el paraguas milenarista.

A estos factores, ha de añadirse un tercer grupo: los factores de tipo religioso que, como sugerimos arriba, pueden ser de matriz cristiana o no. Las creencias y prácticas religiosas son el marco que da pie a la formación de dichos grupos, concretamente aquellas provenientes de una tradición cuya concepción temporal de la historia es lineal, con un principio y orientada a un final. Al respecto, no podemos dejar de subrayar que dichas teorías son «adaptadas» por la libre interpretación del líder del movimiento apocalíptico, por ejemplo, tomando los postulados escatológicos de la tradición cristiana, interpretando literalmente pasajes de la Escritura y domesticando la combinación de ambos elementos para responder a las expectativas sentimentales del gran público.

En definitiva, podemos hablar de que el caldo de cultivo de los milenarismos actuales es la combinación de factores económicos,

sociales y religiosos, de procedencia variable y discutida. Además de ello, parece incuestionable el hecho común de que se trata de grupos de personas que buscan una nueva identidad cultural que les genere confianza y que, a su vez, manifiestan desconfianza o rechazo a cuanto ofrece la sociedad actual.

El caso de la secta Nueva Jerusalén de Miochacán (México) puede ayudarnos a comprender la combinación de todos estos factores. Nueva Jerusalén es un pueblo de dos mil habitantes donde la totalidad de la población pertenece a una secta apocalíptica, si bien, unos quinientos miembros se consideran «moderados». La secta nació en 1973, tras las supuestas revelaciones de la Virgen de Rosario a una anciana a la que se requería para salvar al mundo de la destrucción final; en la actualidad, fallecida la anciana, el grupo es liderado por un individuo que se hace llamar Martin de Tours. La ciudad mexicana ha saltado a los medios de comunicación porque la secta ha prohibido la educación estatal a todos los niños, según argumentan sus miembros más radicales: «porque atenta contra sus tradiciones y forma de vida». A este rechazo del derecho a la educación de los niños ha de sumarse la sospecha de todo cuanto proviene de la sociedad contemporánea, su consigna es: «No queremos modas, ni drogas, ni bebidas embriagantes».

Otro ejemplo, del lado opuesto del mundo, es el nacimiento en 2008 de una nueva secta apocalíptica en Penza (Rusia), que entre otras peculiaridades exige a sus miembros no tener pasaporte, ni comprar ni utilizar artículos que contengan un código de barras porque llevan escrito el «número de la Bestia».

Ambos casos reflejan la conjunción de los factores apenas esbozados y nos ayudan a percibir el sustrato en el que se halla tras las interpretaciones de ciertos símbolos del Apocalipsis.

2.2. Perfil de los movimientos apocalípticos actuales

La ideología de estos grupos nace del anhelo humano de una salvación definitiva que supere la situación presente y que produzca la liberación total. Con ella, llegará a todos los miembros del movimiento un estado de perfecta y permanente felicidad que superará la frustración o el desajuste social que les rodea.

La llegada de tan deseada felicidad es predicada como inminente por el líder de la comunidad. Este es una figura esencial en la vida de los movimientos apocalípticos. Generalmente se trata de una persona carismática con cierta formación, a veces, se presenta como un pseudomesías portador de revelaciones divinas, destinatario de visiones divinas, o escritor de libros con interpretaciones bíblicas. Otras veces, el líder aparece bajo la figura de un generoso benefactor que viene, enviado por Dios, a paliar la situación desdichada de los miembros del grupo. Su misión es reunir el grupo, instruir a sus prosélitos, proponer nuevas normas de conducta, recuperando tradiciones y rechazando radicalmente las prácticas de la sociedad moderna, y, finalmente, exigir a los seguidores un permanente estado de alerta para no ser sorprendidos por la llegada del fin.

Según el caso y la naturaleza del grupo, la tensión ante la llegada del fin puede provocar una doble reacción con relación a los que no forman grupo: el repliegue o la expansión. Si la salvación definitiva es entendida como elección exclusiva de unos cuantos, el grupo reaccionará replégándose; por ejemplo, encerrándose en una finca a la espera del fin del mundo, como es el caso la secta apocalíptica Strong City de Nuevo Méjico, al suroeste de Estados Unidos.

En cambio, el movimiento de expansión se produce cuando la conciencia de la llegada del fin del mundo es considerada como

una fuerte llamada «misionera» a instar a otros a unirse al grupo, de ahí proviene el celo expansionista de algunos grupos, sectas y movimientos, véanse por ejemplo las redes y estructuras de los llamados mormones o de los testigos de Jehová.

Otro elemento que caracteriza a estos grupos milenaristas es la debilidad por las manifestaciones extáticas, las aclamaciones colectivas, los espasmos y las visiones divinas de los líderes que siempre auguran la consumación inminente de la creación. En resumen, parece que se trata de grupos donde el elemento emocional juega un papel esencial y es encauzado e interpretado como «experiencia religiosa».

2.3. La motivación fundamental: el ocaso de la tradición y el miedo

El conocido historiador inglés Norman Cohn (1915-2007), estudioso del milenarismo de la Edad Media, llegó a la conclusión de que el miedo era uno de los elementos claves que promovían el nacimiento de los milenarismos. Cohn afirmaba que concretamente en aquella época el miedo a la muerte, tan presente en la sociedad medieval a causa de las pestes, guerras, etc., y el miedo religioso nacido en el seno del milenarismo cristiano condujeron a la proliferación de estos grupos revolucionarios y sectarios.

Salvando la distancia social y temporal que nos separa de la Edad Media, también hoy podríamos afirmar que el temor y la inseguridad son la causa del rebrote de muchos de estos grupos.

Normalmente los grupos milenaristas son reticentes con el mundo moderno y sus avances tecnológicos, la razón de dicha evasión reside en la idea de que el presente genera frustración y cancela las

tradiciones. Se mira el pasado, se proyecta con ansia el futuro para vivir el frustrante presente. Por ello, no ha de sorprendernos que muchas de estas sectas y grupos propongan como alternativa la recuperación de indumentarias, rituales y tradiciones precedentes, pues en ellas los miembros del grupo encuentran seguridad, ya que para ellos la novedad genera miedo e inseguridad.

Pero los movimientos apocalípticos actuales también aparecen bajo la capa de sofisticación. El desarrollo tecnológico y las experimentaciones son mirados con recelo por ciertos grupos, que con la sospecha de que «esto no puede acabar bien», buscan la propia defensa ante un posible fin inminente. Un grupo de matriz cristiana que nos ayuda a iluminar cuanto apuntamos son los llamados *preppers* o preparacionistas. Movimiento nacido de la ideología de la *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* que tiene como objetivo primordial prepararse para la Gran Tribulación.

Bajo el lema «esperar lo mejor, preparar lo peor», los preparacionistas sostienen que es preciso estar alerta para la llegada del fin del mundo y para las catástrofes naturales, sociales y políticas. De ahí, que todo cuanto pueda suponer una amenaza para el individuo o la sociedad ha de ser convenientemente prevenido. Los *preppers* viven con la convicción de que cualquier situación puede generar el caos y el fin del mundo, por ello, son atentos lectores de las amenazas que acechan a la tierra y continuos «preparadores» de invenciones que ayuden a superar un apocalipsis. Estudian detenidamente las posibles amenazas y buscan prevenir una eventual catástrofe de múltiples formas: fabricando búnkers para una posible invasión extraterrestre o la caída de un meteorito, guardando el dinero en sus casas ante el miedo de una quiebra económica mundial, procurándose un armamento militar para una posible invasión y enseñando a los miembros de su familia a

utilizarlo, aprovisionándose de máscaras para una posible guerra química y una interminable lista de eventuales situaciones que dejan perplejo a quien es ajeno a este mundo.

Pero ¿cuál es la finalidad primordial de toda esta preparación? La intención es sobrevivir a un irremediable apocalipsis y estar preparados para el postapocalipsis. Para los *preppers*, ya no se trata de evitar el apocalipsis, el planteamiento va mucho más allá, ahora es necesario estar preparados para el después, para la supervivencia postapocalíptica.

Con el pasar de los años muchos de los *preppers*, a pesar de continuar alerta ante una posible amenaza, han desarrollado su ideología al margen del grupo religioso de origen, de manera que el final del mundo se ha convertido en una creencia desgajada del cuerpo ideológico que preparaba la Gran Tribulación y se ha convertido en un «preparación apocalíptica secularizada», una forma de expresar desconfianza total ante los avances tecnológicos, la fluctuación de los mercados o las informaciones astronómicas.

Retomando nuestra pregunta inicial podemos concluir que la proliferación actual de estos movimientos tiene un fuerte componente de inadaptación al medio y a la sociedad en la que brotan. Los movimientos apocalípticos tienen éxito especialmente en lugares del mundo donde no hay una fuerte sujeción a la tradición y donde la promesa de una felicidad inminente se convierte en una posibilidad de abandonar la inquietud cotidiana que genera frustración. Pero, también, aparecen movimientos apocalípticos en el seno de sociedades desarrolladas y de larga historia democrática en las que los avances y el progreso generan cierta inquietud entre la población, y provocan en los individuos una sensación de total inseguridad.

3. La simbólica apocalíptica de los movimientos milenaristas

En su mayoría, los movimientos apocalípticos actuales son grupos cuyo imaginario pertenece a la tradición escriturística judeocristiana, en modo particular, a los mencionados textos del Apocalipsis. La simbólica apocalíptica, interpretada literalmente y expuesta hiperbólicamente, es uno de los argumentos más comunes empleados por los líderes de estos grupos, si a ello le sumamos las mencionadas expresiones pentecostales, la capacidad de dirigir los sentimientos de los sujetos, y la convicción de los miembros del grupo de que han de romper vínculos familiares y aislarse de una sociedad que empeora irremediablemente, tendremos como resultado el surgir de un nuevo movimiento apocalíptico.

No podemos detenernos a analizar cada uno de los interesantes fenómenos que caracterizan a estos movimientos, pues no son materia específica de nuestro estudio. Aun así, tratándose de una obra acerca de los símbolos del Apocalipsis, no podemos concluir sin apuntar algunas ideas sobre la simbólica apocalíptica de estos grupos, por ello, nos preguntamos: ¿qué símbolos apocalípticos utilizan y con qué intención?

Como intuye el lector, los símbolos apocalípticos más recurrentes en la literatura y predicación milenarista son los más pesimistas, los podemos clasificar en tres grandes bloques: los símbolos que están relacionados con el inminente fin del mundo, los símbolos de juicio y condenación, y los símbolos que proyectan una era postapocalíptica. En general, se trata de símbolos destinados a movilizar el *pathos* del oyente, a tocar sus sentimientos y a crear en el sujeto la conciencia de que se halla del lado de «los buenos» porque pertenece a un grupo que vive un estilo de vida que, en

confrontación con la sociedad dominante, proyecta un futuro que cambiará definitivamente sus apagadas expectativas presentes.

Detengámonos brevemente a examinar los tres grupos de símbolos apenas citados y su utilización en la predicación de estos movimientos:

3.1. Símbolos del «inminente fin del mundo»

La simbólica bajo el signo del pavor aflora en los panfletos y octavillas de estos grupos, en ella se acentúa el sufrimiento que padecerán aquellos que no pertenecen al movimiento cuando llegue el día final. Véase, por ejemplo, cómo tras la batalla de Armagedón, solo los pertenecientes al grupo de los testigos de Jehová sobrevivirán, mientras que el resto del mundo quedará aniquilado.

En estos grupos, la temática «inminente fin del mundo» y el uso de los símbolos que presentan transformaciones cósmicas están al servicio de una doble lógica del miedo. En primer lugar, ponen de manifiesto lo percedero del eón presente, gobernado por una fuerza personificada a la que se ha de combatir con ahínco y cuyo poder tiene dimensiones inimaginables: el Diablo o el Anticristo. La relevancia de esta figura es tal en estos movimientos que, en ocasiones, da la impresión de que es más importante que el mismo Cristo. Los símbolos que imaginan catástrofes aparecen unidos al Diablo y a su poder, de este modo, el individuo se ve sumergido en un «mini-Armagedón» cotidiano, y trata de deshacerse de las fechorías de Diablo que campa a sus anchas y se acompaña de los enemigos de Dios.

En segundo lugar, los símbolos del fin del mundo adquieren un carácter inminente porque son empleados para ofrecer a

los miembros del grupo un sentimiento de urgencia y cobijo. Adhiriéndose con prontitud a las indicaciones del movimiento, los adeptos no deberán preocuparse de los efectos del final, pues son un grupo elegido y preservado por la divinidad, un grupo liberado del pavor final. Solo dentro experimentarán seguridad.

¿Qué significan realmente estos símbolos desde una lectura cristiana? Como apuntamos anteriormente, los símbolos cósmicos representan precisamente todo lo contrario: la presencia activa de Dios que dirige la historia y que responde a la súplica de la comunidad creyente en Cristo muerto y Resucitado. Dicha presencia se articula en la revelación de un Dios misericordioso que, como ya hiciera con Israel, camina en la actualidad junto a su pueblo hasta conducirlo a la plenitud de la comunión con él; en ello se funda la esperanza cristiana.

Es cierto que el mal existe y que este es constatable, pero la fe cristiana pone el acento en que su poder no es infinito y «no puede impedir la edificación del Reino de Dios». El Apocalipsis de Juan parte de la convicción de una victoria ya realizada, la de Cristo, vencedor del pecado y de la muerte. En Él, la comunidad creyente realiza su éxodo en la historia, purificándose y, al igual que una novia, preparándose para las nupcias eternas.

3.2. Símbolos de juicio y condenación

El segundo grupo de símbolos son los relacionados con el juicio y la condenación. Basta leer un párrafo acerca del juicio divino para percibir qué hay detrás del uso de dicha simbólica en los grupos apocalípticos. Presento al lector el siguiente texto que ha sido pu-

blicado en internet por un conocido grupo y que responde a la pregunta: ¿Son los desastres naturales castigos de Dios? La respuesta que aparece es la siguiente:

Dios es selectivo. La Biblia declara: «El simple hombre ve lo que aparece a los ojos; pero en cuanto a Jehová, él ve lo que es el corazón (1 Samuel 16:7).

Dios sabe lo que hay en el corazón de la gente y destruye solo a quienes considera malvados (Génesis 18:23-32).

Dios siempre avisa antes, lo cual brinda a los justos la oportunidad de salvarse».

La lógica de estos símbolos está estrechamente unida a lo dicho anteriormente. La división de la humanidad entre «los buenos y los malos», entre «justos y pecadores» es, sin duda, el elemento más recurrente para la integración en el movimiento. La simbólica del juicio de los apocalípticos presenta la imagen de un Dios arbitrario, duro y selectivo, que castiga a sus criaturas, las avisa y las amenaza. Imagen esta que se encuentra radicalmente alejada del Dios bíblico que busca a sus criaturas para entrar en comunión con ellas, que las llama y se revela a la humanidad en Jesucristo para conducirla a la plena comunión. La imagen de Dios que ya en el presente es oferta de salvación y comunión y que es ofrecimiento de vida eterna en el futuro.

3.3. Símbolos de felicidad futura en un postapocalipsis

La superación de la frustración presente es alimentada con la ensoñación de un Nuevo Mundo donde se verán superadas todas las situaciones que oprimen o amenazan al grupo. Por ello, el símbolo de la Nueva Jerusalén apocalíptica, símbolo de la plenitud

de la comunión con Dios y del universo transformado, ha sido convertido en una especie de futuro paraíso terrenal, un regreso a la condición paradisiaca inicial:

La «gran muchedumbre» de sobrevivientes terrestres de «la guerra del gran día de Dios el Todopoderoso» será favorecida con el privilegio de ver con sus propios ojos de vuelta aquí en la Tierra paradisiaca y en el servicio real bajo el Reino de Dios mediante el «Padre Eterno», Jesucristo, a los resucitados Abrahán, Isaac y Jacob, y a todos los profetas (*La Atalaya*, 15 de agosto, 1989, p. 18).

La novedad de los cielos y la tierra simbolizados en el libro del Apocalipsis, superan con creces cuanto la humanidad pueda imaginar. La morada de Dios preparada para la humanidad y simbolizada como Nueva Jerusalén, no es solo la superación de la opresión presente, ni siquiera es la renovación de la realidad que nos rodea, sino que se trata de una nueva creación, el espacio de la plena comunión con Dios, solamente expresable por medio de imágenes que evocan, pero que no contienen la plenitud de lo prometido:

He aquí la morada de Dios entre los hombres, y morará entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el Dios con ellos será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor, porque lo primero ha desaparecido. Y dijo el que está sentado en el trono: «Mira, hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,3-5).

En definitiva, la simbólica juega un papel esencial en el bagaje de creencias y prácticas de dichos grupos apocalípticos. Una simbólica proyectada hacia el futuro obvia el presente. Es precisamente, la evasión del tiempo presente el talón de Aquiles del que parte la errónea interpretación que los movimientos apocalípticos hacen de los símbolos del Apocalipsis. La proyección de todas las realidades a un futuro inmejorable, olvida que ya participamos de

la acción salvadora de Cristo y que la humanidad está llamada a acogerla en libertad.

La apocalíptica y la escatología (es decir, el estudio de las realidades últimas) se complementan en la fe cristiana. Mientras que la escatología nos conduce a reconocer la acción salvadora de Cristo y no alienta a esperar las realidades últimas (retorno de Cristo, juicio final, salvación, vida eterna...), por su parte, la apocalíptica cristiana con su simbólica mantiene un carácter provocador que urge a la desinstalación, promueve procesos de transformación en los creyentes y alienta la implantación del Reino de Dios.

Bibliografía

CAPÍTULO 9

Bibliografía comentada

1. PIKAZA, Xavier, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 2010.

La obra contiene un sugerente comentario a todo el libro del Apocalipsis. Como no podía ser de otra manera, Xavier Pikaza pone especial esmero a la hora de presentar los símbolos e incluye un apéndice titulado «símbolos y temas» en el que trata de desgarnar el significado del imaginario apocalíptico y donde ofrece una especie de vademécum para que el lector pueda sentirse cómodo a la hora de leer el comentario. La obra recorre cada una de las secciones del Apocalipsis, divididas en once apartados, a través de ellos, el autor compagina las observaciones al texto con sugerencias a modo de ejercicios para que el lector profundice y evalúe sus conocimientos conforme avanza en la lectura. Especial interés tienen también los «temas abiertos» a los que el autor alude en la conclusión. Estas cuestiones ayudan al lector a descubrir la actualidad del Apocalipsis y abordan temáticas tan variadas como el lenguaje religioso o la tarea y estructura de la Iglesia. Finalmente, conviene destacar la estupenda bibliografía que aporta el autor; en

ella encontramos obras especializadas que el autor ha desmenuzado para hacer una lectura ágil y provocativa al lector.

2. BIGUZZI, Giancarlo, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004.

Giancarlo Biguzzi autor de diversas obras sobre el libro del Apocalipsis, quiso dedicar un libro a afrontar con rigor científico cada una de las dificultades que un lector puede encontrar en la lectura del Apocalipsis, convirtiendo dichas dificultades en una agradable introducción. La obra, dividida en tres partes, aborda las cuestiones que presentan dificultades, que las divide en: 1. Circunstancias históricas, 2. Lenguaje y 3. Dificultades. En primer lugar, el autor desarrolla el estudio de las cuestiones que tienen que ver con el contexto sociohistórico del que habla el libro y sobre la situación que rodea al autor del Apocalipsis. En un segundo momento, Biguzzi se centra en el análisis del lenguaje empleado en el libro y descubre al lector diferentes formas de organizar el material simbólico y las técnicas que el autor del Apocalipsis ha empleado. La tercera y última parte, contiene el estudio de aquellas unidades que presentan dificultades de interpretación, por ejemplo, el restablecimiento de la justicia y el reino milenario en Ap 20,1-10. El lector encontrará en el libro, no solo temáticas de interés abordadas ágilmente, sino también un gran repertorio de autores y de hipótesis que el autor oportunamente trae a colación, según el tema a tratar.

3. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997.

El comentario de Elisabeth Schüssler Fiorenza es un clásico entre los estudiosos del Apocalipsis de Juan, especialmente por el acercamiento retórico que emplea la autora para interpretar el texto. El libro

está dividido en tres partes. En primer lugar, encontramos una parte introductoria donde además de la situación histórica que rodea al texto nos vamos a introducir en el análisis del tenor genérico del texto, la expresión estilística del autor y la disposición retórica del texto. La segunda parte está dedicada al comentario del libro del Apocalipsis, dividido en siete secciones. La tercera y última parte, titulada «Retórica teoética», ahonda sobre las implicaciones sociohistóricas del texto interpretado, como dice la autora, «con lentes retóricas que nos ayuden a interpretar el significado del Apocalipsis como discurso histórico» (p. 165). Así pues, aborda la contextualización y actualización de cuatro temas: Imperio, Tribulación, Resistencia y Voces rivales. Se trata de un libro de necesaria lectura para quien desee acercarse al Apocalipsis explorando otros acercamientos, como el acercamiento retórico y los provenientes de las ciencias modernas.

4. PÉREZ MÁRQUEZ, Ricardo, *El Apocalipsis de la Iglesia. Cartas a las comunidades*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2012.

La reciente obra del biblista Ricardo Pérez comenta el contenido de cada una de las cartas a las siete iglesias de Asia Menor (Ap 2-3). El autor, además de explicar cada uno de los símbolos de forma pedagógica, acentúa el carácter perenne y actual del mensaje a las Iglesias. De este modo, el lector podrá simultanear el conocimiento de los símbolos con la claridad de exposición del mensaje. Un útil material para introducirse en el simbolismo pascual del Apocalipsis y para redescubrir su mensaje hoy.

5. ARENAS, Carlos (coord.), *Apocalipsis ya. El cine del fin del mundo*, Sendemà Editorial, Valencia 2011.

Coordinada por Carlos Arenas, la obra contiene siete estudios acerca de la presencia del Apocalipsis en el cine. Los autores de

cada uno de los artículos son presentados brevemente al final del libro. El texto hace un recorrido que parte del análisis de «los apocalipsis de ayer», examinando los apocalipsis cinematográficos que recogen «fines del mundo» ya acontecidos en la historia, como en el ocaso de grandes civilizaciones (*Los últimos días de Pompeya, Rapa Nui o Apocalypto*). En un segundo momento son analizados los terrores inhumanos y todo el cine de ciencia ficción que proyecta el final como una agresión, se dedica un espacio a las agresiones alienígenas y a los hijos intrusos (*La guerra de los mundos, Frankenstein...*). Seguidamente, somos conducidos al cine que concede un amplio espacio a la simbólica vinculada al Anticristo y sus múltiples versiones como figura que proyecta un final (*La semilla del Diablo, El día de la bestia, Los pájaros, Meguido...*). De ahí, pasamos al «apocalipsis encarnado» donde se analizan las películas que tiene como temática las pandemias y el bioterrorismo (*La hora fría, El incidente...*). Como no podía ser menos, un lugar destacado ocupan las cintas dedicadas al llamado «apocalipsis secularizado», es decir, el cine estadounidense de las catástrofes (*Terremoto, El coloso en llamas, Titanic...*). Finalmente, dos estudios dedicados a las catástrofes atómicas y al cambio climático cierran la obra. En líneas generales, se trata de una obra muy interesante que recoge y expone ágilmente el amplio panorama del Apocalipsis visto e interpretado por el cine. Un texto de imprescindible lectura para quien quiera conocer con elementos de juicio qué esconden este tipo de «subgénero» cinematográfico.

6. MARDONES, José María, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.

El interés de esta obra de José María Mardones para nuestro estudio sobre el símbolo reside en el hecho de que el autor, con no

poca pericia, ha recorrido «La vida del símbolo» para presentarla de forma accesible y profunda. ¿Qué es la vida del símbolo? «El símbolo nos hace sensibles a las cosas ausentes o imposibles de percibir», con esta máxima el autor nos introduce en su obra dividida en seis apartados (doce capítulos). Comienza Mardones planteando el problema de lo simbólico en la sociedad de la imagen, destacando la anemia simbólica y la iconoclasia de la cultura occidental. Después de estas constataciones, pasa a examinar el vínculo estrecho que une símbolo y hecho religioso, subrayando la idea de la religión como una experiencia de encuentro simbólico, pero también denunciando las trampas religiosas del símbolo y enfatizando la vida que palpita en el símbolo, especialmente en el imaginario de la esperanza. Concluye el texto con la propuesta del autor que incide sobre la necesidad de un giro simbólico y la tarea para redescubrir la simbólica en el contexto actual. Un texto que da que pensar y que ofrece sugerentes reflexiones a todos aquellos que estén interesados en profundizar en el símbolo y su importancia en la experiencia religiosa.

7. MOUNCE, Robert H., *Comentario al Apocalipsis*, Editorial Clie, Barcelona 2007.

El autor presenta un comentario al estilo clásico, es decir, respondiendo a la estructura de una introducción y el comentario con notas al texto joánico. En la introducción, Mounce se detiene a examinar cada una de las cuestiones que rodean a la formación del texto ya su autoría. El comentario del texto, presentado en once apartados, es muy agudo y pertinente y consigue iluminar con éxito las expectativas de quien se acerca a un comentario. El libro concluye con una doble bibliografía: la seleccionada por el autor para la edición original y otra elaborada para la traducción

española de la obra. Un excelente material para conocer el Apocalipsis y las diferentes hipótesis que los autores han propuesto a las cuestiones más espinosas del libro.

8. PIÑERO, Antonio *Los Apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Edaf, Madrid 2007.

El profesor Piñero presenta un recorrido histórico documentado por los apocalipsis judíos, cristianos y gnósticos (siglo III a.C.-siglo III/IV d.C.) surgidos a lo largo de seiscientos años de historia, tal y como enuncia en la introducción de la obra «para conocer las ideas sobre el fin del mundo y las expectativas de futuro que albergaban judíos y cristianos en la época en la que surge el cristianismo» (p. 13). El autor ha espigado los textos de diferente origen y los presenta de forma sistemática. Interesante es el hecho que Antonio Piñero acentúa el repertorio de imágenes y símbolos que aparecen en este género literario y que parece se han ido transmitiendo de una tradición a otra. Junto con la compilación de textos, según los orígenes mencionados, el autor comenta las ideas principales de los libros de los que son extraídos los textos, de modo que ayuda a ubicarlos temporal y teológicamente. Una obra útil para conocer los apocalipsis en otras tradiciones vinculadas al cristianismo y para ver los orígenes y las derivaciones del imaginario apocalíptico de Juan.

9. VANNI, Ugo, *Lectura del Apocalipsis: hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

Una obra clásica pero siempre actual del profesor Ugo Vanni que nos sumerge en el Apocalipsis de Juan con pedagogía y fluidez. Como el propio título indica, el libro nos introduce en las claves

interpretativas del Apocalipsis, donde ocupa un espacio relevante el estudio de las categorías simbólicas y su organización en el entramado del texto. Después el autor interpreta una serie de textos escogidos aplicando cuanto ha explicado en la parte anterior y que será completado con la iluminación teológica. Una obra que debe leer todo aquel que esté interesado en profundizar en el simbolismo del Apocalipsis.

10. SCHMITHALS, Walter, *La apocalíptica. Introducción e interpretación*, Fronteras Bíblicas, Bilbao 1994.

La obra de W. Schmithals es un clásico dentro de los estudios apocalípticos. El autor aborda de forma introductoria todas las cuestiones que atañen a la apocalíptica, desde el desarrollo de la investigación hasta nuestros días. Recoge de modo sintético el estado de la cuestión sobre diferentes aspectos, desde el mundo que rodea el nacimiento de la apocalíptica hasta la interpretación teológica de algunos de sus postulados, concluyendo con las consecuencias históricas de la apocalíptica. Especial relevancia tienen los capítulos dedicados a «la apocalíptica y el cristianismo» y a los títulos cristológicos que provienen de este género literario: «Mesías e Hijo del hombre». El autor resume en once apartados los contenidos imprescindibles para adentrarse en el mundo apocalíptico. Se trata de una obra necesaria para aquellos que quieran tener un primer acercamiento a la apocalíptica.

11. BIANCHI, Enzo, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano 2003.

Comienza el autor apuntando en el prefacio de esta obra que pretende ofrecer una lectura espiritual que ayude a la compren-

sión del texto para la oración y contemplación, quizá, esta intención puede confundir al lector creyendo que no encontrará rigor científico en el libro. Todo lo contrario, nos encontramos ante un sólido escrito, bien fundado y documentado con variadas lecturas exegéticas que tienen en cuenta las interpretaciones más clásicas del Apocalipsis. El libro está dividido en trece apartados. El primero de ellos es una introducción que, además de presentar las cuestiones introductorias pertinentes que abarcan desde las raíces de la literatura apocalíptica hasta la estructura del texto; sin olvidar una breve historia de la interpretación del Apocalipsis que acentúa tres modelos: espiritual-cristológico; histórico-cronológico y histórico-crítico. El resto de capítulos, los doce siguientes, son un comentario detallado de todo el libro. Especialmente interesantes son los gráficos y cuadros con los que Bianchi acompaña su interpretación y los vínculos con la liturgia cristiana que va entrelazando con las interpretaciones del texto. Estamos ante un libro útil para la oración creyente como pretende el autor pero, también, ante una interesante obra para un lector ajeno a esta práctica cristiana.

12. RICHARD, Pablo, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, San Pablo, Venezuela 2001.

Se trata de una lectura y comentario del libro de Apocalipsis bajo una doble clave: la actualización y la perspectiva liberadora. De hecho, el autor subraya en la introducción que su proyecto nace de un doble ambiente complementario: el mundo intelectual y los talleres bíblicos impartidos por él mismo en América Latina y el Caribe. Ocho capítulos integran el libro. El primero de ellos, lo dedica el autor a analizar las claves históricas, teo-

lógicas, sociológicas y estructurales para entender el Apocalipsis. El segundo capítulo, siguiendo la propuesta interpretativa de Richard, une el prólogo y el epílogo del libro, de modo que «el Apocalipsis nos revela lo que ha de suceder pronto en este *kairós* presente» (p. 68). Desde el capítulo tercero hasta el octavo encontramos el resto del comentario del libro. Cada parte comentada va precedida de introducción y estructura y de un apartado dedicado a las claves de interpretación, para dejar paso al comentario propiamente dicho. La obra de Richard, de agradable lectura, combina bien los conocimientos exegéticos con la lectura creyente, de modo que facilita al lector el conocer interpretaciones sólidas del texto y su actualización.

13. WALLISS, John y Lee QUINBY (eds.), *Reel Revelations. Apocalypse and Film*, Phoenix Press, Sheffield 2010.

«Desde los primeros días del cine, la Biblia ha servido como un profundo pozo de inspiración». Estas son las primeras palabras de esta obra que recoge nueve contribuciones de diferentes autores sobre el tema «Apocalipsis y cine». Los tres primeros ensayos enfatizan la multiplicidad de formas con las que el paradigma «apocalipsis» se abre a la expresión de una crítica social. Estos tres estudios analizan tres tipos de películas, primeramente las del género «zombi», y después, «Las horas perdidas» (*Southland Tales*) y *Serenity*. El resto de los ensayos van abordando temas diversos: la ficción apocalíptica tras la posguerra americana; el tema de los pseudoapócrifos y los filmes de terror; la recurrente temática del fin del mundo; la esperanza como paradoja apocalíptica; el salvador escatológico en las películas contemporáneas y el Apocalipsis «transformado» de la cinta *Transformers*. Una seria colección de estudios que

contienen iluminaciones teológicas y que pueden ayudarnos a descubrir aquello que normalmente nos pasa desapercibido a la hora de visionar las películas del subgénero cinematográfico apocalíptico.

14. VANNI, Ugo, *El hombre del Apocalipsis. Una visión antropológica, moral y espiritual*, San Pablo-Xaveriana, Bogotá 2011.

Fruto del trabajo de años encontramos esta obra monográfica que es una recopilación de los estudios del profesor Vanni dedicados a la antropología del Apocalipsis. Se trata de quince capítulos divididos en tres grandes grupos: El primero grupo titulado «La antropología del Apocalipsis» presenta la visión del hombre que tiene el autor del Apocalipsis; examina dos actitudes humanas en el libro: «estar de pie» y «estar sentado»; y ahonda en la estructura personal humana y la figura emblemática de la mujer en el libro. El segundo grupo de estudios, bajo el título «El hombre del Apocalipsis en contacto con Dios, con Cristo y con el Espíritu», se acerca a temáticas presentes en el libro como la caridad, la mística, la Nueva Jerusalén y su significado trascendente y el compromiso moral del cristiano y sus raíces. El tercer y último grupo ahonda en la materia «El hombre del Apocalipsis y su camino en la historia». Temas como la guerra y la paz; la justicia; el milenarismo; la espera cristiana y la muerte y resurrección en el libro del Apocalipsis, son abordados por el autor, de modo, que nos encontramos ante un rico material para poder conocer de modo directo el pensamiento del autor del Apocalipsis acerca de temáticas tan actuales. La disposición de la obra, si bien es recomendable seguir el orden establecido por el autor, no obstante, permite que el lector se acerque a los temas de interés personal y focalice en ellos su atención.

Bibliografía citada

ALBERTZ, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, II. Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Trotta, Madrid 1999.

ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Hermenéutica de la palabra, I*, Cristiandad, Madrid 1987.

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel, «El libro del Apocalipsis: historia de su interpretación», *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 283-311.

BAUMAN, Zigmunt, *Miedo líquido*, Paidós, Barcelona 2007.

BERNARD, Charles André, *Théologie symbolique*, Tequi, Roma 1978.

BIANCHI, Enzo, *L'Apocalisse di Giovanni*, Qiqajon, Magnano 2000.

BIGUZZI, Giancarlo, *Apocalisse*, Paoline, Milán 2005.

—, *Gli splendori di Patmos. Commento breve all'Apocalisse*, Paoline, Milán 2007.

BULL, Malcohn, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

CASTRO CARRACEDO, Juan Manuel, *Tipología y caracterización del pensamiento apocalíptico en la literatura medieval inglesa*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2011.

CHARLIER, Jean-Pierre, *Comprender el Apocalipsis*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1993.

COLLINS, John Joseph, «Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20.

—, *The Apocalyptic Imagination*, Eedermans, Michigan 1982.

- CONTRERAS MOLINA, Francisco. *Apocalipsis*, PPC, Madrid 2005.
- CORSANI, Bruno, *L'Apocalissi e l'apocalittica del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1996.
- DEL OLMO VEROS, Rafael, «La comunicación simbólica en el Apocalipsis», *Religión y cultura*, LV (2009) 335-370.
- DESILVA, David A., «The Social Setting of the Revelation to John: Conflicts within, Fears without», *Westminster Theological Journal* 54 (1992) 273-302.
- DIEZ MACHO, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1984.
- , *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Cristiandad, Madrid 2002.
- DOGLIO, Claudio, «Duemila anni di tentativi: storia dell'interpretazione dell'Apocalisse», *Parola, Spirito e Vita* 14/6 (2000) 4-12.
- ECO, Umberto *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona 1965.
- FATÁS CABEZA, Guillermo, *El fin del mundo: Apocalipsis y milenio*, Marcial Pons, Madrid 2001.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José, «Orígenes y tendencias del milenarismo cristiano», en J. MANGAS-S. MONTERO, (coord.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Editorial Complutense, Madrid 2001.
- GADAMER, Hans Georg, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona 1991.
- GEFFRÉ, Claude, «El destino de la fe cristiana en un mundo de indiferencia», *Concilium* 185 (1983) 241-258.

- HANSON, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia 1975.
- HILGENFELD, Adolph, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1857.
- HUERGA, Álvaro, *Historia de los alumbrados*, vol. III, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986.
- KOCH, Klaus, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SCM Press, Londres 1972.
- LÜCKE, Friedrich, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur*, 1832.
- MATEO GIRÓN, Javier, «Zygmunt Bauman: una lectura líquida de la posmodernidad», *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 9 (2008).
- MCGINN, Bernard, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona 1997.
- MARCONI, Nazario, *Le mille immagini dell'Apocalisse*, Paoline, Milán 2002.
- MATEOS, Juan, *Marcos 13: El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1987.
- MEEKS, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988.
- MOUNCE, Robert H., *Comentario al Apocalipsis*, Editorial Clie, Barcelona 2007.
- NARDIN, Martine, «L'Apocalypse revisitée», *Nouvelle Revue Théologique* 129 (2007) 371-287.

- NORATTO, José Alfredo, «Apocalíptica y mesianismos», *Xaveriana* 135 (2000) 337-352.
- PIKAZA, Xavier, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 2010.
- PIÑERO, Antonio *Los Apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Edaf, Madrid 2007.
- PLÖGER, Otto, *Theocracy and Eschatology*, Blackwell, Oxford 1968.
- RICHARD, Pablo, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, San Pablo, Venezuela 2001.
- RUIZ GONZÁLEZ, Enrique, «Tiempo de destruir, tiempo de edificar. Israel entre Babilonia y Persia», *Reseña Bíblica* 15 (1997) 31-40.
- RUSSEL, David S., *The Method & Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100*, SCM Press Ltd, Londres 1971.
- SACCHI, Paolo, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Trotta, Madrid 2004.
- SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, «Milenaristas de Fin de Milenio», *Reseña Bíblica* (1995) 53-62.
- , «Viejo y nuevo milenarismo, II», *Proyección* 197 (2000) 91-118.
- SCHMITHALS, Walter, «La apocalíptica. Introducción e interpretación», *Fronteras Bíblicas*, Bilbao 1994.
- SOGGIN, J. Alberto, «Profezia ed Apocalittica nel Giudaismo Post-esilico», *Rivista Biblica*, 30 (1982) 161-173.
- STEGEMANN, Ekkehard W., y Wolfgang STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001.

- TORIBIO CUADRADO, José Fernando, *Apocalipsis: estética y teología*, Subsidia Bíblica 31, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007.
- VANNI, Ugo, *L'Apocalisse*, Dehoniane, Bologna 1991.
- VANNI, Ugo, *El hombre del Apocalipsis*, San Pablo-Xaveriana, Bogotá 2011.
- VON RAD, Gerard, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1969.
- WALLISS, John, y Lee QUINBY (eds.), *Reel Revelations. Apocalypse and Film*, Phoenix Press, Sheffield 2010.
- WANAMAKER, Charles A., «Apocalypticism at Thessalonica», *Neotestamentica* 21 (1987) 4-11.
- WILLIAMS, Michael E., «Apocalipsis Now», *Concilium* 277 (1998) 13-22.
- YARBRO COLLINS, Adela, *Crisis and Catharsis. The Power of Apocalypse*, Westminster Press, Filadelfia 1984.
- , «The Revelation of John», *CurTM* 8 (1981) 4.
- ZUKERA, Patrick, «Four Views of Revelation», *Evidence and Answers* (2008) 9.

Índice

Introducción	7
Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?	11
1. El Apocalipsis: ¿un libro que influye en la historia?	13
1. La comunidad destinataria: crisis y resistencia	14
2. Las primeras formas de leer el texto y sus consecuencias sociales	16
3. La paz constantiniana: el Apocalipsis, una obra para pequeños grupos	21
4. El Medievo: exuberancia artística y miedo apocalíptico	26
5. El Renacimiento y la Modernidad: el desvanecimiento de la clave profética	32
6. El florecimiento de grupos milenaristas en América del Norte	35
7. De la Modernidad hasta nuestros días	37
Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?	41
2. Los apocalipsis, la apocalíptica, y el apocalipticismo	45
1. Cuestiones terminológicas y distinción	45
1.1. Los apocalipsis como género literario	47

a)	Una estructura narrativa de revelación y, por tanto, un mensaje oculto que viene a la luz	49
b)	Un destinatario humano que es el receptor de la revelación	49
c)	Un mediador de otro mundo que revela una realidad trascendente	50
1.2.	El germinar histórico de la apocalíptica	52
1.3.	El auge de la apocalíptica	57
1.4.	Los apocalípticos, un movimiento de resistencia	64
a)	El contexto histórico: la dominación seléucida	64
b)	Los hasidim	65
c)	Coordenadas sociales del grupo	68
d)	De los hasidim a los esenios y los fariseos	69
2.	El pensamiento apocalíptico o universo simbólico	73
2.1.	El apocalipticismo o el fenómeno social de los apocalipsis	74
2.2.	El ideario de los apocalípticos	77
2.3.	El método del apocalipticismo: visión de la historia	81
3.	La apocalíptica en el Nuevo Testamento	85
3.1.	Apocalipticismo en Tesalónica	86
3.2.	Apocalíptica en los evangelios sinópticos	91
3.3.	Encuadre histórico-social del Apocalipsis de Juan	94
3	Los símbolos como medio apocalíptico de comunicación	103
1.	La naturaleza del símbolo y su funcionalidad	103
1.1.	El porqué del símbolo en el Apocalipsis y su misterio	105
1.2.	La funcionalidad del símbolo	109
2.	Ver los símbolos e interpretarlos	117
2.1.	Los escenarios y el ambiente	117
2.2.	El libro que revela el contenido del Libro	118
2.3.	El cosmos y sus agitaciones	118
2.4.	Animales y formas animalescas	120
2.5.	La humanidad y su mundo	121
2.6.	Los cinco colores principales	123
2.7.	Los números y sus misterios	124

4	Claves prácticas para interpretar los símbolos del Apocalipsis	131
1.	El estilo, la técnica y la organización del material simbólico	131
1.1.	Los «cantos de descripción» y la metamorfosis del símbolo	132
1.2.	La organización literaria del material simbólico	134
2.	Las fuentes del simbolismo del Apocalipsis	136
3.	Un símbolo a estudio: los 144.000	138
3.1.	El símbolo en el libro	139
3.2.	Las funciones del simbolismo de los 144.000	146
3.3.	Su significado en el contexto originario	148
3.4.	Su aplicación a la realidad actual	149
5	Resonancias histórico-sociales de la interpretación de los símbolos del libro del Apocalipsis	151
1.	Visiones o modelos de interpretación del Apocalipsis	152
1.1.	Modelo simbólico o espiritual-idealista	152
1.2.	Modelo historicista	154
1.3.	El modelo futurista	157
1.4.	El modelo preterista	159
1.5.	El modelo pascual	160
	Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual	163
6	Los símbolos apocalípticos hoy	167
1.	El símbolo apocalíptico en la Modernidad tardía	168
1.1.	El vaciamiento de los símbolos tradicionales	169
1.2.	La actualidad del símbolo apocalíptico: las preguntas que permanecen	174
a)	El origen y el fin de la vida	175
b)	El sufrimiento	176
c)	La muerte	178
1.3.	La interpretación social para tiempos de crisis	180
a)	La política	180
b)	El miedo	181

1.4. Hacia una simbólica de la esperanza	184
a) El límite del mal	184
b) El compromiso con la humanidad	185
7 El Apocalipsis y sus símbolos en el séptimo arte	187
1. Apocalipsis: de la imaginación a la imagen	188
1.1. La influencia de la lectura milenarista	191
1.2. La fuerza del símbolo apocalíptico en el cine	194
2. Así relee el cine el símbolo apocalíptico: convergencias y divergencias	196
2.1. Cinco aspectos comunes a examen	197
2.2. La hermenéutica contextual: entre el siglo xx y el siglo xxi	201
2.3. ¿De nuevo ha sido «ocultada» la revelación?	204
Cuarta parte: Para profundizar	207
8 El resurgir actual de la apocalíptica y su simbólica	209
1. El milenarismo: de la definición estricta al concepto en las ciencias humanas	210
2. El resurgir de la apocalíptica hoy	211
2.1. El abono para el resurgir de la apocalíptica	212
2.2. Perfil de los movimientos apocalípticos actuales	215
2.3. La motivación fundamental: el ocaso de la tradición y el miedo	216
3. La simbólica apocalíptica de los movimientos milenaristas	219
3.1. Símbolos del «inminente fin del mundo»	220
3.2. Símbolos de juicio y condenación	221
3.3. Símbolos de felicidad futura en un postapocalipsis	222
9 Bibliografía	225
Bibliografía comentada	225
Bibliografía citada	235