

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Mira, vengo rápido (Ap 22,12)

Lectura teológica del Apocalipsis

Alumno: RAÚL SAIZ RODRÍGUEZ, S.J.

Director. ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, S.J.

MEMORIA DE SÍNTESIS

JUNIO 2015



Introducción: ¿Por qué el Apocalipsis? Teología y drama

Y vi el cielo abierto: allí estaba un caballo blanco; y el jinete se llamaba “Fidedigno y Veraz”: con justicia juzga y hace la guerra (19,11)

Hans-Urs von Balthasar¹ pensaba que la teología puede considerarse como el intento de explicar la revelación con sus presupuestos (el mundo fue creado) y objetivos (instaurar la vida divina en la creación). Pero advertía de que su posible calidad radica en la capacidad de estructurar tal explicación como “dramática en toda su figura, en el conjunto y en los detalles”. Elemento nuclear de ello sería recoger tanto el compromiso de Dios con el mundo como su lucha con la criatura “por su sentido y salvación”, así como lo que se deriva de ella, es decir, la pregunta omnipresente por si tiene una salida determinada o incierta. También exhortaba a que la teología no deje de meditar esto de “modo continuo y sin fin” ya que “en todos los esfuerzos sistemáticos tiene que dejar espacio para este dramatismo y encontrar la forma mental adecuada para él”.

De acuerdo con tales principios, creemos que el libro del Ap puede sernos de gran ayuda para dar cuenta del estudio realizado de esa teología “saturada de dramaticidad” ya que no queremos reflejar respuestas previamente elaboradas, “en conserva”², sino mostrar los contenidos de los diferentes tratados teológicos dejándonos afectar tanto por sus preguntas como por quien las hace.

En efecto, lo que tenemos delante es la historia de un compromiso dramático cuyo momento decisivo llegó cuando el Padre entregó por amor al mundo a su Hijo para que fuera degollado y así, con su sangre, comprara “para Dios [gente] de toda tribu, lengua y nación” (Ap 5,9). Este Cordero es la expresión tangible de tal compromiso de Dios con nosotros ya que, como veremos, es “digno” y “capaz” “no sólo de visibilizar este compromiso, sino de serlo”³, preservando al Dios del NT de un filosofismo adramático o de una mera mitología trágica. Quizá la prueba más evidente de ello es que en nuestro libro se consigue adorar la gloria de Dios en su entrega, *traditio*, en medio del mundo con sus derrotas y contradicciones. Entonces, nosotros deberemos tener la actitud de los adoradores que desfilan a lo largo de sus capítulos: adorar la “acción” de Dios en su unidad, sin separar el “como degollado” del ser juntamente con Dios y como Dios.

Desde este compromiso histórico podemos iluminar la conjunción cólera-amor de Dios tan presente en la segunda parte del Ap y que, ya admitimos desde ahora, es de difícil

¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 1. Prolegómenos*, Madrid 1990, 119-120.

² *Ibid.*, 121-122.

³ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 4. La acción*, Madrid 1995, 51. En las líneas que siguen nos inspiramos en *ibid.*, 52-55.

encaje para el lector contemporáneo. El criterio hermenéutico que seguiremos será entender la cólera divina como característica del compromiso de Dios con el mundo ya que Él también padece en el degollamiento del Cordero entregado. Por eso, invitamos a no perder de vista que los horrores que vamos a ver sucederse, de manera creciente al ritmo de la progresiva retirada de los sellos de los libros de la historia, han de resituarse constantemente en la perspectiva de la precedencia eterna de la victoria del Cordero, “digno” de proceder a romper los sellos (5,5). De este modo, veremos que los noes que resonarán en el mundo que se nos presenta son en cierto modo consecuencia del sí definitivo de Dios.

Cuídese el lector de creer que estamos queriendo introducir con calzador en el último libro de la Escritura temas teológicos ajenos a su autor y a su contexto, forzando su estructura y dinamismo. Pues no hemos de perder de vista, con Ugo Vanni⁴, que ningún libro del NT es “un tratado abstracto, teórico-nocional, de verdades religiosas”, y ya sabemos, por otra parte, que al teólogo le es irrenunciable estudiar la Sagrada Escritura porque “debe ser como el alma de toda la teología” (OT 16,1). ¿Cómo conjugar afirmaciones tan en un principio chocantes? Aquí también queremos aportar algo de luz desde nuestra manera de exponer los contenidos estudiados ya que nuestro libro, promete Vanni, encierra muchas verdades de nuestra fe aunque “englobándolas en su discurso que, al ser profético, se dirige esencialmente a la praxis”.

¿Cómo catalizar tal promesa? Pues insuflando a esta memoria el *Leitmotiv* balthasariano de que “en la dramaticidad “natural” de la existencia (entre absoluto y relativo) se realiza plenamente la dramaticidad “sobrenatural” entre el Dios de Jesucristo y la humanidad”⁵. Una dificultad evidente para poner sobre la mesa tal dinamismo es que el desarrollo lineal hacia adelante del Ap no es unívoco ya que hay “muchos elementos que giran libremente, moviéndose hacia adelante o hacia atrás respecto al eje principal de desarrollo”⁶. Por eso no perderemos de vista que hemos de situarnos en “la zona ideal de la metahistoria”.

De este modo, afrontamos nuestro trabajo como estando ante “una catarata de donaciones” que no se quedan delante del espectador frente a frente sino como imágenes regaladas desde lo alto y que “desde allí son destinadas a continuar donándose”⁷. En tal

⁴ U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Estella 1982, 21.

⁵ H-U VON BALTHASAR, *Teodramática: 1...*, 124.

⁶ U. VANNI, *Apocalipsis*, 16.

⁷ H-U VON BALTHASAR, *Apocalipsis de San Juan: texto, imágenes, comentario*, Madrid 2009, 112.

ejercicio hemos encontrado nueve bloques que darán estructura a nuestra exposición⁸. Tras encuadrarla en el binomio revelación-tradición, junto con algunos temas auxiliares para comprender el libro, habremos de situar a nuestro objeto de estudio en el contexto vital de una asamblea cristiana que cree, espera y ama, expresando así su relación con el Dios de Jesús de una manera muy determinada puesto que Él, en su actividad salvífica, es el que la ha originado y constituido como *ἐκκλησία*. Pensamos que el dinamismo virtuoso está presente en todo el libro como presupuesto y recordatorio de ello. Sin él no se puede captar el despliegue amoroso y salvador al que estamos aludiendo y que queremos mostrar desde una perspectiva necesariamente eclesiológica.

Con estas ayudas ya estaremos preparados para encontrarnos de lleno con “el viviente que estuvo muerto” (cristología: reino, resurrección y títulos). Como pórtico inmejorable, aunque determine la perspectiva teológica de esta memoria, nos ayudará a profundizar en la “confesión de las Iglesias” (naturaleza de la Iglesia –*koinonía*–; la ambigüedad de la libertad del ser humano –moral fundamental–) y, desde ella, a entrar en la “apertura de los sellos de la historia” (misterio de Dios; el sentido histórico-salvífico de la muerte de Jesús; cómo Él esclarece el misterio de la *creatio continua* de la existencia humana por Dios). Después nos detendremos suficientemente en el punto de inflexión del tercer ¡ay! ya que supone el inicio del devenir del “tiempo mesiánico final” (mariología; gracia-pecado) que da paso al “*Crescendo* del tiempo escatológico” (moral social; justificación-perdón; la singular humanidad de Jesús, la *martyria*; el juicio final). Tras finalizar este recorrido con la descripción de la “nueva Jerusalén” (creación; parusía y resurrección de los muertos; ministerios; sacramentos; la estructura de la Iglesia desde la *leitourgia*) en los últimos pasajes del libro, a modo de conclusión, nos encontraremos devueltos a nuestra realidad histórica más cotidiana: “el Apocalipsis y nosotros” (la Iglesia como sacramento universal de salvación –*diakonia*–; la eucaristía).

Por tanto, quedará conectado el principio con el final gracias a la permanencia del sujeto con el que dialoga el autor del Ap: una asamblea litúrgica. Porque lo que hay en medio son existencias cristianas que intentan vivir su fe en situaciones muy concretas y retadoras. La comunidad que forman, entre el “ya” y el “todavía no”, es presentada en un estado de purificación interior *coram Jesum* (litúrgico-sapiencial) como primer paso para después, segundo momento, entender cuál es su hora en relaciones con las fuerzas del mal y así orientar su praxis. Este proceso nos ofrece “formas de inteligibilidad teológica”⁹,

⁸ En gran parte seguimos la división del comentario de Balthasar que aparece en la obra que acabamos de citar: *ibid.*, 107-156.

⁹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 28-29.

aunque revestidas de simbolismo, aplicables como auténticos “a priori” a las distintas circunstancias históricas en las que los cristianos han tenido, tienen y tendrán que vivir su fe. En definitiva, estos dos momentos del proceso que dividen el Ap serán los que también den la forma más general a esta memoria y a los que habrá que remitirse a lo largo de ella como claves interpretativas. Pero quizá baste con no perder la pista a Cristo y a su gracia pues son los dos grandes vectores que llevan adelante, desde el principio hasta el final, todo el Ap.

Lo dicho hasta ahora condiciona la metodología que seguiremos. Así, partiremos de una combinación de elementos exegéticos y teológicos abierta a la reflexión sapiencial. Sin duda, nos ayudará a comprender que “las imágenes que se muestran poseen su verdad en Dios y en la realización que él lleva adelante”¹⁰, pues superan con creces el humus sociohistórico del que parten. Y es que no estamos ante adivinación, apocalípticismo o esteticismo sino que hablaremos siempre de la afirmación del obrar salvífico de Dios desde el presente al interior del futuro¹¹.

Esta memoria, pues, será una interpretación de esa sinfonía *dramatizada* de la historia de la salvación que es el Ap. La batuta la llevarán tanto los estudios de H.-U. von Balthasar y U. Vanni como la teología estudiada durante los últimos tres cursos. Pero no diseccionaremos sin más lo que no puede ser entendido al margen de su profunda continuidad interna. En cambio, nos dejaremos llevar por su melodía tan extraordinariamente rica en matices. Por eso, para no distraernos, en el inicio de prácticamente cada apartado pondremos un versículo del Ap que ayude a no perder el ritmo ante lo que viene a continuación. Son las verdaderas notas musicales de una sorprendente y compleja comprensión teológica¹².

¹⁰ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 4...*, 20.

¹¹ K. RAHNER, “Principios teológicos de la hermeneútica de las declaraciones escatológicas”, en *ID., Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 435.

¹² Las imágenes que también nos acompañarán pertenecen al manuscrito del s. XI conocido como “Apocalipsis de Bamberg”.



1. Ap 1,1-3: Un prólogo revelador y tradicional

...a su siervo Juan, quien atestigua la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo (1,1-2)

Lo primero con lo que nos encontramos al empezar a leer el Ap es con un breve prólogo (1,1-3) que nos sitúa, tanto al oyente originario como a nosotros hoy, ante el meollo de la fe cristiana: la “revelación que ha sido hecha por Jesucristo, pero que parte de Dios y es un don suyo”¹. Hasta tal punto nuestro libro se dedica a la descripción de su despliegue que recibe el nombre de ella ya que ἀποκάλυψις significa “revelación” en griego. El ambiente en que se desenvuelve es intensamente litúrgico y de oración, sólo pudiendo comprenderlo si nos colocamos en ese mismo ambiente, con esa disposición interior².

Al mismo tiempo, nos encontramos con que esa revelación es comunicada, entregada, “a su siervo Juan” que, a su vez, la atestigua *martirialmente*, podemos decir desde el texto original (1,9), y la comunica a otros dando comienzo a todo lo que viene a continuación y que es, en nuestra opinión, expresión plástica de toda la historia de salvación. En este sentido, por tanto, tiene una cualidad de *tradicional*, ya que Dios la comunicó, la entregó o confió (ἔδωκεν, de δίδωμι) al devenir histórico humano estando así presente también para nosotros hoy gracias al ejercicio de la tradición (παρὰδίδωμι). Porque el don es el don “de Jesucristo”, pero dado por Dios, pues todo lo que Aquél es y tiene le viene del Padre, pasando así la revelación del Padre a Jesús, de Jesús ángel que anuncia, de éste al vidente y del vidente a la Iglesia. Tal “forma interior de la verdad” en el corpus joánico la ha descrito muy bien von Balthasar a partir de este prólogo:

“Es la donación o entrega de lo propio, para que, a su vez sea vuelto a donar por el mismo que lo recibe y concibe. Nadie, tampoco Dios, tiene verdad para sí mismo. El Padre es Padre originariamente verdadero y veraz, porque entrega todo lo suyo, incluso su divinidad, al Hijo; el Hijo, a su vez, es el medio o centro vivo de toda la revelación porque vuelve a donar al apóstol todo lo que recibe del Padre, por mediación de los ángeles; y los ángeles, en el Apocalipsis, están tan íntimamente asociados al Espíritu Santo, que pueden ser interpretados como su manifestación o su forma de aparición; y el apóstol ya según su misma definición (*apostéllein* significa enviar) es un enviado de la Iglesia”³.

¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 39.

² *Ibid.*, 88s.

³ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 112.

Anunciado todo eso pasamos a abordar sus distintos elementos a la luz de dos categorías del tratado de teología fundamental: revelación y tradición. Lo haremos de manera genética, dejándonos llevar por su orden de aparición. En un segundo momento trataremos cuestiones de carácter escriturístico, tanto generales como más específicas, que nos mostrarán cómo se ha encarnado la combinación de lo anterior en la vida de la Iglesia. Con todo ello podremos contextualizar mejor la introducción litúrgica que está a continuación del prólogo (tema de nuestro segundo capítulo) y que, a su vez, nos dispondrá a la “visión inaugural”, verdadero pórtico de toda la *dramaticidad* de la “revelación de Jesucristo” que veremos después.

1.1. *De revelatione*

Que Dios le comunicó (1,1a)

Aunque veremos que estamos ante un texto literariamente muy peculiar, no entenderíamos el Ap sin abordar antes la experiencia de revelación que alberga. Ella está conformada por varios elementos típicos de la literatura apocalíptica⁴. Su simple mención nos ayudará ahora a concretar nuestro estudio pues están colocados sobre un telón de fondo muy concreto. En primer lugar, constatamos en esta experiencia que Dios se vale de un lenguaje simbólico, pues es el único capaz de poner a nuestro alcance los secretos divinos. Pero también encontramos la intervención de un ángel que realiza la función de intérprete entre Dios, Jesús y los destinatarios. Finalmente, hay un autor del libro que, en combinación con su comunidad, medita sobre lo que se da a comprender, comparándolo con el AT, madurándolo en la oración y expresándolo en la forma literaria de visiones simbólicas típicamente apocalípticas.

Tal es la descripción de la experiencia religiosa que está al inicio de nuestro libro. Pero, ¿cómo puede acontecer? Es necesario, por tanto, que antes de nada nos retrotraigamos a una distinción anterior puesto que es importante dejar bien claro qué se presupone teológicamente detrás de todo ello.

1.1.1. Una experiencia religiosa muy concreta

Lo que tiene que venir (1,1a)

En primer lugar, en sentido amplio y desde la fenomenología de la religión, hemos de decir que, como toda forma religiosa, pivota sobre esa huella o indicio originario que es

⁴ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 88-89.

la apertura del hombre a la trascendencia⁵. Y es que la revelación, al dirigirse a un grupo de creyentes que se une para orar de alguna forma, lo veremos en nuestro caso, encuentra como respuesta voces que testimonian la realidad, recorriendo caminos de relación con el Misterio, tematizándolo en un imaginario y en estructuras estrictamente religiosas que tienen como inicio la trascendencia que se quiere revelar. Todo ello nos pone ante la complejidad del cuerpo expresivo presente en cualquier religión que de esta manera vehicula una gran variedad de sentimientos y de emociones en una pura dinamicidad que empapa de genuina intención religiosa todas sus formas de manifestación (acciones rituales como el culto, la oración o el sacrificio; lugares y templos; tiempos y fiestas, símbolos y mitologías, etc.). Sin embargo, conviene no olvidar que esa experiencia de la trascendencia en la inmanencia y de una Presencia no dada o añadida al hombre, sino originante e “inobjetiva”, son elementos de la manifestación de Misterio que no le agotan ya que no puede “ser objeto directo de ningún acto humano”⁶. Por tanto, estando así el Misterio en el centro de esa descripción fenomenológica se entiende que algunos estudiosos prefieran hablar de *misteriofanías* (J. Martín Velasco⁷) y no de *hierofanías* (M. Eliade), ya que antes de que el individuo religioso entre en relación con Él, encauzando así su consideración de lo *sagrado*, es el Misterio el que tiene la auténtica iniciativa mostrándose en su Realidad inabarcable. Así se entiende que sea el término de la actitud religiosa, quedando clara su diferenciación con el clima peculiar que se crea en cada una de las concreciones religiosas. Otro elemento importantísimo en lo que observamos en cualquiera de esas formas es que su lenguaje se diferencia muy bien de otros porque apunta simultáneamente a dos objetivos: a una existencia global ante Dios, por una parte, y a la realidad trascendente del Misterio a través de variadas simbolizaciones, por la otra. La conexión de ambos garantiza que las formas religiosas no se degraden en meras concreciones históricas, estéticas, económicas, sociopolíticas, etc. Es por ello precisamente por lo que pueden ofrecer salvación ya que hacen viable que se produzca un trascendimiento real.

Hasta aquí podemos establecer lo común de la experiencia de los destinatarios del *Apocalipsis* con otras formas religiosas. Ciertamente en su lectura continua encontraremos estos elementos fundamentales de las religiones pero también veremos cómo la *misteriofanía* que está al origen tiene rasgos muy concretos: “Revelación de Jesucristo, que Dios le comunicó para mostrar a sus siervos lo que tiene que venir rápidamente” (1,1). Esta

⁵ Seguimos la estructura expositiva del curso de teología fundamental de nuestra Universidad, ahora: P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: II. Reflexión teológico-fundamental sobre la religión”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Madrid 2013, 36-47.

⁶ J. MARTÍN VELASCO, “Recapitulación”, en ID., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid⁷ 2006, 563.

⁷ *Ibid.*, 569.

experiencia que sale al encuentro del ser humano necesita de un concepto de religión estrictamente teológico-fundamental que, a la vez que le haga justicia, exprema todas sus implicaciones. Estamos así en un momento decisivo de nuestro acercamiento ya que lo que nos interesa es el conocimiento de la religión en sí misma, y no tratamientos forzosamente reductores que la consideran al margen de lo que es y de lo que pretende ser, como sucede paradigmáticamente en el caso de las ciencias particulares. En este sentido, hemos de entender los resultados de la fenomenología de la religión como una coronación de estudios previos, es decir, “como introducción para el estudio tanto teológico como filosófico de la religión”⁸.

Dicho lo anterior, nos encontramos con que Tomás de Aquino da dos definiciones teológicas de religión que ponen de relieve muy bien lo que encontramos en el versículo indicado. En primer lugar, dice que es “*ordo ad Deum*”⁹, es decir, que tiene como núcleo constitutivo la relación con Dios. Evidentemente, la tradición teísta a la que pertenece el Aquinate hace que “la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo”¹⁰ de la que habla la fenomenología de la religión él la identifique claramente con Dios, mientras que en otras tradiciones se habla de ausencia que testimonia, *nirvana* (budismo), o incluso de falta de toda representación (ateísmo). Pero precisamente dicho teocentrismo es lo que encontramos en nuestro inicial “que Dios le comunicó para...”. En este sentido, con esa declaración de intenciones podemos encontrar también en el Ap el criterio de juicio categorial que distingue las formas religiosas entre las que hacen posible o no lo que está al inicio de él, pues ya hemos indicado que la religión verdadera implica redención, salvación, y liberación en clave relacional. Esa afirmación inicial será la batuta que marcará el ritmo de la sinfonía de contenidos teológicos que irán apareciendo. Porque el ser humano, en cuanto espiritual y finito, sólo en Dios puede aspirar a lograr su cumplimiento y su realización esencial pues quiere “mostrar a sus siervos lo que tiene que venir rápidamente”, es decir, otorgarles un material salvífico de manera gratuita e inmerecida. Aunque de su contenido iremos hablando progresivamente, complementemos lo dicho con la otra definición de Tomás que hemos anunciado: “*religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa*”¹¹, es decir, la religión no es fe, sino fe anunciada, testimoniada por signos exteriores que la expresan sin agotarla. Así, culto, oración y piedad, en ósmosis con las virtudes teologales, quedan insuflados de religión verdadera y no pervertida por nuestra ambigua condición

⁸ *Ibid.*, 574-575.

⁹ *STh.*, II-II, 81, 1.

¹⁰ J. MARTÍN VELASCO, “Recapitulación”...., 561.

¹¹ *STh.* II-II, 94, 1. ad. 1.

finita. Todo lo contrario, son maneras de expresar que “se toma en serio el encuentro”¹², porque en el “percibir” se da siempre el “ser arrebatado”. En la actitud religiosa, pues, no estamos ante un simple mirar a un objeto que está ahí delante de nosotros de manera estática sino ante la misma acción de Dios “en y para el mundo”, pudiendo responder a ella y comprenderla mediante su acción.

Pero en el fondo lo que presupone el Aquinate es que la religión entra dentro de las virtudes morales y que, por tanto, es un *habitus*, una estructuración del ser del sujeto por la que éste adquiere connaturalidad con el término hacia el que tiende, haciéndole capaz para Él¹³. De este modo, habiendo adivinado el blanco, la iniciativa del Dios que quiere comunicarse, ahora toca que el arquero fije bien su mirada en él y que la flecha que lance en respuesta tome cuerpo en el aire¹⁴. Pasemos, pues, a considerar y a describir esos datos que surgen de dicho blanco que habla y que no son otros que la relación redentora con el Dios Trino que, a modo de verdad última y definitiva a través de la dinámica de la filiación y de la gracia, sale hacia nosotros “enviando un mensaje por medio su ángel” (Ap 1,1).

1.1.2. Los sentidos de “revelación”

La palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo (1,2)

Indicábamos más arriba que ἀποκάλυψις significa en griego “revelación”. Lo que está a la base de dicha palabra es la acción de re-velar, esto es, descubrir un velo¹⁵. Pero, ¿sobre qué velo actúa nuestro *Apocalipsis*? ¿Qué función tiene ése? Pues precisamente el de velar u ocultar la verdad que no es perceptible a primera vista. Posiblemente esto sea así porque ella es demasiado valiosa como para que el hombre, en la expresión de Ortega, la convierta en “costra utilitaria” o en una mera información fácilmente domesticable. No, cuando hablamos de verdad estamos antes algo que, partiendo de Dios (“tiene que venir rápidamente”), nunca deja de ser para nosotros pura *dinamicidad* inabarcable. No basta, pues, con darse por enterado, con un uso de ella que pueda sustituirla por otra cosa cuando ya aburre o cansa.

Este sentido, “perceptivo” o “estético” de revelación, ha de ser confrontado receptiva y críticamente con el de la ciencia de las religiones para poder recibir así luz fenomenológica sobre la estructura de la revelación divina común a las formas religiosas

¹² H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 1...*, 19.

¹³ *STb*. II-II, 80-100.

¹⁴ “Es el blanco el que marca la dirección de la mirada del arquero y abre en el aire el curso de la flecha” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión*, Salamanca 2008, 307).

¹⁵ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: II. Reflexión teológico-fundamental sobre la revelación”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 48-57.

históricas. Según ello nos encontramos con cuatro importantes elementos: un sujeto o autor totalmente otro respecto del hombre; el medio utilizado siempre es una realidad mundana, ya sea ésta natural, histórica o personal, y que se concreta en formas tales como los raptos, éxtasis o sueños, visiones interiores o palabra; un contenido superior que se comunica y que es inaccesible por otros medios si no se revela el Misterio; y, finalmente, un término que es el hecho de que esté destinada a alguien, inviable si nadie la recibiera. Sin embargo, tales resultados de las ciencias de las religiones no satisfacen las pretensiones de una teología fundamental ya que ésta va más allá de tales investigaciones formales. Porque, igual que decíamos respecto de la religión, aspira a un concepto de revelación estrictamente teológico, siendo esto especialmente decisivo al ser ella lo más fundamental del cristianismo. En este sentido, es especialmente problemático el segundo de los elementos, el del medio de la revelación, ya si nos limitamos a reconstruir la morfología de sus expresiones corremos el riesgo acabar prescindiendo del contexto histórico. Estaríamos, pues, asumiéndolas en un tipo ideal generalizado que no hace justicia con su diversidad real y que amenaza con hacer olvidar el *novum* de cada forma religiosa. En el caso del cristianismo ese fundamento último no es otra cosa que el hecho y la fe en que Dios se ha revelado de manera definitiva y última en Jesucristo. Esta noción de revelación ha sido trabajada especialmente por la teología más reciente tal como recogió el concilio Vaticano II, constituyéndola en categoría clave del panorama teológico actual. Su virtualidad radica en que permite a la teología legitimarse frente a la filosofía, a la vez que la caracteriza frente a las demás religiones y cosmovisiones. Al mismo tiempo la protege de cualquier intento humano de reducir la libertad amorosa de Dios a algo puramente empírico, analizable sólo por una razón supuestamente objetiva que la encierra en sus límites, degradando la fe a un sistema racional de verdades a creer sin verificación alguna en la vida.

Sólo así podemos entender la revelación del misterio de Dios, de su carácter oculto, no como “una palabra de especulación teórica” sino como “palabra «práctica» de salvación”¹⁶. Desde tal perspectiva lo que busca destacar la teología fundamental es la importancia de la visión trinitaria de Dios puesto que a partir de ella y por ella la revelación es autocomunicación libre y amorosa del Dios Trino en Jesucristo y en el don del Espíritu Santo para la salvación de los hombres. Precisamente en las continuas y constantes dramáticas preguntas de estos “*está* ya la dramática respuesta divina” y “de una vez por todas (*ephhapax*), no como algo que flota en la corriente de las sucesivas situaciones

¹⁶ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 157.

históricas, sino como algo que las envuelve en su horizonte”¹⁷. Éste, insuperable, radica en “el grito abismático” de Jesús en la cruz. En él no hay resignación religiosa o falta de dramatismo, como si fuera una “respuesta acumulable y sabida de una vez por todas”, sino que es la “respuesta única a todas las veces del preguntar” que, velada o abiertamente, acompaña inevitablemente al existir humano. La revelación así entendida es la que fundamenta la fe pero conviene subrayar, citando a Guardini¹⁸, que no estamos ni en el orden de la necesidad ni en el de la deducción a partir del mundo, sino en el de la libertad, el amor y la gracia, que tiene su puro inicio en el Dios personal, en su actuar libre. Éste sería el auténtico significado cristiano del decir que Dios se nos revela ya que así se muestra como una providencia activa que existencialmente nos pone bajo el juicio de su amor salvador re-iniciando constantemente nuestra vida a través de la conversión y la llamada a la obediencia de la fe en el marco de las diferentes modulaciones históricas. Así podemos decir que teología cristiana es siempre *theologia ex revelatione*, esto es, que sus grandes núcleos, como la Trinidad o la Encarnación, no pueden deducirse de la mera interioridad inmanente del hombre sino que vienen al encuentro de su existir como acontecimiento que lo desborda en su condición de criatura.

Pero también el interés reciente por la categoría revelación engarza con la mejor tradición eclesial, que ve en ella tanto su fundamento y origen como su término y norma desde la que interpretarlo todo. Rodríguez Panizo, siguiendo a P. Eicher, resalta en este sentido las funciones que tiene la revelación de *legitimadora*, de *categoría apologetica*, y de *código*¹⁹. Todas ellas orientadas a salvaguardar la diferencia entre la revelación como realidad y como acontecimiento, por una parte, y los varios modelos conceptuales que nos pueden inclinar a pensarla como doctrina histórica o como experiencia interior, por otra. Sólo así se puede apreciar en ellos cómo piensan tanto la forma y el contenido de la revelación como su poder salvífico y la respuesta que se requiere por parte del hombre. Porque tal distinción pone en claro que cualquier esquematización racional que se emplee queda desbordada por el acontecimiento de la revelación ya que es en él en el que tiene tanto su fuente como su meta.

Evidentemente, tales afirmaciones retan a la capacidad del ser humano cuando encara ese blanco que le habla ya que aspira a que su flecha acierte de lleno en él. En este sentido, la constitución pastoral del concilio Vaticano II, partiendo de una sana y coherente teología de la creación, reconoce a tal capacidad el poder “de alcanzar con verdadera

¹⁷ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática 1...*, 25.

¹⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: II. Reflexión teológico-fundamental sobre la revelación”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 55.

¹⁹ *Ibid.*, 54.

certeza la realidad inteligible” (GS 15) a pesar del debilitamiento y de la oscuridad parciales de las que está impregnado por su condición pecadora. No es una afirmación de un trivial optimismo de época sino que, como decíamos, entronca con la rica tradición eclesial sobre la revelación. Así, el concilio inmediatamente anterior, libre de cualquier contemporaneización con el pensamiento moderno, en su constitución *dogmática* sobre la fe católica, *Dei Filius*, se separa tanto del racionalismo que busca un cristianismo sin misterios al modo de una religión natural, como de los que reniegan del concepto mismo de revelación porque ven en él el culmen de la intolerancia inquisitorial. ¿Cómo logra tal equilibrio? Pues precisamente recalando que la iniciativa en la revelación cristiana le corresponde en exclusiva a la sabiduría y la bondad de Dios, ya que no comunica sólo decretos eternos sino que también se revela Él mismo (DH 3004) haciéndose palpable la revelación en la historia de la salvación hasta tal punto que ha quedado confiada en la Iglesia como “un gran y perpetuo motivo de credibilidad y de testimonio irrefragable de su divina legación” (DH 3013). Con tales declaraciones es claro para el primer concilio vaticano que se ha de condenar a quienes afirman que “el hombre no puede ser por la acción de Dios levantado a un conocimiento y perfección que supere la natural, sino que puede y debe finalmente llegar por sí mismo en constante progreso, a la perfección de toda verdad y de todo bien” (DH 3028). A la base de tal condena está el igual rechazo del fideísmo, que concibe la fe como un salto irracional en el vacío devaluando la grandeza y la posibilidad de la autocomunicación de Dios junto con la doctrina paulina (Rom 1,20) y sapiencial (Sab 13, 1-9) de que Dios “puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas” (DH 3004).

Por tanto, es posible que el arquero acierte a dar en el blanco porque dispone de la “iluminación y la inspiración del Espíritu Santo, que da a todo suavidad en el consentir y creer en la verdad” (DH 3010, cita a Orange II). No estamos, pues, ante una fe en la revelación que se parezca a un movimiento ciego del alma sino ante una que ilustra a la razón (DH 3016), esto es, que puede valerse de la analogía y percibir el nexo de unos misterios con otros, y con Dios como fin último del hombre. Ciertamente se trata de un don sobrenatural, que desarrollaremos en el siguiente capítulo, ya que “los misterios divinos, por su misma naturaleza, sobrepasan el entendimiento creado” (DH 3016). Pero, repetimos, no de una contradicción entre fe y razón (DH 3017) ya que ellas han de ser entendidas en una sinergia tal que “se prestan ayuda” (DH 3019) mutuamente. En esta línea, podemos concluir estas reflexiones valiéndonos de la capacidad sintética de W. Kasper:

“La revelación, según la Biblia, no es algo que está en el mundo y el hombre puede descifrar por sus propias fuerzas a base de meditación y reflexión. Significa más bien una automanifestación libre de Dios que envuelve al hombre y al mundo en la luz de la verdad”²⁰.

Probablemente ahora se entienda mejor la fuerza que tiene que el autor del Ap pueda decir en el prólogo que “atestigua la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo” (1, 2). Dios nos manifiesta su don a través de un lenguaje simbólico precisamente porque así puede poner a nuestro nivel los secretos divinos poniendo en juego nuestra fe y razón en clara dimensión dialógica y racional: la iniciativa es de Dios, Cristo recibe su revelación como don y nos la comunica, el ángel y Juan dan testimonio de ella, y nosotros, litúrgicamente reunidos, nos disponemos a escucharla para aplicarlas en la práctica de la vida²¹.

1.1.3. La revelación a Juan es “de Jesucristo” y dialogal

Diciendo todo lo que ha visto (1,2)

“La palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo” es lo que está al inicio de nuestro libro y de toda revelación cristiana. Creemos que expresa muy bien lo que venimos recorriendo en las páginas anteriores ya que recoge de forma plástica la profundización que obró el concilio Vaticano II en *Dei Verbum* (DV) sobre la categoría teológica de revelación, devolviéndola todo su esplendor teológico. Porque, como han señalado muchos de sus comentaristas, esa constitución dogmática superó el nivel puramente verbal de la palabra de Dios al situarla en una perspectiva sacramental al identificarla con la persona de “Cristo, la Palabra hecha carne” (DV 2). Así, situarnos ante el *testimonio* de Jesucristo, el Hijo que es “la Palabra eterna” (4), evita que caigamos en cualquier reducción intelectualista o doctrinal, a la vez que nos invita a considerar a la Escritura como verdaderamente “la palabra de Dios expresada en lenguas humanas” (13). Tal reconocimiento de ellas no es cuestión baladí, sino nuclear en el razonamiento de la constitución ya que se les reconoce su valor sacramental al quedar asemejadas a “la Palabra del eterno Padre”, ya que al asumir “nuestra débil condición humana, se hace semejante a los hombres” en una “admirable *condescendencia*”, desplegando así “su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento” (17), del que “sobresalen los Evangelios, por el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador” (18). Así la revelación, como Palabra viva y

²⁰ W. KASPER, *El Dios...*, 147.

²¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 16.

encarnada de Dios, en su combinación con la Tradición queda constituida en norma suprema de la fe de la Iglesia (21)²².

Evidentemente, afirmar el núcleo cristológico irrenunciable de la revelación no equivale a *subjetivizarla*. Todo lo contrario, ya el destacar que es Dios mismo su sujeto también recoge que es su contenido puesto que lo que está en el meollo es la mediación trinitaria de la revelación: “por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina” (DV 2). Por tanto, aquí entra el otro componente decisivo para nuestra comprensión de la revelación: es Palabra que busca dialogar ofreciendo y actuando salvación. Tal enfoque personalista es el que muestra la misma DV cuando defiende el modo sacramental del revelarse de Dios “por obras y palabras intrínsecamente ligadas”. Esto es lo que hace posible que la comprensión conciliar supere una visión intelectualista²³ al tener en cuenta, por lo dicho, la dimensión histórica, corporal, y sensible del ser humano, dejando más claro cómo la revelación se encamina a todas las dimensiones y niveles que le constituyen. Tiene, pues, una buena noticia que comunicarles.

En este sentido, el proceder de la misma constitución busca poner de relieve el carácter dinámico de la *historia salutis*. Así, en su número tercero hace una breve síntesis de ella, utilizando el adverbio *insuper* (además, todavía, por añadidura), buscando realzar la constante iniciativa de Dios en ella, ya que es la que ordena la creación a la salvación gracias a la unidad de su acción redentora. Pero el culmen de todo el capítulo primero, “la naturaleza de la revelación”, lo encontramos en el número cuatro. Conectando con la *Dei Filius* mediante el uso de la cita ilustrativa de Heb 1,1-2, que aquí aparece en el comienzo del párrafo, se subraya que Dios ha hablado y habla en una palabra que no es intemporal²⁴.

²² Benedicto XVI en su exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010) hace suyas y describe un poco más tales afirmaciones poniendo en juego la potencialidad del uso analógico que permite el lenguaje humano como cauce de la Palabra de Dios (VD 7). Particularmente bella y clarificadora es la analogía que establece entre sinfonía y Palabra a varias voces, entre las que destaca un *solo* “tan importante que de él depende el significado de toda la ópera. Este “solo” es Jesús” (VD 13).

²³ De este modo se logra subrayar una visión unificadora de la vinculación entre acontecimiento y palabra, en genuina fidelidad a la hasta entonces olvidada perspectiva bíblica (*dabar, logos-sarx*), apartando el dualismo de los manuales neoescolásticos que reducían los hechos a la revelación natural y las palabras a la sobrenatural. Esta superación de modelos poco dinámicos permite entender la revelación como acontecimiento dialogal que busca el encuentro entre Dios y los hombres gracias a la economía de signos (palabras y obras-acontecimientos) cuyo modelo y culmen es Cristo (DV 4), en el que resplandece la verdad profunda de Dios y del hombre ya que “es mediador y plenitud de toda revelación” (DV 2).

²⁴ Esta cita de Hebreos es muy importante para nuestro análisis porque muestra bien cómo la principal característica de la revelación es que “abre al interior mismo de Dios”, es “auto-revelación” en toda su literaridad. Por este motivo es precisamente por lo que los dos concilios vaticanos pueden conectar en nuestro tema, ya que es el único lugar en que *Dei Filius* asume “la perspectiva de la comunicación que, procedente del idealismo alemán, será tan decisiva en la Constitución dogmática sobre la revelación del Vaticano II” (B. SESOÛÉ-C.THEOBALD, *La Palabra de la salvación*, vol. IV, Salamanca 1997, 220-221). Porque si bien el Vaticano pasa a la historia de la teología por haber sido el primer concilio que tematizó la revelación,

La diferencia es que “antiguamente” lo que le caracterizaba a esa comunicación era la multiplicidad y la fragmentación propias de utilizar todos los medios posibles de expresión, mientras que con “la Palabra eterna que alumbra a todo hombre”, esto, el Hijo, *Verbum abbreviatum*, se recapitula toda la riqueza de las “distintas ocasiones y de muchas maneras”, dando unidad a lo que había y garantizando que no se pierda por la falta de un *cantus firmus* que abra su sentido y lo cumpla. En definitiva, lo que tenemos en DV es una presentación de Cristo, en lenguaje joánico y teocéntrico, como revelador de Padre a través de la totalidad de su persona, es decir, con sus palabras poderosas, obras, signos, milagros...Y, sobre todo, con su misterio pascual (muerte, resurrección y envío del Espíritu Santo). De este modo llevó a plenitud toda la revelación ya que en Él llega a su fin el diálogo de Dios con los hombres.

Si bien esta revelación en Jesús “nunca pasará”, conviene entender esta afirmación en su sentido más global tal como propone Rodríguez Panizo en dos importantes observaciones profundamente vinculadas. Primero, nos dice que el sentido verdadero de tal afirmación ha de apoyarse en un lúcido comentario de Ratzinger a este pasaje: “en él [Jesucristo] empieza a abrirse, desde la palabra de Dios, todo el ámbito de la realidad”²⁵. Así, adquiere toda su fuerza esta afirmación inicial del Ap: “¡Feliz el que lee y los que oyen las palabras de esta profecía y guardan lo que en ella está escrito, pues el momento se acerca!” (1,3). Segundo, la novedad teológica de tal concepción de revelación comporta consecuencias en todos los órdenes, especialmente claras en lo que toca a la reflexión sobre la fe y sobre la noción de tradición. Pasemos, pues, a abordar esta última con el versículo citado como trasfondo.

1.2. El ejercicio de la *traditio*

¡...y guardan lo que en ella está escrito! (1,3)

En nuestro acercamiento al prólogo del Ap tampoco nos podemos centrar en exclusividad en el concepto de revelación, como si fuera el único elemento de valor que hace entender la experiencia cristiana de la comunidad a la que se dirige. *Ad intra* hay algo más: una interacción, podemos decir, *mediada*. Ésta viene estructurada por un lector y un grupo de oyentes que progresivamente irá descodificando los símbolos revelados con el

Trento se limitó a nombrarla pero en un sentido distinto, la entiende sobre todo como “depósito divino” (DH 3020), se limita a determinar sus modos (conocimiento natural de Dios, inscripción escrituraria, función mediatrix de la tradición eclesial). Por tanto, la debilidad de su acercamiento radica en haber puesto en segundo término toda dimensión personal (J.-Y. LACOSTE, “revelación”, en *ID.* (Ed.), *Diccionario Akal crítico de teología*, Madrid 2007, 1062-1063).

²⁵ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: II. Reflexión teológico-fundamental sobre la revelación”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 62.

objetivo de dar una dimensión concreta al contenido extraído, apropiándose “en el horizonte histórico en el cual se vive” para, finalmente, tomar decisiones y opciones operativas²⁶. Aunque profundizaremos en este aspecto cuando en el siguiente capítulo entremos en el saludo inicial o introducción litúrgica (1,4-8), conviene que retengamos ahora que las “palabras de esta profecía” es algo que se entrega, que se dona gratuitamente, decíamos en las primeras líneas de este capítulo, pero *para algo*. En el texto esto aparece muy claramente, ya que pasamos de una forma puramente expositiva (1,1-2) a una tonalidad literaria más directa y comprometedora (1,3), incluso al modo de una proclamación solemne, que ya da por hecho el diálogo entre el apóstol fundador de la comunidad y una de sus iglesias-asambleas.

Analizar esas nociones en el marco de la teología fundamental, partiendo de lo que hemos ido repasando sobre la visión comunicativa, sacramental, histórico-salvífica y personalista de la revelación, pide que pensemos la tradición en términos de autoentrega insistiendo, con Kasper, en que esta dimensión de autocomunicación divina “está permanentemente presente en la Iglesia”²⁷, como incluso el mismo término griego de tradición, *παράδοσις*, manifiesta en su concisión. Por eso cabe hablar, nuestro autor sigue a Verweyen, de un rico abanico de sentidos que nos permite entender de qué estamos hablando: la entrega violenta que los hombres hacen de Jesús (Mc 3,19); la entrega del Padre que pacífica y misericordiosamente no se reserva a su Hijo, donándose a sí mismo hasta el extremo (Rom 8, 32); la donación extrema, amorosa, filial y obediente de Cristo (1 Cor 11,23ss); o la transmisión de lo que a su vez se ha recibido por el kerigma (1Cor 15,3). Todo ello, en su conjunto, no hace sino resaltar que cuando hoy hablamos de tradición en cuanto mediación eclesial tiene como trasfondo el acontecimiento central que convoca y anima a la comunidad creyente y esto, como en el caso de la revelación, en evidente dinámica y estructura sacramental: “los procesos humanos o eclesiales de transmisión son signo e instrumento actualizados de la autoentrega de Jesucristo”²⁸. Así, desde lo dinámico y lo pneumatológico la tradición no se puede identificar simplemente con fórmulas bíblicas o tradicionales ya que sería cosificarla u objetivarla ingenuamente. Con todo, encontramos

²⁶ Seguimos aquí a U. Vanni, para el cual es claro que en el versículo 3, “¡Feliz el que lee y los que oyen las palabras de esta profecía y guardan lo que en ella está escrito, pues el momento se acerca!”, lo que está detrás es la proclamación de un texto por un lector que es escuchada por un grupo. Justifica dicha vínculo incluso ateniéndose a anomalías gramaticales que tienen la función “de estimular, casi de provocar, al sujeto que escucha, obligándole a responder”. Todo ello nos pone en los preámbulos de del diálogo propiamente dicho ya que nos impulsa a pasar un umbral (recibir “pasivo”-actividad”) mediante un encaminarse gradual. U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella 2005, 24-25; 84-85; 116-117.

²⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: V. La mediación histórica de la revelación”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 74-77.

²⁸ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 123.

en la cuestión de la tradición una más que evidente base bíblica. A parte de la promesa del mismo Resucitado de que nos seguirá acompañando en nuestro camino de creyentes en Él (Mt 28,20), es claro que la Iglesia se ha nutrido desde el principio de una sucesión constante de transmisores y testigos (Lc 1,1-4; también en las cartas pastorales: 1Tim 1,18; 2Tim 1,13-14), pudiendo así garantizar ininterrumpidamente su fidelidad al anuncio recibido. Y cuando la etapa apostólica concluyó tomaron el relevo de la consideración de este elemento esencial figuras como Ireneo y Tertuliano que, a través del género de la *regula fidei* o de la *regula veritatis*, lo engarzaron al canon de las Escrituras y al Símbolo de la fe (Credo) como expresión todo ello de la sucesión apostólica. Así, por ejemplo, el santo obispo de Lyon emplea el concepto de tradición para acotar la “verdad que está presente en la Iglesia, sea como contenido (la “suma” de la verdad), sea como forma (“límite” y “criterio” de la verdad)”²⁹.

Ciertamente, la dialéctica tradición-búsqueda de la verdad, si bien ha generado no pocos incidentes más o menos violentos a lo largo de la historia, ha dado a la historia de la teología gran riqueza y ha posibilitado su desarrollo orgánico. Botón de muestra de tal fecunda tensión es el *Commonitorium* (434) de Vicente de Lerins. Este teólogo nos propone, en medio del complejo y agitado tiempo de los Padres, criterios seguros para encontrar la verdad en medio del maremágnum de doctrinas teológicas. Como es natural, el primero es la conexión con la Sagrada Escritura tal como ha sido interpretada por la Iglesia. El segundo, son las conocidas notas de universalidad, antigüedad y consenso unánime³⁰. Aunque considerado tal intento como poco acertado por la apologética católica, a veces la mayoría es la que yerra, podemos rescatar de él su resistencia a identificar sin más tradición con magisterio. Porque éste, tal como ha afirmado el Vaticano II (DV 10), “no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, *para enseñar puramente lo transmitido*” (las cursivas son nuestras), ciertamente de gran valor en sí. Además, Lerins resuena todavía hoy cuando se habla de la necesidad de avanzar en la comunión de consenso en la Iglesia.

Como vemos, en el último concilio ecuménico encontramos también un esfuerzo sólido por definir, de manera total y unitaria, el concepto de tradición. La tarea no fue fácil porque se partía de la compleja problemática posttridentina sobre las relaciones entre Sagrada Escritura y tradición como fuentes de la verdad y de las costumbres. Pero abandonando el plural, menos en una ocasión (DV 8), el tratamiento de *la* tradición hizo olvidar la ambigüedad del *partim, partim* de la contrarreforma, latente todavía aunque

²⁹ D. HERCSIK, “Rivelazione e Tradizione”, en G. LORIZIO (A cura di), *Teologia fondamentale*, vol. 2, Roma 2004, 255.

³⁰ *Commonitorium*, 2 [PL 50, 639].

hubiera sido sustituido en la redacción final de Trento por “in libris scriptis et sine scripto traditionibus” (DH 1501)³¹. En consecuencia, el Vaticano II optó por una consideración modal de las relaciones entre ambos elementos: “La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin” (DV 9). De este modo, la relación entre Espíritu Santo, Sagrada Escritura y tradición ha de ser entendida desde la mediación ministerial de esta última, esto es, desde su diaconía eclesial (DV 2 y 8) en favor de los otros dos elementos. Porque sólo así es posible que realmente se facilite una comprensión más profunda de la Escritura por parte de los fieles, dejando que sea el Espíritu quien les vaya introduciendo en la verdad plena de tal forma que la palabra de Cristo “habite en ellos intensamente”. Nada que ver, pues, con una comprensión de la tradición reducida a meros contenidos constituidos en normas y criterios para examinar si las tradiciones particulares pertenecen o no a la tradición vinculante de la fe. En cambio, por encima de eso y ante todo, es la transmisión de que para los cristianos la norma suprema, *norma normans, non normata*, es la Palabra de Dios, Jesucristo, en el Espíritu Santo, la misma que dio origen a la tradición apostólica. La norma primaria, *norma normata primaria*, es la Escritura ya que fue inspirada y testimoniada directamente por dicha tradición constituyente: “La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición” (DV 21). Finalmente, la norma subordinada, *norma normata secundaria*, quedaría conformada por la tradición interpretativa y explicativa característica de los diversos lugares teológicos.

1.3. Consideraciones escriturísticas sobre el Apocalipsis

En el acercamiento a la revelación y a la tradición hemos palpado la importancia de la Escritura y su interacción con ellas. Por eso ahora es el momento apropiado para que demos algunas pinceladas sobre cómo el Verbo de Dios se hace texto en el Ap siendo recogido por ello en el canon bíblico. Pero para entenderlo mejor ya hemos de decir que su *locus natalis* es la conciencia de un grupo de creyentes liderados por su apóstol de que el tiempo de la historia de la salvación lleva un ritmo trepidante y vertiginoso, pues palpan que se está desarrollando en medio de la incesante vida práctica de cada día. Sienten, pues,

³¹ Tal discusión, deudora del énfasis de la Reforma en la *sola Scriptura* y de la Contrarreforma en la tradición eclesiástica, hoy en día se considera como superada gracias a que la Iglesia católica ha ido aceptando la ventaja de la Escritura en cuanto a su capacidad de introducirnos directamente en la tradición apostólica, aunque de manera puntualizada y libre de polémica (K. RAHNER, “Sagrada Escritura y tradición”, en *ID.*, *Escritos de teología*, vol. VI, Madrid 1967, 118-135). De manera muy bella lo ha expresado también Benedicto XVI en la exhortación postsinodal *Verbum Domini*, retomando una analogía de los padres de la Iglesia y en línea con DV: “el Verbo de Dios que se hace “carne” y la Palabra que se hace “libro”...como dice san Ambrosio, “el cuerpo del Hijo es la Escritura que se nos ha transmitido” (VD 17-18).

la necesidad de “conservar en la mente y en el corazón”³² todas las palabras proféticas que Dios les ha revelado con el deseo de poder aplicarlas en ese devenir histórico insoslayable³³. De este modo, fijan un texto destinado a la lectura litúrgica cuya principal finalidad es que, al ser proclamado, la revelación pueda seguir alcanzando eficazmente a cada uno de los fieles reunidos en asamblea orante.

1.3.1. El Apocalipsis de Juan, un libro canónico

Lo que encontramos en el prólogo del Ap está en sintonía con lo que enseña la historia del cristianismo primitivo, a saber, que esta nueva religión no se concibió como “del libro”, es decir, estructurada apriorísticamente en torno a la aparición de un escrito (NT) colocado junto a otro más antiguo (AT)³⁴. De hecho, no es hasta principios del siglo III que se habla de tal situación, llegando incluso Tertuliano a calificar de “instrumento” a ese conjunto de textos. A la luz de estos datos se entiende mejor lo que insinuábamos antes: que la razón fundamental de la fijación escrita del mensaje dependió de los distintos grupos de textos y de las circunstancias de las comunidades donde nacieron.

En nuestro caso cristalizó tal interés cuando las persecuciones imperiales de cristianos se recrudecieron, es decir, a finales del siglo I o a principios del II. De este modo, el diálogo (revelador, salvífico) con esta realidad es lo que nos iremos encontrando como núcleo de todo el libro. Además, esos desencadenantes de su puesta por escrito son, a juicio de K. Berger, el caso más claro de lo que sucedió con todos los textos neotestamentarios. Era preciso dejar escritas las profecías de una revelación para poder compararla con el desarrollo real de los acontecimientos, demostrando de este modo que su redacción no había sido manipulada ni modificada. Incluso encontramos en 22, 18-19 una “fórmula de canonización” que prohíbe cambio alguno en lo escrito:

“Yo le aseguro a todo el que está oyendo las palabras de la profecía de este libro: si alguno les añade [algo], Dios le añadirá a él las palabras descritas en este libro; y, si alguno suprime [algo] de las palabras de este libro profético, Dios suprimirá su

³² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 39 y 89.

³³ Aunque nuestro libro tiene evidentes afinidades con la apocalíptica judía se acerca más a la profecía, gozando de contenidos propios de la revelación bíblica. Todo su diseño, como iremos viendo, está en pos de fortalecer a la Iglesia en su confrontación con el dominio estatal que, al absolutizarse a sí mismo, pone en un dramático brete a la comunidad pues tiene que sufrir tal dialéctica en los detalles del día a día. A lo largo de nuestro estudio iremos viendo cómo frente a este sufrimiento real “se levanta el mundo de la eternidad, que es el mundo de la victoria final y del reino de Dios y de su Cristo” (A. OEPKE, “descubrir, revelar”, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH-G. W. BROMILEY, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Michigan 2002, 406).

³⁴ K. BERGER, *Los primeros cristianos*, Santander 2011, 329-330.

porción del árbol de la vida y de la santa ciudad, que quedan descritos en este libro”.

1.3.2. Palabra de Dios verdadera y eficaz

¡Feliz el que lee y los que oyen! (1,3)

Por tanto, es obvio que la fijación escrita es mucho más que su materialidad o su aspecto formal³⁵. Hay algo detrás de ella que hace que sus palabras sean portadoras de salvación puesto que su credibilidad cuaja cuando son proclamadas o predicadas por alguien que ha configurado su existencia para “el dramático testimonio de la Palabra”: “Fe, contemplación, kerigma no dispensan de la acción”³⁶. En línea con esto, un objetivo del presente capítulo ha sido que entendamos el Ap, también toda la Escritura, como el libreto del drama salvador de Dios, en el cual carece de valor lo escrito si la permanente mediación entre el drama allí y el drama aquí no se hace en el Espíritu Santo. No basta, pues, con leerlo para autocumplirse, sino que tiene tal forma que no puede dejar de ser un testimonio pluriforme que constantemente indica que su centro es una acción que desborda toda palabra.

También el concilio Vaticano II trató tales realidades en la constitución dogmática sobre la revelación pero a través de categorías clásicas tales como “palabra de Dios” o “verdad” (DV 9, 11 y 16). Eso sí, su perspectiva era la misma orientación personalista que palpábamos en su abordaje del tema de la revelación o de la tradición. Desde ella se fijó como objetivo volver a analizar el sentido y las consecuencias de la afirmación de que la Sagrada Escritura es un texto *inspirado* a la luz de dicha reelaboración teológica y de la evolución reciente de la ciencia bíblica³⁷. Dicho eso, el punto de partida de la reflexión conciliar es claro: “La Sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo” (DV 9). Así, ésta última es como el nexo que nos permite no sólo engarzar categorías tan decisivas como las recogidas en esa afirmación sino también

³⁵ En esta línea, y como advertencia previa en línea con lo anterior, hay que decir que el mismo concilio nos dice que la palabra de Dios es algo más amplio que la misma Escritura puesto que ésta es una forma sacramental de aquélla, es decir, que no se identifica con ella pero que la contiene: “La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia” (DV 10).

³⁶ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 1...*, 26. También tomamos de aquí el enfoque de este apartado.

³⁷ A este respecto nos limitamos a decir que la postura previa al Vaticano II era todavía muy dependiente de la férrea idea escolástica de que Dios es el autor principal mientras que el hagiógrafo lo es de una manera meramente instrumental. Pero desde que Florencia empezara a hablar de inspiración, tanto respecto del Antiguo como del Nuevo Testamento (DH 1334), encontramos avances claros en esta materia en la *Providentissimus Deus* (DH 3280-3294) de León XIII (el Espíritu Santo actúa sobre la psicología del autor) y en la *Divino afflante spiritu* (DH 3825-3831) de Pío XII (destaca también la participación del autor humano con su razón). En continuidad con ellas, DV evita descender al modo en que se produce la inspiración, dejando así ya de lado para siempre la convicción de que Dios pudiera “dictar” y de que los autores humanos no hubieran intervenido con sus capacidades y talentos aunque Dios obrara “en ellos y por ellos” (DV 11).

las de canon y veracidad para la salvación de lo que aparece en la Biblia Recorrámoslas brevemente.

En primer lugar³⁸, que la Sagrada Escritura sea Palabra de Dios implica que le tiene a Él por su autor puesto que creemos que ha sido *in-spirada* por el Espíritu Santo (DV 11). Evidentemente, con esto no se quiere decir que el autor humano no sea en algún modo autor del libro bíblico o que sea más bien un mero secretario de un autor principal. Hemos de situarnos, en cambio, en una perspectiva que sitúe a la Escritura como elemento constitutivo de la Iglesia apostólica. De este modo, podemos decir que Dios también la ha querido a ella de acuerdo a la unidad de su voluntad absoluta, formalmente predefinitoria, salvífica y escatológica. Y como decíamos al hablar del concepto de tradición, esto se concreta en que Él ha creado la Escritura como *ayuda* para la salvación, convirtiéndose así en su originador y autor. A la vez, esto nos permite afirmar que el hombre es también autor necesario, librando pues a Dios de meras representaciones antropomórficas ya que su influjo en la vida misma de la Iglesia naciente se enmarcaría en ser “sólo” causante y no en la concreción más sociolingüística o histórica, por mucho que el autor humano fuera también consciente de su responsabilidad pastoral frente a ese creador de todo que le asistía de alguna forma en su redacción.

Segundo, ¿cómo compaginar esa fidelidad “a la fe de los apóstoles” (DV 11) con que “todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos”, a la luz de la comprensión de la inspiración defendida? Que Dios hiciera producir a la Iglesia sus libros como un acto vital de sí misma implica que no es posible creer en que puedan surgir nuevos libros “para salvación nuestra”, ya que ella no se puede ni estar fundando ni redefiniéndose continuamente. La Iglesia apostólica nos ha entregado lo que ella era para que sigamos siéndolo y éste ha sido su primer acto infalible, tomando así posesión de sí misma de un modo incondicionalmente autoritativo y haciendo depender de ello todo posterior acto magisterial infalible. No necesitamos, pues, más “canonizaciones” ya que lo que tenemos es el libro connatural a la Iglesia donde ella se autoencuentra y desde donde podemos realizar como Iglesia un discernimiento certero de lo que vaya aconteciendo. Tal cuestión, por tanto, quedo cerrada con la desaparición de la generación apostólica. Un ejemplo de esta vinculación lo hallamos en la “fórmula de

³⁸ Para el tema de la inspiración nuestro acceso es el reflejado en K. RAHNER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970. Es gran importancia porque centra su discusión de una manera novedosa, llevándola al centro de la teología, relacionándolo con los tratados más importantes (revelación, cristología, eclesiología), dotándola de una terminología nueva y expresiva, abordando el hecho globalmente y liberando la acción divina de connotaciones demasiado antropomórficas. Es, en definitiva, fiel a lo que vamos viendo en DV. Nos valemos del resumen recogido en los apuntes del curso de “Introducción a la Sagrada Escritura” (2012/13) dictado por Severiano Blanco, C.M.F., así como de sus comentarios.

canonización” que hemos dicho que aparece en el Ap (22,18-19) ya que en ella se traza una interesante relación entre palabra de Dios y profecía que se ha de conservar inalterable³⁹. Eso sí, hablando de “profecía”, es evidente que a la luz de esta interpretación tan eclesiológica no se entiende en un primer momento en qué lugar quedan los libros del AT. Sin embargo, de la afirmación conciliar anterior queda claro que según la de la Iglesia ambos testamentos han de pensarse como inspirados de manera unitaria. Quizá la principal razón sea que tanto el pueblo de Israel como su historia son la prehistoria de la Iglesia o, en otras palabras, que son la Iglesia en su fase de gestación inicial, siendo el Antiguo la autoexpresión y autocrítica de esa pre-Iglesia. Pero desde un punto de vista lingüístico también podemos afirmar que un escrito no tiene su sentido completo o pleno mientras no esté concluido o no haya aparecido su destinatario. De este modo, por último, es representativo que la Iglesia primitiva sólo conservara de Israel su libro, *apropiándose* subsiguientemente de él y dotándole de una nueva clave interpretativa que definió muy precisamente su sentido a la luz de lo narrado en el NT. De esta manera nos vemos libres de cualquier especulación marcionita, gnóstica o maniquea que oponga los dos testamentos como dos economías distintas de la revelación ya que lo que auténticamente hay entre ambos es una interdependencia al respecto (DV 16)⁴⁰.

En tercer lugar, finalmente, hemos de vernos con el significado de que estos libros sagrados enseñen “sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar...para la salvación nuestra” (DV 11). Es evidente que no todo lo que contienen está de acuerdo a nuestros conocimientos científicos o históricos, por no hablar de sus contradicciones internas. Entonces, ¿de qué verdad se trata? Pues precisamente de la referente a nuestra salvación ya que “aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros” (DV 15) también encierran “una sabiduría salvadora acerca del hombre”. Éste sería precisamente su objeto formal, entendiendo a la Biblia en su totalidad (DV 11) y desde la perspectiva personalista que vamos viendo que el Vaticano II quiso expresar cuando habló de progreso en la historia de la revelación, tal y como ya hemos comentado más arriba. Pero no sólo ya que el concilio también tiene en cuenta la excelente encíclica bíblica de Pío XII *Divino afflante spiritu* (1943). En ella, el papa Pacelli nos hace ver que la Palabra cuando

³⁹ Este es el genuino sentido de que la Iglesia haya declarado la *canonicidad* de algunos libros en razón de su verdadera inspiración. Este proceso de discernimiento, aunque culminado ya claramente en el siglo III, no alcanzo unanimidad hasta el VI. Terminológicamente, apareció por primera vez en el sínodo de Laodicea (s. IV) con la prohibición de no utilizar libros no “canónicos” en la liturgia (DH 179-180). Florencia, situando a la economía trinitaria como norma última de cualquier criterio ulterior y también, como hemos indicado, gracias a la introducción del concepto de “inspiración”, fija solemnemente el canon y rechaza cualquier separación entre Antiguo y Nuevo Testamento.

⁴⁰ Por otra parte, encontramos repetidas condenas conciliares a tal modo de pensar: Florencia (DH 1135), Trento (DH 1502-1505), y Vaticano I (DH 3006).

tomó cuerpo en la palabra humana se valió de las “facultades y fuerza” (23) de los hagiógrafos. Pero es evidente que junto con ello también de “géneros literarios” que han de ser discernidos y vistos con distinción para trasladarnos “mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente” determinando así “qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras”.

La reflexión bíblica de DV conecta muy bien con la perspectiva sacramental y encarnatoria de revelación que manejó todo el Vaticano II. Así, pudo afirmar que es necesaria una interpretación de los textos sagrados que permita “conocer lo que Dios quiso comunicarnos” (DV 12) mediante el estudio atento de “lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. En esta senda, la Pontificia Comisión Bíblica en 1993 ha exhortado tanto a integrar los métodos diacrónicos (composición) como los sincrónicos (resultado final), a la vez que a utilizar otros acercamientos (sociológicos, antropológicos) ya que si bien el método histórico crítico es indispensable no es suficiente⁴¹.

A nosotros nos queda ahora realizar tales tareas con nuestro libro pero, claro está, de manera sencilla y no saliéndonos demasiado del objeto de esta memoria de síntesis. De este modo, nos bastará con acercarnos al Ap y no acabar desorientados por su rico simbolismo o por su cifrado diálogo con unos acontecimientos históricos muy concretos ya que de lo que se trata es de palpar a ese Dios que se autocomunica de una manera muy determinada y que sigue así hablándonos a nosotros hoy. Aunque esto sea objeto de todas estas páginas, digamos unas sucintas palabras a modo de *aproximación literaria* al libro que cierra la Sagrada Escritura.

1.3.3. Aproximación literaria al Apocalipsis

Lo primero que hemos de tener en cuenta antes de comenzar a recorrer este texto es que nos vamos a encontrar con una concatenación de acontecimientos un tanto imprevisibles ya que la imaginación de su autor parece no encontrar límites. Así, en nuestro libro nos veremos llevados por un rito incesante de intuiciones teológicas, de espléndidas liturgias celestiales, de exhortaciones vibrantes... Incluso lingüísticamente se percibe un esfuerzo por encontrar espacio en medio de las distintas tensiones que irán apareciendo y

⁴¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

que irán sumergiéndonos en cierta sensación de vértigo. Veamos alguno de los elementos literarios que configuran tal experiencia⁴².

En primer lugar, su género literario es claro ya que el mismo título nos da fe de él: “Apocalipsis”. El género apocalíptico cubre un arco histórico bien concreto puesto que lo encontramos ya en el ambiente judío del siglo II a. C. pasando luego a diversificarse en una ladera judía y en otra cristiana continuando así su cultivo hasta el siglo III de nuestra era. Los principales rasgos comunes de todas estas expresiones se refieren sobre todo al característico modo de abordar unos hechos concretos. Por la coyuntura en que se desarrollaron hubieron de ser interpretados a la luz de Dios ya que Él es quien conduce los acontecimientos de la historia dándoles un significado que trasciende su materialidad. Esta dotación de sentido típica de nuestro género se expresa en esta literatura en un simbolismo complejo y refinado: visiones extáticas, por parte del autor, comunicaciones de ángeles, el uso continuado de animales como protagonistas, un valor arcano atribuido a los números, un juego de alusiones bastante complejo y un tono general intencionadamente hermético.

A ese peculiar simbolismo no vamos a dedicar un apartado ya que perderíamos nuestro hilo conductor. Lo iremos interpretando según nos lo vayamos encontrando. Pero a ese rasgo común a la literatura apocalíptica, en segundo lugar, debemos añadir unas peculiaridades literarias propias de nuestro autor. La principal es que él define repetidamente a su obra como *profecía* (Ap 1,3; 22,7.19), llegando a designarse a él mismo como *profeta* (10,11; 22,6.9). ¿Qué implica esto? Pues que, por un lado, estamos ante la comunicación de una misión en línea con los grandes profetas de AT pero que, al mismo tiempo, se traduce en un contacto continuado con un grupo de oyentes que se ven así exhortados a actuar con urgencia. De esto se deduce el juego interno que encontramos entre “revelación” y “exhortación” que va conformando todos los capítulos. El quicio que sustenta tal tensión también es doble: hay un “lector” y muchos “oyentes”. Así, a estos se les va animando a preocuparse por retener y poner en práctica la revelación que irán escuchando (1,3; 20,7). Por eso, más que una carta, como a veces se ha dicho, lo que tenemos es una lectura litúrgica ante una asamblea. Ella nos servirá como justificación de nuestro proceder en el siguiente capítulo.

En tercer lugar una palabra sobre su estructura. El Ap consta de dos partes, desiguales en su extensión pero fácilmente reconocibles. Después de una breve introducción, la primera parte consta de siete cartas dirigidas a un igual número de iglesias (1,4-3,22). En cambio, la segunda es más compleja y desigual y hemos de atenernos a

⁴² Seguimos para ellos la “Introducción general” de U. VANNI, *Apocalipsis...*, 11-19.

ciertos indicios literarios para poder fragmentarla convenientemente. Así, nos encontramos con una primera sección (4-5) en que lo importante es la presentación de los elementos y personajes que van a entrar sucesivamente en acción: Dios, la corte celestial, el Cordero, el libro de los siete sellos. Todos ellos irán teniendo su papel en la condensación definitiva e irreversible del mal que encontramos en la conclusión (16,17-22,5), puesto que en ella se da la exaltación suprema del bien, habiendo confluído de una manera o de otra esos elementos en la síntesis final de la nueva Jerusalén. Entre esos dos polos lo que nos pone el autor es un movimiento lineal ascendente de desarrollo. Ése da comienzo con la apertura sucesiva de los sellos (6,1-7,17) y con la consecuente aparición de la lucha dialéctica entre el bien y el mal, es decir, la presentación de nuestro drama. Lo que viene a continuación, la aparición sucesiva de siete trompetas (8,1-11,14), es una especie de profundización de la problemática de tal panorama debido a la parcialidad histórica de ese conflicto: debido a los protagonistas negativos la historia de salvación es un proceso en el que habrá estancamientos, puntos muertos, resultados provisionales de una y otra parte. Pero superada la tentación al abatimiento por tal dinamismo en una cuarta sección (11,15-16,16) aparecerán ante nosotros tres señales (la mujer, el dragón, los siete ángeles con los cuencos), que puestos en la palestra abrirán el camino al punto culminante que se anhela, el “gran día” (16,16). Finalmente encontramos una unidad literaria a modo de epílogo (22,6-21) que a nosotros nos servirá para traducir todo lo anterior en una invitación al compromiso ya en medio de nuestro día a día.

Por último, y dejando a un lado temas demasiado técnicos como el de la lengua o el del estilo, algo sobre el autor. Aunque antiguos testimonios defiendan que es el apóstol Juan, al que también identifican con el escritor del cuarto evangelio, ya desde muy pronto esto se puso en duda (Cayo, Dionisio Alejandrino), siendo hoy difícil, después de la acentuación de las dudas por la crítica moderna, dirimir tal cuestión. Y es que entre esos antiguos testimonios, y las afinidades innegables con el cuarto evangelio, por un lado, y la originalidad irrepetible del estilo y de su mundo teológico, por otro, lo que encontramos es un vacío que difícilmente se puede soslayar. La solución que nos sugiere Vanni al respecto es una consideración estrictamente literaria. Según constata, en toda la apocalíptica (2 Enoc, 2 Baruc, Apocalipsis de Pedro, 4 Esdras, etc.) existe un uso frecuente de la pseudonimia en este tipo de literatura, es decir, que sus autores se vinculan idealmente a una figura conocida de la Escritura puesto que sienten por ella una especial afinidad, atribuyéndola en primera persona las visiones que transmiten. Los elementos que encontramos en nuestro Ap confirman tal posibilidad (Juan es nombrado explícitamente

desde el principio, se ofrecen ciertos detalles autobiográficos en relación a las visiones -1,1; 1,9s-), situándonos así en la hipótesis de que su verdadero autor es un discípulo que se vincula idealmente al apóstol Juan puesto que experimenta que tiene con él muchos puntos en común. Porque es a ese “Juan” en el que pensamos espontáneamente cuando encontramos su nombre en todo el corpus joánico. En nuestro caso, uno de los rasgos de su idiosincrasia más técnica viene dada por el uso repetitivo de “motivos literarios” que como en algunas composiciones musicales nos ayudarán a no perder de vista la trama de fondo que colorea todo el texto y que pasamos a valorar en el siguiente capítulo como un auténtico “drama litúrgico”⁴³.

⁴³ U. VANNI, *Lectura...*, 27-33.



2. Ap 1,4-8: Dios llama a la puerta de una asamblea litúrgica

Al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su sangre, y ha hecho que seamos un reino, sacerdotes para Dios (1,5)

Destacada la importancia de los conceptos de revelación y de tradición a la luz del prólogo ya estamos preparados para sumergirnos en su contenido siguiendo el despliegue dramático del Ap. Procederemos valiéndonos de la hipótesis de que estamos antes un intercambio litúrgico ya que en él lo primero que nos encontramos es con una introducción muy probablemente de esa naturaleza¹, pues en ella entran en juego los dos sujetos que aparecieron al final del prólogo, en el versículo 3: “el que lee” y “los que oyen”. Entre ellos se establecería un intercambio dialogal tal según vamos a justificar desde la perícopa 1,4-8.

Tal planteamiento nos servirá a nosotros como telón de fondo para una primera aproximación a los principales elementos de la historia de la salvación: Dios, Jesús, Iglesia y experiencia cristiana (virtuosa). Ya habrá momentos posteriores en que practicaremos acercamientos más detenidos o concretos a estos actores. Por ahora su breve aparición, genéticamente trabada en el contexto tan particular de la asamblea litúrgica, nos servirá como sucinta relación del “reparto” de este drama. Para ello nos serviremos en esta sección de cinco pequeñas intervenciones. De este modo, el saludo inicial trinitario (1,4-5a) es seguido por una explosión de alabanza y de gratitud por parte del grupo de creyentes. Les motiva a ello el sentir que pueden decir en plural (ἡμεῖς), como verdadera ἐκκλησία, que Cristo les ama y que les ha liberado de sus pecados (1,5b-6). Pero a continuación, el lector vuelve a intervenir para subrayar algo muy importante de Aquél: no nos ofrece una relación meramente intimista sino que es el que eficazmente lleva adelante la historia de la salvación con el objetivo de acabar con todas las formas de mal, haciendo que “seamos un reino, sacerdotes para Dios” (1,7), en un dinamismo que nosotros hoy podemos definir como “virtuoso”. Porque sólo así, después de un probable momento de meditación, la asamblea puede aceptar: “¡Sí, amén!” (7c), convirtiendo en objeto de su plegaria esa misma realización de la salvación en la que se siente comprometida. El punto de llegada en el versículo final es el del inicio: Dios. Todo se debe a su omnipotencia puesto que es el que arrastra la historia hasta su fin, estando situados nosotros en medio de ese Alfa y esa Ómega.

¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 39-40.

Pero antes de meternos directamente en tales contenidos, justifiquemos brevemente esta hipótesis a luz de las investigaciones de Ugo Vanni sobre el “sujeto interpretador” del Ap².

2.1. La asamblea eclesial, sujeto interpretador del Apocalipsis

Juan, a las siete Iglesias (1,4)

Actualmente la mayoría de los estudiosos asume que el Ap tiene una dimensión litúrgica propia. Sin embargo, reconoce Vanni, todavía queda pendiente determinar cuál es el alcance de las alusiones sacramentales que están presentes a lo largo de él, como es el caso de esas cartas a las iglesias a las que nos vamos acercando ahora. Pero ya subyazcan en ellas liturgias cristianas primitivas o judías, o incluso de origen pagano, nuestro centro de atención debe de situarse en la estructura de la perícopa que abordamos en este capítulo. Para determinar su sentido, en qué medida estamos ante un desarrollo litúrgico, hemos de partir de la situación en que ya hemos dicho que nos dejaba el versículo 3 del prólogo: al igual que en el epílogo tenemos un diálogo entre uno que lee y muchos que escuchan. La hipótesis de que se trate de uno de tipo litúrgico es así de suma importancia ya que estaríamos ante una inclusión que englobaría toda la acción del libro.

Tal opción parece venir avalada por la indicación final de que “a las siete Iglesias que [están] en [la provincia de] Asia” (1,4) del principio va destinado todo el contenido del Ap (22,16) de una manera muy concreta, ¿litúrgica?, según la fórmula de canonización que viene inmediatamente después. Al menos, la presencia de fuentes provenientes tanto del AT, con sus salmos, como de la praxis cristiana primitiva nos hace imaginar espontáneamente una actitud de diálogo. Pasemos a glosar algunas consideraciones exegéticas que la fundamentan desde el texto.

La apertura del diálogo viene dada por el deseo de “gracia y paz”³. Pero, a diferencia del prólogo, se dirige de manera nada impersonal ni genérica a un grupo: “Os”, vosotros. Después de esta intervención del lector, se pasa de esa segunda persona del plural

² Seguimos su explicación general contenida en los capítulos “La asamblea eclesial, “sujeto interpretador” de la historia” (Hermenéutica) y “Ap 1,4-8: Un ejemplo de diálogo litúrgico” (Exégesis) en, respectivamente, U. VANNI, *Lectura...*, 83-87; 111-120.

³ “El término «gracia» encabeza casi todas las cartas apostólicas. Es una muestra de que la gracia es el don por excelencia. Resume la acción de Dios en la historia de la salvación y, en unión con la «paz», es lo deseable a los hermanos”, P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica. IV. La posibilidad de la salvación y la realidad de la gracia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 265. La gracia como el pecado, veremos, recorren todo el Ap pero ahora simplemente como constatación. En cambio, en la segunda parte son descritos en toda su fuerza teológica con el fin de comprender mejor su presencia en la realidad concreta de la asamblea.

a la primera (“nos”, nosotros), tomando así la asamblea la palabra en clara respuesta al saludo del lector. El diálogo ya está entablado: la gracia y la paz deseada por el que lee pasa de Cristo, “testigo fidedigno”, a la asamblea, y de ella vuelve a Cristo en la forma del reconocimiento de su gloria y poder. Está claro, pues, que el bloque literario 1,5b-6 es una respuesta explícita al de 1,4b-5. Después esa respuesta de la asamblea vuelve a intervenir el lector para anunciar solemnemente el oráculo profético que encontramos a continuación en el versículo 7 y que también es un bloque literario homogéneo. Éste presenta a Cristo que “llega entre las nubes”, en su glorificación final, y tiene como objetivo dar un respuesta plenamente consecuente a los deseos expresados antes por la asamblea. Ella lo acepta con un “sí” que es confirmado y subrayado por una “amén” de impronta claramente litúrgica. Ante aceptación tan solemne el que lee concluye nuestro diálogo recitando el último bloque homogéneo y que es recogido en el versículo 8. Una vez más encontramos una huella del carácter litúrgico: el inciso “dice [el] el Señor”. Así, estas palabras divinas no son proferidas por Dios mismo, sino por el portavoz que es el lector. Éste dato resaltaría lo concreto de la realidad litúrgica del diálogo, involucrando a Dios mismo en él y convirtiendo la aceptación de la asamblea en auténtica plegaria.

Sobre esos datos exegéticos, podemos también decir una palabra sobre la hermenéutica de este pasaje. Así, de lo postulado se infiere que, al contrario de lo que se ha dicho durante mucho tiempo, no estamos precisamente en este arranque del Ap ante pruebas que confirmen que su género sea el epistolar, o al menos en el sentido usual del término. Parece ser, en cambio, un escrito destinado explícitamente a la lectura en una asamblea litúrgica pero contemplando que ella responda activamente a su lectura. De este modo, la relación que hemos visto entre “el que lee” y los “que oyen” de la introducción (1, 4-8) queda conformada ahora como una interacción vitalmente trabada, aclarando por qué antes se les ha podido proclamar tan solemnemente como “μακάριος” (1,3). Queda así perfilada la fisonomía del sujeto interpretador del Ap: está constituido por un grupo que escucha y no precisamente con una actitud inerte o pasiva. Siguiendo tal perspectiva, comienza el lector dirigiendo al grupo un saludo y una bendición en clara familiaridad con el estilo epistolar del Nuevo Testamento. Pero no únicamente esto ya que si bien se desea gracia y paz, como en Pablo y en Pedro, ambos términos se presentan como vinculados solemnemente con Dios, mediante una fórmula trinitaria compleja y típica de nuestro libro que nosotros abordaremos convenientemente. El “vosotros”, provocado o casi obligado por anomalías gramaticales intraducibles, al responder en primera persona lo hace de una manera que difícilmente podría ser más explícita: “a él la gloria y el poder”. Igualmente

reacciona así tras la proclamación oracular de la segunda venida, pudiendo pensar nosotros que lo hace después de una pausa reflexiva que permite tomar conciencia de manera adecuada de lo anunciado pues es la aceptación explícita del anuncio mismo y del deseo orante de que éste se realice (“¡Sí, amén!”). Así, el grupo ya queda inserto activamente en el dinamismo de la historia de salvación. El lector lo constata pero da un paso más ya que su intervención final invita a ensanchar al máximo el horizonte del compromiso en las coordenadas del que dice “Yo soy el Alfa y la Omega”.

Esperamos que con tal hipótesis podamos doblemente hacer justicia a nuestro libro: a su estructura global dialogal, implícita o explícita, y a la unidad literaria de ciertos pasajes bien importantes (este prólogo, el capítulo 18, el epílogo, etc.). Además, de todo ello obtenemos rasgos tan importantes de la fisonomía del grupo que escucha que ya no podremos perderlos de vista en esta memoria: lo hace atentamente recibiendo los estímulos del lector, responde repetida y explícitamente, se siente involucrado en el discurso. Tan clara interacción habremos de seguirla pacientemente a lo largo de todos los capítulos, palpando los diferentes matices que irá cobrando. Pues este sujeto interpretador será nuestra clave de lectura, con sus inquietudes, certezas, deseos, etc. Ahora nos toca interpretar lo elementos que nacen de tal perspectiva a la luz del conjunto de la teología católica.

2.2. Génesis y dinamismo de la asamblea eclesial a partir de la introducción litúrgica

Los cristianos no creemos en verdades desconectadas entre sí sino que somos interpelados a buscar “una justificación capaz de dar cuenta y razón del logos de la esperanza”⁴, siguiendo la carta magna del quehacer teológico en general que es 1Pe 3,15-16. De este modo, si nos hemos detenido en valorar la experiencia religiosa de la que trata el Ap, y como éste da fe de ella y hasta la propicia, era para constatar la vivencia de esas verdades en una comunidad eclesial paradigmática. Ella, como protagonista, “no se limita a escuchar: profundiza en lo que oye, medita, va elaborando lenta y progresivamente el mensaje que se le comunica”⁵. Veamos, pues, una primera “catarata de donaciones”, que

⁴ P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Teología fundamental: I. Reflexión teológica sobre los fundamentos de la fe”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 18.

⁵ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 90. De esta obra tomamos también los comentarios contextualizadores que iremos haciendo en este recorrido genético: “Un ejemplo de lectura meditada”, en *ibid.*, 90-94.

decía Balthasar, y cómo se gesta según ella la vida cristiana desde Dios pasando por Jesús y por su Iglesia.

2.2.1. La cuestión de Dios y del lenguaje sobre Él

...de parte del que es, que era y que va a venir (1,4)

En la primera intervención del lector encontramos una jugosa descripción del Dios cristiano: aquél desea gracia y paz “de parte del que es, que era y que va a venir”. Esta expresión da cuenta muy bien de que la tarea de la teología no es demostrar la existencia de Dios ya que Él desborda nuestras categorías espaciotemporales haciendo inviable tal intento. En cambio, a nosotros sí nos compete determinar el lugar por la pregunta de Dios para así mostrar quién es y cómo se revela al hombre de tal modo que pueda ser considerado digno de fe por nuestros contemporáneos⁶. Evidentemente, a luz también del pensamiento moderno, estamos ante una cuestión fronteriza entre la teología y la filosofía ya que ambas reconocen a Dios como ese ser que ha sido buscado a tientas a lo largo de los siglos llegando incluso a ser rechazado. Así, el tratado sobre el Dios cristiano no sólo ha de valorar esa revelación en la persona de Cristo que es llevada a plenitud por medio del Espíritu Santo (“y de parte de los siete Espíritus que [están] ante su trono, y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno”) sino que también ha de considerar la pregunta que el hombre siempre se ha hecho por Dios. Porque Él nunca ha sido algo evidente para la razón humana, entendiéndola ésta como constatación objetiva de esa presencia espaciotemporal. De este modo, el dinamismo que se vislumbra en la descripción del lector del Ap nos indica que Él es y será siempre una provocación para nuestra vida con todas sus capacidades (razón, voluntad, libertad, memoria).

Se entiende, por tanto, que el lugar en que se encuentran revelación de Dios, por una parte, y búsqueda del hombre de lo trascendente, por otra, sea el de la experiencia humana. Cordovilla aclara tal categoría recordando que ha de ser entendida como un *diálogo vivo e implicativo con la realidad* (R. Shaeffler) y que como experiencia radicalmente humana reúne las características generales presentes en cualquier experiencia antropológica verdadera: inmediatez, mediación, apertura. Sin embargo, esto no implica que nos situemos en una perspectiva que defiende que Dios es una proyección del hombre o que nuestra experiencia pueda agotar su realidad misteriosa. Todo lo contrario puesto que con ello precisamente lo que se subraya es que la experiencia de Dios se da en el ámbito de la

⁶ Reflejamos en este apartado el contenido y el hilo conductor del capítulo II, “La cuestión de Dios: experiencia, conocimiento y lenguaje”, de A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*. Dios-con-nosotros, Madrid 2012, 45-88, en diálogo con la primera intervención del lector del Ap en los vv. 4-5a.

realidad mundana con todas las limitaciones de ésta aunque quede implicada su raíz última. Porque ese que nos envía gracia y paz es el horizonte mismo de nuestra experiencia, sin el cual no es posible conocer la realidad como un todo ni a nosotros mismos sujetos conscientes que se autopoiesen en apertura radical hacia la trascendencia.

Pero esta experiencia personal auténtica, en alteridad real y con vocación de formar parte de “los que oyen”, ha de salir al paso de algunas críticas que se le hacen hoy. En primer lugar, algunos niegan a Dios la posibilidad de darse personalmente en la experiencia humana que estamos tratando. Pero nosotros no podemos situarnos en tal opción ya que negarle el carácter personal a Dios significaría imponerle límites, rechazando así tanto rasgos característicos suyos (libertad, voluntad, rostro, nombre, palabra) como nuestra posibilidad de invocarle, de sentirle encarnado en nuestra historia tal como vemos en nuestra perícopa. En segundo lugar, otros postulan que el carácter personal de la Trinidad se debe a una injerencia del pensamiento griego, o de la dogmática eclesial, en el contenido genuino de la Escritura. Pero K. Berger, responde Cordovilla, ha subrayado que el concepto de persona que encontramos en la Biblia no depende tanto del concepto de subjetividad y de vida interior, propios de la filosofía occidental, como de ser una realidad abierta. Y es que por su “apertura” Dios está volcado en la búsqueda de la divinización del hombre.

Con todo, desgraciadamente la teología ha tardado años en caer en la cuenta de la importancia teológica de la experiencia de Dios puesto que temió durante siglos que ella implicara su excesiva subjetivización o desnaturalización. De este modo, mientras la línea protestante daba preferencia la categoría de obediencia, la católica optó por la de conocimiento. ¿Cómo entenderlo convenientemente? Pues desde categorías relacionales y huyendo de una desenfocada comprensión positivista puesto que Dios, aun siendo cognoscible, no es aprehensible. La perspectiva inmejorable para entender así la comunicación con Él es desde su obra creacional, tal y como plasman textos del tono de Sab 13,1-5; Sal 19,2, o, en el NT, Rom 1,18-20. Todos ellos parten de la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de la belleza y de la bondad de la creación (Génesis) puesto que sólo Él es quien se ha revelado desde ella en la historia, densificándola en la encarnación y deseando llevarla a su consumación tal y como vemos también en Ap 1,4. No estamos, pues, ante un problema de conocimiento teórico sino ante las mismas exigencias de la misión cristiana (1Tes). Porque si todo ha sido creado por la palabra y la sabiduría, estando así presente el Creador en todo, cada una de las criaturas poseen y tienen un sentido para Dios siendo Jesucristo el mediador de la antigua y nueva creación (1Cor

8,6; Col 1,15-20). Ante tal manifestación divina en la totalidad de lo que existe sólo nos queda a nosotros afirmar que es Dios mismo quien se da a conocer, pudiendo decir con Pablo que los gentiles han de dejar sus prácticas religiosas paganas y vivir con todas las dimensiones de su vida agradeciendo y adorando.

Tales observaciones bíblicas nos llevan de lleno a la marca del cristianismo que es la necesidad del binomio fe-razón según ha manifestado el magisterio eclesial más reciente. Porque entendemos que la primera, como un acto plenamente humano y libre, puede ser ofrecida a todos los hombres co-implicándose mutuamente libertad humana, la verdad del mensaje evangélico y la universalidad de su propuesta. El primer hito magisterial es el concilio Vaticano I y su constitución dogmática *Dei Filius*. Afirmando que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas” (DH 3004), a la vez que recoge el pensamiento paulino, da un paso adelante desmarcándose tanto del fideísmo tradicionalista como del agnosticismo filosófico al afirmar la apertura radical de la razón a Dios y de la racionalidad intrínseca de la fe⁷. Pero Cordovilla, valiéndose de algunas observaciones de Balthasar⁸, resalta la presencia de algunas cláusulas en esa cita que nos hacen entender tal teología natural no como un camino paralelo a la revelación sobrenatural sino “sólo” como una posibilidad real (*posse*, aparece en el original) dada *formalmente* por la participación de la criatura humana en la creación (*natural* ha de entenderse como *creatural*). Porque, *materialmente* puede truncarse por ideales insuficientes o desviados que intentan ser absolutos. Así, el concilio no identifica “conocer” y “demostrar” ya que si bien la existencia de Dios puede ser afirmada congruentemente su conocimiento *cierto* nada tiene que ver con agotar o dominar la presencia de Dios en este mundo sino que el conocimiento objetivo de Él se concreta en la respuesta libre y razonada del hombre tal y como también ha seguido describiendo el concilio Vaticano II en DV. Sin embargo, lo hace incorporando elementos nuevos como la perspectiva histórica (DV 3) y la orientación cristocéntrica (Jn 1,3, DV 1). Desde ellos, en el número 6, se renueva la convicción de que es Dios mismo quien lleva la iniciativa de ese conocimiento en el hombre pues es quien le abre a la participación en su vida. Tal dinamismo es avalado por el concilio en otros lugares (GS 12; 16; 21; 22), en los que se subraya más explícitamente la mediación cristológica y la consecuente consistencia en el ser humano de la libertad y de su propia autonomía pues de lo que se trata es de crear de manera plenamente humana abriéndose así ante nosotros la posibilidad del ateísmo, ya

⁷ W. KASPER, *El Dios...*, 93-95.

⁸ H.-U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en J. FEINER-M. LÖHRER (Eds.), *Mysterium Salutis*, vol. II, Madrid 1992³, 57.

sea teórico o práctico, puesto que el ateísmo de hecho es un fenómeno postcristiano (Balthasar). Juan Pablo II retomó esta senda en su encíclica *Fides et ratio* (1998), incorporando una reflexión sobre el límite y la posibilidad de la razón en cuanto que ella es interpelada a abrirse y a acoger la novedad radical que es la gratuidad del amor revelado en Cristo Jesús (1Cor 1).

Pero al *credo ut intelligam* que vamos encontrándonos todavía le falta un elemento: el lenguaje analógico que nos permite pasar de la creación, desde lo dicho hasta ahora, a Dios. Eso sí, desde el *giro lingüístico*, tan presente en el pensamiento del siglo XX, hoy en día debemos de analizar renovadamente en qué medida esto es posible y cómo se ha ido valorando en la historia de la teología pues es algo que afecta de manera esencial a la entraña de la existencia cristiana. San Agustín nos pone en tal ejercicio: “Pues la supereminencia de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios, en efecto, es *pensado*, con más verdad de lo que es *dicho*, y él *es* más verdad de lo que es *pensado*”⁹. En otras palabras, como el ser de Dios excede a la idea que nosotros nos podamos hacer de Él esto también se puede afirmar con más rotundidad del lenguaje. Es entonces la analogía la que conecta de alguna forma ser-pensamiento-lenguaje sin llegarlos a identificar (univocidad; panteísmo) pero tampoco sin declararlos como totalmente heterogéneos (equivocidad; relativismo), llevándonos a una cuestión ontológica de primer orden puesto que implica una determinada comprensión de la realidad que evita tanto el positivismo como el apofatismo extremo. En este sentido, siguiendo a Rahner, la analogía no sólo es punto medio entre esos polos sino que constituye la norma de la existencia humana pues el ser humano es ese ser que es sostenido y atraído por el Misterio en el que está fundado. Entonces la teología, como ejercicio humano, con la analogía no quiere más que poner en relación Dios y mundo desde la convicción de que lo están también en el orden del ser, coordinando la semejanza y la desemejanza que hay entre ambos pues uno es trascendente mientras que el otro es imanente¹⁰.

Con todo, inmersos como estamos ya hoy en ese *giro lingüístico*, desde una teología protestante (Barth, Pannenberg, Moltmann, Jüngel) se ha problematizado tal capacidad del lenguaje humano. Así, Karl Barth (1886-1968), cuestionó tanto la teología liberal, ya que disuelve la revelación en la experiencia humana, como nuestra *analogia entis* puesto que la veía como una reducción de la soberanía y del ser de Dios a los límites del conocimiento humano. Tal postura obligó a la teología católica a reelaborar su comprensión de la analogía

⁹ SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VII, 4,7.

¹⁰ El concilio Lateranense IV (1215) afirma en este sentido que “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza” (DH 806).

al entablar algunos teólogos (Przywara; Lubac, Balthasar, Küng) un diálogo con Barth que condujo a éste a matizar su postura acabando por reconocer que hay lugar para tal metodología en la relación Dios-hombre, aunque sólo pueda darse en la *analogia fidei* (Rom 12,6) y en perspectiva descendente, es decir, dando prioridad a la acción soberana de Dios. Sin embargo, el subrayado de la teología católica ha seguido defendiendo la *analogia entis* (*Omnia disce...*), esto es, la posibilidad real de que entre Dios y el hombre pueda existir una relación en la creación puesto que la iniciativa de Aquél se consuma al modo de lo que sucede en la encarnación, tal y como hemos visto nosotros en el magisterio. Es, pues, un tipo de analogía *concreta* en la persona de Jesucristo, pudiendo hablar nosotros también de una *analogia crucis* (encuentro con Dios en lo negativo de la vida) y de una *analogia caritatis* (el don, el exceso, la gratuidad de Dios) que, junto a la primera, completan hoy la estructura de la comprensión católica de la analogía. En el fondo, es la misma convicción, transida de deseo y de esperanza escatológica, que encontramos en la expresión “del que es, que era y que va a venir”, pues nos indica que como el Señor habita de un modo oculto entre nosotros por ello mismo puede anunciar una “venida” y una aparición en la historia¹¹.

A la luz de este recorrido, podemos decir que la cuestión de Dios y del lenguaje que utilicemos para expresar su experiencia ha de incorporar elementos de otros tratados tales como la antropología teológica (el hombre es imagen de Dios llamado a la semejanza con Él), la cristología (Cristo nos ha revelado en su humanidad la verdadera imagen de Dios, sin confusión y sin separación) y la teología trinitaria (su vida interna como salvaguarda de la relación y de la diferencia). Con estas incorporaciones, relacionadas entre sí, podemos garantizar que el lenguaje del hombre sea realmente *de* Dios, puesto que queda como un movimiento segundo de la iniciativa descendente de ese Dios que ha querido hablar al ser humano. Así, la tarea de la teología queda definida no al modo de una apologética frente al ateísmo sino como el intento de *hablar bien de* Dios y de no pervertir su comprensión (idolatría, la otra cara de la moneda de la analogía a juicio de Gesché). Para ello será vital que evite un lenguaje que no tenga en cuenta el origen, fundamento y futuro de la vida humana, pues derivaría en una manipulación falseadora del hombre. Porque sólo hay salvación fuera de uno mismo, en esa alteridad que permite que el ser humano pueda crecer en verdad y autenticidad¹².

¹¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, 72.

¹² A. GESCHÉ, “Sobre la idolatría siempre posible”, en *ID.*, *Dios. (Dios para pensar, III)*, Salamanca 2010, 155-165.

Tanto en el Ap como en este breve recorrido teológico encontramos la certeza de que es por medio de Cristo que se experimenta y se puede hablar *a* y *de* Dios. Pero necesitamos una explicación más centrada en su figura. Esto es precisamente lo que también hace la primera intervención del lector: para comprenderle y alcanzarle plenamente hay que pasar por los “siete Espíritus” (la totalidad de sus dones) y meditar algunos puntos sobre su ser “Jesucristo”. Así, tenemos que es el “testigo fidedigno” (en su vida y palabras expresa perfectamente lo que quiere revelar y dar de sí mismo), “el primogénito de [entre] los muertos” (al asociarse a nuestra muerte participó de todo su carácter dramático para comunicarnos su vida de Hijo), y el “jefe de los reyes de la tierra” (Jesús en también capaz de vencer el mal social y político con nosotros, preocupación muy presente en el Ap).

Desde tales afirmaciones ya estamos preparados para analizar la respuesta de los oyentes, ya que:

“sólo en segundo momento, ha de surgir la palabra del hombre sobre Dios, como respuesta agradecida a la misma palabra de dios, que anteriormente se me ha dado, como expresión radical del hombre a la verdad y cómo búsqueda de la racionalidad de la fe”¹³.

2.2.2. La salvación obrada por Jesús...

Que nos ama y nos liberó de nuestros pecados (1,5)

La asamblea litúrgica profundiza en estos puntos que el lector ha indicado. Tras una pausa de silencio reflexivo, reacciona con un sentimiento de gratitud. De este modo, esa respuesta de la asamblea en Ap 5b-6 conecta con la afirmación anterior del lector de que Cristo es capaz de vencer a los centros de poder negativo representados por los βασιλέων τῆς γῆς, situándole así explícitamente en el corazón del desarrollo histórico, como activamente luchador de salvación¹⁴. Veamos en dos momentos distintos, pero sucesivos, cómo hemos de entender tal convicción y cómo de ella nace la Iglesia en cuanto comunidad salvada y congregada por su sangre.

De este modo, en primer lugar, nos encontramos con que la proclamación de liberación contenida en esta primera intervención de la asamblea, como todo el NT, nos habla tanto de un acontecimiento como de una situación bien concretos: la liberación de

¹³ A. CORDOVILLA, *El misterio...*, 87.

¹⁴ Junto con esto, U. Vanni nos hace una interesante observación a tener en cuenta en todo el desarrollo del Ap: “La negatividad demoníaca pasa gradualmente al δράκων (12,3), a la primera y la segunda bestia (13,2.11), a los reyes de la tierra 16,14), a Babilonia (17,2). Será aniquilada en orden inverso” (U. VANNI, *Lectura...*, 121)

realidades opresoras y la consecuente entrada en un nuevo modo de vida¹⁵. Porque la *salvación* de “nuestros pecados” por la sangre de Jesús no es una mera evolución espiritual sino la auténtica liberación gratuita (Rom 1,16; 1Cor 1,18, etc.) que comporta la acción del Dios que libera de los enemigos (*yaśaa*) y da la salud (*saluus*). En este sentido, cabe hablar tanto de una descripción negativa (salvación del pecado y de la muerte en sentido escatológico tal como vemos en los milagro de Jesús) como de otra positiva (el reino de Dios como centro de la predicación de Jesús que establece una nueva relación a todo los niveles), estando las dos transidas por la convicción de que es el Padre (Lc 1,47) quien salva mediante el Hijo de una manera que permanece por la acción del Espíritu Santo. En el NT esto se ve claramente en aquellos pasajes que insisten en la universalidad de la salvación abierta a todos los hombres (cartas pastorales -2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe- aunque en el cristianismo primitivo el título *sóter* se usara con moderación puesto que podía dar lugar a equívocos por su uso en un contexto de libertador nacional (judíos) o un benefactor político (paganos). Además de la razón teológica de que no sea este título el que mejor da cuenta de la divinidad de Jesús sino la *sotería* por Él conseguida, siendo ésta categoría la fundamental para entender la identidad de ese “salvador, que es Cristo Señor” (Lc 2,11).

Ella viene dada por ese amor que le llevó a derramar su sangre por nuestra liberación del pecado o, en otras palabras, por su sacrificio redentor¹⁶. Aunque para la primitiva comunidad toda la vida de Jesús sea salvífica (Mt 1,21) puesto que su actividad y predicación sobre la irrupción del reino contiene tal tonalidad (llegada de la misericordia y de la salvación de Dios especialmente para los pobres), en su muerte salvífica se da una concentración en el perdón de los pecados a través de su muerte redentora (Mc 2,1-12; Mt 1,21; 26,28; Lc 7,36-49; Lc 24,46-47; Hch 5,31; Jn 1,29; 1Jn 1,7-2,2; Rom 3,23-26; 4,25; 5,8-21; 1Cor 15,3; Col 1,14; Ef 1,7; 1Tim 1,15; Heb 1,3; 1Pe 2,24; 1Pe 3,18), bien reflejada en ese uso de fórmulas con la preposición *hypér* que encontramos en los mismos labios de Jesús en su vivencia de la última cena. Como veremos, es la clave hermenéutica de su victoria sobre el pecado y la muerte de una manera sustitutoria puesto que va a la muerte a favor y en lugar nuestro. Ahora nos basta con resaltar que en el NT se emplean ciertas categorías para nombrar la salvación acaecida en Jesucristo siendo, por tanto, una realidad profunda y polimorfa sumamente rica. Así, aunque se dé una prioridad al momento

¹⁵ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 367-375. Añadimos algunas observaciones personales.

¹⁶ “La asamblea es consciente de un amor continuo y activo de Cristo (Τῷ ἀγαπῶντι, “el que ama”, presente), que se ocupa de ella; es consciente de que este amor ha tenido su manifestación inicial en aquel momento del pasado en que ha sido liberada de sus pecados (λύσαντι, “que soltó”, aoristo)”, U. VANNI, *Lectura...*, 121.

descendente, ya que la salvación viene de Dios (p. ej., 2Cor 5,18) ésta incluye el ascenso implicado en que llegue porque el hombre Cristo Jesús se la ofrece a los hombres como auténtico mediador (1Tim 2,5-6; Heb 8,6; 9,15; 12,24), llevándonos la categoría de salvación al meollo de la identidad ontológica de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en la que se conjugan simultáneamente el significado redentor de la encarnación (mediación descendente o eje ontológico-kerigmático)¹⁷, con su inherente despliegue histórico (mediación ascendente, eje histórico o dinámico)¹⁸.

Pero el problema teológico verdaderamente espinoso aquí es el de cómo pueden los creyentes de otras religiones acceder a esta salvación: ¿es universal? ¿Jesús es su único mediador como dice 1Tim 2,5? Lo primero es más fácil de responder porque hoy ya no vale lo de *extra ecclesiam nulla salus* puesto que tal expresión no hace justicia a Dios (quedaría como el que condena eternamente a hombres y culturas enteras). Respecto de lo segundo, si bien la teología pluralista de las religiones matiza la unicidad salvífica de Jesús en su intento de valorar otras religiones como vías de salvación *por sí mismas*, no nos satisface una respuesta negativa ya que comportaría la desvinculación de la salvación de Dios de la humanidad de Cristo al modo que destacábamos arriba al hablar de su identidad como portador de salvación. Así, ya parta tal intento de una teología teocéntrica (Hick), reino o soteriocéntrica (Knitter) o logocéntrica-pneumatocéntrica (Dupuis), la respuesta del magisterio católico¹⁹ ha sido clara: desde 1Tim 2,5 podemos seguir afirmando que hay una conexión entre la voluntad salvífica universal, por una parte, y el único mediador Cristo Jesús, por otra, en una igualmente única economía de salvación puesto que el Logos eterno a través de su encarnación es como ha mostrado definitivamente el rostro de Dios y la salvación que de Él podemos esperar. Esto es precisamente lo que suscribe la asamblea del Ap en su intervención.

¹⁷ Así, cabe hablar de Cristo como *revelador e iluminador* de todos los pueblos (1Tim 2,4; Lc 2,32; Jn 1,4-5,9; 1Cor 1,24; Heb 6,4); como *vencedor y redentor* por el precio de su vida entregada (Gal 6,15; Mc 10,45; 1Cor 6,20); como *divinizador* del hombre por la adopción filial (Gal 4,5; Rom 8,15.23; 1Ped 1,4) , como *justicia de Dios* (1Cor 1, 30); y como *reconciliador* del hombre con Dios (2Cor 5,18; Heb 10,19).

¹⁸ Aquí las categorías utilizadas en el NT serían: el sacrificio de Cristo según el carácter existencial de su ofrenda vivida en obediencia hasta la muerte (Ef 5,2; Filp 2,6-9; Heb 7,27; 9,12); expiación como intercesión eficaz para que el peso del pecado no aplaste al pecador (Rom 3,25; 1Jn 2,2; 1Jn 4,10; Heb 2,17) a la luz del AT (Dt 9, 25-27; Is 53, 10.11); satisfacción sustitutoria por nuestros pecados (San Anselmo) que pide de nosotros un amor que responda a ese amor de Jesús por nosotros.

¹⁹ CONCILIO VATICANO II (DV2.4; GS22; LG 3.14; NA); COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1996); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, declaración *Dominus Iesus* (2000).

2.2.3. ...da origen a la Iglesia

Ha hecho que seamos un reino, sacerdotes para Dios (1,6)

Pero también nuestra celebración inaugural está impregnada de muestras de agradecimiento por las maravillas que ha hecho Cristo y que sigue todavía haciendo en favor de la totalidad de su Iglesia (“...a las siete Iglesias”...) pues Él “nos ama” en un presente continuado siendo nosotros los que a veces fallamos. Por ello mismo podemos decir que “nos liberó de nuestros pecados” mediante el bautismo y que lo sigue haciendo en la liturgia comunitaria. Esos pecados se ven aquí como ataduras, como trabas que nos impiden realizar nuestra misión pues la asamblea sabe que Jesús ha hecho de todos “un reino, sacerdotes para Dios”, en sentido activo, quedando emplazada a combatir el mal con el bien, como Jesús y junto con Él para hacer que reine el bien. Pero, ¿cómo se expresó y se desarrolló globalmente esta convicción en el origen de la Iglesia apostólica? ¿Era necesaria como institución universal? Responder a esto es de suma importancia ya que el concilio Vaticano II, aun reconociendo que el Espíritu del Dios sobrepasa los límites de la Iglesia (p. ej., GS 22), afirma que sólo en ella está la totalidad de los medios salvíficos (LG 3; 14; NA). Veamos, pues, cómo nace ese “sacramento universal de salvación” (LG 48) que es la Iglesia desde la plenitud que se encuentra sólo en Jesucristo (DV 2.4) y no olvidando el caso paradigmático del Ap²⁰.

De ese modo, nuestro análisis se ha de insertar de lleno en la eclesiología fundamental²¹: la fundación de la Iglesia por Jesucristo, tal como encontramos de alguna manera también en la perícopa. Pero, debemos aclarar cuándo y cómo comenzó a luz del conjunto de la teología católica. En primer lugar, podemos decir que nace de esa voluntad salvífica de Jesús que hemos indicado pero que se concreta en la convocación y congregación de un pueblo, intención divina que ha acompañado a toda la historia desde la ofrenda de Abel tal y como recogió el Vaticano II (LG 2.4). Pero no debemos obviar que la crítica histórica moderna ha negado la voluntad de fundación de la Iglesia por el Jesús histórico pues ella sería como una evolución sociológica dado el fracaso de la restauración del pueblo davídico según el anuncio del Reino de Dios por Aquél. En expresión de Loisy,

²⁰ Puede servir como texto de referencia, no sólo para este apartado sino para cualquier tema eclesiológico que tratemos, el siguiente texto de Balthasar a partir de la *revelación*: “¿Puede decirse que esta cadena de misiones y de envíos termina en la Iglesia? Solo en el sentido que la comprensión de la revelación es confiada y puesta en sus manos. Pero ella debe dar testimonio de lo recibido frente al mundo y, por tanto, no con meras palabras, sino con toda su existencia, del mismo modo que Jesús ya era “testigo fiel y digno de fe” (*martyris pistós* 3,14) por medio de toda su existencia, sobre todo por medio de su testimonio de sangre (1,5)” H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 113.

²¹ S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio: II. Fundamentos de Eclesiología: Origen, Naturaleza y Estructuras de la Iglesia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 415-427.

“Jesús anunciaba el reino, lo que vino fue la Iglesia”. Claramente, este problema implica la grave cuestión acerca de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión.

Ante ello, el magisterio sigue defendiendo la tesis de la fundación por parte de Jesucristo tal y como ha expresado en LG 5 aunque destacando que de una manera que revela el carácter misterioso de la Iglesia. Como en el caso de la cristología, de tal afirmación podemos seguir la pista de una eclesiología *implícita*, pues "muchos rasgos fundamentales de la Iglesia, la cual no aparecerá plenamente más que después de la Pascua, se adivinan ya en la vida terrestre de Jesús y encuentran en ella su fundamento"²². Entonces, nuestra tarea es valorar cómo en todo el acontecimiento cristológico, incluyendo el misterio pascual, queda constituido el fundamento de la Iglesia. Recorramos algunos de sus principales hitos.

Lo primero que debemos decir es que existe una correlación entre la proclamación del reino de Dios y la reunión escatológica del pueblo de Dios en el mismo ministerio de Jesús²³. Pues aunque sea claro que la Iglesia no ha sido objeto de la predicación de Jesús (el término *ekklesia* solo aparece dos veces en los Evangelios y además en contextos teologizados: Mt 16,18; 18,18) sí lo fue el reino de Dios y de una manera central²⁴. Así, a partir de su anuncio podemos encontrar el principio de un proceso histórico que en su avance hizo que surgiera la Iglesia. Por otra parte, en cuanto al destinatario de tal predicación también podemos afirmar, con G. Lohfink, que era Israel en su totalidad según el objetivo de reunirlo en los tiempos escatológicos de modo que ese pueblo de Dios cumpliera la voluntad de Dios a través de su conversión o renovación, pudiendo ser consecuentemente instrumento y signo para la salvación de todos los pueblos (Mc 1,14-15). Esto es reflejado de manera muy acertada en la respuesta de la asamblea del Ap pues no se siente sólo como un objeto de la historia de la salvación: se ha vuelto protagonista activa de ella, redimida y amada por Cristo, constituida así en una potestad real (*βασιλείαν*). Ésta la ejerce en el presente junto con Cristo y llegará a ser no menos que la de Él al facilitar la

²² CTI, “Temas selectos de eclesiología”, en C. POZO (Ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 332.

²³ Puede ayudar a entender este punto de partida: “La pregunta acerca de si Jesús quería fundar una Iglesia es falsa, porque no es histórica. La cuestión correcta solo puede ser si Jesús quería acabar con el pueblo de Dios o si quería renovarlo” J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, Rafaela (Santa Fe-Argentina) 2007, 35.

²⁴El concepto de reinado de Dios aparece en el tiempo postexílico bajo la profecía del Deutero (Is 52,1-12) y Trito-Isaías: se trata de la definitiva y visible implantación del señorío de Dios esperado para el tiempo futuro. Jesús, al proclamar el reino de Dios, va en la línea del Deutero-Isaías y lo asocia con la conversión. Porque le interesa que ese Israel apartado de Dios como colectivo se convierta en ese ámbito en el que es posible la implantación del señorío de Dios. Desde tal clave habría que leer las tres bienaventuranzas (Lc 6, 20b.21), viendo en ellas la interpelación de Jesús a Israel en su conjunto, como el pueblo de Dios sumido en la necesidad de la salvación: “felicidades [vosotros], pobres, porque el Reino de Dios es vuestro”. Finalmente, las curaciones de enfermos realizadas por Jesús también están al servicio de esta idea de la restauración escatológica de Israel puesto que son signos de la irrupción del reino de Dios. Sólo así podemos constatar que el concepto de reino de Dios pasa a ser referido a su persona (*autobasileia*, Lc 17,20).

“mediación litúrgica y sacerdotal entre los hombres y Dios, en la oposición y la superación de las fuerzas históricas negativas”²⁵. Así, en torno a tal concentración cristológica, es como empieza a configurarse el futuro pueblo escatológico como “reunión de Israel”. La concepción de Iglesia que vemos en el NT, a juicio de muchos exegetas católicos y evangélicos, nos muestra el nexo histórico entre Jesús de Nazaret y la Iglesia postpascual ya que la escisión de Israel es leída como el resultado del rechazo que ocasiona en algunos el anuncio de Jesús con todas sus consecuencias para nuestro tema: universalidad, hincapié en el futuro, quitar el reino de Dios para dárselo a otros (Mt 8, 11; 16,18; 21,43). Especialmente en la parábola de los viñadores homicidas, dice Lohfink, encontramos la forma característica de Mateo para explicar el origen de la Iglesia, dada la correlación que establece entre el pueblo de Dios y el reino de Dios.

Veamos ahora dos momentos especialmente significativos de la vida de Jesús que densifican y expresan tal panorama. En primer lugar, nos encontramos con que la llamada de los discípulos es un gesto simbólico que expresa la forma del Israel definitivo y escatológico por su ser una llamada a la reunión y a la congregación al reproducir el número doce de sus antiguas tribus. Además esta institución, rasgo típico de la actuación prepascual de Jesús (Mc 3, 13-16; Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16.), hace que concentremos nuestra atención en que el doce, a parte de su importancia cósmica creacional, retoma el dinamismo del pueblo de la alianza llamado a congregarse en torno a la fe del reino de Dios. Ahora éste es predicado por Jesús, invitando a los doce a un tiempo de seguimiento muy concreto pues han de prefigurar lo que Israel debe llegar a ser, quedando incorporada en ello la repercusión postpascual del primado de Pedro (Mt 16,16-19; Lc 22,32). En segundo lugar, también tenemos que la última cena de Jesús con los discípulos, y los antecedentes en sus comidas, nos habla de una comunidad de mesa que hay que desentrañar en todo su significado. Así, de especial importancia para nosotros es que tuviera lugar en la hora suprema y definitiva (Jn 13,1) que comportó el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe. En esa comida Él condensa toda su vida, anticipando e interpretando su muerte en el sentido de una entrega salvífica “por muchos” que confirma la oferta salvífica a Israel y que está destinada a convertirse en acontecimiento fundante a revivir constantemente por la futura comunidad como momento en que el Jesús histórico reunió al Israel verdadero y escatológico (Mc 14,25). Porque, a pesar de las discordancias entre los sinópticos y Juan, podemos decir que Jesús situó aquella cena con los doce (Mc 14,17) en un banquete pascual, verdadera hora del nacimiento del pueblo de Israel (Ex 12),

²⁵ U. VANNI, *Lectura...*, 122.

dándola un simbolismo de nueva alianza (Ex 24,8; Jer 31,31; Is 52-53). De ello brota el sentido neotestamentario de la Iglesia como prolongación de la comunidad de mesa pues el Resucitado sigue reuniendo a sus discípulos para celebrar la eucaristía como nuevo pueblo de Dios allí donde estén, y no por un acto jurídico concreto visto reductoramente desde Mt 16,18.

Así, lo que vino después, aun reconociendo que entre el movimiento prepascual y el pospascual haya un foso que hay que sortear cuidadosamente, fue la Iglesia explícita (igual que la cristología explícita), surgiendo como reunión de personas que creen y confiesan al Resucitado. Entonces podemos decir que la pascua es la condición de posibilidad de ella ya que a la luz pascual la comunidad recoge todos los elementos que hemos ido encontrando y se apropia de la expectativa escatológica sobre la reunión y restauración del pueblo de Dios. Esta tendencia es confirmada y coronada por el acontecimiento de Pentecostés ya que hace consciente a los cristianos de ser una comunidad nacida del envío del Espíritu Santo, prometido en el AT como fenómeno propio del tiempo escatológico (Jl 3,1-5; Hch 2,16-21) y pudiendo ser denominado ahora como “co-fundador de la Iglesia” (Cristo instituye, el Espíritu con-stituye).

2.2.4. La acogida de la gracia y el dinamismo virtuoso

Mira, lo verán todos los ojos (1,7)

La asamblea del Ap, después de reflexionar sobre estas características del linaje real y del pueblo sacerdotal, ha vuelto de nuevo a la alabanza de Cristo a través de una doxología (1,6): todo se le debe a Él, todo se hace con Él, todo volverá a Él. Así, la fuerza que se irá manifestando a lo largo de toda la historia de la salvación con su Iglesia como cauce privilegiado revelará al final toda su gloria. Pero ha de ser acogida: “¡Amén!”. Sólo así puede continuar el lector invitando al creyente a una tarea que no puede hacer por éste la asamblea: “Mira, llega entre las nubes” (1,7). Tiene, pues, que disponerse a la acogida de la gracia deseada al principio de la perícopa y que ahora se concreta en el oráculo del lector, en su proclamación de una venida de Cristo que ya ha comenzado y que ejerce presión sobre el desarrollo de la historia humana. Aproxímonos a cómo la teología católica ha entendido este dinamismo tan peculiar de la experiencia cristiana²⁶.

²⁶ Así quedará justificado teológicamente el itinerario interpretativo que vamos siguiendo, pudiendo hablar de cuatro momentos del dinamismo de la existencia cristiana ya perfectamente reconocibles para nosotros: 1) Disposición de acogida; 2) Asimilación del Dios que sale a nuestro encuentro y apropiación personalizada de la misma (connaturalización); 3) Expansión y plenificación de las estructuras humanas en las que se ha aposentado la gracia; 4) Convergencia final: implicación activa. Cfr. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes

Lo primero que hay que decir de él es que configura la vida humana y la articula doblemente: tanto desde el encuentro con Cristo como por la concreción existencial en la que se despliega la triple dinámica del creer, esperar y amar²⁷. Por tanto, la gracia que desea de parte de Dios el lector del Ap nos emplaza a entenderla dinámicamente pues se halla inserta tanto en la iniciativa de Dios como en la acogida y respuesta del creyente. Fe, esperanza y caridad (FEC)²⁸ son, por tanto, los canales vitales a través de los cuales la gracia busca su hora oportuna en la historia y en el ser humano para iluminar las capacidades de éste, fortaleciendo su disponibilidad y sosteniendo su resistencia al pecado. Y es que la vida cristiana no es una realidad ya dada de una vez para siempre sino que implica un crecimiento en la vida de la gracia. Se trata, en otras palabras, de ser en y “con Cristo” como un destino de alguna manera anunciado ya por la creación (Ef 1,4) e impulsado por la acción del Espíritu (Rom 8,14-18).

Respecto de sus raíces antropológicas²⁹, hay que decir que en el momento en que la gracia alcanza a la criatura ésta descubre que era lo que, de alguna manera, estaba aguardando y, por tanto, le permite encontrar su más genuina identidad, aquello que está llamada a ser. Así entendemos mejor las respuestas de la asamblea del Ap puesto que nos hablan precisamente de ese dinamismo: cuando el hombre acoge la oferta de la gracia experimenta la importancia tanto del recibir como del donar y ofrecer. Porque dar pasos desde la gracia recibida conecta con sus propias estructuras constitutivas que claman por una plenitud que no puede alcanzar por sí mismo. Así, que sea un ser fiducial, expectante hace de la FEC caminos de acceso a la realidad de Dios que tienen su condición de posibilidad en la estructura del ser humano pues su raíz más profunda es una “ternura tutelar” (amor recibido desde el nacimiento) que genera una “confianza básica trascendente” (esperanza fundamental frente a la vida). La gracia se aposenta en esas estructuras antropológicas básicas, anudándose la FEC a ellas y dando germen a la vida que tomará cuerpo y forma concreta en la existencia cristiana. Lo veremos muy bien expresado cuando en el siguiente capítulo de esta memoria hablemos de las cartas a las iglesias.

teologales: I. Dinamismo virtuoso”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 720-724. De esta autora también tomaremos algunas notas de sus clases del curso “Virtudes teologales” (2014/15).

²⁷ *Ibid.*, 716-717.

²⁸ Estos tres elementos han sido denominados en la historia de la teología “virtudes teologales”, para subrayar así que son un don de Dios que transforma la vida humana y la une con él generando disposiciones permanentes del cristiano que le permiten vivir como hijo de Dios creyendo, esperando y amando. Son verdaderas virtudes porque se fortalecen con su práctica y apuntan a una existencia humana lograda y gozosa. Pero se diferencian de las “cardinales” en que el ser humano no puede alcanzarlas por sí mismo ya que son resultado del don de Dios por mucho que requieran de su respuesta y acogida.

²⁹ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales: II. La unidad de la existencia cristiana”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 738-742.

Pero, ¿cómo se ha ido articulando tal dinamismo en la historia de la teología³⁰? En la Patrística, la referencia a la unidad de la triada como virtud no aparece hasta Gregorio Magno (s.VI) pues el término era todavía dependiente de su significado pagano. Agustín ya distingue entre virtudes cardinales y cristianas, siendo para él Cristo la virtud en mayúscula pues es la perfección en el amor. Pero con ello da un peligroso paso hacia adelante al identificar el amor con el mismo Espíritu de Dios, haciéndole así a Éste sujeto de las obras de caridad. Evidentemente con tal concepción la libertad de la criatura queda en cuestión, estando muy mediatizada la posición agustiniana por su refutación de las posiciones de Pelagio. Como respuesta a tal dificultad en la Escolástica lo que encontramos es una antropología donde se distinguía entre el ser y el hacer. Así, el hombre justificado por la gracia santificante (capacitado para ser en Cristo) precisa de una elevación que le posibilite también a “obrar en Cristo”. Sin embargo, Pedro Lombardo continuaba en la línea agustiniana acentuadora del polo teológico: el sujeto del obrar es el Espíritu Santo pues genera, sin la mediación de la fe o de la esperanza, el amor con que el creyente ama a Dios. Entonces, ¿la gracia es ya una virtud? La respuesta que se dio fue que la virtud es gracia infusa dada por Dios que sana y ayuda así a la voluntad humana. Con todo, tenemos una evidente pérdida de relevancia de la responsabilidad creatural que tuvo que intentar enmendar la gran escolástica con santo Tomás de Aquino a la cabeza. En ella se logró clarificar y distinguir, a través de los conceptos de gracia increada y de gracia creada, las relaciones existentes entre las virtudes teologales y el Espíritu Santo, doctrina que Trento confirmó en su decreto sobre la justificación: el Espíritu Santo comunica al hombre en su regeneración esos “dones” de Cristo (FEC) al ser injertado en Él, siendo ellos condiciones necesarias para la vida teologal (DH 1530), es decir, aspectos fundamentales del existir cristiano³¹. En este sentido, el Aquinate subrayó su importancia para la unión con Dios³² al ser dinamismos totalizadores (afectan a toda la persona), ascendentes y descendentes (son al mismo tiempo don, oferta de Dios y tarea o respuesta del hombre), de inclinación (mueven hacia un modo de vida en la lógica del Reino como existencia humana lograda) y transformadores (originar una transformación vital en las relaciones constituyentes de la persona).

³⁰ *Ibid.*, 745-746.

³¹ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales: I Dinamismo virtuoso”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 717-720.

³² *STh.* I-II, 62, 1-3 y II-II, 6, 1; 17, 5; 23, 6.

Por último, y a modo de recogida de lo dicho, digamos que tal dinamismo de la existencia cristiana expresado en la unidad perijorética³³ de FEC también ha de ser valorado en cinco dimensiones propiamente teológicas³⁴. La primera es la cristológica ya que en la unidad del acontecimiento salvífico de Cristo se refleja la unidad de la respuesta existencial de toda persona que se sienta invitada a acogerlo como único salvador según el ritmo de la tríada FEC en las coordenadas de la autocomunicación del Padre y de la mediación del Espíritu. Esto hace viable que podamos hablar de una dimensión pneumatológica puesto que en su ser más profundo el Espíritu actúa la unidad personal y la vida espiritual del creyente bautizado y reforzado en Él (Hch 11,16; Ef 2,16), viviendo así con docilidad la conformación con Hijo. Con ello entramos, pues, de lleno en la dimensión trinitaria: ella nos habla de que la unidad de la existencia cristiana tiene su origen último en Dios, en su vida intratrinitaria. Así, el Padre se muestra como paradigma de la caridad porque en su donarse se refleja con máxima evidencia el amor que manifiesta al mundo al no reservarse al Hijo (Jn 3,16). Por su parte, el Hijo es el paradigma de la fe, en su actitud de disponibilidad absoluta a la voluntad del Padre (Gal 2,20). Y, por último, el Espíritu aparece como el paradigma de la esperanza que aguarda la redención incrustado en el corazón de la creación, expectante y con gemidos inefables (Rom 8,19-26). Así, el amor encuentra su referente arquetípico en el amor intradivino, la fe en la relación del Padre-Hijo y la esperanza se muestra como una dilatación de la fe. Entonces, la dimensión eclesio-sacramental de la FEC ha de ser entendida como el camino comunitario hacia la comunión con el Dios trinitario y con los hermanos (Ef 1,15-18), siendo la praxis sacramental de la Iglesia donde se funda y manifiesta. Así, finalmente, todo el dinamismo queda transido de escatología (1Cor 13,13) pues, por la participación conformadora en la pascua del Señor, se nos garantiza la transformación de la misma muerte.

2.2.5. Fe, esperanza y caridad: la vida cristiana

Yo soy el Alfa y la Ómega (1,8)

Acogida por la asamblea la gracia anunciada el lector vuelve a intervenir para concluir el último bloque literario. Ahora habla directamente en nombre de Dios pero su mensaje es consolador. Él está al comienzo y al final del dinamismo de la historia de la salvación, es el alfa y la omega del alfabeto siendo nosotros sus letras intermedias pues está

³³ Tomás de Aquino incorporó a su reflexión esta descripción de Gregorio Magno del dinamismo de las virtudes: “De la fe procede la caridad, de la caridad la esperanza y de nuevo se refunden entre sí a la manera de un círculo” (*Moralia in Job* I, 32-33).

³⁴ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales: II. La unidad de la existencia cristiana”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 742-752.

de lleno en nuestros problemas, y bien sabemos que siempre lo ha estado en el pasado, a pesar de todo...Y seguirá estando con nosotros en el futuro, hasta el final: vendrá de verdad, sabrá mantener lo que ha prometido, incluso más allá y por encima de todos nuestros deseos, venciendo todo cuanto se le oponga, ya que es omnipotente y nos sabe involucrar en el camino hacia el cumplimiento que trae la venida de Cristo y que se desarrollará bajo el influjo activo del poder de Dios³⁵.

Ya sólo nos queda volver a ampliar las miras y valorar, a modo de corolario, cómo comprendieron el dinamismo de la existencia cristiana esas letras intermedias que fueron tanto los creyentes del AT como del NT³⁶. Para ello habremos de vernos especialmente con el proceso de generación de su interpretación en clave de FEC pues así ha quedado plasmada tal experiencia en el conjunto de nuestra tradición.

Así, las tres virtudes teologales son términos básicos en el NT, especialmente en la teología paulina, pero tienen su fundamento en el AT ya que en él también se da cuenta de las dimensiones del existir creyente. Entonces tenemos que la *pistis* griega se relaciona con la raíz verbal *'mm*: ser resistente, estable, firme, seguro, sólido que se predica de Yahvé. Frente a su oferta de apoyo y de seguridad la respuesta del hombre es la entrega, la confianza, el abandono. El uso del término en el ámbito religioso añade el sentido de fidelidad y aguardabilidad (espera confiada). Así, el uso religioso de las formas *hiphil* de *'mm* en relación a Dios apuntan a la idea de apoyarse sobre Dios y sobre ningún otro, confiar y creer solo en Él y en su palabra y en ninguna otra cosa convirtiéndose esto en distintivo de Israel y en la autoconciencia e identidad de cada individuo (“si no creéis, no subsistiréis” Is 7,9). Esto significa que la estabilidad de la vida depende de la fe, pero también que la fe es la vida misma en su única forma posible. Junto a la dimensión de desistimiento, la fe fiducial (“creer a”, dimensión subjetiva) también significa asentimiento a su palabra (fe objetiva), consentimiento a la voluntad de Dios y reconocimiento o gratitud (Gn 15 y 22, Abrahám y sacrificio de Isaac). Pero una dimensión fundamental de esa fe es la esperanza. Se cree en el cumplimiento de la promesa, en la fidelidad de Dios a la alianza a pesar de los acontecimientos del exilio y del tardo judaísmo, pues se confía en la restauración de Israel quedando definidos los creyentes como “los que esperan en el Señor” (Sal 25,3; 37,9). Entonces, esperanza y fe se reclaman mutuamente, se incluyen una en otra y remiten a Dios. Finalmente, la idea su amor aparece en el AT solo al final de un largo proceso de educación divina, derivado de la experiencia de cuidado y atención solícita que el pueblo

³⁵ U. VANNI, *Lectura...*, 85.

³⁶ N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Virtudes teologales: II. La unidad de la existencia cristiana”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 725-735.

experimenta, a pesar de sus infidelidades (profetas): Dios eligió a Israel por puro amor (Dt 7,8) e Israel respondió según la síntesis del *shemá* (Dt 6,4). Por otra parte, la alianza con Israel presenta unidas dos exigencias fundamentales: fidelidad a Yahvé como único Dios, y deberes de justicia y amor al prójimo, que se resumen en la fórmula “ama al prójimo como a ti mismo” (Ex 20,1-17; Lev 19,18).

Todo ello pasa al NT pero valorando las dimensiones del existir creyente a la luz del acontecimiento Cristo. La historia de Israel aparece como un largo camino de maduración de la fe que encuentra su vértice y cumplimiento en la revelación neotestamentaria del Dios-Amor (1Jn 4,8), encontrándonos así con continuidad pero también con discontinuidad por la singularidad de lo acontecido en Cristo. La novedad se percibe en la profundidad de cada elemento, así como en la interrelación entre ellos. De este modo, se da un deslizamiento en la confesión de fe hacia un acento más confesional y cognoscitivo (objetivo): del acto de creer al contenido creído (el *kerygma* apostólico). Además, aunque reaparece la fe del AT la novedad radical es que Jesús pasa a ser objeto de fe (Jn 11,25). Esta fe implica una adhesión personal a Cristo pero con el tiempo acabó predominando lo doctrinal. Respecto de la esperanza, algunos pasajes la sitúan como un término intercambiable con la fe (1Pe 3,15) puesto que es un elemento distintivo de los cristianos el hecho de que por su fe ellos tienen un futuro, que su vida no acaba en el vacío, a pesar de las múltiples pruebas e, incluso, del fracaso aparente. Consecuentemente la esperanza en el cristianismo se radicaliza porque si bien lo que se espera ya ha acontecido con Cristo de forma plena sólo se alcanzará en la vida futura. Así, la certeza de esa esperanza se enraíza en su amor por nosotros, fundamento de la espera de la salvación futura por la acción del Espíritu Santo (Rom 5,5), quedando el amor y la fe implicados mutuamente (“la fe operante en el amor al prójimo”, Gal 5,6) en la filiación-divinización del hombre (Rom 8,14-17). Y es que así el ser humano, vuelto a nacer gracias a la acción del Espíritu, puede llegar a llamar *Abba* al Padre, movilizándolo todo su ser en una relación de confianza y entrega filiales absolutas. Porque ama a Dios tiene plena confianza en él (fe fiducial o subjetiva), conoce a Dios como amor (fe objetiva) y espera la vida futura. Se puede hablar así de una inmanencia mutua entre fe, esperanza y caridad.

Pero, ¿cómo se plasmó tal dinamismo bíblico en el ternario FEC? Como fórmula fija aparece dentro del NT sólo en 1Cor 13,13, 1Tes 1,2; 5,8 y Heb 10,22s. En otros lugares la triada aparece dentro de listas más largas en las cuales no siempre es fácil de aislar, siendo el mayor número de ocurrencias el de las binas fe-esperanza y fe-caridad. Su estudio nos habla de que “la fe que actúa en la caridad” (Gal 5,6; Ef 3,17) encuentra en la esperanza una

dimensión de futuro (“la fe es una forma de poseer lo que se espera, un medio de conocer las cosas que no se ven”, Heb 11,1) que se apoya en la resurrección de Cristo (1Pe 1,19s). Así, nos encontramos con dos dinamismos diversos pero que al complementarse rigen y articulan la vida en Cristo. Respecto de la vinculación directa entre amor y esperanza no encontramos textos que la reflejen pero indirectamente se vislumbra que su forma cristiana se fundamenta en alcanzar la comunión en el amor con Dios puesto que tal experiencia es la que sostiene nuestro esperar, dinamizándole hacia una meta que en el amor ha sido anticipada. De este modo, tenemos que adherirse a Cristo según el NT no es sólo reconocer su divinidad sino darse a Él de todo corazón y consagrarle la vida de manera intrínsecamente esperante, quedando las binas fusionadas en esta forma tríada. Un probable orden de desarrollo sería que a la fórmula fe-amor se la añadió la esperanza por su importancia en la vida cotidiana del cristiano como dimensión de perseverancia frente a las tribulaciones de las primeras comunidades (Tit 2,2). Tal dinamismo lo encontramos reflejado de manera acabada en Pablo: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y el amor, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es el amor” (1Cor 13,13). El singular del original nos emplaza a ya a una consideración unitaria de la vida cristiana tendente a la comunión escatológica con el Dios amor.



3. Ap 1,9-20: El Viviente que estuvo muerto

Me volví para ver la voz que hablaba conmigo (1,12)

En el capítulo inmediatamente precedente, valiéndonos de la hipótesis de que en el Ap estamos ante la experiencia de una asamblea litúrgica, nos hemos encontrado con los tres personajes principales que veremos en acción: Dios, Jesús e Iglesia. A partir de ahora ellos tendrán que dar una respuesta concreta al creyente para que pueda vivir como tal de manera plena, y no ya sólo en las coordenadas sociohistóricas del cristianismo primitivo sino hasta que todos los que después hemos ido aceptando el *kerigma* volvamos a vivir y empecemos a reinar con el Mesías (Ap 20,4).

En tal *dramaticidad* el primer actor que nos sale al encuentro es Cristo resucitado en toda su gloria (títulos; resurrección; reino). A su luz, siguiendo una cristología descendente (eje ontológico o kerigmático), iremos viendo en los siguientes capítulos algunos rasgos de las iglesias y de los seres humanos que las componen, así como un acercamiento al rostro de Dios mostrado por Jesús. Sólo así estaremos preparados para entender el dinamismo encarnatorio de una cristología *teleiótica*¹ que mediante el despliegue del significado de la filiación y de la encarnación del Hijo lleve a éstas a su consumación desde una historia leída con tal lente (eje dinámico o histórico)². Pasemos entonces a dejarnos iluminar en nuestro quehacer teológico por la presencia del Viviente que continuamente interpela a nuestra historia.

3.1. Juan descubre de nuevo a Jesús

Yo, Juan, vuestro hermano (1,9)

La novedad que contiene nuestro pasaje radica en que es una experiencia del Resucitado³. Su presentación literaria es la de una “visión” siguiendo los esquemas apocalípticos del AT. Así, lo primero que aparece ante nosotros es una preparación o contextualización de ella (1,9-10), en la que con esmero se señala el lugar (la isla de *Patmos*, situada en el mar Egeo), el tiempo (dato bien importante pues es “en el día del Señor”, es decir, en un domingo, día de la resurrección y de la congregación de la asamblea litúrgica), así como detalles personales (se da tras un contacto con el Espíritu, vv. 9-10). Después viene la descripción de la visión pero inserta en una inclusión pues empieza y concluye con

¹ Heb 5,8-9; 2,10.

² G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: I. El acceso teológico a la persona de Jesucristo”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 281-287.

³ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 40-41.

la orden que recibe Juan de escribir “a las siete Iglesias” (1,11; 2,1-3,22), esto es, a la totalidad de la comunidad eclesial por mucho que veamos luego que aquéllas son situadas geográficamente.

En cuanto a la visión en sí misma ésta tiene dos partes. Primero (vv. 12-16) se presenta a Cristo en términos simbólicos y desconcertantes según el estilo veterotestamentario indicado. Pero no podremos quedarnos embobados con ellos sino que están destinados a dejarse de lado en pos de una interpretación que nos hable de la realidad a la que apuntan. Así, tenemos que situar a Cristo en el presente y actuando en su Iglesia mediante la oración (“vi siete candelabros de oro”), resaltando que ha de entenderse su función como la del Mesías que ha tomado al fin la posesión de su reino (“parecido a un hijo de hombre”) pero transida de mediación sacerdotal (“revestido de larga túnica y ceñido con un cinturón de oro...”) dadas sus prerrogativas divinas (“su cabeza y los cabellos [eran] blancos...”). Él dirige su palabra a las iglesias con una fuerza de penetración irresistible (“de su boca salía una espada aguda de dos filos”). En síntesis, hemos de situarnos ante un Cristo glorioso al modo de la transfiguración de los evangelios (“su aspecto [era] como el sol”; Mc 9,1-8 y par.), con un parecido grande también en lo que continua.

Así, en la segunda parte (vv. 17-20), se nos presenta a Cristo de una manera más realista desde la cual se establece una relación cercana y consoladora con el discípulo. Porque, ya habiendo pasado por su misterio pascual, se muestra como poseedor dinamizador de todas las prerrogativas para realizar la salvación con las implicaciones y niveles que ella implica: en la dimensión más personal y existencial del creyente (“tengo las llaves de la Muerte”) y también en la comunitaria o eclesial (“las siete estrellas que has visto en mi [mano] derecha”⁴).

¿Cómo valorar teológicamente rasgos tan densos y atribuidos comprimidamente al Viviente? En este capítulo vamos a diseccionarlos progresivamente para ver quién es el que nos sale al encuentro, recogiendo rasgos fundamentales para la comprensión de su persona. Con ellos puestos de relieve, e interpretados en el seno de nuestra tradición teológica, podremos concluir con una palabra sobre su repercusión en el dinamismo de la Iglesia en su inserción en la historia de la salvación que, en definitiva, es hacia donde seremos llevados.

⁴ La explicación del Viviente asigna a las siete estrellas los “ángeles de las siete Iglesias”. Tal como interpreta Vanni se trataría de una forma de subrayar que el Mesías, por tener en su divina mano a la Iglesia entera, garantiza simultáneamente la inmortalidad de sus dimensiones terrena y trascendente.

3.2. La persona y la obra de Jesús

Y cuando lo vi caí a sus pies (1,17)

En su contextualización Juan nos da a entender que se encuentra en una situación de dificultad por la pobreza y la marginación social que experimenta al encontrarse alejado de las iglesias⁵. Sin embargo, el día del Señor” es para él momento de sentirse de nuevo unido a ellas por la celebración de la participación en la capacidad de Cristo de vencer al mal. Entonces, mediante la perseverancia y dando su aportación de sufrimiento y de oración, también experimenta que contribuye a su superación activa tal y como él lo padece. Ahondado de tal modo en el poder regio del Señor nuestro vidente es arrebatado en éxtasis por el Espíritu que lo sostiene y que ahora lo absorbe y lo transforma al dejar que Él le salga al encuentro... Pero más que ver medita lentamente, profundizando y reelaborando pasajes del AT que, habiendo estado muy presentes en su larga experiencia litúrgica, ahora cobran nueva luz desde Cristo pues siente que todo el primer testamento se refería a Él.

Sigamos sus pasos meditativos aunque en vez de meditar en cada elemento tengamos que dar razón de la esperanza plasmada en ellos. Así, nos encontraremos con tres *títulos* (Mesías, Hijo de Dios y Señor) empleados en el NT, pero con base en el AT al igual que nuestras imágenes, para caracterizar la figura de Jesucristo y que destacan por su contenido e importancia ya que incorporan tanto la fe provocada por su ministerio terreno como lo acontecido en la pascua y que fue “reflexionado y recordado en la vida eclesial bajo el auxilio del Espíritu”⁶.

3.2.1. Jesús es Mesías

Parecido a un hijo de hombre (1,13)

Entonces, en medio del clima típico de la liturgia (los siete candelabros de oro nos lo indican) el vidente lo primero que descubre en su corazón es la presencia de Cristo como “parecido a un hijo de hombre” que, según Dn 7,13-14, tiene como misión recibida de Dios organizar el reinado de éste en la tierra. Tal dato es muy importante para nosotros ya que nos lleva de lleno al primero de nuestros títulos: Jesús de Nazaret es el Ungido, el

⁵ Para los elementos más cercanos al Ap seguimos en todos estos apartados los comentarios de U. VANNI, *Apocalipsis...*, 95-103.

⁶ Esta síntesis de G. Uríbarri en la dogmática que seguiremos expresa de manera inmejorable lo que hemos palpado en el texto del Ap.

Mesías de Dios (Mc 1,1)⁷. En los evangelios este mesianismo, que no se podía ocultar (todos lo pregonan, incluidos los demonios y los curados), Jesús prohibió que se le asignara (“secreto mesiánico” en Mc) en su corte político como conducente a la restauración terrena de Israel. En cambio, lo resituó tal y como aparece en nuestra visión, es decir, en las coordenadas escatológicas de la figura enigmática del hijo del hombre. Así, vinculó su propia auto-comprensión del mesianismo a la tarea de la restauración escatológica de Israel a través de su humillación y pasión sufriente. Aclaremos un poco este paso.

En nuestro caso, la expresión misma de Juan nos habla de lo ambiguo de tal identificación: “parecido a...”. Pero precisamente en tal indeterminación reside su importancia ya que sólo siendo cifra, afirma Uríbarri, puede ser gozne pues así su presencia en boca de Jesús nos indica cómo Él comprendió su mesianismo. A esta luz, nos encontramos con tres tipos de textos en los que aparece tal dimensión. En primer lugar, tenemos textos de corte escatológico en la línea de la cita de Dn. En ellos Jesús parece que se identifica con el hijo del hombre del juicio escatológico (Mc 14,61-62, su contexto es la pasión). Por otra parte, en segundo lugar, encontramos pasajes en los que Él parece hacer referencia a la figura del hijo del hombre terreno, como para mostrar en palabras y en obras su pretensión mesiánica (es Señor del sábado, perdona los pecados, etc.). Finalmente, tenemos aquéllos donde se vincula al hijo del hombre con el padecimiento y, por esta razón, con la figura veterotestamentaria del siervo de Yahvé de tal modo que Jesús llega a asociar el elemento de sufrimiento expiatorio y salvífico a su ministerio (p. ej., Mc 8,31, y en otros anuncios de la pasión). Como sucede también en Ap 5 después de la pascua en todas esas dimensiones se verá reforzado su matiz soteriológico, especialmente por la interpretación de Jesús de su muerte en la última cena, cuyo eco es perceptible en todo el NT.

Con todo, es claro que el título de Mesías es el que más entronca con el Jesús histórico y con la percepción de los que lo conocieron pues está en la línea de la cosmovisión religiosa judía. Pero de una manera que, a la vez que da cumplimiento a las promesas del AT, las corrige. En sentido hemos de entender que en el Ap el hijo de hombre esté “revestido de larga túnica y ceñido con un cinturón de oro a la altura del pecho”, atributos típicos del sumo sacerdote⁸, pues de este modo es situado en continuidad

⁷ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 325-332.

⁸ FLAVIO JOSEFO, *Ant.* III, 7,2. Además, en estrecha relación con Dan 10,5: “y alcé los ojos, miré, y he aquí un hombre vestido de lino y ceñidos sus lomos de oro de ‘Ufáz’”.

con los personajes que en el AT eran ungidos: reyes, sacerdotes y profetas⁹. En especial ahora nos da luz a nosotros el primer grupo pues a él se dedican abundantes pasajes sobre la unción del rey, con la figura idealizada de David de fondo. Porque él es precisamente quien dio origen en Israel a la esperanza en un descendiente suyo que se situara en su misma predilección divina y de que fuera así instrumento de realización de los designios divinos a través de la justicia y del derecho. Esta mesianización de la dinastía davídica (2Sam 7,12-16; Sal 2; 72; 110) fue utilizada en las primeras cristologías para poder conectar mesianidad y filiación desde la tradición veterotestamentaria (Sal 2,7; 110,3; 72), profundizando así en las expectativas mesiánicas de los profetas del tiempo del exilio sobre el Enmanuel (Is 9,5-6; Miq 5,1-6) y del postexilio aunque ya desplazadas a una dimensión más terrena. Con todo, Zac 4,11-14 habla de dos mesías, un regio y otro sacerdotal, siendo éste último el que en el Ap completa la descripción del hijo del hombre pues se trata de “determinar la singularidad de la figura de Cristo tanto en lo que se refiere al ποδήρης como también al cinturón de oro: una y otra, sumándose, evocan una calidad sacerdotal estrictamente personal”¹⁰. De este modo palpamos de nuevo una comprensión soteriológica en estos elementos de la cosmovisión religiosa hebrea.

Es comprensible, pues, que el cristianismo diera ese paso adelante que fue la asociación de Jesús como Mesías con la pascua y con el hijo del hombre sobre el suelo de la combinación judía de aquel tiempo entre unción del rey e irrupción del reino de Dios (Sal 17; 18). Buen ejemplo de ello lo encontramos en el hecho de que en Pablo la mesianidad forma parte clara de la confesión de fe. Pues a la vez que para él es salvífica (Jesús como Mesías es crucificado, otorgando por su muerte el perdón de los pecados, la justificación y la reconciliación) es igualmente escatológica (tiene tal fuerza pues otorga capacidad cristificante al cristiano para que pueda configurarse con Cristo). Lo recoge inmejorablemente el Apóstol al hacer suyo un himno previo a él: “... a su Hijo que se hizo descendiente de David según la carne, que fue constituido Hijo de Dios con poder según [el] Espíritu de santidad, desde [su] resurrección de [entre los] muertos, Jesucristo Nuestro Señor” (Rom 1,3-4).

En síntesis, tenemos que la confesión de que Jesús es parecido al hijo del hombre y de que es sumo sacerdote proclama que Él cumple en sí mismo las promesas mesiánicas esperadas, ofreciendo la salvación que éstas prometían y abriendo mediante su vida y

⁹ “Se trata entonces de acuerdo a un módulo interpretativo de Daniel, por otra parte ya abundantemente presente en el ámbito del NT, y en particular en la “escuela joánica”, de Cristo visto en perspectiva mesiánica con fondo escatológico. Es Cristo resucitado a través del cual Dios lleva a cabo su proyecto sobre la historia”, U. VANNI, *Lectura...*, 138.

¹⁰ *Ibid.*, 140.

pascua el tiempo escatológico ya que el reino de Dios ha irrumpido en la historia. Esto hace que su unción no solamente nos coloque ante una potenciación de su filiación divina (Hijo de Dios en sentido ontológico) o de su mesianismo regio (*Kyrios*), como vamos a ver, sino ante una perspectiva claramente trinitaria que ilumina todo su ser y actuar.

3.2.2. Jesús es Hijo de Dios

Su cabeza y los cabellos blancos como lana (1,14)

Es precisamente con la filiación divina (Jesús el Hijo de Dios) con lo que nos encontramos a continuación, justo en el núcleo de esta primera estampa de Jesús. Vamos, pues, hacia una perspectiva más profunda ya que Jesús no se puede entender sólo en su ser nuestro rey-sacerdote sino que Él ante todo es Dios en el pleno sentido de la palabra. Esta divinidad la capta el vidente de manera intensa en este pasaje pues, llevado por el Espíritu, lo primero que ha sentido ha sido “una voz potente” (1,10; Ez 1,24) y ahora lo que le aparece es un anciano entrado en años totalmente rodeado de blanco (1,14; Dn 7,9), todos ellos atributos típicos de la divinidad.

Vamos a concentrarnos ahora en la referencia a su cabeza y a sus cabellos¹¹. Están presentados de manera conjunta y no subordinados gramaticalmente como cabría esperar. Porque lo que se quiere subrayar es precisamente su unidad en ser blancos y de una manera que no es comparativa aunque venga reforzada tal cualidad por las imágenes de la lana y de la nieve. Esta insistencia se justifica desde el texto de Dn (ahora 7,9) con el que sigue dialogando el autor. Así, ahora tenemos que al hijo del hombre se le transfieren atributos propios del “anciano de días”, es decir, de Dios, quedando a su mismo nivel. Desde éste se da una equivalencia entre los dos que permite el intercambio de atributos personales. Pero Juan da un paso más allá ya que en todo el Ap otorga al blanco la dimensión trascendente realizada y comunicada por la resurrección de Cristo, siendo casi sinónimo de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ tal como ésta se entiende en el cuarto evangelio. Entonces, precisamente en su condición de resucitado y de fuente de resurrección, en cuanto sumergido en el blanco, está situado al nivel de Dios. También la “cabeza” goza de este significado pues en el Ap es la sede de la vitalidad, siendo en el caso de Cristo la plenitud de ella pues le compete íntegramente como resucitado.

¹¹ U. VANNI, *ibid.*, 141-142.

Así, tenemos que el título “Hijo de Dios”¹² es el más importante puesto que muestra la pertenencia de Jesucristo a la esfera divina abriendo así camino tanto para su entronque trinitario como para la comprensión de la encarnación con sus consecuencias antropológicas y soteriológicas para nosotros ya que nos hace *capax Dei*. Respecto de su génesis, lo encontramos ya en Pablo en contextos muy significativos pues lo emplea “como aquello que constituye propiamente el contenido de su evangelio... *cuando habla de la estrecha vinculación de Jesucristo con Dios; lo que implica asimismo hablar sobre su función de “mediador de la salvación” entre Dios y el hombre*”¹³. Porque para él Cristo es la imagen de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15) que al revelárnoslo nos destina a la conformación con su ser Hijo. En esta senda, el autor de la carta a los Hebreos da un paso más allá al afirmar claramente su preexistencia (1,1-4) destinada en su condición filial a la encarnación, muerte en cruz y resurrección (ser *teleiótico* de Jesús). Así, como sujeto dinámico de tal secuencia, percibimos el subrayado de que es mediante su entrega obediente como se expresa la forma típica de ser Hijo. Por su parte, en los evangelios sinópticos también encontramos referencias a tan especial filiación (se dirige en oración a Dios como *Abba* –Mc 14, 36-; experimenta la tensión con otras formas de ser hijo según vemos en las tentaciones del desierto; es declarado como tal en el bautismo a la luz de Is 42, según la forma del siervo de Yahvé; Dios mismo la afirma en la transfiguración; incluso en las narraciones de la infancia aparece desde el nacimiento (Lc 1,32; Mt 2,15), aunque sea en Jn donde es el tema dominante (p. ej., 14) al ser la categoría que le permite combinar teológicamente preexistencia, divinidad y encarnación. Pero no de una manera artificial pues la concentración eclesial en “Hijo” como “categoría interpretativa fundamental de la figura de Jesús”¹⁴ corresponde a la experiencia originaria: guarda estricta relación con el centro de la figura histórica de Jesús. Así, todas esas citas de los Evangelios testimonia unánimemente que las palabras y las acciones de Jesús surgían de su íntimo ser con el Padre.

3.2.3. Jesús es Señor

Como el sol brilla con su fuerza (1,16)

Experimentado como Hijo de Dios hemos captado en toda su amplitud y profundidad la identidad de Jesús así como su misión. Detengámonos un poco en ésta última considerada más ampliamente desde los rasgos que nos sigue proponiendo el

¹² G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 339-348.

¹³ M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 23.35.

¹⁴ J. RATZINGER, *Miremos...*, 17.

vidente y que nos llevarán al título de *Kyrios*. Según ellos Dios no lo es en un sentido abstracto y lejano de nosotros. Todo lo contrario, lo es con nosotros, para nosotros, juzgándonos como tal. Por eso observamos implícitamente que en la descripción que sigue en los vv. 15-16 lo que se está expresando es la realidad actual de Jesús como Señor resucitado pues la comunidad primitiva esperaba su venida en poder para juzgar y consumir así su obra salvífica (1Cor 15,32-28).

Para ello Juan recoge de nuevo una imagen del AT: la de Dios que viene a juzgar por el fuego (Dt 4,23-24). Así, nos encontramos con imágenes transidas de ese fuego voraz que es el celo de Dios: los ojos como “llama de fuego”, sus pies “parecidos a bronce bruñido”, “su aspecto [era] como el sol”¹⁵. Ellas nos dan la impresión de que el autor siente y expresa que el fuego del juicio de Cristo tiene una fuerza irresistible pues lo invade todo, subrayando así “la capacidad de amor, de juicio y de purificación propias de Cristo como persona”¹⁶. Todo esto, unido a la fuerza expresiva de que de su boca salga “una espada aguda de dos filos”, nos sitúa ante un señorío capaz de penetrar todos nuestros más escondidos secretos¹⁷.

La articulación de este señorío de Jesús¹⁸ hunde sus raíces, en un primer momento, en su ministerio público puesto que en él desplegó una autoridad bien definida y rotunda (*exousian*) tal como podemos percibir en su modo de enseñar, en las curaciones y exorcismos, en la llamada al seguimiento, en su nueva interpretación de la ley o en la expulsión de los mercaderes del templo. En segundo lugar, después de la pascua la comunidad reflexionó de nuevo sobre tales indicios descubriendo así la magnitud del personaje, atribuyéndole el señorío universal y cósmico pues tiene “en su mano derecha siete estrellas” (Ap 1,16), la vida entera de sus iglesias. Tal certeza, aunque enlaza con el significado profano de *Kyrios* como alguien que puede disponer con autoridad sobre algo de manera legal, nos lleva de lleno a la correspondencia entre el título Señor y el término *Adonay* en la LXX pues substituyen ambos al tetragrama sagrado “YHWH” del creador y señor del universo. Así, esta conexión, lejos de ser una contaminación helenística pues es recogida en la formula litúrgica palestiniense “*maranathá* (1Cor 12,3; 1Cor 16,22; Ap 22,20),

¹⁵ U. VANNI, *Lectura...*, 143-144.

¹⁶ *Ibid.*, 144.

¹⁷ Balthasar la interpreta así: “Las espadas de la Ilustración gnóstica tienen cada una un solo filo, mientras que la espada que sale de la boca del Logos es de doble filo (Ap 1,16; 2,12; Heb 4,12); ésta frena el ataque que viene de frente al tiempo que advierte la trampa que tienden por detrás” (*Teodramática: 4...*, 434). Esta misma dimensión activa (*ἐπιπορευομένη*) también la destaca Vanni comparándola con el valor instrumental de la espada de un filo dada a la Isasías (42,2). En nuestro caso se trataría, pues, de la eficacia irresistible del poder de la palabra del Señor para su Iglesia: cortante y por los dos filos (U. VANNI, *Lectura...*, 147).

¹⁸ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 332-339.

llevó a los primeros cristianos a aplicárselo a Cristo como Señor de la comunidad que la puede llevar a su consumación por su poder (*diastasis* escatológica). Así, en línea con el Ap, le quedó aplicado lo de “Siéntate a mi derecha hasta que convierta a tus enemigos en escabel de tus pies” (Sal 110,1¹⁹), sin duda en continuidad con la concepción del mismo Jesús sobre el hijo del hombre (Mc 14,61-62) y con la incomparable exaltación final que le asigna el himno prepaolino de Flp: “Jesucristo es Señor” (2,11).

3.3. La resurrección gloriosa de Jesús

Yo soy el primero y el último, y el Viviente (1,17-18)

La aparición de los títulos nos hace pensar inmediatamente en la magnitud de lo que supuso la experiencia de la resurrección de Jesús. Así, el creyente se siente abrumado por la fuerza existencial, con todas las implicaciones para su vida, de lo descrito rotundamente, “como [sonido] de una trompeta”, y cae a los pies del Resucitado por su aspecto señorial²⁰ pues le veía “como el sol [cuando] brilla con [toda] su fuerza”. Sin embargo, aunque Él ya esté en su ser pneumatizado como Viviente (1Cor 14,45), no busca impresionarnos con sus atributos de resucitado sino transmitirnos su energía radiante de una manera más adaptada a nuestra condición y contexto. Así, pone su mano derecha sobre el vidente y le hace profundizar más dinámicamente en la fuerza de la resurrección con el objetivo de que supere una mera imagen estática de Él, pues ésta no aclara mucho si no es desde ese despliegue de su Vida que garantiza la realización continua de nuestro progreso eclesial tal y como hemos visto que podemos entender las siete estrellas del v. 16.

3.3.1. La experiencia del Resucitado

Puso sobre mí su derecha, diciendo: No temas (1,17)

El “Jesús solo” que encontramos ahora nos da a experimentar que está con nosotros todos los días (Mt 28,20) pues es el Hijo de Dios cerca de nosotros tanto al comienzo como al final de la historia Y porque posee toda la plenitud divina de una manera irreversible también tiene capacidad para comunicárnosla pues la negatividad de la vida ha

¹⁹ Este salmo, dice Uríbarri, ha sido así uno de los principales catalizadores de la cristología más primitiva pues es el texto del AT del que hay más alusiones en el NT (Mt 22,44; 26,64; Mc 12,36; 14,62; 16,19; Lc 20,42s; 22,69; Hch 2,33.34s; 5,31; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12s; 12,1; 1Pe 3,22).

²⁰ Hay una rica tradición bíblica sobre este momento de debilidad del vidente que desde el AT llega al NT como, p .ej., en la transfiguración (Mc 9,2-8 y par.).

quedado sometida a Él por su resurrección. Para mostrarlo participó del drama de nuestra muerte y se dio a experimentar a sus discípulos tal como recoge el conjunto del NT²¹.

Los testimonios más antiguos los encontramos en las confesiones y en los himnos asociados al bautismo (1Pe 3,18; Hch 10,40) o a la experiencia del Señor exaltado (Flp 2,5-11; Rom 10,9; Lc 24,34). Presentan la resurrección ante todo como realidad pues, al igual que en el Ap, en ellos el subrayado de su realidad más concreta no es considerado como central. Así, usando un lenguaje de exaltación (como destino de Jesús; radicalizado en el caso de la ascensión) o de resurrección (como salida de Jesús a nuestro encuentro) inciden en que se debió a una acción del Dios de vivos pero, en general, no dan cuenta de la tradición del “tercer día”. Sí la recoge el texto prepaulino de 1Cor 15,3-8 en una estructura que combina tanto la confesión de fe como una fórmula *kerigmática* muy antigua (vv. 3-4), interpretación teológica de la realidad de la muerte de Jesús en clave soteriológica y “según las Escrituras”, y el testimonio de las apariciones (vv. 5-8). Dato bien importante en esto último es que aparece la forma verbal *ôphthe*, aoristo pasivo del verbo *horáo*, ver, y que significa “fue visto”, término técnico que emplea el NT para las apariciones (Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16) y la LXX para las teofanías. . Su sentido fundamental va en la línea de “hacerse ver” o “dejarse ver” quedando los discípulos que ven al Señor como receptores de su iniciativa, y pudiendo así descartar nosotros que se tratara de una mera elaboración subjetiva de ellos. Esto también se constata en la tradición narrativa del sepulcro vacío y de las apariciones. Pero, ¿realmente desapareció el cuerpo de Jesús? Si respondemos negativamente a esta pregunta tenemos que no habría sido creíble el anuncio de la resurrección. En cambio encontramos todo lo contrario pues la plausibilidad de su historicidad está garantizada tanto porque son mujeres las que descubren la tumba vacía (su testimonio no tenía valor judicial y en caso de haberlo inventado sería contradictorio elegir las a ellas) como por la acusación del robo del cadáver (Mt 28,15) y porque no se generó una lógica tradición de veneración del sepulcro de Jesús. Además, es evidente que de no haber desaparecido el cadáver de Jesús no se hubiera podido sostener la fe y la predicación de su resurrección en Jerusalén dado lo concreto de la mentalidad judía de la época. Con todo, este hecho da de ser interpretado como simple signo del centro de la fe pascual, es decir, la relación con Jesucristo que nos dice “Yo soy el primero y el último, y el Viviente: estuve muerto, pero ya ves, estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y de la Morada de los muertos” (Ap 1,17-18). Por tanto, lo primero para nosotros han de ser las apariciones de Jesús a sus discípulos (vuelve a aparecer el verbo

²¹ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El misterio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 301-310.

óphthe) ya de retorno o de huida en Galilea. Ellas tienen un carácter revelatorio (p. ej., presencia de ángeles al igual que en el Ap) que permiten asumir el vacío del sepulcro llenándolo así de la presencia de la gloria del Resucitado. Además, promoviendo la fe, llevaron a los discípulos de un estado de miedo a otro de paz y comunión (Lc 24; Flp 3,10), lanzándoles de nuevo a la misión como señal de amistad y de confianza. Eso sí, incorporando ya el anuncio de la resurrección y ampliándola a todo el mundo, pertrechados desde entonces con el don del Espíritu y de la paz, verdaderas armas escatológicas que les permitirán encajar posibles fracasos intrahistóricos.

Por último, puntualicemos que el cuerpo del resucitado, como bien remarca el simbolismo del Ap, ya no posee una corporalidad como la que tenía antes pues no es reconocido inmediatamente (p. ej., se le confunde con el hortelano; los discípulos de Emaús no lo reconocen) al ser ahora Él quien se da a conocer. Porque, aunque la necesaria corporalidad ya no pueda situarse en coordenadas espaciotemporales, la identidad sí sigue siendo la misma (come con sus discípulos; muestra algunos de sus rasgos). Se ha obrado, pues, una transformación en su cuerpo: ahora éste es espiritual y glorioso (1Cor 15). Ciertamente esto es misterioso para nuestro entendimiento pero negarlo sería caer en posturas docetistas o gnósticas pues estaríamos rechazando de una manera o de otra su verdadera encarnación²².

3.3.2. El sí a la pretensión de Jesús

Estoy vivo por los siglos de los siglos (1,18)

Dice Balthasar, citando nuestro vv. 17-18, que el Cristo del Ap “aparece como el Señor absoluto de la muerte porque la ha vivido hasta el extremo”²³. Visto así podemos ahora detenernos un poco en las consecuencias de la resurrección valorando cómo queda toda la pretensión anterior de Jesús acerca de la identificación de su vida como proclamación del reino de Dios²⁴. En primer lugar hemos de decir que mediante su pascua, entendida ésta como cumplimiento y confirmación escatológica, recibió un sí absoluto y contundente por parte de Dios. Pero junto con ello la resurrección de Jesús también es primicia (1Cor 15,20) y Él es radicalmente primogénito (Rom 8,29; Col 1,15.18; Ap 1,5) pues comienza con ella algo nuevo que culmina en su persona, abriéndonos a nosotros la

²² Simplemente enunciamos que ya en el siglo XX, desde las posturas de la teología liberal o criticándolas, se han abierto interpretaciones existencialistas (Bultmann, Marxsen, Moltmann) o historicistas (Pannenberg) de la resurrección que tampoco hacen justicia a lo que hemos intentado mostrar.

²³ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 5. El último acto*, Madrid 1997, 336.

²⁴ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El misterio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 310-312.

posibilidad de ese dinamismo (Heb 12,2) al poder participar así de su filiación llena de vida. Es, en definitiva, la misma certeza que nos vamos encontrando en el Ap (1,8.17-18; 21,6; 22,13; etc.): como todo ha sido creado en Él y para Él (Col 1,15-20) lo recapitula de una manera que no es coactiva sino traspasada por el amor de Dios (Ef 1,3-14). Queda, pues, inaugurado un nuevo éon, un nuevo tiempo escatológico: “Yo soy el primero y el último, y el Viviente: estuve muerto, pero, ya ves, estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y de la Morada de los muertos” (Ap 1,17-18).

En definitiva, nos encontramos con un reconocimiento de Jesús que nos permite ahora caer en la cuenta de la importancia de esos títulos postpascuales que en las primeras comunidades se le empezaron a asignar como reconocimiento de su ministerio público. Ahora, pues, queda exaltado como *Kyrios* pero no de una manera que niegue su ser Mesías o Hijo sino, como hemos visto, subrayando su soberanía escatológica sobre todo el cosmos y la historia, al modo de la presentación en términos de auténtico Pantócrator de estos primeros compases del Ap. Desde estas coordenadas ahora ya podemos acercarnos a su sustrato histórico en los misterios de la vida de Jesús.

3.4. Jesús y el reino escatológico por él anunciado

Escribe, pues, lo que acabas de ver, lo que sucede y lo que va a venir después de esto (1,19)

Juan, antes de recibir el encargo de transmitir el mensaje de Jesús a la totalidad de la Iglesia primero es interpelado a que que escriba tanto lo que acaba de ver como lo que sucede en ese momento histórico así como lo que vendrá (v. 19). Estas dimensiones se unen en el Cristo que ha experimentado, ya fuera de una manera desconcertante o de una más sosegada, pues ahora sabe que Él se revela de muchas maneras y en diversos grados. Tal experiencia va a permitir a la comunidad creyente entera releer con una perspectiva distinta las situaciones de sufrimiento o de perplejidad de cada día gracias al encuentro con Cristo en la comunidad litúrgica.

Por tanto, ahora los seguidores de Jesús sí podemos entender correctamente la naturaleza del reinado de Dios puesto que con tal experiencia postpascual se da un desplazamiento significativo acerca de su comprensión del mismo²⁵. En ella lo que late es la convicción de que a pesar de ser un elemento relevante no es estructurante de la fe pues lo verdaderamente importante para ella es precisamente el *kerigma* que recoge el NT al confesar que Jesús es el Cristo, el Señor exaltado, el Hijo de Dios. Así, no podemos quedarnos en perspectivas deficitarias (reinologías, jesuologías) que prescindan de lo

²⁵ *Idem.*

radicalmente novedoso de la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús puesto que incluso para Él conllevó un punto de inflexión ya que en su vida terrena no se predicó a sí mismo de un modo expreso y claro.

Pero, sin negar tan decisivo núcleo, sí podemos rastrear legítimamente cómo a través de las palabras y obras de Cristo se anunció la anticipación y la manifestación en medio de nosotros de ese reino escatológico de Dios así como la pretensión de Jesús sobre él²⁶. De este modo, siguiendo los resultados de la crítica histórica, encontramos en el ministerio público de Jesús tres núcleos para ello: la relación con el Bautista (se declara como mayor que éste; Mt 11,2-6); la proclamación de la llegada del reino a través tanto de sus obras (milagros, exorcismos, curaciones, predicación a los pobres, que lo sitúan en la órbita de Dios; p. ej., Lc 11,20) como de su enseñanza (presencia del reino en su persona; p. ej., Mc 2,18-20; Lc 17,21); y sus relaciones más significativas (llamaba *Abba* a Dios; su libertad frente a la *Torah* y a su aplicación; superioridad sobre el templo; la llamada al seguimiento; las comidas con pecadores). Todo ello nos habla de un modo muy peculiar de entender ese “reino de Dios”, tan omnipresente en los sinópticos, pero de una manera que entre él y su comprensión escatológica se da una *diastasis* que en Cristo cobra su pleno sentido. El lugar inmejorable para entender esto son sus parábolas, género literario muy querido por Él. Así, en ellas se nos explica tanto la presencia del reino (un tesoro o una perla) como su carácter futuro (estar vigilantes por si viene el novio o el ladrón; importancia en este sentido de la conversión) y su modo de presencia (similar a un grano de mostaza o a la levadura).

Evidentemente, tal predicación y praxis hizo surgir la pregunta por la pretensión de Jesús, y esto ya desde el origen mismo de su actividad dado el cariz de su *exousían* (Mc 1,22) y continuando en múltiples pasajes (p. ej., la confesión de Pedro en Cesárea, el interrogatorio en el proceso judío, lo paradójico del *titulus crucis*). La cuestión de fondo que se le hacía era clara: “¿Con qué autoridad haces eso? ¿O quién te dio esa autoridad para hacer eso?” (Mc 11,28). No podemos responder a estas preguntas sólo con lo indicado hasta ahora. Debemos, por el contrario, enmarcarlas en lo que vimos antes del Ap: “Yo soy el primero y el último”, el alfa y la omega. Y es que no hemos de olvidar ni el doble origen del ministerio de Jesús (sentido teológico de su descendencia davídica y preexistencia

²⁶ Al estar la categoría “reino de Dios” muy poco presente en el AT (como tal sólo en Sab 10,10) Jesús libremente pudo concentrar en ella la manera de entender su anuncio, su ministerio y su misión. Ciertamente es un lugar privilegiado para ello dado que es un concepto plástico y dinámico que permite su comprensión en clave de futuro según la figura mesiánica esperada para que diera inicio al ejercicio de la soberanía salvífica de Dios sobre el pueblo de Israel (Mc 14,25; Mt 5,3-12; Lc 11,2; 13,28-29). G. URIBARRI BILBAO, “Cristología-Mariología- Soteriología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 313-323.

trinitaria encaminada a la proexistencia, polo ontológico; es ungido por el Espíritu Santo en el bautismo como sello de su elección mesiánica para el ministerio, polo funcional) ni su destino último tal y como lo hemos visto reflejado en los títulos cristológicos como expresiones de la experiencia del Resucitado. Sólo así lo histórico de su ministerio público cobra su valor más genuino.

3.5. La presencia peregrina de Cristo

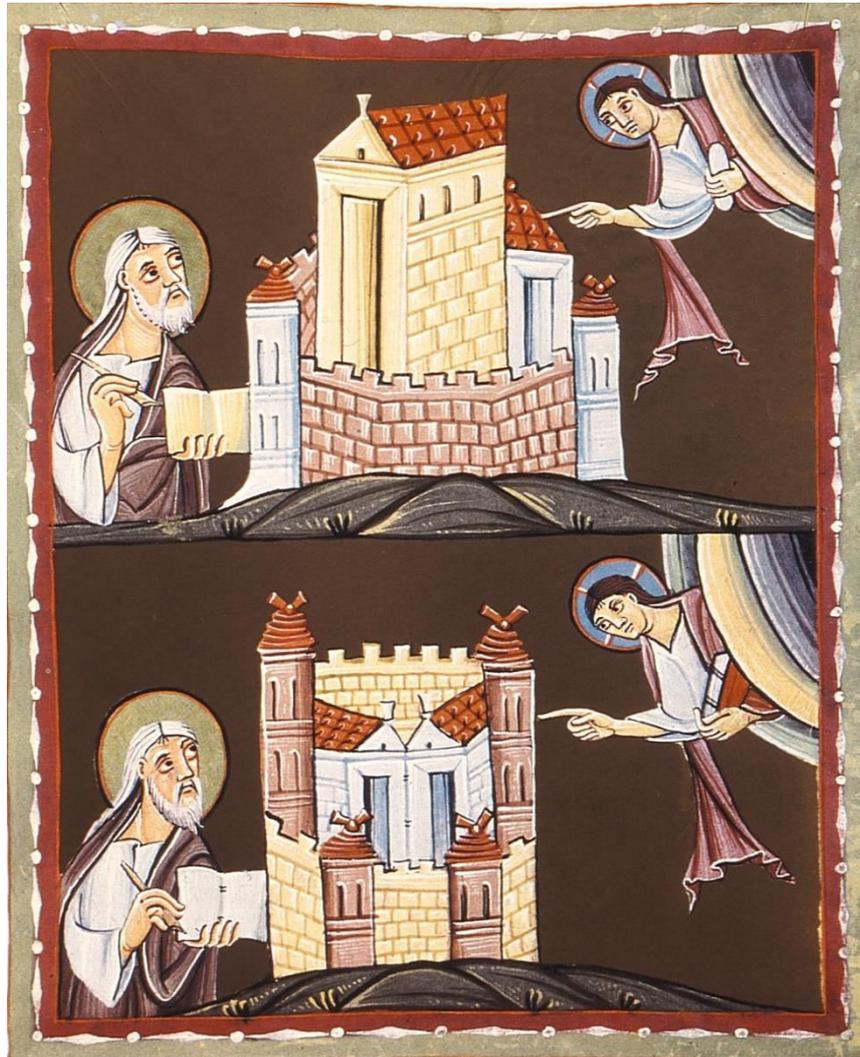
Envía (1,11)

En nuestro recorrido han aparecido importantes elementos cristológicos leídos a la luz del fuerte brillo del Viviente: sus títulos, el anuncio y la irrupción del reino de Dios, su pretensión, etc. Eso sí, como decíamos al principio, insertos en el mandato de escribir y de enviar a las siete iglesias lo revelado. Porque si bien a Juan el Señor no le ha echado nada en cara ahora vamos a ir viendo *in crescendo* cómo la pecaminosidad es obstáculo para el reinado de Dios. ¿Cómo pasar a ello sin perder la esencia de lo experimentado? Pues precisamente sin olvidar que es el mismo Cristo quien ha tomado un rol dinámico en su solicitud por la Iglesia, caminante en medio de nuestra vida tal y como ella es²⁷. Así, aunque se nos volverá a presentar con una imagen en cierta medida estática, la del “cordero degollado”, hay que seguir sintiéndole en movimiento en medio de los siete candelabros a la vez que conserva en sus manos la realidad de las iglesias terrenas. Con ello también nos seguirá mostrando que está presente en ellas como peregrino al que no se puede fijar ni inmovilizar.

En definitiva, retengamos que en esta visión inicial hemos experimentado a un Señor ocupado por completo con su Iglesia pero no de un modo altivo e inapelable sino inquieto por si ellas no se convierten pues se vería obligado a quitarles sus lámparas (2,5)²⁸. Y sin luz, ¿cómo es posible ya entenderlo? Así, sigamos el recorrido del Señor por sus siete iglesias, sintiéndole dolido por la infidelidad y la tibieza de ellas pero al mismo tiempo reconociendo la materia prima desde la que será posible asistir a una segunda parte que traerá el desenlace del nudo de las incoherencias e inquietudes de los creyentes.

²⁷ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 115.

²⁸ *Ibid.*, 118.



4. Ap 2,1-3,22: La confesión a las iglesias

El que sujeta las siete estrellas en su derecha, dice lo siguiente (2,1)

Dejábamos el capítulo anterior resaltando que el Pantocrator experimentado por el vidente está volcado al cuidado de sus siete iglesias, de la Iglesia entera. De ahí su insistencia en que Juan escriba y envíe su experiencia para que también ellas se sientan interpeladas por su ser más auténtico y reconozcan dónde están los núcleos a partir de los cuales seguirle de un modo pleno en medio del combate escatológico que va a ir presentando el resto del Ap.

Por tanto, el objetivo de las cartas es sentir al Señor paseándose por las iglesias, señalando los puntos débiles y los fuertes, aquellas convicciones que tienen que retener, las promesas a las que están llamadas. Sólo así van a poder encarar la revelación posterior que va a mostrar al Dios que se compromete con ellas en la lucha con el Enemigo. Porque ahora basta con entender que lo que les confiesa el Señor, como toda confesión eclesial, es “a la vez algo inexorablemente juzgador y algo infinita y gratuitamente restaurador”¹. En definitiva, el cielo va a poner al descubierto el estado total de la Iglesia mediante una mirada de los “ojos como llama de fuego” que ilumine los rincones más ocultos y de un modo diverso pues cada iglesia será juzgada según sus obras. Un segundo personaje del drama del Ap, la Iglesia, entra ahora en acción como siendo en y desde Cristo. A nosotros esto nos dará pie para tratar su naturaleza (*koinonía*) y la vida moral que anida en ella (moral fundamental).

4.1. Un itinerario de conversión

El que tenga oído, oiga... (2,7)

La confesión a las iglesias expresa su intención teológica mediante una estructura literaria muy clara y refinada que se repite en las siete cartas articulada en seis pasos². Así, después de la indicación de la dirección encontramos en ellas una autopresentación de Cristo (repartiendo en cada una algunos de los rasgos que hemos visto antes en conjunto y con una formulación que recuerda al *así habla Yahvé* del AT), un juicio sobre cada iglesia que valora tanto los elementos positivos como los negativos (“conozco tus obras”), una exhortación particular de Cristo (“arrepíentete”), una promesa de Él en clave escatológica

¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 118.

² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 42.

(p. ej., “Al vencedor, le daré a comer del árbol de la vida”) y, finalmente, la atención al don del Espíritu (“El que tenga oído, oiga qué dice el Espíritu a las Iglesias”).

En ellas, pues, siempre es el Cristo de la experiencia inicial el que habla en primera persona. Pero el mensaje, a pesar de estar dirigido a iglesias particulares, queda universalizado mediante el simbolismo de los nombres (p. ej., Jezabel, nicolaítas, etc.) dado que “es la palabra viva de juicio, de purificación, de exhortación, que dirige Cristo a su iglesia de todos los tiempos”³. Desde tal convicción pasamos a recoger los elementos eclesiológicos y morales más sobresalientes como preparación para el combate de la segunda parte del Ap pues son el *subjecto* o la materia prima sobre la que actúa Cristo. Es importante, pues, que Él purifique desde dentro a su comunidad como preparación para que comprenda y realice aquellas opciones operativas que su hora histórica va requiriendo continuamente”⁴. Para mostrarlo vamos a aglutinar el contenido de las cartas en un repaso por los elementos de la estructura que comparten y que nos hablan de un itinerario de conversión muy acabado.

4.1.1. Las iglesias: pueblo de Dios en *koinonia*

Al ángel de la Iglesia en... (2,1.8.12.18; 3,1.7.14)

Desde la hipótesis de estudio del Ap que vamos siguiendo en esta memoria, ahora entendemos que la dirección que se indica al comienzo de cada una de las cartas sigue siendo una expresión de Cristo que se dirige a una iglesia-asamblea bien determinada en su historia y en su geografía aunque en una perspectiva que supera los límites concretos de *Éfeso*, *Esmirna*, etc.⁵. Nosotros hoy podemos aclarar y desarrollar esa tensión entre lo particular y lo universal desde las categorías eclesiológicas que manejó el Vaticano II: El misterio de la Iglesia como pueblo de Dios llamado a la comunión⁶. Como creemos que en el Ap estamos en el ambiente litúrgico del “día del Señor”, de la celebración eucarística dominical en las comunidades, vamos a repasarlas para ahondar en la naturaleza de la Iglesia que quiere purificar el Señor⁷.

³ *Idem.*

⁴ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 105. Tomaremos en lo que queda de este capítulo sus comentarios al esquema literario indicado: *ibid.*, 105-111.

⁵ De ahí que se dirijan las cartas a los ángeles de la iglesia: busca resaltar su dimensión trascendente.

⁶ S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio. III. Aspectos esenciales de la Iglesia: *koinonia-diakonia-leitourgia-martyria*. Eclesiología en perspectiva sistemática”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 455-466.

⁷ Dice la relación final del Sínodo de los obispos de 1985: “Esta comunión [con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo] se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión de la Iglesia; la eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (LG 11). La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica, la íntima comunión de todos los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia”.

Lo primero que hemos de subrayar es que la categoría de “pueblo de Dios” aunque no sea directriz sí es central en el Concilio Vaticano II. Fue desarrollada en LG II⁸, inmediatamente anterior al capítulo sobre la jerarquía, y en profunda continuidad tanto con la idea de comunión como con su comprensión bíblica (expresión de la voluntad salvífica universal de Dios). Con ello es expresión plástica de una visión dinámica de la Iglesia y de la autoridad jerárquica como servicio (LG III) pues hace destacar su provisionalidad y dinámica escatológica, la igualdad entre los creyentes por el bautismo (LG 10-12), etc. Una huella de esto es cómo interpreta el concilio la unidad de la historia de la salvación: concentrándose cristológicamente en el concepto del “pueblo mesiánico” (LG 9) que ha sido instituido por la nueva alianza de la sangre de Cristo (1Cor 11,25). Este nuevo pueblo de Dios, no nacido de la carne sino del Espíritu, y que tiene así al Señor como cabeza, está destinado a ser comunión de vida, de caridad y de verdad pues es el instrumento de redención universal que Dios envía a todos los lugares y tiempos de la historia. Así, “pueblo de Dios” refleja de manera no-exclusiva el misterio de la Iglesia, la orientación de la humanidad a Cristo como germen e instrumento de la preparación del reino de Dios definitivo en el que Dios pueda llegar a ser “todo en todo” (1Cor 15,28).

Respecto de los fundamentos bíblicos de la *koinonia*, señalemos que el NT no la aplica nunca directamente a la Iglesia y que de las 19 ocurrencias que encontramos en él ninguna de ellas está en los Evangelios, pudiendo afirmar nosotros que nunca estuvo en la boca de Jesús. En el resto aparece en contextos de gestos de caridad fraterna (Hch 13,16; 2Cor 9,13), de unión con Cristo por medio de la eucaristía (1Cor 10,16) o de los cristianos con el Padre (1Jn 1,6), con el Hijo (1Cor 1,9) y con el Espíritu (2Cor 13,13), teniendo así un claro trasfondo trinitario como muy bien señaló la patristica al definirla como “icono de la Trinidad”. Entonces, aunque equipar *koinonia* con Iglesia sea ir más allá del NT hemos de retener que expresa muy bien la dinámica de las dos relaciones constitutivas de la primera Iglesia: la unión con Dios, en la dimensión vertical, y la unión de los creyentes entre sí, en la vertical. De este modo, su recuperación como idea directriz de la eclesiología ha sido un gran aporte del Vaticano II, configuradora de la vida interna de la Iglesia y del esfuerzo ecuménico⁹.

⁸ Ya había aparecido en LG I, El misterio de la Iglesia, al recoger la definición de san Cipriano: “toda la Iglesia aparece como el pueblo reunido con la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu” (LG 4). Es decir, pueblo constituido por Dios a través de Cristo, santificado y dirigido por el Espíritu Santo, mediante la los sacramentos y ministerios.

⁹ W. KASPER, “Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400.

Lo que se concluye de todo ello para la valoración del ser de la Iglesia de Cristo es que ella “se hace presente” en las Iglesias locales (LG III, 26) pues en su universalidad “existe en y a partir” de ellas, hechas a su imagen (LG III, 23). Por tanto estamos ante una revalorización de la Iglesia local en una dialéctica que nos recuerda lo explicado ya de la eclesiología del Ap: Cristo tiene “en su mano derecha siete estrellas” (1,16). Eso sí, ahora podemos afirmar con más precisión teológica que entre las iglesias particulares y la universal existe una interioridad mutua pues la totalidad del misterio de la Iglesia subiste en sus concreciones particulares, siendo la referencia última el misterio de la eucaristía, una e idéntica en cada una de las iglesias que se reúnen “en el día del Señor”. Pero, junto con ello, otra perspectiva de abordar esa tensión vista por el Ap es la de asimilar la figura de Juan a la de un *episkopos*¹⁰. De este modo, la identidad y la unidad de las siete iglesias también se remitirían a la institución del ministerio episcopal al insertarse mediante él en la comunión de comuniones que es la Iglesia universal, garantizada por el colegio episcopal y cuyo principio fundamento visible es el obispo de Roma (LG 18,23; Vaticano I, *Pastor aeternus*, DH 3051). Pero éste es un tema sobre el que volveremos cuando tratemos la comprensión católica de los ministerios desde la simbología de los doce presente en la Jerusalén del cielo (Ap 21).

4.1.2. Jesús constituye la regla moral de la vida cristiana

El Amén, el testigo fidedigno y veraz, el principio de la creación de Dios, dice lo siguiente... (3,14)

La cita de este apartado corresponde a la autopresentación que Cristo propone en su carta al ángel de Laodicea (3,14s). Empezamos ahora con ella el reconocimiento de algunos elementos de la naturaleza y de la vida moral del ser humano que den cuenta de cómo las iglesias se pueden preparar para lo que de manera ejemplar vamos a encontrar en la segunda parte del Ap.

En primer lugar, encontramos que Cristo al presentarse en estas cartas las invita a tomar conciencia de lo que Él es para ellas. Y, en nuestro caso, lo hace desde su condición de resucitado, pidiendo así ser comprendido y redescubierto como el inicio de la acción creadora de Dios en parte ya realizada por su resurrección. Porque en Él la iglesia “podrá entrever la potencialidades de renovación referidas a su presente; podrá, en una palabra, comprender mejor esa acción misteriosa creadora de Dios que se está desarrollando”¹¹.

¹⁰ Respecto de por qué el vidente Juan no se reclama para sí el título de apóstol sino de profeta: K. BERGER, *Los primeros...*, 192-197.

¹¹ U. VANNI, *Lectura...*, 160.

Pero, ¿qué existe ya en el creyente para que esto sea posible y no caiga en saco roto en lo que de él depende? Hagamos una primera cala en la moral fundamental desde el concepto de teonomía participada y de su relación con este Cristo que nos va a interpelar de una manera muy concreta en nuestra praxis.

Nuestro punto de referencia es la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* (VS), publicada el 6 de agosto de 1993¹². Responde a algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia especialmente discutidas en la etapa postconciliar (perennidad de la doctrina de la ley natural, el debate en torno a la *opción fundamental*, etc.) y propias de la crisis moral generalizada de nuestras sociedades. El papa Wojtyła las aborda desde la propuesta del concilio Vaticano II de una renovación y reteologización de la teología moral como disciplina autónoma (OT 16) llegándola a definir en el número 29 como la “ciencia que acoge e interpreta la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana”, hecha siempre, puntualiza, “a la luz de Cristo, el “Maestro Bueno”. Veamos ambas afirmaciones por separado según lo que aparece en el resto de la encíclica.

Respecto de lo primero se refiere al tema de la fundamentación de la ética. Así, en el número 41, en el marco de la actitud obediencial a Dios mediante la participación de la razón y voluntad humanas en la acogida de sus designios, se mencionan conceptos claves en la discusión moral actual y que además juegan un papel muy importante en todo el discurso de la encíclica: fundamentación heterónoma (justificación de los valores morales por una realidad extraña a la persona), autonomía (la ley moral tiene en sí misma su fundamentación y la razón propia de su legalidad), teonomía (Dios como garantía absoluta y fundamento de la moral). ¿Cómo los combina Juan Pablo II? Pues, en primer lugar, recogiendo los valores irrenunciables presentes tanto en los modelos de la autonomía como en los de la heteronomía, adecuadamente acrisolados en la palestra del devenir de la historia de la filosofía y de la teología. Pero esta síntesis sólo es posible si se subraya adecuadamente la sustantividad de la teonomía, es decir, de la dimensión religiosa de la fe. Esta solución no es cuestión baladí para la encíclica: al afirmar esto se está declarando la incompatibilidad de ciertas orientaciones teológicas con la verdad revelada, (VS 29). Porque en nuestro tiempo asistimos a la tentación tanto de caer en un concepto de autonomía autosuficiente y cerrada (creadora) como de marginar consecuentemente a la heteronomía en su rol de base de la moral cristiana, o incluso de subrayar exageradamente el matiz “creativo” de la actividad racional humana (VS 40-41). Nada más lejos del pensamiento de Juan Pablo II: la razón no

¹² Sintetizamos aquí la perspectiva de J. L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, “Autonomía y teonomía en la teología moral” y “La especificidad de la moral cristiana” en *ID., Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander 2014, 319-325.327-375.

tiene papel alguno en la creación de los valores y normas morales, sino que en esto está referida absolutamente a su Creador. Con todo, en el número 41 se complementa este planteamiento indicando los peligros que pudiera tener caer en una postura heterónoma, ya que algunos quizá creen que es lo que se está proponiendo recuperar. Pero los focos teológicos que deben aclarar cómo se da esta *teonomía participada* no son otros que los de la verdad de la encarnación, de la creación y de la revelación de la Alianza¹³.

En segundo lugar digamos algo del polo cristológico de la teología moral fundamental así concebida. Dice VS en su número 20: “El modo de actuar de Jesús y sus palabras, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana”. Parte, así, la encíclica de una profunda constatación bíblica pues desde el libro del Génesis a los profetas, pasando por el Éxodo, podemos apreciar que la historia de Dios con su pueblo es una historia de amor. Y es precisamente desde ese amor primero de Dios de donde surge todo amor llegando esto a su máxima realización en Jesús, pues Él mismo nos dice que la fidelidad a su seguimiento se ha de manifestar en nuestro comportamiento con los otros (p. ej., Mt 22,37.39). Esto ha permitido hablar de un *cristocentrismo moral* (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1698). Pero sobre este aspecto cristológico de la moral también han surgido recientemente discusiones entre los moralistas. En concreto, la cuestión pivota fundamentalmente en dirimir si es posible descubrir a partir de la revelación cristiana o de la relación con Jesús contenidos morales especiales, tales como normas y valores. En otras palabras, si esos sólo son accesibles para el creyente. S. Bastianel¹⁴, teniendo en mente a los teólogos que lo niegan (Auer, Fuchs, etc.) y retomando el concepto de ley natural, afirma que a un cristiano no le diferencia de un no cristiano el tener “criterios operativos” propios a la hora de concretar valores y normas, ya que serían característicos de la recta razón, común a todos los seres humanos. ¿Cuál es, entonces, precisamente esta novedad y especificidad (que se pone en duda), que encontramos en Cristo en lo que respecta a la moral? ¿Qué función tienen la revelación y nuestra relación con Cristo en el ámbito de la moral cristiana o para nuestra vida moral en concreto? Para intentar aclarar estas cuestiones Bastianel delimita en la citada entrada algunos elementos que pueden situar esta discusión en otro plano: la intencionalidad; el horizonte de fe en que se interpreta, vive y obra; los motivos inspiradores confesionalmente más explícitos (relación en Cristo, virtudes, apertura al Espíritu). En definitiva, llega a decir, “la fe ayuda al hombre también a encontrar

¹³ El cariz de esta participación y de sus conexiones con la ley natural ha de entenderse hoy desde coordenadas más personalistas: VS 42; CTI, “En busca de una ética universal. Nueva perspectiva sobre la Ley Natural” (2009), 10.

¹⁴ Para nuestras referencias a S. Bastianel ver su entrada “Especificidad” en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid 1992, 600-609.

y vivir el comportamiento moral correcto”, desde el acontecimiento salvífico obrado en Jesucristo. Situado aquí la discusión sobre la especificidad de la moral cristiana nos permite adentrarnos en la importancia de la relación viva, activa y, en cierto modo, mimética con Cristo. Él es el modelo de hombre redimido y muestra con su vida el cumplimiento de la vida humana, al que el creyente se siente desde ahí invitado, en comunión con Dios (Col 1,15; Rom 8,23). Mirando a Jesús, el hombre recibe y percibe su vocación original y profunda a la vez que la capacitación para ello (GS 22). Es algo, pues, a lo que estamos llamados los seres humanos desde la Creación, permitiéndonos desde este argumento también afirmar que no puedan darse, por tanto, normas o valores *particularmente* cristianos, pues todo lo que existe apunta desde el principio a la actividad de Verbo encarnado hacia la consumación en Él (esperanza).

Finalmente, desde lo dicho hasta ahora podemos hacer dos afirmaciones más aterrizadas a modo de conclusión¹⁵. Primero, la identidad entre experiencia de fe y experiencia moral se ha de entender desde la unidad de la experiencia personal. Porque, desde un plano ontológico, la llamada a la fe presupone la creación del hombre como capaz tanto de conocer el bien como de responder libremente de él. Tal unidad tendencial hace que la autocomprensión del creyente sitúe en la experiencia moral la conciencia de la salvación dada pero, a la vez, también que ella verifique su adhesión a la fe pues las decisiones concretas y responsables no son sólo para aquél experiencias morales. Pero, segundo aterrizaje, ¿cómo introducir estas realidades dentro de la comunidad animada por el Espíritu, la Iglesia? Pues afirmando la existencia de un *ethos* comunitario e históricamente propio para los cristianos. Éste, ejemplificado en los numerosos textos parenéticos del NT, hace referencia a una realidad comunitaria que se desarrolla y se comparte sobre la comprensión de Jesucristo y de la revelación, juntamente combinado con un conocimiento del mundo y de lo que hace posible una vida humana auténticamente digna. De este modo, es en el seno de la comunidad donde se estructuran las relaciones comunitarias y las relaciones con el mundo en virtud de la conversión a Jesucristo. Esto es precisamente lo que evita que la moral compartida por los cristianos se confunda con el producto cultural de unas circunstancias socio históricas concretas. La misión de la comunidad queda así dotada de la capacidad de reconocimiento mutuo de los creyentes que la forman en la

¹⁵ *Idem.*

tendencia a la comunión y a la edificación recíprocas, aunque no sin dificultades o sin los procesos necesarios para una comprensión mayor de ellas y de sus soluciones¹⁶.

4.1.3. La dialéctica entre pecado y conciencia moral

Conozco tu tribulación y tu pobreza -y, sin embargo, eres rico!- (2,9)

Suponiendo entonces esa teonomía participada en los creyentes de las iglesias entendemos mejor al Cristo que pasa a juzgar sus obras (2,2.19; 3,1.8.15). Lo hace de una manera objetiva y, a la vez que reconoce lo que puede haber de positivo en ellas (la honradez secreta, los esfuerzos por perseverar, el empeño en un crecimiento continuo), les dice con tremenda claridad todo lo que no vale pues ama con demasiada seriedad como para permitir que se estanquen en sus debilidades. No tolera una vida hipócrita, una vida que no sea un compromiso continuado entre el bien y el mal (2,5). Tampoco acepta la autosuficiencia ilusoria de creer que se ha llegado ya a la meta en la vida cristiana (3,17). Su juicio, de esta manera, va a ser un revulsivo para que no falle nunca el frescor y la generosidad del amor primero: “Estate alerta, y reafirma ese resto que estaba a punto de morir” (3,2).

Entonces, tenemos ante nosotros un panorama en el que la virtud fundamental es la perseverancia, “la obra por excelencia” (2,2.10.13.19; 3,3.10) ya que “obra significa respuesta sencilla y sincera a lo recibido: fe vivida, amor vivido”¹⁷. Todo ello resalta dos rasgos morales fundamentales: el ser humano es alguien que falla en el seguimiento por ser una existencia finita pero, a la vez, sigue avanzando por la fuerza de la conciencia moral que hay en él ya que ella le permite reconocer su ambigüedad y la necesidad de encauzar su vida con constancia. Veamos entonces estos dos elementos a la luz de la teología católica.

En primer lugar, hemos de decir que tal debilidad en el ser humano se ha de enmarcar en la constitución finita de su libertad pues ésta guarda en sí la posibilidad de hacer el mal, de pecar. En el desarrollo de esta memoria llegaremos a ver este concepto en toda su densidad teológica pero ahora simplemente constatamos su presencia fenomenológica en la vida moral¹⁸. Así, la realidad del pecado queda desvelada por nuestra actitud incoherente ante esa llamada a la perfección que nos hace Cristo, apareciendo en la subjetividad como una experiencia o desajuste doloroso en la conciencia del hombre al

¹⁶ Véase, p. ej., cómo aborda la crisis de los *idolitos* Pablo en 1Cor 8 y Rom 14. La retomaremos en el tema de la conciencia.

¹⁷ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 120.

¹⁸ Reelaboramos y seleccionamos para ello los contenidos de L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, “El pecado” y “La especificidad de la moral cristiana”, en *ID.*, *Moral fundamental...*, 463-503.

realizar un “dicho, hecho o deseo contra la ley eterna” (definición de Agustín). Pero la salvación cristiana que poníamos en el libreto del drama del Ap es capaz de penetrar hasta las raíces de la iniquidad y suscitar un movimiento de conversión salvadora (Rom 5,20) pues lo que significa el pecado se comprende mirando a Jesús en la cruz. En el AT el término que se utilizaba era “faltar a Yahvé”, desobedecerle, rompiendo así la alianza con Él con todas sus repercusiones para el creyente tal como aparece en el caso prototípico de Adán y Eva o en las experiencias del pueblo elegido en Babel o con el becerro de oro en el Éxodo. Este carácter relacional también es perceptible en el NT ya que el pecado es visto como sinónimo de esclavitud, de ruptura de la de la solidaridad con los hombres, puesto que implica el rechazo del reino anunciado por Jesús. Sin embargo, la tragedia de la lejanía con Dios (sentido de *hamartía* en Pablo) se puede vencer por su perdón (ver, p. ej., el padrenuestro), garantizado ya de manera definitiva según vemos en la interpretación que hizo Jesús de su muerte en el relato de la última cena: “para perdón de los pecados” (Mc 26,28)(Gal 1,4). Esta radical novedad que nos trae “el que estuvo muerto y volvió a la vida” (Ap 2,8) también es perceptible en algunos elementos de su vida pública: en su actitud con los pecadores incide en que el prójimo está por encima de cualquier institución; ante todo vincula la conversión de los pecados con un cambio interior (Mc 7,14-23); nos indica que el pecado se vive, se expresa y se supera en la comunidad (Mt 18); etc.

El concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes* ha recogido en su número 13 esos elementos con el fin de redireccionar algunos desarrollos de la tradición que habían escorado al pecado en la casuística. Así, resalta tanto su dimensión ética, en cuanto abuso de la libertad al margen de Dios, como su ladera más más teológica, conlleva la ruptura del hombre con el cosmos entero, y crítica según hemos visto en el NT: “el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cf. *Io* 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado”. También reconoce que “toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha” contra el pecado, abriendo así el concilio camino para la posibilidad de un desarrollo que tenga en cuenta sus dimensiones sociales y estructurales. Evidentemente esto no implica que se pretenda difuminar la convicción de que el pecado siempre es personal en sentido propio y verdadero. Pero sí, como reflejó Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), que tengamos en cuenta la presencia del concepto analógico de “estructura de pecado” en nuestro mundo pues en sus múltiples formas inclina al hombre a pecar.

La presencia en el hombre de la pobreza del pecado individual y social que observa Cristo tiene que estar acompañada de la afirmación jubilosa de que también es rico ya que si a pesar de todo se mantiene fiel obtendrá como regalo la plenitud de la vida, tal como dice al ángel de la iglesia de Esmirna: “Conozco tu tribulación y tu pobreza -y, sin embargo, eres rico!” (2,9). Entonces, sobresale ante nosotros, como preparación para el siguiente paso de la purificación de las iglesias (el ejercicio de la libertad) la realidad de que el hombre tiene una conciencia que le permite sentir sus faltas y las de la sociedad y reorientarse hacia la vida en Cristo. Expliquemos tal concepto desde la moral fundamental estudiada¹⁹.

Respecto de su aparición en el cristianismo se remonta a Pablo al tomar el término *syneidesis* (conciencia) del lenguaje común que originalmente utilizaba el helenismo para expresar el fenómeno de la conciencia moral como saber compartido aunque reducido a un círculo limitado de personas. De ahí pasó a significar el conocimiento reflexivo, subjetivo e interno, de uno consigo mismo. Pero Vicente Miranda llama la atención de que la intuición paulina de conciencia se sitúa en la confluencia de tres universos culturales y religiosos: el mundo semítico-bíblico (uso de categorías como corazón, sabiduría o conocimiento), el mundo cultural helenístico y la comprensión de la nueva fe cristiana. Desde ellos el término recibe en el cristianismo incipiente de Pablo un rasgo nuevo y propio. Se puede decir, por tanto, que Pablo, al seguir la tradición semita del corazón, da a la noción de conciencia un nuevo sentido de globalidad de la persona en su dimensión de apertura y de sensibilidad religiosa²⁰. También nos dice este autor que en Pablo los términos *syneidesis* y *pistis* van unidos porque ambos expresan la situación de la persona en su totalidad, es decir, en relación al acontecimiento salvífico de Cristo. Así, la conciencia es una disposición natural común a “todos los hombres” (Rom 2,14-15) ya que todos, creyentes y no, poseemos la capacidad de emitir un juicio moral sobre nuestras propias acciones. Por último, indica que en el Apóstol la conciencia decide en último término la calidad moral de una acción u omisión. En este sentido es muy importante cómo aborda la crisis de los *idolitos* en 1Cor 8 y Rom 14 ya que en la solución que aporta se ponen de manifiesto aspectos de la conciencia tales como la posibilidad de que ésta se equivoque en su apreciación (conciencia errónea) y de la necesidad de seguirla en algunos casos.

¹⁹ La perspectiva y los contenidos seguidos son una selección de L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, “La conciencia moral”, en *ID.*, *Moral fundamental...*, 419-461.

²⁰ V. MIRANDA, “Conciencia Moral”, en M. VIDAL (Dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 323-324.

Pasando a la reflexión teológica posterior a Pablo encontramos dos tradiciones del desarrollo de la conceptualización de “conciencia”²¹. Una más centrada en su consideración como expresión de la persona y de su estructura ético-religiosa; y otra más judicial o valorativa. Ésta última, afirma Miranda, es la que más ha predominado aunque paradójicamente es la que menos debe a la tradición. Y es que en la patrística, por ejemplo, a pesar de la influencia de la filosofía platónica y estoica, nuestro concepto sigue estando cerca de la tradición bíblica: como concepto acumulado de procesos espirituales, como percepción de los valores y como actuación funcional. Así, para san Agustín la conciencia no es sólo el lugar de manifestación de la ley (como en Pablo), sino la ley misma escrita en el corazón. En cambio, es en la época de la teología escolástica cuando encontramos esa tendencia a la conceptualización y al desarrollo especulativo en torno a la noción de conciencia, prevaleciendo la dimensión moral sobre la dimensión religiosa. Se resaltó así el aspecto gnoseológico y la reflexión quedó centrada en aclarar el problema de los actos humanos y la sindéresis. Como contrapunto, la teología monástica medieval ayudó a preservar la dimensión más interior de la conciencia desde una perspectiva más vitalista y pastoral. Pero es en el período histórico que va desde Trento hasta el Vaticano II cuando la conciencia adquiere progresivamente el carácter de juicio frente a la ley y se aparta radicalmente de la teología bíblica acercándose a modelos silogísticos que eviten cualquier atisbo de subjetivismo. Es decir, “se esclerotiza y fosiliza como problema” y se convierte en calculadora de la probabilidad de las obligaciones morales (probabilismo, tuciorismo, etc.).

Pero en el último concilio, bajo la influencia de las ciencias antropológicas, de la filosofía personalista y de la vuelta renovada al estudio bíblico se abren perspectivas nuevas, hasta el punto de que Miranda habla en su entrada del camino hacia un “concepto dilatado” de conciencia²². La mejor expresión de esto la encontramos en el número 16 de la constitución pastoral ya que recoge su importancia para la dignidad humana pero como eslabón que une a los cristianos con todos los hombres ante los nuevos retos morales. En continuidad con ello *Veritatis Splendor* se detuvo bastante en la cuestión de la conciencia en su vinculación con el orden objetivo correlacionando libertad y verdad. Así, la encíclica (54-56), siguiendo a GS, denomina a la conciencia “sagrario del hombre” pues en ella descubre una ley que no se da a sí mismo: es previa a su misma conciencia. Esta afirmación es una crítica implícita a los teólogos que consideran la norma objetiva como una “una perspectiva general que, en un primer momento, ayuda al hombre a dar un planteamiento ordenado a su vida personal y social” (55), y que entienden que la conciencia tiene la función de aplicar

²¹ *Ibid.*, 325-330.

²² *Ibid.*, 335-336.

esas normas (extrínsecas-heterónomas) a los casos concretos en la vida de la persona. Porque partiendo de ello acaban proponiendo un doble estatuto para la verdad moral, distinguiendo un nivel doctrinal y abstracto de otro que supone una consideración existencial más concreta, de modo que la conciencia podría hacer justificable lo que la ley moral condena. Por el contrario, Juan Pablo II afirma que el juicio de la conciencia, como la ley natural, tiene un carácter imperativo ya que “en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano” (61). Acabando y concretando aún más, podemos decir que el juicio de la conciencia en VS se comprende como la aplicación, en situaciones concretas, de “la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal” (59). De este modo, queda como norma próxima de la moralidad pero norma sometida a la verdad del orden objetivo²³.

4.1.4. La libertad como toma de posición frente a Cristo

Mira, estoy llamando a la puerta; si alguno oye mi voz y abre la puerta... (3,20)

Ahora, mediante la exhortación de Cristo, el juicio pasa a pedir en cada una de las cartas una toma de posición personal, es el momento de la conversión: “así que, acuérdate de dónde has caído y arrepíentete” (2,5). Porque las incoherencias personales o grupales no pueden apagar la voz de la conciencia en el seguimiento de Jesús. Todo lo contrario, nos hemos vuelto hacia nuestro interior para que, como aparece en la carta a Laodicea, nos demos cuenta de que está llamando a la puerta pues quiere que le abramos. Así, en este momento de las cartas nos encontramos ante una especie de liturgia penitencial pues la exhortación a la conversión es insistente, es cuestión de vida y muerte: “Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida” (2,10). Es ocasión, pues, de recoger nuestra comprensión moral de la libertad.

Como punto de partida, vemos que el NT recoge una doble dimensión de la libertad en el ser humano: es un don de Dios pero a la vez es responsabilidad humana²⁴. Esto lo ha expresado inmejorablemente Pablo de Tarso, el gran teólogo de la libertad, pues dio las claves para su adecuada comprensión: el ser humano se encuentra ante dos posibilidades, vivir *según la carne* o vivir *según el espíritu*. La primera es la esencia de lo

²³ Entonces, las condiciones para su buen funcionamiento son la rectitud, la verdad y la certeza. Para una explicación mayor: J. RATZINGER, “Conciencia y verdad”, en *La Iglesia: Una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, 145-177.

²⁴ J. L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, “Libertad y responsabilidad”, en *ID.*, *Moral fundamental...*, 383-387.

mundano mientras que lo segundo indica aquello de lo que no podemos disponer por ser incorruptible. Así, al vivir según la carne se contraponen el vivir según el espíritu de Jesucristo pues es Él quien nos libera para la libertad: “donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad” (2Cor 3,17). En esta nueva situación el cristiano puede afirmar que Cristo es “el fin de la ley” (Rom 10,4) pues por Él tenemos la “libertad de la ley” (Gal 2,4). Pero, entonces, ¿todo está permitido? (1Cor 6,12). Para responder a esta pregunta hay que precisar que esta comprensión de la libertad no es una invitación a la arbitrariedad más absoluta sino que tenemos que partir del presupuesto de la libertad interior frente al mundo (1Cor 6,19) y de que está enfocada a la construcción de la comunidad (1Cor 10,23ss) pues la ley de Cristo es la exigencia del amor (Gal 6,2).

Respecto de su realización moral, la teología más reciente ha desarrollado la categoría de “opción fundamental”²⁵ pues permite entender la acción humana como expresión del centro personal de cada uno: es la respuesta moral globalizante del ser humano al hecho mismo de existir. Y es que éste, al provocar inquietud, reclama el deseo de una felicidad verdaderamente perdurable que sea el fruto del acto originario de la libertad humana como ejercicio primero de la llamada a ser inscrita en el corazón por Dios:

“la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular; sino que es también, dentro de esa elección, decisión sobre sí y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios. Justamente se subraya la importancia eminente de algunas decisiones que dan forma a toda la vida moral de un hombre determinado, configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares” (VS 65).

Entonces, la respuesta genuinamente teológica es la forma de la opción por Jesús ya que abre tanto a la aceptación de nuestra propia *finitud* como a un *descentramiento* propio de una vida lograda según el dinamismo de las virtudes teológicas ya vistas por nosotros. Así, el Señor puede también alabar a una comunidad, revelándole que fue su gracia la que le abrió la puerta (Ap 3,8), poniendo de relieve que a pesar de su “poca fuerza” ha colaborado con su gracia obteniendo una protección especial (v. 10)²⁶.

²⁵ *Ibid*, 391-399.

²⁶ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 119.

4.1.5. La promesa de Cristo

Al que salga vencedor, le daré a comer del árbol de la vida (2,7)

De ese modo, nos encontramos con que la conversión redonda en beneficio de la iglesia pues el Señor es rico en amor con los que toman la opción de seguirle tal como encontramos al final de la carta al ángel de la asamblea de Éfeso: “le daré a comer del árbol de la vida” (2,7b). Así, las promesas de Cristo parten del presente pero al mismo tiempo nos abren la perspectiva consoladora del futuro escatológico: ausencia de daño en la muerte segunda (2,11b); un maná oculto y un nombre nuevo (2,17b); el astro de la mañana (2,28); inscripción en el libro de la vida (3,5a); institución como columna en el santuario (3,12a); compartir mesa y trono con Él (3,20.21). Es importante que ya aparezcan a esta altura del Ap porque durante la siguiente serie de visiones “el amor permanecerá velado detrás de la corrección, detrás del castigo”²⁷. Así, nos vamos a ver envueltos en el nudo del drama del combate entre la gracia de Dios y el pecado en unas coordenadas escatológicas que a veces nos desorientarán por la pluralidad de fuerzas negativas y positivas que entrarán en acción. Por eso, no olvidemos las promesas que ya nuestra lucha moral de cada día atisban. Luego “sólo” se tratará de entender qué ha hecho Cristo para que podamos esperarlas con verdadera certidumbre.

4.1.6. La atención al Espíritu

Qué dice el Espíritu a las Iglesias (2,11)

En profunda continuidad con las promesas de Cristo, el último punto del esquema de purificación que aparece en todas las cartas a las iglesias es la exhortación a la atención constante al Espíritu Santo pues Él va a seguir dirigiéndoles la palabra sin cesar. Así, fruto e indicador de la conversión será una inserción en la vida de la Iglesia como *koινωνia* capaz de leer los signos de los tiempos, captando y valorando adecuadamente los problemas que producen inquietud. Pero eso en combinación con el hecho de que la prioridad en la acción la seguirá teniendo Cristo pues Él no dejará de darse a conocer mejor en medio de ellos para que así nosotros nos pongamos “en sus manos, con todo el amor, la confianza, y el empeño que se merece y que inspira”²⁸. Entonces, como no nos va a defraudar, en el siguiente capítulo lo veremos encarando el mal que nos aflige, comprometiéndose con nuestra causa y garantizando con su actuación que lo prometido se cumplirá.

²⁷ *Ibid.*, 120.

²⁸ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 111.



5. Ap 4,1-11,14: La apertura de los sellos y la historia de la salvación

Nadie había sido encontrado digno de abrir aquel documento (5,4)

Según decíamos en el capítulo anterior, la segunda parte del Ap emerge ante nosotros como la justificación de las promesas que el Resucitado hace a su Iglesia en medio de la ambigüedad de las obras de cada día: ¿qué ha pasado para que se prometan tales cosas desde la lucha moral del creyente? ¿Por qué podemos afirmar que en ella se desarrollan fuerzas tan contrapuestas? ¿Qué hay detrás? La asamblea litúrgica, en definitiva, necesita palpar de dónde viene la dinámica graciosa. Para ello el Resucitado lleva al vidente hacia el tercer personaje que entrará en acción contra el mal que acecha: “Sube aquí, y te mostraré lo que tiene que venir después de esto” (Ap 1,3). Así, Dios trino será revelado en su implicación activa en la historia de la salvación, aunque valiéndose Juan para ello del recurso literario de una “matemática celeste” (rigurosas series de números subdivididas aunque con algunos intermedios especiales) que por la fuerza de su lógica interna nos llevará más allá de sus fragmentos, es decir, hacia una orden que supera totalmente nuestra capacidad de controlar y pensar¹. Esto es lo que tendremos que tener en cuenta en la serie de visiones de las imágenes apocalípticas que empiezan ahora y que seguirán apareciendo hasta el capítulo 20, momento en el que la tensión desaparecerá al proclamarse la victoria final de Cristo.

Pero ahora centrémonos en Dios y en su relación con la historia del hombre, criatura suya. Así, en este capítulo vamos a abordar el inicio del despliegue de la acción divina según las tres primeras secciones de la segunda parte de nuestro libro: la lectura de los hechos que van a suceder (c. 4-5), la revelación progresiva del significado de la historia (los siete sellos, c. 6-7), y la historia de la salvación se ponen en movimiento (el pasaje de las trompetas: 8,1-11,14). Eso sí, como ya hemos fijado bien nuestra propuesta de lectura a partir de ahora vamos a acelerar el ritmo de nuestro estudio para centrarnos en aquellos pasajes que más aclaren los elementos fundamentales de la teología católica estudiada, en este capítulo: misterio de Dios, creación del hombre y reflexión teológico-moral sobre su vida.

¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 120.

5.1. El acceso a Dios desde el Resucitado

Un trono estaba puesto en el cielo (4,2)

Esta interpretación profética de la historia que es la segunda parte del Ap² comienza con la sección introductoria que encontramos en los capítulos 4 y 5. En ella primero vamos a ver a Dios sentado en el trono, dueño de la historia, y luego en su mano derecha “un documento escrito por las dos caras, sellado con siete sellos”, es decir, el libro que recoge su proyecto detallado sobre toda la realidad (personas, cosas, acontecimiento). Obviamente, nosotros como criaturas no tenemos acceso a él (el vidente “llora mucho”) y es necesario que, finalmente, se nos presente a Cristo con toda la plenitud de su función mesiánica, ya vista por nosotros, para que Él sea quien asuma su revelación y, sobre todo, lo realice.

Respecto del tema literario del trono señalemos algunas pequeñas observaciones que nos permitan profundizar en el punto de partida. Primero, que Juan sea arrebatado en éxtasis al cielo nos indica que debemos ponernos en la perspectiva de la transcendencia divina. Si no, no es posible entender los acontecimientos que desarrollan en nuestra inmanencia. Segundo, en torno al trono de Dios aparecen elementos y personajes que indican la importancia de la alabanza divina en la realización de la salvación (p. ej., los 24 ancianos, fundamento celestial de todo el pueblo de Dios; los 4 vivientes –Ez 1,5-10; Is 6,2-). Así, aunque sean esquemas literarios, y no personajes propios y reales, su función es indicarnos el punto de encuentro entre la iniciativa salvífica de Dios y la respuesta a ella de todo lo creado. Tercero, ante el trono hay “como un mar transparente, parecido al cristal” (4,6). Aquí encontramos la imagen que utiliza al libro para indicar ese personaje de nuestro drama que es por definición huidizo e inaprensible: las fuerzas enemigas de Dios (13,1), demoniacas y abismales (13,19). Sin embargo, Él las neutraliza por su intervención en la historia de la salvación pues veremos que ha cambiado su naturaleza (20,14; 21,1) tal y como ya hizo en el Ex al liberar a su pueblo de los que le hostigaban.

De este modo, tenemos que de lo que se trata es de mostrar “lo que tiene que venir después de esto” (4,2). Pero como Dios en cuanto tal es inaccesible por su santidad, ése es el sentido de las doxologías y de los ecos judíos (Sal 47,8; Is 6,1; Ez 1,26-27), Cristo asumirá su revelación conectando así el despliegue de la historia humana con el cumplimiento de la obra creadora del que es “Santo, santo, santo” (4,8). Pasemos entonces a ver qué nos indica de Él esa toma de postura antes de ver en la apertura de los sellos cómo los hechos están ordenados según un plan bien concreto.

² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 48-50.

5.1.1. Dios se implica en una única historia de salvación

Eres digno de recibir el documento y de abrir sus sellos (5,9a)

Desde un punto de vista literario, la tensión que se plantea ante el trono de Dios es realmente dramática porque Juan constata con verdadero dolor que no hay nadie “capaz, en el cielo, ni en la tierra, ni bajo la tierra, de abrir aquel documento” (5,3) que, al estar escrito por dentro y fuera, indica que “cuanto se refiere a los hombres y a la historia está determinado con toda exactitud”³. Pero uno de los ancianos le dice: “Deja de llorar. Mira, el león que [procede] de la tribu de Judá, el retoño de David, ha quedado vencedor, de forma que pueda abrir el documento y sus siete sellos” (v. 5). Esta nueva entrada en acción de Cristo, comprensible por su iniciativa de Resucitado, “ἐνίκησεν”, incide en que lo que va a suceder entronca con ese plan creador y salvífico de Dios ya presente y preparado en el AT⁴, estimulándonos y presionándonos así a hacernos las siguientes preguntas sucesivas: primero, ¿cómo sucede tal cosa?; y, segundo, ¿cuál es la relación precisa de la capacidad de abrir los sellos con lo que contiene el documento?

Respecto de la primera nos vemos obligados ahora a recorrer la autorrevelación de Dios en la historia de la salvación que recogen tanto el antiguo como el nuevo testamento dado que el mismo Ap nos sitúa en la perspectiva de la unidad entre ambos. Sólo así entenderemos al Dios que se retrata y que se implica en lo que revela y promete. En el siguiente apartado abordaremos la segunda: la cualificación de la misión de Cristo, desde un punto de vista trinitario, en su interpretación y consumación.

Vayamos ahora, pues, al dato bíblico. Lo primero que debemos decir es que la revelación de Dios que contienen ambos testamentos puede explicarse con tres palabras: continuidad, discontinuidad y progreso (Heb 1,1-4)⁵. Pero ya vista por nosotros, en lo que llevamos del Ap, la importancia de lo trinitario en la forma que tiene Dios de interactuar con nosotros (el Espíritu que lleva a Juan a sus visiones; el hijo del hombre con atributos blancos; Dios sentado en el trono del cielo) en el AT vamos a volver a encontrarnos con esa misma Trinidad comprometida en la historia de nuestra salvación aunque, claro está, con todas las limitaciones previas al acontecimiento Cristo, indispensable lente

³ U. VANNI, *Lectura...*, 180. Le seguimos aquí.

⁴ Las referencias, directas o indirectas, a Jesús como “hijo de David” están presente en todo el NT: en los evangelios de Mt (9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9.15), Mc (10,47.48; 11,10) y Lc (1,32; 1,69; 18,30.39), en fórmulas de confesión muy primitivas (Jesús “ha nacido del linaje de David según la carne” –Rom 1,3-; y Él es “descendiente de David” -2 Tim 2,8-). Además, en el Ap también aparece en otros lugares: Jesús “tiene la llave de David” (3,7), el mismo Jesús dice en él que es “el retoño y el vástago de David” (22,16). A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Barcelona 2005, 161.

⁵ Para el AT seguimos a Á. CORDOVILLA, “La revelación del Dios en el AT”, en *ID., El misterio...*, 231-269.

gnoseológica para cristiano tal y como hemos visto en nuestro recorrido. Así, hemos de guardarnos de buscar textos aislados en el AT que recojan claramente el dinamismo trinitario de nuestra fe.

Así, respeto del dato veterotestamentario sobre Dios, lo primero con lo que nos encontramos no es con un concepto intelectual de Él, resultado del pensamiento al modo de la filosofía occidental, sino con la revelación de su nombre, es decir, con su ponerse a nuestra disposición para que le podamos conocer e invocar. Desde esa perspectiva relacional, que salvaguarda así una justa separación para no acabar manipulándole (“no tomarás el nombre de Dios en vano”), encontramos cuatro nombres de Dios en el AT: “El”, “Elohim”, “El Saddy” y “YHWH”, siendo éste último el más importante (Ex 6,2-3). Esta pluralidad nos habla de que la realidad que nombran supera siempre la comprensión humana pues son muestras del complejo camino del pueblo de Israel desde el concepto de una divinidad tutelar hacia la fe en YHWH, propio ya de una fe monoteísta plena en la época del segundo templo y que recoge tanto el carácter genuinamente personal de Dios como la identidad en Él del ser y del actuar (Ex 3,13-15; Ex 6,2-8 y Ex 34,6-9). Así, podemos apreciar cómo se va revelando activamente en la historia de Israel como don (en la creación libre, gratuita, y amorosamente da origen a su relación con el mundo y de manera privilegiada con el hombre; en la alianza mantiene su compromiso con ellos), como alguien que a pesar de ello sigue estando oculto pues quiere seguir revelándose de manera más profunda (entiéndanse así los episodios del éxodo y del exilio), y, en definitiva, como un Dios siempre esperado tal y como muestran las promesas divinas que pueblan todo el AT. Tenemos, por tanto, dos líneas fundamentales de su revelación en el AT, en palabras de W. Brueggeman: su arriesgada solidaridad y su insobornable soberanía. Ambas, una subrayadora de su implicación con la inmanencia y otra de dimensión trascendente, lejos de ser incompatibles en ese Dios crecen proporcionalmente pues su compromiso extremo con el hombre no queda atenuado por limitación alguna de nuestros peligrosos y manipuladores encasillamientos.

Pero, ¿qué podemos entrever del trinitario en esa descripción del único Dios? Consideremos para dar respuesta a esa pregunta las llamadas figuras de mediación que aparecen en el AT y que se enmarcan en esa dialéctica que define a Yahvé guardándonos, por otra parte, de ver en Él ya personas distintas. Porque, más bien, la Palabra, la Sabiduría y el Espíritu son su *personificación* en cuanto a su mediación salvífica. Así, respecto a la *dabar* veterotestamentaria (Gn, profetas) podemos decir que contiene una prefiguración del Hijo (Jn 1,1-18) pues implica que la creación y la vida son un diálogo continuo entre Dios y el

hombre (supone un *Deus capax homini* y viceversa). Lo mismo podemos decir de la *hochma* tanto por su identificación con la Torah como con el poder creador de Dios en la hipostatización de ese concepto en la literatura sapiencial. Con todo, en la revelación de Cristo y en el envío del Espíritu Santo será cuando la sinergia entre la inmanencia y la trascendencia de Dios llegarán a su máxima expresión. Eso será hasta tal punto que la cuestión fundamental para el NT es justificar la divinidad de Jesucristo sin que se rompa la fe monoteísta que hemos visto en el AT y de la que además parte Aquél. Ciertamente, dejando de un lado alternativas paganas o gnósticas, podemos decir que lo logró pero caracterizando a ese monoteísmo como “trinitario” pues a la vez que con ello expresó lo acontecido en Jesucristo hizo más justicia a la importancia vista por nosotros de la alteridad en la creación y en su progreso que un monoteísmo judío chato escorado en el dualismo. En ello radicaría, entonces, nuestra afirmación de que estamos ante una misma historia de la salvación. Con todo, hay que advertir que las categorías de “Trinidad” o de personas no aparecen todavía en el NT aunque las encontremos ya de forma latente en el lenguaje cotidiano del cristianismo primitivo en contextos litúrgicos, sacramentales o existenciales⁶.

De ese modo, nos encontramos con una lenta maduración de la conciencia de la Iglesia pudiendo afirmar que los textos triádicos del NT, Cordovilla sigue a Ladaria, con más un punto de llegada que uno de partida. Por tanto, al tener una estructura trinitaria son claramente pospaciales y nacen en un contexto bautismal (Mt 28,19), eucarístico (2 Cor 13,13), o himnico (1Tes 1,1-6; Jn 1,1-18; Flp 2,6-11; Col 1,12-20; Ef 1,3-14). Su *gramática teológica* la componen tanto el lenguaje monoteísta que hemos visto sobre Dios Padre, el soteriológico sobre Jesucristo y el eclesiológico y misionero sobre el Espíritu. Así, por ejemplo, para Pablo lo decisivo era mantener la continuidad con el Dios de la alianza a la vez que lo comprendía como actuando en la *persona* de Jesús y mediante la fuerza del Espíritu, pues ni el Padre podía ya dejar de hacer referencia al Hijo (2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3) ni la Iglesia entenderse en una forma de existencia ajena a su ser en el Padre y en el Hijo pues el Espíritu hace exclamar a sus miembros *Abba* (Gal 4,4-6; Rom 8,12-14).

Por ser un texto hermanado en escuela con el Ap digamos algo del prólogo de Jn según la síntesis interpretativa de Cordovilla. En primer lugar, como teocéntrico que es todo el cuarto evangelio, nos presenta a Jesús en función de lo que nos dice sobre Dios, en este caso, que su revelación tiene lugar mediante un *acontecimiento verbal*. Así, que Jesús sea definido como Logos nos hace pensar de nuevo en la *dabar* bíblica con toda su dimensión

⁶ A partir de ahora el texto de referencia es Á. CORDOVILLA, “Fórmulas triádicas: himnos y confesiones de fe en el NT”, en *ID.*, *El misterio...*, 205-228.

relacional y dialogal pues de ella proviene su capacidad creadora. Desde tal concepción metafísica, pues, podemos afirmar que el mundo siempre tendrá una racionalidad y un sentido pues viene de un Logos que en última medida es persona y amor. Además, Él está junto a Dios, idénticos pero a la vez diferentes, y no nos va a comunicar algo acerca suyo sino a sí mismo mediante su ser esa Palabra que lo ha escuchado todo del Padre y que sale a nuestro encuentro hecha carne para despertar una respuesta. Ambas dimensiones, la revelatoria y la encarnatoria, imposibles de separar ya, son las que precisamente le permiten al “retoño de David” abrir los sellos del proyecto de Dios a la que vez que interpelarnos con ello.

5.1.2. Dios se manifiesta en el Cordero

Porque fuiste inmolado (5,9b)

Ya respondida la segunda pregunta, la de la capacidad del león “de la tribu de Judá” para desvelar el significado de la historia, ahora se trata de percibirla en la acción concreta que se nos plantea en el Ap y así entender que entre mensajero y mensaje no hay diferencia alguna. Porque si no, ya lo sabemos, tendríamos que aceptar con lágrimas la ignorancia y la desorientación sobre nuestro devenir⁷.

Pues bien, nos encontramos con que el “ha quedado vencedor” Juan lo ve “entre el trono y los cuatro seres vivientes y los ancianos” como “un Cordero degollado, en pie, con siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra; y fue a recibir [el documento] de la [mano] derecha del que estaba sentado a su trono” (5,6-7). Aunque ya hemos dicho que el Dios Trinidad no es un concepto que se encuentre en la Biblia si constatamos en este pasaje la importancia de la relación de Jesús tanto con el Padre (el ámbito de la divinidad indicado por el trono, los vivientes y los ancianos) como con el Espíritu (siete cuernos, siete ojos, siete Espíritus de Dios) desde la perspectiva del testimonio de la totalidad de su persona que nos dio con su vida y destino (un Cordero degollado de pie). Veamos estos elementos por separado.

En primer lugar, la situación del Cordero nos habla de alteridad en el seno de Dios: no se identifica sin más con el que está sentado en el trono ni tampoco con los otros seres que están en el cielo puesto que Él “ha quedado vencedor” y se dispone a romper los sellos. Pero para entender mejor su relación con el que tiene todavía el documento en su

⁷ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 51-52. Tomamos de aquí las explicaciones del simbolismo que aparece en este pasaje.

mano derecha necesitamos luz del conjunto del NT⁸. Así, si bien en el antiguo la confesión de la paternidad de Dios se usa muy pocas veces (en cuanto elección y cuidado soteriológico de su pueblo o respecto de su liberación: Dt 32,6; Is 63,16) por el peligro de caer en una interpretación biologicista, en el nuevo la comunidad cristiana progresivamente le entiende a Aquél cada vez más como Padre desde el Hijo (cuatro veces en Mc pero 120 ya en Jn). Porque aunque Jesús siga refiriéndose y orando al Yahvé judío hay una evidente discontinuidad en cuanto lo llamó “*Abba*” (episodio del huerto en Mc, quizá también en Lc 11,13; 11,2; 10,21) revelándonos así algo muy importante de su autoconciencia: le hablaba directamente y con toda sencillez, sin adjetivos; mostrando en ellos una confianza radical y una absoluta obediencia a su “papá”. En otras palabras, como vemos también en sus parábolas, dichos y acciones, pone ante nosotros atributos de Dios tan importantes como la bondad, el perdón, etc. (p. ej., Lc 15,11-32) desde una relación con Él transida de absoluta intimidad y obediencia en su misión por el reino. Así, su ser “Hijo” es para nosotros un importantísimo dato de “cristología implícita” pues revela tanto esa intimidad que hemos resaltado (reciprocidad de conocimiento y amor: p. ej., Mt 11,27) como una distancia (no conoce la hora, sí su Padre: Mc 13,32) en el desarrollo de una misma misión tal y como vemos en la parábola de los “viñadores homicidas” (Mc 12,1-12). Aquí encontramos, pues, que toda su vida giró en torno al Padre (teocentrismo), el Reino (escatología) y por nosotros (soteriología): su existencia era “proexistentemente” relacional⁹.

Pero también encontramos en el NT datos que nos hablan de su relación con el Espíritu Santo y que nosotros hemos de confrontar con el pasaje del Ap: el Cordero aparece “con siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra”¹⁰. Siguiendo a Vanni¹¹, podemos decir que estamos ante un reconocimiento de la plenitud (“siete”) de la *potencia* (“cuernos”) de Cristo que le habilita para superar todo lo que es de signo negativo en el devenir histórico. Los “ojos”, en cambio, nos sitúan más bien en la línea del *soplar* de Jn 20,22: el Espíritu le pertenece al Resucitado como algo propio, es parte de su persona y lo puede comunicar como tal de una manera que se ramifica (Is 11,2-3), adaptándose así a las exigencias de las situaciones de los hombres para que puedan

⁸ Seguimos la fundamentación bíblica de la relación de Jesús con el Padre y con el Espíritu de Á. CORDOVILLA, “La revelación de Dios en la vida y la misión de Jesús”, en *ID.*, *El misterio...*, 95-144.

⁹ “En el compromiso del Jesús está presente el compromiso de Dios para con el mundo”, H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 150.

¹⁰ La acción del Espíritu ya ha ido apareciendo antes tal y como lo hemos hecho notar al hablar de la experiencia cristiana de la asamblea: Ap 1,4.

¹¹ Este autor compara la presente descripción con otros pasajes del Ap, especialmente con 1,4, así con la pluralidad de Espíritus de la que habla Is 11,2-3: U. VANNI, *Lectura...*, 199-204.

alcanzar el “cielo nuevo” y la “tierra nueva” de Ap 21,1. Lo primero, siguiendo la síntesis neotestamentaria de Cordovilla, nos habla de una “cristología pneumática” pues reconocemos que en un sentido el Espíritu, como fuerza y autoridad para realizar su misión, le precede y se posa sobre Él como *dynamis*: encarnación, bautismo como unción mesiánica, etc. Pero, junto con ella, también cabe hablar de una “pneumatología cristológica en la que la relación entre Jesús y el Espíritu se invierten tras su muerte y resurrección en el envío misionero que da a la primera Iglesia (véase la tradición de Lc y de Pablo así como el texto citado de Jn).

Ésta última dimensión también es aclarada por el Ap al describir al Cordero “como degollado”¹² pues ya es imposible entender la relación del Hijo con el Padre y con el Espíritu fuera de las coordenadas decisivas de su pasión (cordero degollado) y exaltación (permanece de pie) que son, en definitiva, las que capacitan para recibir el documento¹³. Porque es precisamente ese *paso*, el llamado por los padres “misterio pascual”, el que nos revela en su plenitud cómo es Dios¹⁴: comunión trinitaria que al encuentro del ser humano busca introducirlo en su misma vida divina. Ese cénit de la existencia de Jesús, pues, tiene tanto un valor salvífico como escatológico. Respecto de lo primero, encontramos en el padecimiento y muerte del Hijo en la cruz el grado máximo de solidaridad, comprensión y amor por la criatura de parte del Dios comprometido con su pueblo que ya vimos en el AT. No es, por tanto, un Padre impasible o inmutable que no siente afectado ante los llores de nuestro vidente por el destino de la historia sino que en el degollamiento del Cordero asume su misma condición, sufriendo en y por el Hijo, mediante el Espíritu para salvarla, redimirla y llevarla a su perfección desde su misma inmanencia. Con todo, ciertamente “el retoño de David” antes de salir vencedor experimentó el desgarramiento ante tal trance pero lo vivió desde la confianza (Mc 15,34; Sal 22) y en solidaridad de sufrimiento con el Espíritu y toda la creación (Rom 8,17), siendo Éste tanto agente activo (Heb 9,14) como pasivo (Jn 19,30) de la entrega de Jesús. Desde tal experiencia de la implicación de la Trinidad la comunidad postpascual pudo poner en labios del centurión, como en el bautismo y en la transfiguración, que: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”

¹² Condensa muy bien Vanni toda la simbología que vamos siguiendo: “Un cordero: a partir del cordero pascual del Ex (12-13), así como del siervo de Yahvé del Deutero-Isaías (Is 53,7), el autor nos presenta en cuatro cuadros sucesivos a Cristo que ha dado su vida en sacrificio por la multitud (*parecía degollado*), que ha resucitado (*estaba de pie*), con la totalidad de la energía mesiánica (*siete cuernos*) y la plenitud del Espíritu en acción (*siete ojos*)”, U. VANNI, *Apocalipsis...*, 52. Para analizar mejor los paralelismos con la literatura veterotestamentaria y con el cuarto evangelio: *ID.*, *Lectura...*, 192ss.

¹³ Á. CORDOVILLA, “El misterio pascual como acontecimiento trinitario”, en *ID.*, *El misterio...*, 147-203

¹⁴ Por ejemplo, Schürmann, a partir de Balthasar, afirma que “el acontecimiento salvífico sólo puede ser entendido adecuadamente desde el acontecimiento intratrinitario, como autoenajenante amor de Dios al Hijo y del Hijo al Padre” surgiendo de él el Espíritu de la entrega y del amor en pos de la criatura. H. SCHÜRMAN, *Cómo entendió...*, 155.

(Mc 15,39). Aquí entonces encontramos la otra dimensión de la pascua del Señor: su resurrección como el nuevo estatuto por el que nos lanza a la plenitud de la vida escatológica de la que Él es primogénito. Y es que en ella experimentamos la victoria definitiva del amor de Dios por el mundo que hemos palpado antes. Así, la resurrección fue vista por la cristología primitiva como el momento cumbre en el que Jesús es constituido Hijo de Dios con poder en virtud del Espíritu (Rom 1,3) ya que el Padre al brindársela confirma su pretensión (4,17) revelando en plenitud su filiación divina y ahora convirtiéndose el Espíritu de vivificador (Gn, Ez) a fuerza desde la que le resucitó y que hará lo mismo en nosotros también de manera definitiva (Rom 8,11). Por tanto, ya no podremos disociar su degollamiento de su estar de pie, cruz sin gloria, pues estamos ante la misma función mediadora de la salvación que Jesucristo obró: “solamente él, con su victoria sobre el mal, realizada mediante la muerte y la resurrección, está en disposición de leer el libro y revelar su contenido”¹⁵, con todas las implicaciones trinitarias que hemos visto que esto tiene.

5.1.3. Trinidad y monoteísmo desde el Ap

Y fue a recibir de la derecha del que estaba sentado en el trono (5,7)

Pues bien, ese Cordero “εἰληφε”¹⁶ el documento (5,7) y le mantiene porque su manera de poseerlo es estable, mostrándonos así que es su responsable último y que está perfectamente cualificado para ello. Pero su recibirlo supone la iniciativa previa del que está sentado, “el cual trata de transferir su iniciativa a Cristo ὁρνίον, a entregarle toda la responsabilidad de la historia”¹⁷. Éste responde positivamente asumiendo ese libro “de la diestra” que está en contacto inmediato con la fuerza propia de Dios, es su plan sobre la historia, y que como es igualmente trascendente necesita de Alguien que también lo sea tanto para interpretarlo como para ejecutarlo adecuadamente. Entonces, el Cordero lo recibe a ese mismo nivel, “sin pasos intermedios, en el mismo contexto de energía”¹⁸.

Tal descripción y lo que hemos visto antes del dinamismo trinitario de nuestro Dios ha sido ocasión para darnos cuenta de que su conceptualización por la teología choca con el hecho de que como tal no aparece directamente en la Biblia pues ésta maneja el monoteísmo de la tradición judía aunque reinterpretándolo progresivamente a la luz de lo

¹⁵ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 51.

¹⁶ “El perfecto sugiere una acción continua, iniciada en el pasado, pero cuyo efecto perdura en el presente”, U. VANNI, *Lectura...*, 204.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

acontecido en Jesucristo. Pero, cuando las primeras generaciones de cristianos tuvieron que hacer frente tanto a la filosofía helenista como a interpretaciones que cuestionaban la totalidad o la plenitud del acontecimiento salvador de Cristo, fue necesario un esfuerzo interpretativo de las sucesivas primitivas confesiones de fe para ir configurando una “regla de fe” como expresión fidedigna de lo realmente creído y vivido según la tradición de los apóstoles. La Iglesia, pues, empezó a hacer teología y hubo de dejar de un lado expresiones tan bellas de la relación en el interior mismo de Dios como la de esa descripción pues se necesitaba profundizar en su imagen.

Veamos, pues, los pasos fundamentales en la conceptualización del Dios Trinidad. El primer hito lo encontramos en la época prenicena (ss. II y III) pues en ella los padres apologetas fueron propiamente los iniciadores de una reflexión trinitaria elaborada¹⁹. Así, aunque Ireneo y Orígenes ontológicamente conciban al Hijo en cierta subordinación respecto del Padre y estén presentes perspectivas modalistas, nos podemos quedar de esa época con que en ella se desarrolla la articulación de la presencia de la Trinidad (aparece este concepto con Tertuliano) en la economía salvífica y con que se pone el énfasis no ya en la sustancia divina sino en las personas mediante el concepto de *hypóstasis* (Orígenes). Pero el verdadero paso adelante vino en el siglo IV como respuesta a la crisis arriana ya que el centro de la reflexión teológica pasó a ser el misterio de Dios²⁰. Arrio, desde un punto de partida que combinaba el neoplatonismo y un apofatismo radical, había asumido el subordinacionismo de Orígenes y hecho una interpretación literal de algunos pasajes bíblicos (Prov 8,22, Heb 1,3, Hch 2,36, Col 1,15), conduciéndole todo ello a afirmar que sólo el Padre es Dios en sentido auténtico y pleno. El Hijo y el Espíritu, en cambio, pertenecerían a la esfera creatural pues, según él, Dios hace Dios al Hijo no por naturaleza sino por participación y gracia, negando de esta forma tanto la encarnación como la paternidad de Dios. Tales posturas fueron condenadas por el concilio de Nicea (325) que ha pasado a la historia por ser el primer concilio que establece un dogma de fe. Su punto de partida era un credo bautismal, es decir, responde a Arrio desde la fe común, aunque le añade una helenización del lenguaje al incluir en el símbolo el término no bíblico *homoousios*, “consustancial”. Pero con ello se pretendía precisamente lo contrario: resaltar que se ha de partir del Padre y de que su ser origen del Hijo y del Espíritu Santo no es el de una sustancia ciega sino el de una realidad personal. Por tanto, el Hijo es “unigénito” pues

¹⁹ Seguimos a Á. CORDOVILLA, “De la economía de la salvación a la teología. La reflexión trinitaria en los siglos II y III”, en *ID.*, *El misterio...*, 277-312.

²⁰ Seguimos a Á. CORDOVILLA, “La teología trinitaria en el siglo IV: Arrianismo, Nicea I y teología prenicena”, en *ibid.*, 325-356.

guarda una unidad esencial con el Padre al que es “consustancial” al proceder de Él no por creación sino por generación: tienen la misma esencia divina.

La recepción de Nicea fue lenta y problemática quizá porque aislaba en cierto grado la teología trinitaria de la experiencia cotidiana de los fieles. Pero figuras tan emblemáticas como san Atanasio y san Hilario de Poitiers hicieron un esfuerzo por aclarar que lo que se trataba de subrayar con desarrollos no bíblicos era precisamente asegurar la verdad de la salvación acontecida en Cristo para nosotros y que la paternidad del Dios viene dada por la donación (monarquismo sin subordinacionismo) pues una cosa es la *hypóstasis* (persona) y otra la *ousía* (sustancia divina). Con todo, la gran deficiencia es que no se reflexionó sobre el Espíritu Santo, limitándose ese primer concilio dogmático a aplicarle las afirmaciones del Hijo. Tal laguna se intentó subsanar con la profundización en la imagen de Dios y con la vinculación entre pneumatología y soteriología en el concilio de Constantinopla (381)²¹. Su detonante más próximo fue la herejía de los pneumatómacos que negaba la divinidad del Espíritu. Para combatirla se puso en juego la doctrina de los padres capadocios que se puede resumir en la afirmación de que en la Trinidad hay “una *ousía* y tres *hypóstasis*” (aclaradas ambas terminológicamente por Basilio de Cesarea), es decir, igual dignidad de las tres personas en unidad de esencia divina. Aunque esta fundamentación de las relaciones intratrinitarias, de que Dios es relación, hubo de esperar a su recepción ecuménica con el concilio de Calcedonia (451) fue decisivo que en el segundo artículo del credo se suprimiera la expresión “de la sustancia del Padre”, para soslayar la dificultad terminológica entre *ousía* e *hypóstasis*, y se enriqueciera con menciones a la vida de Jesús que destacan su preexistencia y subsistencia (María, crucifixión, resurrección, entronización). Desde ello se pudo expresar en el tercer artículo, aunque con influencia del apofatismo como reacción al racionalismo gnoseológico y lingüístico del arriano Eunomio (no puede darse en Dios ninguna generación sino sólo grados diversos de naturaleza y de actividad: *ek*, Padre; *dia*, Hijo; *en*, Espíritu), la misma lógica de Nicea pero aplicada ahora al Espíritu: “el Santo” (porque es de naturaleza divina puede ser y es santificador), “el Señor” (“*lo* Señor”, al igual que el Creador y de su Hijo, el Señor, sentado a su derecha), “el vivificador” (1Cor 15,45), “el que procede del Padre” (*ek*, no sólo *parà* –Jn 15,26-), “co adorado y con glorificado” (*homotimia* y *homoousios* se autoimplican), que “habló por los profetas” (frente a la herejía marcionita). De esta manera, cristología y pneumatología quedaron vinculadas desde una Trinidad entendida ya definitivamente como relación: sin la divinidad del Espíritu la afirmación de Nicea del Hijo acabaría en un modalismo o en subordinacionismo según las formas del AT

²¹ Seguimos a Á. CORDOVILLA, “Los Padres capadocios y el Concilio de Constantinopla”, en *ibid.*, 357-381.

pues estaríamos ante un mero enviado de Dios. De este modo, la economía de la salvación y la ontología trinitaria quedan anudadas de una manera que una no se entiende sin la otra.

5.1.4. Conceptos clásicos de Trinidad desde el Ap

Los hiciste reino de sacerdotes para nuestro Dios (5,10)

Después de que el Cordero recibe el documento sellado tenemos una reacción celebrativa en el cielo (5,8-14) pues hemos visto que, en coherencia con la vinculación dogmática entre trinidad inmanente y económica, el reconocimiento de la trascendencia de esa *hypostasis* se produce cuando éste se ha apropiado del libro: “Es adorado no solamente el ἄγιος por lo que él es en general (5,6), sino también y sobre todo por lo que es cuando actúa (5,7) (...). En efecto, se muestra a la altura de Dios (podrá leerlo y abrir los sellos) y como investido de todas las prerrogativas de Dios respecto a la revelación y actualización de la historia”²². De este modo, se le celebra con una doxología de especial solemnidad en tres momentos: primero, por los vivientes y los ancianos (vv. 8-10), en segundo lugar por “miríadas y miríadas” de ángeles (vv.11-12) y, finalmente, por toda la creación (vv. 13-14). Centrémonos en el primer grupo: “los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron ante el Cordero, cada uno sosteniendo una cítara y copas de oro repletas de perfumes, que son las oraciones de los santos”. Las cítaras nos ponen en el contexto veterotestamentario de una celebración litúrgica lírica o festiva mientras que el oro indica en el Ap, a veces en sentido inverso (el oro de Babilonia), un contacto con Dios y con Cristo²³. Pero, ¿qué hay detrás de tal simbología? La convicción implícita de lo que el resto del NT y de la tradición hemos visto que expresa explícitamente: “que el Hijo procede del Padre, y que el amor del Padre al mundo entregó al Hijo para que sea degollado, gracias a lo cual “con su sangre compró para Dios hombre de toda tribu, lengua, pueblo y nación” (5,9). El Cordero es el compromiso de Dios en y favor del mundo, porque es “digno” y “capaz” no sólo de visibilizar este compromiso, sino de serlo”²⁴.

Estamos, en definitiva, ante el *motivo dramático*²⁵ del Ap pues constatamos una tradición intradivina que nos habla de un Dios que no permanece en las alturas imposible sino que con su propio dinamismo interno “hace posible que la tradición divina se convierte en modelo y arquetipo de su tradición al mundo y de todas las tradiciones que de

²² U. VANNI, *Lectura...*, 206.

²³ *Ibid.*, 206-207.

²⁴ H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 4...*, 51.

²⁵ Seguimos a H.-U. VON BALTHASAR, “Reflexión sobre el Apocalipsis”, en *ibid.*, 51-55.

ella se derivan”²⁶. Por eso precisamente tenemos en nuestro pasaje que los adoradores contemplan precisamente la “acción de Dios” en su unidad pues no pueden no percibir la continuidad que hay entre la *processio* y la *missio*: el Cordero está degollado pero es adorado como Dios. Además, desde esta contemporaneidad entre liturgia y combate hemos de afrontar la inseparabilidad en Dios de cólera y amor pues ella es signo de su compromiso, de su padecer, del degollamiento del Cordero entregado, por el mundo. Por eso los horrores que irán apareciendo en esta segunda parte del Ap están precedidos por el presente júbilo litúrgico ante la constatación de la dignidad del Cordero. Y es que en nuestro posible no resuena el sí de las doxologías en el cielo al modo de “un cántico nuevo”. Como en el sacrificio de Isaac, “Dios mismo se prepara y dispensa su culto, por el que sustituye y redime al hombre, lo devuelve la risa de la alegría, que se transforma en canto de alabanza de la creación”²⁷.

La historia de la teología ha intentado describir ese ser interno de Dios desde algunas categorías que hoy podemos ya calificar como “clásicas”: misión, relación, persona, *perijorésis*²⁸. Ellas no fueron desarrolladas desde ninguna categoría preexistente, filosófica o bíblica, pero sí desde la plenitud de salvación que vemos que la comunidad cristiana experimenta como proveniente de un Dios que es Amor tanto *ad extra como ad intra*. Así, prevenidos ya de la dificultad que pueda tener el uso de la analogía en teología, definámoslas desde el impulso que la misma dinámica encarnatoria ha puesto en nuestro intelecto para dar cuenta de lo vivido en la fiesta de la liturgia. Pues bien, en primer lugar tenemos que nuestro Dios es capaz de salir de sí hacia nuestro encuentro salvífico en el tiempo en dos *misiones* o envíos inseparables: en la persona del Hijo y del Espíritu (Gal 4,4,6; Jn 14,26). Entonces, desde ellas podemos igualmente entender, como nos decía antes Balthasar sobre la *traditio* presente en el Ap, que hay dos *procesiones* que conforman la fecundidad interna de Dios. La conexión entre ambos dinamismo trinitarios la plasmó muy bien santo Tomás de Aquino “cuando calificó la *missio* temporal del Hijo por el Padre como la figura económica de la *processio* eterna del Padre”²⁹. Pero junto con ello, siguiendo la estela de la comprensión relacional de Dios de los capadocios y de Agustín en el capítulo 5 del *De Trinitate*, también habló de “relaciones subsistentes”³⁰ en el ser más íntimo de Dios

²⁶ *Ibid.*, 52.

²⁷ J. RATZINGER, *Miremos...*, 149.

²⁸ Seguimos a Á. CORDOVILLA, “La comunión en el amor: la vida interna de Dios”, en *ID*, *El misterio...*, 445-480.

²⁹ W. KASPER, “Uno de la Trinidad ha padecido”, en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 317. *STb.* I, 43 1.

³⁰ *STb.* I, 29, 4.

pues en cada una de ellas las personas³¹ divinas que se ponen en relación quedan referidas la una a la otra pues implican al sujeto, el término y el fundamento (hecho sobre el que se basa la relación)³².

Pero acabemos este apartado trayendo un concepto trinitario que está muy de moda en la teología actual y que encaja bien con el ambiente de júbilo que se desata en el cielo porque el Cordero se dispone a abrir los sellos: *perijoréis*, “danzar en torno”, como manera de entender la unión de Dios. También nos vale muy bien como conclusión ya que es una categoría trinitaria que recoge de manera inmejorable las otras que hemos ido trayendo y que guarda, además, mucha cercanía con el dato bíblico (Jn 10,38; 14,11; 17,21). Presente ya en la filosofía estoica para explicar la unión entre el cuerpo y el alma, la empleó por primera vez en teología Gregorio Nacienceno como verbo para dar cuenta de las dos naturalezas de Cristo. Por su parte, el tratado de Trinidad lo ha comprendido desde dos perspectivas. Por una, la teología patrística veía en ella la manera de explicar la unidad trinitaria como proceso dinámico de interpretación mutua. La medieval, por la otra, la entendió en un sentido estático, como un modo de ser.

5.2. La apertura de los sellos: primer acceso a la creación

Cuando abrió el Cordero... (6,1)

La perícopa del Cordero ha puesto ante nosotros cómo nuestros personajes (Dios, Cristo e Iglesia) participarán en toda la segunda parte del Ap: el libro será abierto, Cristo-cordero ejercerá su acción múltiple y donará su Espíritu, los vivientes y los ancianos acompañarán todo el proceso constantemente poniendo en contacto la actividad de Aquél con la historia³³. Pero todos esos hechos irán apareciendo de una manera ordenada, según

³¹ Respecto de este concepto aplicado a la teología trinitaria hemos de decir que ha sufrido un desarrollo que va desde la identificación con el ambiguo término helenista *prósopon*, referencia a la visión y la forma de aparecer ante otro, o con el más adecuado *hypostasis*, subraya lo que a una realidad concreta le hace ser lo que es. Pero el giro psicológico de la filosofía moderna con su incidencia en la dimensión subjetiva de la persona ha hecho que la teología actual recupere la importancia de la originalidad de ese segundo término para traducir de una manera renovada “persona” por “modos de ser” o “modos de subsistencia” (Barth, Rahner) y no según esquemas contemporáneos individualistas, etc.

³² Resultan cuatro relaciones: “a) la relación del Padre con el Hijo: que llamamos generación activa o paternidad; b) la relación del Hijo con el Padre, que llamamos generación pasiva o filiación; c) la relación del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo, que llamamos espiración activa; d) la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo, que llamamos espiración pasiva. De estas cuatro relaciones, sólo tres son realmente distintas entre sí, estableciendo la posibilidad de afirmar las diferencias en Dios: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La activa se identifica en realidad con la paternidad y la filiación y corresponde al Padre y al Hijo en común”, Á. CORDOVILLA, *El misterio...*, 451.

³³ U. VANNI, *Lectura...*, 207-208.

el plan de Dios, pues aunque ya están iniciados en el presente del autor en parte tienen que acontecer en el futuro, en la meta escatológica³⁴.

Entremos, pues, de lleno en la segunda sección, en la de “la revelación progresiva del significado de la historia: los siete sellos (cc. 6-7)”³⁵. En ella, siguiendo una estructura de desarrollo progresivo, van apareciendo ante nosotros los elementos religiosos fundamentales para la interpretación de la historia humana pero casi en bloques separados: la situación de hecho, el impulso de las oraciones de los santos, la intervención definitiva de Dios (castigo-premio), una anticipación funcional del perderse por completo en el gozo infinito de Dios y Cristo (7,9-17). Al estar teológicamente vinculados todos ellos en un mismo drama, nosotros nos vamos a centrar en la apertura de los cuatro primeros sellos (6,1-8) para poner de relieve a esta altura del Ap que en él la vida humana es ante todo un creación de Dios y como tal ha de ser tenida en cuenta a la luz de Jesucristo. Sólo así entenderemos que al abrir el quinto sello los mártires griten “¿Hasta cuándo, Señor santo y verdadero, [estarás] sin hacer justicia?” (1,10).

5.2.1. La vida humana interpela a su creador

¿Hasta cuándo, Señor santo y verdadero, sin hacer justicia? (6,10)

Estamos en el núcleo de la segunda parte del Ap. La comunidad-asamblea ha respondido con su vidente a la invitación de subir al cielo para que se le muestre el significado de “lo que tiene que venir después” (4,1), en otras palabras, para comprender la dimensión más honda de lo que vive. Y no por sus propias fuerzas sino refiriendo todo lo que vaya sucediendo a Cristo. Pero, ¿cómo desempeña su función de clarificación? “Para iluminar la historia, Cristo compromete consigo a la comunidad-asamblea que está escuchando, quiere que se muestre activa y diligente”³⁶. Como primer paso le reclama que tenga una mirada global tal y como vemos en los cuatro primeros sellos y cuyo esquema literario es idéntico³⁷. Con su ruptura van apareciendo cuatro jinetes que son como una mirada a la situación real del ser humano. Así, mediante el simbolismo del color de los caballos y de los personajes que los montan encontramos algunos de los elementos que le caracterizan: la violencia, la injusticia social, la muerte con su cortejo de males. De este modo, son fuerzas impetuosas que invaden el campo de la historia arrasando lo que encuentran. Pero junto con ellas hay una fuerza de signo positivo: el primer jinete cabalga

³⁴ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 50.

³⁵ Seguimos *ibid.*, 52,

³⁶ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 132.

³⁷ *Ibid.*, 53.

sobre un caballo blanco y está revestido de fuerza mesiánica (“tenía un arco” y “se le entregó una corona). A la luz de Ap 19,11 estamos ante Cristo mismo pues “salió como conquistador, y para vencer”³⁸. Aunque emplazándonos al futuro aquí ya se presenta como una energía viva, victoriosa de todas las fuerzas negativas, el que después será llamado “Fidedigno y Veraz”. ¿Qué podemos esperar de Él como hombres subyugados bajo el peso de tantos desórdenes? Como el Ap pospone la personificación del mal para enfrentarse a él con más conocimiento de causa ahora simplemente deja que vaya apareciendo a partir del telón de fondo de la prioridad de la fuerza salvadora de Cristo para el hombre. Esto es lo primero que aparece al abrir el documento del plan creador de Dios y así hemos de tratarlo nosotros. Enriquezcamos primero este descubrimiento desde el tratado de creación para luego pasar a sus implicaciones teológico-morales.

Para ello ante todo debemos decir que la respuesta a la Iglesia al problema del hombre ha sido siempre Cristo pues en Él se descubre la plena realización y el sentido del ser humano. Pero para entenderlo en todas sus implicaciones tenemos que mirar un poco hacia el interior de nosotros mismos y de nuestra tradición antropológica³⁹. En él descubrimos el dato empírico de que nos experimentamos como compuestos por dos dimensiones que a veces nos llevan a direcciones opuestas: cuerpo y espíritu. Sin embargo, el cristianismo siempre las ha entendido como formando una sola unidad desde la convicción bíblica de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, por mucho que a veces se haya dado prioridad a la espiritual (p.ej., en la teología agustiniana). Por tanto, podemos decir simultáneamente que en nuestra tradición filogenéticamente el ser humano es el culmen histórico de toda la evolución de la creación y que ontogenéticamente es un sujeto singular, único e irreplicable llamado a ser interlocutor privilegiado de Dios.

La unidad de tales dimensiones la vemos ya en el segundo relato de la creación (Gn 2,4bs) pues en él el hombre es creado de la tierra como un “ser viviente”. Otros términos utilizados en el AT (*nefesh*; *basar*; *ruah*; *leb/lebab*) también dan cuenta de que el pensamiento bíblico presupone la unidad indivisible del hombre aunque destaquen una determinada dimensión (principio vital; carne; espíritu; corazón como totalidad del ser humano que discierne entre el bien y el mal). Por su parte el NT, sin llegar a tratar la constitución del hombre, mantiene ese fondo semita aunque a veces su vocabulario tenga cierta semejanza con el pensamiento griego. Así, por ejemplo, Pablo distingue entre una vida *kata sarx* y otra

³⁸ Aquí estaríamos ante la energía de Cristo resucitado mientras que en Ap se resaltaría su carácter personal. Son, pues, las dos partes de un bloque simbólico unitario. Cfr. U. VANNI, *Lectura...*, 349-350.

³⁹ Seguimos en líneas generales la propuesta de P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica: II. La creación y la condición de criatura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 203-217.

kata pneuma (Rom 8,12s), es decir, entre una y alienada por el deseo egoísta y otra centrada en el más auténtico yo: el conformado con Cristo. Le malinterpreta, pues, quien entiende la *sarx* como una mera alusión a una parte determinada del ser humano. Respecto de posteriores desarrollos en los padres prenicenos hemos de tener en cuenta que se vieron en la necesidad de adoptar la terminología dualista alma-cuerpo para inculturarse e incluso para profundizar así en el pensamiento bíblico. Con todo, mantuvieron la unidad de la existencia humana tanto en el campo de la protología (el alma no puede ser inmortal por ser criatura, san Justino) como en el de la escatología (la necesidad de la resurrección de los cuerpos). En cambio, con Orígenes el dualismo óptico superó a ese otro conceptual y desde entonces algunos empezaron a entender al ser humano como un “humano compuesto”. Aunque tal visión ha llegado incluso hasta la modernidad, santo Tomás pretendió equilibrar las cosas al aplicar a esta problemática el hilemorfismo aristotélico, llegando su esfuerzo a la afirmación del concilio de Vienne (1312) de que el alma “es verdaderamente y por sí misma forma del cuerpo humano” (DH 902).

Ese breve repaso histórico nos ha mostrado que la oposición “alma-cuerpo” en la antropología teológica ha de entenderse en su virtualidad para dar cuenta de la fe bíblica y no falsear su comprensión unitaria: el cuerpo nos muestra la vinculación con la materialidad de la creación, y el alma, por su parte, la radical discontinuidad de la vida humana pues ha sido creada directamente por Dios. Con todo, los desarrollos culturales de nuestra época científicista quizá reclamen una perspectiva interpretadora de esa misma realidad desde categorías nuevas. Así, ya en el Vaticano II, encontramos una posible vía de progreso en ese sentido pues el GS 14, aunque desde un lenguaje tradicional, obra un claro impulso renovador. En primer lugar porque invita al hombre a “considerar su cuerpo bueno y digno” pues “reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima”. Es decir, está compuesto de los mismos elementos de la naturaleza pero no al modo de una suma, ni siquiera la mayor suma de ellos, sino como una realidad con cualidades propias (continuidad y discontinuidad, decíamos antes). Sólo desde este reconocimiento se le puede invitar a ejercitar una libertad realmente responsable y a la altura de quien está destinado a “que glorifique a Dios en su cuerpo” pues “en su interioridad, el hombre es superior al universo entero”. En definitiva, materia y espíritu ya no pueden ser entendidos sino provenientes de un mismo origen y con un mismo fin.

Pero, ¿dónde queda nuestro primer jinete? GS 22 nos lo dice claramente en consonancia con lo que afirmábamos justamente antes del recorrido antropológico: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. No hay, pues, aspiración del ser humano que no se cumpla plenamente en su ser imagen de Dios como realización de lo más auténticamente humano. La progresiva apertura de los sellos de la historia nos desvela que Él no se desentiende de nuestra caminar hacia ello tal y como vemos en las convulsiones descritas en 6,12-17 pues “simbolizan una presencia activa por parte de Dios”⁴⁰. Así, aunque todavía no sabemos por medio de qué efectos concretos, sí podemos estar seguros de que la vida humana será llevada a su consumación a pesar de los malos indicios y de la ira de Dios que estos despiertan: “Estos son los que vienen de la gran tribulación, y han lavado sus túnicas y la han blanqueado con la sangre del Cordero” (7,14). Pero, “¿hasta cuándo?” Ciertamente nosotros podemos compartir la impaciencia de los mártires pero ella no nos puede hacer olvidar que la vida humana es valiosa para el plan de Dios. Digamos algo de ella desde la teología moral para quizá así ir sacando ya alguna conclusión de nuestra lectura del Ap que sirva especialmente para las problemáticas que aparecen en nuestra sociedad⁴¹.

Desde el AT la vida humana ha sido entendida como don y bendición de Dios (“Procread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla” –Gn 1,28-) a custodiar (quinto mandamiento de la ley) ya que la fe se traduce en fecundidad (las promesas a Abrahán: Gn 15). Pero también percibimos que no se proclama que sea un valor absoluto pues su creador está por encima de ella (p. ej., el sacrificio de Isaac en Gn 22). Esta idea también está presente en el NT pues Jesús entiende la vida como don y bendición pero al servicio del Reino: “el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 16,25). Esto llega a su máxima expresión con su entrega libre en la pasión (Jn 10,18) que da paso a la resurrección precisamente como plenitud de la vida humana. Tal signo escatológico también lo apreciamos en el ministerio público de Jesús en los sinópticos por su poder de resucitar muertos, de curar enfermedades, etc. Todo ello, como expresión de la voluntad salvífica de Dios especialmente con los débiles, nos lleva a situar al hombre por encima del alimento, de la ley y del sábado (Mt 6,25) pues Jesús es la vida y nos la da (Jn 10,10; 14,6).

En continuidad con el sentir bíblico, la tradición cristiana ha seguido subrayando el valor de la vida humana y la exigencia ética de respetarla, especialmente cuando ella es más débil. Hito muy importante en ese esfuerzo fue la fundamentación racional de santo Tomás

⁴⁰ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 55.

⁴¹ Utilizamos para ello el curso de J. DE LA TORRE, “Moral de la persona” (2013/14).

pues partiendo del derecho natural entendió la vida como un bien personal, objeto de la caridad, comunitario y recibido de Dios del que nosotros somos meros administradores. Con todo, hemos de reconocer que también se desarrollaron excepciones (legítima defensa; pena de muerte; “guerra justa” agustiniana; tiranicidio) así como una casuística a veces demasiado polarizada por lo excepcional. Por aclarar algunos de estos debates se propuso el llamado “principio de doble efecto” con el sentido de salvaguardar una ética objetiva al fijar que se puede aceptar la muerte del inocente cuando esto es el resultado no querido de una acción cuyo bien es mayor o igual.

Pero tales disquisiciones hoy chocan con la aparición contemporánea de la preocupación de la calidad de vida desde claves subjetivas y materialistas. Ciertamente, los avances científicos en cuanto al principio y a la prolongación del fin de la vida suscitan nuevos problemas bioéticos, sobre todo, el tema del aborto y de la eutanasia. El magisterio los rechaza de manera firme ya que para el cristiano la vida humana es el bien supremo del que proceden otros bienes tal como razonó Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium vitae* (1995). Y es que el modo de afrontar estos debates no es asumiendo ninguna esquema filosófico concreto⁴² sino proponiendo racionalmente una “civilización del amor y de la vida”⁴³ que no suplante a la dignidad de la persona y la fe en Dios en la decisión sobre el origen y el destino del hombre. Esa dialéctica está muy bien vista por el papa Wojtyla en aquel documento pues afirma sin tapujos que hoy estamos ante un auténtico conflicto entre una “cultura de la vida” y otra “de la muerte” (21) pues lo que se propone en el fondo con el aborto y con la eutanasia es la visión de los más fuertes contra los débiles pues se les destina a morir. En definitiva, aparte de que podamos encontrar un valor redentor el sufrimiento (EV 64-67), en el fondo estamos ante problemas afectivos y de soledad a la hora de afrontar aquellas dimensiones de la vida que más nos pueden herir.

Quizá el principal problema de nuestras sociedades sea precisamente el de entender la vida humana como un fin en sí mismo, como un mero disfrute. En cambio, cuando el Cordero comienza a abrir los sellos lo primero que aparece con la ruptura de los primeros cuatro sellos es la creación no como una idea abstracta o hipostasiada sino vista desde la acción y la huella del ser humano sobre ella como vemos en los cuatro jinetes (la vida plena de Cristo; la guerra y la paz; la justicia; la muerte y el infierno) y después con los otros sellos la más concreta historia del humanidad (los mártires; la implicación de Dios en ella; su

⁴² “El Magisterio no se ha comprometido expresamente con una afirmación de naturaleza filosófica pero repite de modo constante la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado”, en CDF, *Donum vitae* (1987), I.

⁴³ *Ibid.*, Introducción.

castigo lleno de ira y, por tanto, de amor)⁴⁴. Nuestra respuesta, pues, a quienes cuestionan el origen el final de la vida pasa por ser mediación y testigos del progreso de la historia de la salvación y no meros apologetas.

5.3. Un drama en acción: victoria provisional del mal

El tercer ¡ay! viene rápido (11,14)

La apertura del séptimo sello en el capítulo 8, después del acercamiento a las oraciones de los santos, abre la sección tercera de la segunda parte y puede ser titulada como “la historia de la salvación se ponen en movimiento”⁴⁵ (8,1-11,14). Así, los elementos constitutivos esenciales que han ido apareciendo como bloques autónomos y aislados entre sí ahora discurren por el esquema literario del septenario de las trompetas. Ellas son anunciadoras de la venida de Dios de menos a más pues la séptima dará inicio a la siguiente sección (las “tres señales”) alcanzando así su cima el desarrollo iniciado de una manera que engloba todo lo que queda del libro. Pero antes de ello se irá, sucesivamente, reviviendo la experiencia salvadora de las plagas del éxodo (8,6-12), experimentando la presencia de lo demoníaco en la historia de la humanidad (las langostas de 9,1-12; Ex 10,12), y percibiendo la victoria provisional del mal (9,13-1,14). Todo ello nos indica que mientras todavía esté en movimiento la historia de la salvación el mal no será castigado por Dios como correspondería pues si lo hiciera destruiría por completo el mundo. De ese modo, junto con una acción divina punitiva atenuada coexiste otra de realización positiva como nos indican tanto el pasaje del cuaderillo que es dado a devorar al vidente (10, 8-11) como el de la figura enigmática de los dos testigos (11,3-10), aunque sean ellos de naturaleza provisional. Porque sólo la parte más vital representada por el templo del capítulo 11 permanecerá intacta. En su contexto es desde ahora hay que entender que la comunidad eclesial pueda resistir basándose en la permanente palabra de Dios y modelándose según la imagen pascual de Cristo tal y como atestiguan los santos de todos los tiempos.

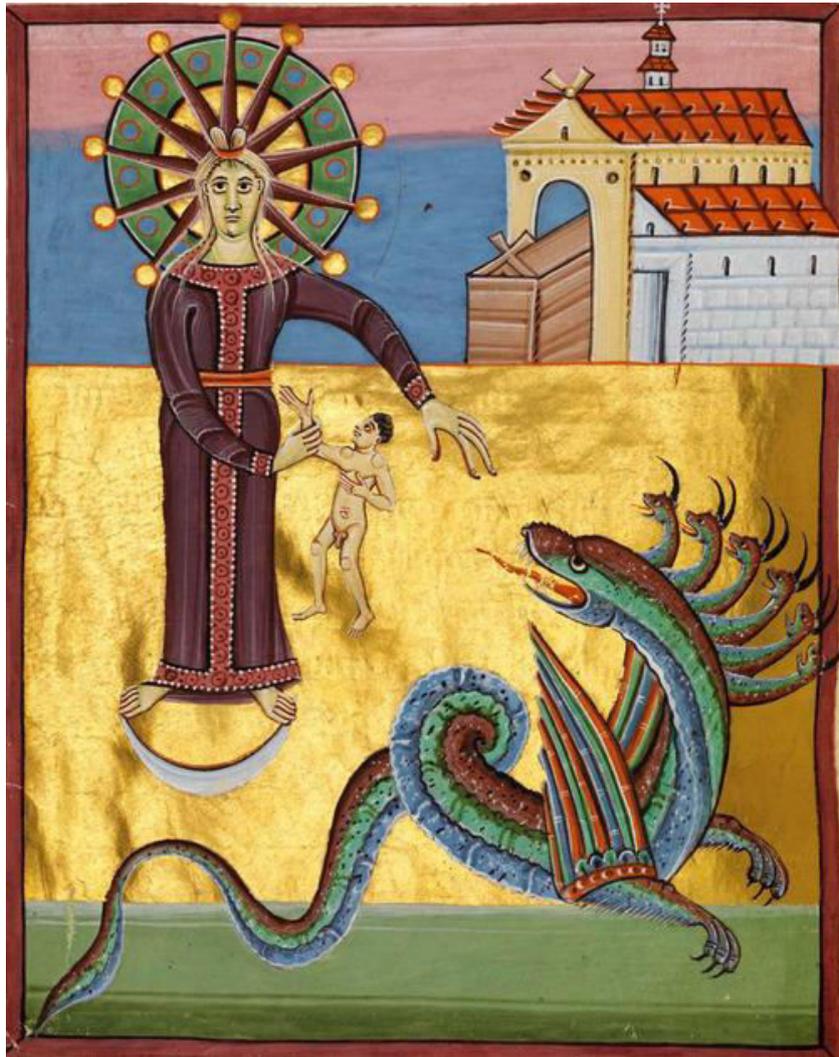
En definitiva, el Ap mediante su pedagogía interna nos ha llevado a un punto en que no basta con conocer la naturaleza divina de Cristo y de su ser origen de la Iglesia pues hay que justificar en función de qué puede ser entendido así, de qué nos salva y cómo para que le reconozcamos como Señor de la historia: “el tercer ¡ay! viene rápido”. Veamos en el

⁴⁴ U.-H. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 126-129.

⁴⁵ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 57-63.

siguiente capítulo cómo su “despliegue constituye el tiempo final, último o escatológico, a la vez unitario y multiforme”⁴⁶.

⁴⁶ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 122.



6. Ap 11,15-16,16: El inicio del tiempo mesiánico final

Ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos (12,10)

“Y el séptimo ángel dio un toque de trompeta. Y sonaron en el cielo voces potentes, que decían: ¡El dominio del mundo es [ya] de nuestro Señor y de su Mesías, y reinará por los siglos de los siglos!”. Así se da respuesta en el Ap a las inquietudes y luchas que los cristianos en su vida cotidiana pueden experimentar. Desde el comienzo sabían y sentían que Jesús está resucitado junto al Padre, vivo entre ellos y digno de leer la historia del proyecto de Dios sobre la historia. Pero ahora lo encuentran implicado de lleno en la lucha contra todo ese mal que han percibiendo de manera aislada. Así, las rigurosas series de números dan paso al momento en que el Mesías es dado a luz por la mujer pues “lo “que están viniendo” se transforma en lo “que ha venido”, y con ello se desencadenan los acontecimientos finales o apocalípticos”¹. Este acontecer último aparecerá en sus distintos aspectos y perspectivas: la contraposición absoluta entre cielo e infierno, la intensificación final de su re-pugnancia recíproca,... Pero ya toda esa lucha bajo el presupuesto de que el Cordero, ante todo Mesías, está destinado a vencer desde siempre y a hacer caer definitivamente todos los poderes enemigos “en el lago de fuego” (20,14-15).

De esta manera, la presente sección busca que el grupo eclesial profundice en lo descrito para “centrar con mayor exactitud sus relaciones con las fuerzas hostiles”² desde las positivas que ciertamente también han estado presentes. Así, la descripción dramática de la historia de la salvación ha llegado a un punto en que es posible ya valorar teológicamente la gracia y el pecado presentes en la primera parte del Ap. El recurso literario para ayudar a ello será la presentación de “tres señales”: la mujer (12,1), el dragón (12,3), y los siete ángeles con las copas (15,1). En nuestro primer apartado nos centraremos en las dos primeras para hablar de la mariología y de la teología de la gracia y, desde ella, del pecado. En el segundo indicaremos algo de los ángeles pero lo justo para poder avanzar en nuestro itinerario.

6.1. La mujer y el dragón, dos actitudes enfrentadas

El arca de su alianza se dejó ver en su templo (11,19)

El tercer ¡ay! y la séptima trompeta con el júbilo en el cielo por el Mesías dan paso a un momento crucial y decisivo presidido por la misma arca de la alianza, tan presente en los momentos decisivos del pueblo de Israel, indicándonos así “que ya ha llegado el tiempo

¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 121.

² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 152.

mesiánico de la restauración”³. Es un auténtico pórtico para lo que viene pero especialmente para el capítulo 12 en que se recogen las pericias de la mujer y el dragón. Aunque quizá el autor se haya basado en una narración popular de origen mitológico también ellas van a rezumar del simbolismo del AT: Así, la mujer representa al pueblo de Dios, el dragón, a las fuerzas diabólicas, y su enfrentamiento aspectos diversos del combate entre el bien y el mal. Estamos, en definitiva, en el corazón de la articulación y desarrollo de la historia de la salvación pues a partir de esa imagen empezará a “fluir el tiempo mesiánico final”⁴.

6.1.1. Una mariología cristotípica y eclesiotípica

Una Mujer...encinta (12,1-2)

La mujer es presentada magnífica y solitaria “en el cielo”, y no encontramos nada parecido a ella en el Ap: “Vestida de sol, con la luna bajo sus pies, coronada con doce estrellas, ella está allí como la quintaesencia y sentido último de la creación”⁵. Pero de una creación que “está gimiendo con dolores de parto” (Rom 8,22) pues lleva en sus entrañas algo que será hasta tal punto definitivo que el anti-poder, el “gran dragón rojizo”, quiere arrebatárselo. Pero yendo más allá, no podemos obviar la pregunta de a quién representa esa mujer. Ciertamente la podemos identificar en primer lugar con Israel pues él sabía que el Mesías surgiría de su seno y de que *dolores de parto mesiánicos* precederían su llegada para cumplir así con sus promesas (Sal 89,37-38). Pero “un individuo no es engendrado por un pueblo, sino por otro individuo, por una mujer singular”⁶. Por eso, también podemos ver en esa mujer a María⁷ como recapitulación y concentración del esfuerzo esperanzado de todo el pueblo por generar al Mesías apreciando a la vez que su fecundidad crece y se desarrolla de tal manera que, como cúspide del AT y madre del Dios-con-nosotros, acaba afectando a la Iglesia⁸.

Esa última identificación va en la línea del esfuerzo mariológico que encontramos en el capítulo 8 de LG del último concilio pues en él se buscó un equilibrio entre una tendencia cristotípica (María desde su relación singular con Cristo) y otra eclesiotípica

³ *Ibid.*, 64.

⁴ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 132.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ Exegéticamente no es posible hacer esa asociación pero “el símbolo apocalíptico, además de un contenido propio, tiene su propia fuerza evocadora, que ayuda a redescubrir y explicitar lo que el sujeto eclesial tiene en la mente, piensa y desea” (U. VANNI, *Lectura...*, 278).

⁸ Para su explicación teológica: G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: IV. María en el misterio de Cristo y de la Iglesia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 375-388.

(María aclara el ser de la Iglesia) como indica su mismo título: “La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia”. En ella, pues, estamos ante un único misterio que se vertebra desde su *maternidad* divina o *Theotókos* (concilio de Éfeso, 431) pues de la misma es desde dónde se deriva cualquier desarrollo mariológico ya sea desde la perspectiva de la relación con el misterio de Cristo o de su puesto en la Iglesia. Además, encontramos que ése ser madre de María juega un papel muy importante en tratados teológicos tan diversos como soteriología (con ella comienza la plenitud de la historia de la salvación), antropología (habla de la capacidad de la creatura para colaborar con el plan de Dios, por su gracia), cristología (es madre del Salvador), eclesiología (es figura de la Iglesia y ejemplo para los creyentes), o escatología (muestra la esperanza final y a dónde conduce la salvación; LG VII, “carácter escatológico de la Iglesia”). Sin embargo, a pesar de esas virtualidades de la mariología del concilio, cabe hablar de cierto olvido de lo pneumatológico⁹. Esto puede ser peligroso ya que nos instala en una perspectiva biologicista contraria a las expresiones de Jesús mismo (Lc 8,19-21; 11,27-28)”.

Así, es precisamente en la Sagrada Escritura donde tenemos que fijarnos para sustentar ese enfoque tan claro del concilio y profundizar en él. Pero no siguiendo un método histórico-crítico sino uno “tipológico” o teológico que tenga en cuenta las relaciones entre distintos pasajes de los dos testamentos así como con el conjunto de la fe de la Iglesia (DV 12c). Entonces, desde tal exégesis encontramos en María uno de esos personajes o acontecimientos que en la Biblia se convierten en figuras ejemplares (*typos*) de tal manera que iluminan el sentido de la acción de Dios y anticipan así veladamente qué sucederá más adelante pues se parte de la existencia de un hilo conductor: el deseo de Dios de establecer una alianza con la humanidad. De ese modo, encontramos en los profetas una profundización en la imagen tradicional de “Hija de Sión”, figura del pueblo de Israel fundado por Yahvé, con la que Él se esposa (Os 1-3); Jer 2,2), a pesar de su prostitución (Is 62,4-5), llegando de esa manera a ser madre. Este sentido pasa al NT en boca del mismo Jesús: “Mujer, ahí tienes a tu Hijo” (Jn 19,26). Así, María asume ser “Hija de Sión” pero para dar a luz ahora a la Iglesia, nueva Jerusalén (Gal 4,24-27).

Respecto de lo novedoso de la maternidad virginal de María encontramos fundamentación bíblica clara en Mt y en Lc. El primero hace cuatro veces referencia a que Jesús es concebido por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18-25) y a que no era hijo biológico de José, esposo de María, (1,16), aunque también nos indique lo importante que es que como su padre putativo le pusiera en continuidad con la línea davídica tal como indica la

⁹ C. GARCÍA LLATA, *María en el designio divino de la Revelación*, Vitoria-Gasteiz 1999, 555-556.

genealogía (1,1ss). Por su parte, en las narraciones de la infancia que recoge el otro evangelio hay una presencia destacada de María siendo el texto más importante el de la anunciación (Lc 1,26-38) como momento en que se enfatiza la virginidad y el papel del Espíritu. La idea central, como en el Ap, apuntaría hacia la nueva arca de la alianza en la que Dios va a morar en medio de su pueblo por pura iniciativa suya y de una manera ciertamente radicalmente novedosa y sorprendente. Porque, que María sea la madre de Jesucristo hace que Él sea verdaderamente hombre aunque sin concurso de varón pues Dios es su padre. Así, María es virgen al concebir en el corazón y por la fe (LG 53; 63) siendo su pureza la manera en que quedó consagrada como madre de Dios en obediencia y fidelidad total (57).

Más dificultades bíblicas plantea lo referente al origen de María, a su ser concebida sin pecado. Porque tal convicción ha madurado más bien por los camino del *sensus fidei* desde una profundización de lo que indica el dato escriturístico hasta llegar a su definición dogmática por Pío IX en *Ineffabilis Deus* (1854). Entre los textos más significativos de los que se parte encontramos las palabras del ángel a María en la anunciación: “κεχαριτωμένη” (perfecto pasivo), “llena de gracia”. Con ellas se indica la presencia de una gracia especial en su persona pues la ha preparado para la maternidad divina conservando su virginidad y su ausencia de pecado propia de una santidad superior tal como constata Isabel: “¡Bendita tú entre las mujeres!” (Lc 1, 42). En definitiva, todo en ella está en función de Cristo pues ha sido elegida y agraciada para ser la madre virgen del Señor. Ella, a diferencia de Eva, responde obedientemente con su *fiat* al plan de Dios y pasa así a ser madre de una humanidad, la Iglesia, que puede vencer al pecado si da paso a su Hijo. Precisamente esos ecos también los encontramos en los símbolos del Ap pues subrayan que, aunque tal misterio esté en el ámbito de la trascendencia (“un gran portento se dejó ver en el cielo”), la mujer simboliza el único pueblo de Dios del AT y del NT (“sobre su cabeza una corona de doce estrellas”, tribus o apóstoles) envuelto por las promesas divinas (“vestida con el sol”) y que ahora es impulsado ya de una manera definitiva a vencer las vicisitudes históricas (“la luna bajo sus pies”)¹⁰.

¹⁰ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 64.

6.1.2. La gracia, fundamento de la vida en Cristo

Y dio a luz un hijo varón (12,5)

En continuidad con lo anterior, tenemos que ante todo ese “estando encinta” es un fruto de la acción graciosa de Dios en consonancia con su proyecto salvífico para la creación. El pecado, veremos, es una realidad segunda que aparece como un “no” ante tal iniciativa destinada a concretarse fecundamente en el “hijo varón” que dará a luz la mujer para “regir todas las naciones con centro de hierro” (12,5), Jesucristo. Esa convicción no sólo está presente en el Ap¹¹ sino que podemos decir que para todo el NT la gracia es el amor de Dios manifestado en Cristo de forma incondicional e insuperable¹².

Ciertamente tal dinámica de auto-comunicación amorosa y transformadora de Dios no sólo afecta a los seres humanos sino que en sentido amplio llega a toda la creación pues ella misma es obra de la gracia, del amor creador divino al modo de una *creatio continua* (Sab 11,23-12,1). Así, desde un Dios que es amor (1Jn 4,8) a ella también le alcanza la comunicación salvífica y la esperanza de la liberación del mal (Rom 8,18-22). Sin embargo, en un sentido estricto, la gracia divina es la elevación de “la criatura racional sobre su condición natural haciéndole partícipe del bien divino”¹³. Ante ello su experiencia no es otra que la de lo inmerecido e indisponible. Máxime si caemos en la cuenta de que en Cristo es Dios mismo quien se nos da en el Hijo a pesar de nuestra continua escisión entre lo que realmente hacemos y lo que desearíamos hacer (Rom 14,7ss). Pero tal paradoja resalta aún más el carácter gracioso de la acción de Dios pues indica que ha estado, está y estará actuando en la vida del hombre para conducirlo hacia Él pues es capaz de transformar su naturaleza y su libertad. En cuanto a la manera de hacerlo no podemos comprenderla en términos de posesión o de exigencia pues no estamos ante una cosa intramundana sino que hablamos de una relación particular del Creador con su criatura ya que es su origen, sustentador, fin y salvador. Así, absolutamente trascendente y absolutamente inmanente a lo creado, su acción salvífica culmina en Jesucristo como donación ilimitada de un amor que vence a la muerte y al mal de todo tipo ya desde siempre y para siempre.

Pero a la luz de lo dicho se entiende que ahora veamos cómo está presente la gracia de Dios en el AT pues ha quedado claro que hablamos de una única economía salvífica. Lo

¹¹ Véase nuestra conexión de la aparición de la gracia en Ap 1,4 con la existencia cristiana en el capítulo 2.

¹² Lo que sigue es síntesis personal de P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica: IV. “La posibilidad de la salvación y la realidad de la gracia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 246-249.258-261.267-273.

¹³ *STh.*, I-II, 110, 1.

primero que hay que decir es que no existe en él un término preciso pero sí percibimos la misma iniciativa absoluta de donación incondicional de Dios a la criatura en categorías como “elección” o “alianza” aplicadas a su pueblo. Ellas se expresan a través de términos tales como “hen” (condescendencia benigna del superior), “hesed” (misericordia), “emet” (fidelidad y verdad), “rahamin” (compasión entrañable y materna), “tsedeq” (justicia), todos ellos sacados del mundo de las relaciones gratuitas entre personas. Además, el primero nos sitúa en la comprensión de la gracia como algo similar al encanto pues se pierde cuando se sabe que se tiene. Con todo, ya sabemos que toda esa pluralidad terminológica para hablar de la desproporcionalidad del amor de Dios encuentra en el NT, especialmente en Pablo, su identificación con Jesucristo. Y es que para el Apóstol nada nos puede separar ya del amor manifestado en Aquél (Rom 8,31) pues a través del “ser en Cristo” toda la humanidad está llamada a una auténtica y misma filiación en Dios. El camino descrito para ella que aparece en Gálatas y en Romanos arranca con el bautismo pues ser configurados con Cristo implica la necesidad de sumergir nuestro yo en su forma de vida ya resucitada y gloriosa. Es necesario, de ese modo, conmorir con Él para poder conresucitar con Él ya que se trata de experimentar la presencia de poder creativo de Dios (Espíritu Santo) y de su creación (amor). En síntesis, estamos ante la novedad bíblica de una filiación adoptiva (Pablo) o de un segundo nacimiento (Juan) que conduce a la progresiva identificación con el Hijo reconciliándonos con aquellos aspectos de la vida humana más nocivos pues ellos pierden todo su poder seductor o amenazante ante la aceptación del amor Dios.

Como no es nuestra victoria sino la de Cristo en la cruz la que hace posible todo este novedoso dinamismo, cabe ahora preguntarse sobre la relación entre esa iniciativa absoluta de Dios y la autonomía de la naturaleza humana que Él transforma. Ciertamente éste no es un problema nuevo pues ya en el s. V Agustín hubo de responder a quienes parecían entender la vida cristiana desde una predestinación que anulaba la libertad o la cooperación del ser humano respecto de la actividad de la gracia. Después, teólogos como Calvino, Lutero, Bayo o Jansenio, siguieron cuestionando en diverso grado y desde diferentes perspectivas la llamada “gracia suficiente” pues ésta manipularía o limitaría de alguna manera al amor de Dios en pos de la autonomía del hombre. Otros, en cambio, desde el “semipeliagismo” (Casiano y Fausto de Riez), propusieron una vía intermedia que reconoce la importancia de la libertad del hombre sólo en el inicio del acto de fe y no en su aumento pues éste le correspondería sólo a Dios. El zénit del intento desesperado e infecundo de compatibilizar ambas cosas lo encontramos en las controversias barrocas *De Auxiliis*. Y es que en el fondo lo que hay que revisar es el planteamiento mismo del problema

pues todas esas propuestas entienden gracia y libertad en las coordenadas de la causalidad intramundana como disputándose un lugar en ella. En este sentido, no encontramos una propuesta realmente novedosa hasta el siglo XX con la llamada “cuestión del sobrenatural” (Lubac; Rahner) que superó la hipótesis neotomista de una naturaleza humana pura que posibilitara la existencia de otra donde gracia y libertad se combinaran adecuadamente. Su importancia para nuestro tema es que considera a la libertad como a una con toda la naturaleza en su estar transida por el anhelo amoroso a su Creador. Pero no como una exigencia o *naturalización* de su Espíritu (Bayo) sino pensando ya la gracia fuera de categorías de necesidad mecánica o determinista. Entonces, no podemos entender gracia, naturaleza y libertad como colocadas en compartimentos estancos y que de vez en cuando interaccionan. Eso mismo lo vimos desde otra perspectiva cuando tratamos la vida cristiana como existencia lograda, en el capítulo segundo de esta memoria, pues dábamos a entender que la naturaleza humana no puede pensarse de forma abstracta y separada de la única y real economía salvífica de Dios. Y Él, gracia increada, da inicio por amor una naturaleza capaz de recibir la gracia como don y en su recepción encuentra aquélla su realización absoluta, su divinización, pues da respuesta así a su más íntima constitución. De este modo, la criatura humana ante la gracia no es quietista ni pasiva sino libre y activa ya que, si no, dejaría de ser lo que Dios quiso al crearla pues conformó al amor humano de una manera que cuanto más verdadero, más absolutamente divino.

6.1.3. El pecado original se contrapone a la gracia

El dragón se enfureció (12,17)

Valorada ya la gracia en toda la densidad de su vinculación con Cristo ahora hemos de pararnos en algunas de las peripecias que le ocurren a la mujer encinta. En primer lugar, antes de que tenga lugar el parto el dragón se puso ante ella “para poder, en cuanto diera a luz a su hijo, devorarlo” (12,4). Pero, a continuación, cuando no lo consigue y su recién nacido “fue llevado hasta Dios y hasta su trono” (5), la mujer “huyó al desierto” (6) entablándose a continuación “un combate en el cielo” (7). Todo ello nos habla de que la gracia que trae el Hijo¹⁴ no siempre es bien recibida y es necesario que la comunidad eclesial, como María en la infancia de Jesús, verifique y madure su capacidad de respuesta,

¹⁴ “La cita del salmo 2,9 que se aplica a Cristo en todo el contexto de la iglesia primitiva, nos dice que el hijo de la mujer es el mismo Cristo. el nace de hecho: la comunidad eclesial “da a luz”, realiza históricamente —en cada época— a su Cristo, hasta alcanzar, al fin de la historia de la salvación, al Cristo completo (Ef 4,14-15)”, U. VANNI, *Apocalipsis...*, 65. Las líneas generales de esas líneas están tomadas de allí.

que se retire al desierto para sentir allí, como decían los profetas, el amor primero. Sólo así podrá experimentar que, como en el éxodo, Dios no defrauda nunca en la pruebas.

Sin embargo, todavía se echa en falta la presencia del Mesías victorioso que redimensione esos elementos pues por ahora quien domina la escena, amenazando con una fuerza tremendamente hostil y sanguinaria, es el “gran dragón rojizo” o, como se dice a continuación, “la serpiente antigua –que se llama “Diablo” y el “Adversario”-, el embaucador del orbe entero” (9). Es, en definitiva, una fuerza monstruosa y antitética que acecha al creyente y del que sólo la mujer y su hijo se ven libres por su función salvífica. Al dragón, arrojado del cielo, ya no le queda más remedio que marcharse “a hacer la guerra a los restantes de su descendencia, a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús; y se detuvo a la orilla del mar” (17-18). Ellos, por tanto, ni serán arrebatados al cielo ni llevados al desierto para que Dios les alimente allí innumerables años¹⁵. Han de enfrentarse a la realidad del mal en sus vidas o, como ha dicho la teología, al “pecado original”. Nosotros ya lo hemos intuido cuando abordamos que la realidad del pecado que aparecía en la “confesión a las iglesias” era en realidad una experiencia de ruptura ya que lo que se juzgaba era el ejercicio o no de la libertad para optar por las obras de Cristo con perseverancia¹⁶. Seguramente ante ello los miembros de la comunidad eclesial tenían la misma sensación que Pablo cuando escribió que “no me explico lo que hago: porque no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco” (Rom 7,15). Esa ambigüedad de la condición humana lo que despierta no es tanto la búsqueda de un origen como el anhelo de que toda la creación sea alcanzada por el amor gracioso de Dios expresado de forma definitiva en Cristo. Y es que sólo Él es capaz de superar la fuerza inercial de un mal ante el que el hombre se siente impotente, “como atado con cadenas” (GS 13).

De este modo, la experiencia de las iglesias no puede abordarse sólo desde la ética o desde la moral fundamental sino remontándonos al pecado en toda su densidad teológica. Para ello la teología de la Iglesia se ha valido del concepto agustiniano de “pecado original”. Agustín lo desarrolló en el contexto de las controversias sobre la presencia del mal en la vida humana. Así, a los gnósticos maniqueos les dice que aquél no es una realidad óptica pues tiene su sede en la corrupción de la voluntad y del corazón de hombre y no en Dios. A Pelagio, en cambio, le indica que no basta con no querer el mal para evitarlo pues la naturaleza del hombre está corrompida por el pecado de las generaciones anteriores (Rom

¹⁵ Hay que separar aquí lo que es la supervivencia eficaz de la mujer-pueblo, la Iglesia, de nuestra realidad personal. Para la justificación de esta promesa véase U. VANNI, *Lectura...*, 277.

¹⁶ Lo que sigue es síntesis personal de P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica: III. La posibilidad del mal y la realidad del pecado”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 233-246.

5,12; Gn 3). Por tanto, existe una “culpa original” que ha alterado en su inicio la bondad primigenia de lo creado y que sigue corrompiendo, como “culpa heredada”, la naturaleza de cuantos seguimos viniendo al mundo ya seamos niños o mayores. Pero la gracia de Jesucristo puede sanar esa naturaleza viciada o corrupta a quienes quieran asistiéndole en su opción por el bien¹⁷.

La Iglesia aceptó esa doctrina dentro de la perspectiva de la universalidad de la salvación y de la misericordia de Dios y no sus consecuencias extremas (p. ej., la existencia de un limbo para los niños muertos sin haber recibido la gracia del bautismo), siendo los concilios de Cartago (418) y Orange II (529) los primeros lugares magisteriales donde se recoge. Ya en la teología medieval, el centro de la atención se concentró en discutir si su origen se debe a la ausencia de perfección del hombre (*privatio* de la justicia original, san Anselmo) o a la concupiscencia (P. Lombardo; H. de san Víctor). Santo Tomás integrará ambos puntos de vista desde la filosofía aristotélica asociando la forma del pecado original a la privación de justicia y la materia a la concupiscencia. Por su parte, en la edad moderna Lutero volvió a centrar la atención en una imagen pesimista de la existencia humana pues pensaba que en el hombre el pecado permanece, corrompiéndole así entera y permanentemente. Entonces, el bautizado sería a la vez justo y pecador pues el bautismo no supondría la desaparición del pecado sino su no imputación en virtud de los méritos de Cristo. El concilio de Trento (sesión 5, canon 5) condenó tal postura a la vez que afirmó que la concupiscencia “no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo” (DH 1515), es decir, que no es pecado en sí sino su condición de posibilidad. En síntesis, los católicos creemos en una justificación real ya que el bautismo restaura la naturaleza originaria del hombre, como también dice allí Trento: hemos sido hechos por él “inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios”. El Vaticano II volvió a tocar esta problemática en el texto que ya hemos citado de GS 13 pero de una forma amplia. Su manera de hacerlo dejó de lado una mera interpretación historicista (no hay referencias a Adán y a Eva ni tampoco al término “pecado original”) y optó por una más antropológica: “Lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia...”. Jesucristo es el único que puede salir a su encuentro como realización auténtica del ser hombre (GS 22).

¿Qué ha dicho la teología contemporánea sobre todo esto? Pues precisamente, al igual que acabamos de afirmar, analiza la realidad del pecado original desde lo protológico y

¹⁷ En Pelagio sólo la gracia juega un papel en el *posse* y no en el *velle* ni en el *esse* pues en ellos basta con seguir el buen ejemplo de Cristo. Ciertamente, su postura es deficientemente cristológica no tiene en cuenta ni su dimensión protológica ni redentora.

escatológico según la universalidad de la salvación de Cristo. De ese modo, se entiende como una situación que se opone al amor de Dios y al bien de su creación, viviéndose como un estado recibido y no como un acto¹⁸. Ya hemos esbozado su concreción social cuando hablamos de las “estructuras de pecado”, digamos algo ahora sobre su origen psicológico según W. Pannenberg¹⁹. En primer lugar, para este teólogo la naturaleza del hombre no es pecadora pero sí él es naturalmente pecador. Esto es por la primacía natural del yo auto-centrado pues le hace pensar que la reducción a su yo de todo cuanto le rodea es la forma más directa de conseguir la felicidad. No es, pues, que el mal sea más poderoso que el bien sino que es más inmediato, cómodo y sencillo a la hora de alcanzar el bienestar que la dinámica del amor y la gracia. Así, es tarea de toda una vida integrar un descentramiento altruista que se abra paso en medio de la amalgama del pecado y de nuestros condicionamientos naturales para conseguir nuestro yo más auténtico al modo de Jesús, que no es otro que el excéntrico.

6.2. La otra gran señal: “siete ángeles”

Siete ángeles que llevaban siete plagas (15,1)

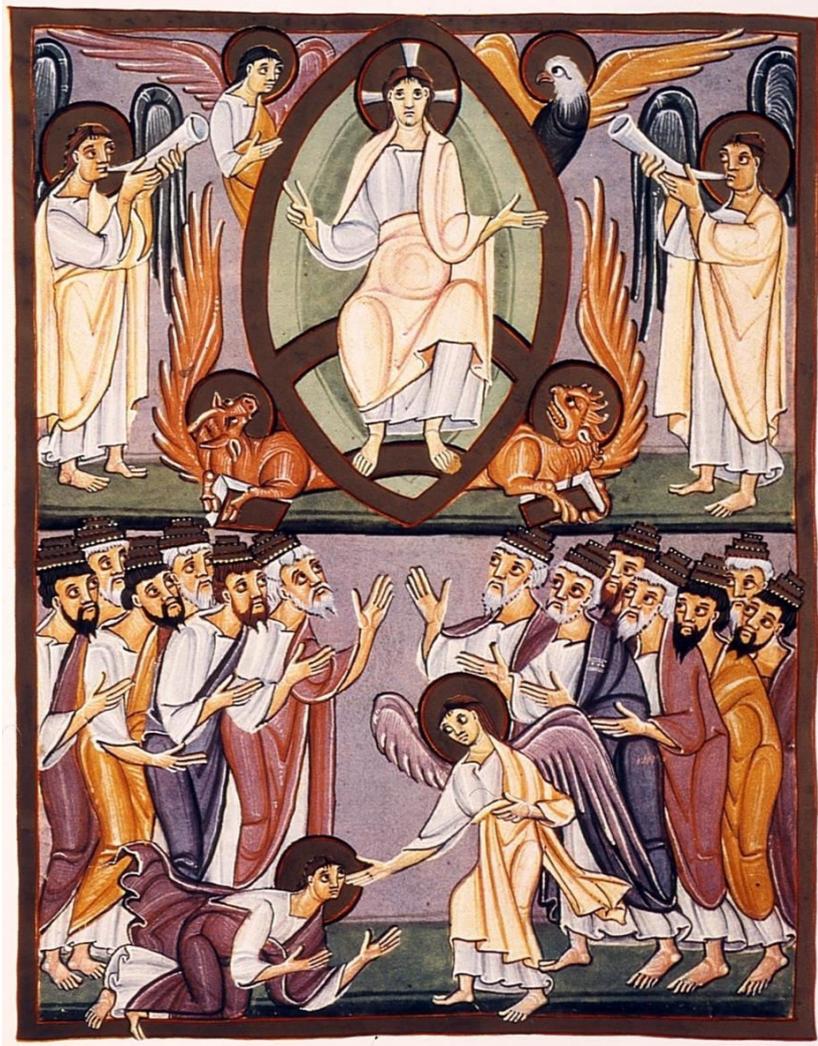
El panorama que queda ante nosotros después de considerar las dos primeras señales es muy bien descrito con el hecho de que a la mujer se le den dos alas de águila para ir al desierto y huir así del dragón (12,13). La asamblea ha experimentado la gran fuerza que está detrás de sus dificultades y, como sucedió en el éxodo, necesita experimentar la liberación del Dios comprometido con su pueblo²⁰. Por eso en el capítulo 13 aparecen las peripecias de dos fieras, como concreción social todavía parcial del mal que aflige, contrapuestas en el siguiente capítulo a un grupo de personas que pertenecen irreversiblemente a Dios y a Cristo. Es posible, pues, vivir en la tierra la vida graciosa del cristiano aunque sea a la luz de la excelencia del ejemplo de quienes, quizás desde la virginidad, están con el Cordero en el monte Sión. Su ejemplo y su radical diferencia con la dos bestias permiten a la asamblea comprender lo que sigue: El “mensaje irrevocable” y la cosecha escatológica (14,6-20). En esos pasajes se proclama que habrá una discriminación final y definitiva que Dios se dispone a realizar entre el bien y el mal. Así, palpamos ya de qué tratará la conclusión final pues hay una tercera señal que condensa lo inmediatamente anterior por su especial solemnidad: los siete ángeles con las copas (15,1-16,16) concluyen

¹⁸ En expresión de Rahner: “La originaria y permanente codeterminación por la culpa ajena”. En K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 139.

¹⁹ W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993, 131-133.

²⁰ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 67-71.

el choque que se inició en el capítulo 12 y que ahora así se acerca poco a poco a su conclusión. Por eso, antes de la presentación más dinámica de esa señal con el derramamiento de las plagas que contienen aquellas copas (16,1), el autor coloca el cántico celebrativo de los vencedores con referencias explícitas al éxodo pues ya se empieza a sentir la creación mesiánica que se está llevando a cabo mediante las intervenciones divinas. Veamos el desenlace final de este drama en el siguiente capítulo.



7. Ap 16,17-20,15: El “crescendo” del tiempo escatológico

¡Venid a juntaros para la gran cena preparada por Dios! (19,17)

Empezamos ahora la quinta y última sección de la segunda parte del Ap. Por su densidad y trascendencia la vamos a analizar en dos momentos, en este capítulo y en el siguiente. Y es que en ella primero nos encontramos con el desenlace del drama que se ha anudado en el recorrido del libro y cuya resolución, veremos después, tiene grandes conclusiones hermenéuticas y prácticas para el grupo-asamblea. El arranque inmediato de todo este último tramo lo encontramos en el derramamiento de la séptima plaga pues conlleva el fin de la ira de Dios como disolución del mundo antiguo (16,20) y la entrada en el escenario escatológico en el que el sentado en el trono dirá: “Mira, todo lo hago nuevo” (21, 5). Esta fase final de la historia de la salvación está dominada por un “esquema ideológico-literario”¹ muy claro pues pasaremos de la imagen de la gran Babilonia (cc. 17-18) a la de la esposa (19,1-10), identificada ulteriormente con la nueva Jerusalén (c. 21). Impulsando muy activamente todo este dinamismo nos encontramos al Mesías rey victorioso (19,11-21) que se dispone a juzgar definitivamente (c. 20), y de nuevo a sus testigos (19,10). En definitiva, estamos ante la “ley del siempre-más”² pues con la ascensión al cielo del Mesías y la caída de él del demonio, la tierra se ve sometida a un “crescendo” de lo escatológico en que se revela de manera total el amor de Dios. Sobre su telón de fondo ya queda perfectamente reconocible la fuerza desesperada y vana del mal contra los hombres.

Sin embargo, según vayan pasando esos elementos nosotros tendremos que pararlos para poder así valorarlos teológicamente. Al hacerlo, nos encontraremos en este capítulo con cuestiones de moral social, antropología (justificación), eclesiología (*martyria*), cristología (muerte, naturalezas y singularidad de Jesús) y escatología (juicio). Pero no olvidaremos que la pedagogía del vidente lo que ha intentado es iluminarlos y hacérselos comprender mejor a la asamblea desde la luz del Resucitado y pasando por una historia entendida como salvífica a pesar de sus sombras. Ahora, en definitiva, se trata del palpar el motivo de su esperanza y su eficacia.

¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 71.

² H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 134.

7.1. La moral social y el pecado de “la gran Babilonia”

Te mostraré el juicio contra la gran prostituta que está sentada junto al océano (17,1)

En el capítulo 17 nos encontramos con dos grandes figuras simbólicas que le dominan por entero: Babilonia, la gran prostituta, y una bestia³. La segunda está asentada sobre la tercera, la sostiene. El mismo autor nos da un ejemplo de lectura de sus atributos. Según ella, la bestia representaría aquí, como en el c. 13, el poder del estado que se hace adorar y que se concreta en el imperio romano. Por su parte, la gran prostituta, Babilonia, simbolizaría a cualquier ciudad pagana que es sostenida por la fuerza política y cuya máxima realización sería la ciudad de Roma⁴. Su presentación da paso en el c. 18 a la condena divina sobre ella a través de un drama litúrgico con su consecuente ejecución. El motivo es que da cobijo a un complejo sistema social que no sólo irradia paganismo por el mundo sino que también encarna una concepción de vida moral extremadamente negativa. Ésta consiste tanto en un poder estatal desmedido y en una acumulación de riquezas (18,3) como en un consumismo que elimina toda trascendencia y disfruta de su autosuficiencia (vv. 6-7). Especial culpa en todo ello tienen los mercaderes (18,23b) pues contribuyen a que Babilonia se enriquezca y crezca así más, sin hacer reparos en que para ello incluso llegan a comerciar con “caballos y carros, esclavos y vidas humanas” (18,13)⁵.

Ciertamente llegamos en el Ap a los efectos concretos más sangrantes y dolorosos de la realidad del pecado que vimos desde la teología moral fundamental⁶ y después con el concepto de pecado original. Ha sido necesario, pues, ponderarlo con alturas de miras para comprender mejor las tensiones cotidianas que cuestionan y tientan de forma realmente dañina a los “que oyen”. Ahora ya pueden percibir que si bien Dios ha ido permitiendo que la negatividad creciera por su respeto a la libertad del hombre al final Él es el que tiene la última palabra (18,5-8). Pero antes de continuar tenemos que detenernos en las implicaciones para la moral social católica de lo que hemos encontrado en esos dos capítulos: la vida radicalmente cristiana no deja que sus horizontes se cierren por una

³ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 72-74. Seguimos su interpretación de los cc. 17 y 18.

⁴ “Pero esta ejemplificación no agota todo el valor del símbolo, que sigue siendo universal y capaz de aplicarse –mediante la reflexión sapiencial (17,9)- a todas las situaciones de este género que se irán presentando a lo largo de la historia”, U. VANNI, *ibid.*, 72.

⁵ La afirmación simultánea de “esclavos” y “vidas humanas” ha de entenderse como una crítica y un rechazo marcado. Cfr. L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca 2013, 120.

⁶ Respecto de su aplicación a lo que vimos en las cartas a las iglesias nótese que en ellas “el desarrollo ético hacia lo que es mejor o lo que es peor está en el centro de atención”. En el resto del libro, en cambio, no “se hace visible ningún desarrollo o historia ética de un hombre vivo y real” pues en sus imágenes ya está todo decidido por el final que va apareciendo a partir de la experiencia inicial del Señor exaltado: los siervos están ya marcados en su frente con el signo de Dios (7,3). Lo segundo, ya lo adelantamos, es condición de posibilidad de lo primero. H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 135. Creemos que en esto radica la verdad de lo citado en la nota 4.

búsqueda de la riqueza cueste lo que cueste ésta. Tomemos como ejemplo la categoría cristiana de paz desde la referencia al uso de mercaderías con “caballos y carros”, esto es, con la guerra.

En primer lugar hemos de decir que no podemos enfocar esta temática desde los principios de la moral política sino desde la paz como categoría propiamente teológica aunque a veces ella se derive de aquéllos de manera palpable pues también tiene que ver con la justicia social, los derechos humanos y el bien común⁷. Porque, ante todo, la paz no es una mera ausencia de guerra sino un don de Dios que se concreta en un estado interior (Núm 25,12). Posteriormente sí adquirió en el pensamiento bíblico un tono “sociológico” (Lev) pero acabó vinculándose después al Mesías, “Príncipe de la paz” (Is 9,6; Zac 9,9-10), tras los fracasos de la monarquía en ese sentido. Así, Jesús de Nazaret recuperó el genuino sentido espiritual de la paz consagrándole una de las bienaventuranzas, síntesis del Reino de Dios. Esta conexión se traduce en una exigencia ética que persigue un modelo de relaciones cuyo horizonte es la paz y el perdón (Mt 5,43-48), incluso renunciando al legítimo derecho a la propia defensa (Mt 26,51-53). Con todo, la posterior conexión entre la fe católica y el imperio romano, “la cristiandad”, exigió un replanteamiento del uso de la violencia tal y como podemos observar en la reflexión desde el siglo IV de la “guerra justa”, aplicada por la Escuela de Salamanca en el marco del descubrimiento de América y que Francisco de Vitoria (s. XVI) sitúa en el *Tratado del derecho y la justicia*.

Sin embargo, encontramos una recuperación de las claves originarias en el papado de Pío IX pues desde él, y de una forma progresiva, la vinculación de la Iglesia con la neutralidad y la paz fue en aumento en los posteriores pontificados, quedando reflejada en la segunda parte de GS. Sobre la clave de la reflexión magisterial contemporánea nos da una pista el título de la obra del gran jurista dominico: la paz no es algo que podemos obtener sino como un fruto de la justicia. Aunque esa vinculación entre ellas ya está en la Biblia (Is 32) el gran documento de referencia es la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* (1963). Fue escrita en el marco de la “crisis de los misiles” y en ella el papa meditó sobre las condiciones de la justicia que pueden llevar a la consecución de la paz valiéndose de cuatro niveles diversos: el de las relaciones personales; el de éstas con el estado; el de los estados entre sí; y el de la “mundalización”. Como herramientas privilegiadas para lograr aquél equilibrio en dichos niveles propone, respectivamente, los derechos humanos, el bien

⁷ Seguimos una síntesis personal del curso de J. M. APARICIO MALO, “Moral social” (2014/15).

común, la ética y, finalmente, la existencia de una autoridad mundial. Esta vinculación entre paz y justicia recorre el magisterio posterior, llegando hasta Benedicto XVI y su *Caritas in Veritate* (2009) que incorpora la categoría de desarrollo y profundiza en la importancia de los derechos humanos, especialmente el de la libertad religiosa, para la ecuación paz-justicia (29).

A la luz de todo este desarrollo, podemos decir que la moral católica se pronuncia en abierta oposición a todas las formas de violencia que puedan encontrarse en la vida social aunque ellas sean un fenómeno aparejado a la condición humana tal y como ya aparece en el Gn. Por eso precisamente la paz ha de ser considerada tanto como un horizonte que requiere de educación como un “levantar los ojos hacia Dios, de encontrar a Jesucristo, Aquel que es la justicia y la paz”⁸. Esto es precisamente lo que no hace la gran Babilonia y por eso es condenada y castigada. Y es que no le importan esas categorías sino el enriquecimiento inmoral que ciertamente acaba provocando la violencia de los “reyes de la tierra” (17,18) que beben el “vino iracundo” (18,3).

7.2. La alegría por la justificación

¡Aleluya! Porque ha comenzado a reinar el Señor (19,6)

Para la asamblea la densificación en Babilonia de los males que afligen a la humanidad y su condena por el que guía la historia de la salvación ha sido, sin duda alguna, un aldabonazo a su esperanza pues le ha advertido sobre la tentación que puede sentir el hombre de resignarse ante ellos o de fugarse en el vacío, incitándole, en cambio, el deseo de producir la infinitud que trae Cristo “por y a partir de sí mismo”⁹. De este modo, ahora saltan a la mente y al corazón las primeras revelaciones cristológicas del vidente y no ya en el nivel celestial sino, inevitablemente recordamos al jinete blanco del primer sello, en la implicación más directa en la lucha contra el mal. Indudablemente, esta verdad teológica hemos de verla por partes según aparece en el sentir de la asamblea. Y lo primero que tenemos ante nosotros es una convicción general jubilosa pues “llegó la boda del Cordero” (19,7). Su expresión literaria es la última gran doxología que encontramos en el Ap (19,1-10) y está articulada sobre el motivo litúrgico del aleluya utilizando tres tiempos, sucesivamente: una gran muchedumbre celebra a Dios por la salvación obrada en la condenación de la gran prostituta, una exhortación celestial a la alabanza divina, y la

⁸ BENEDICTO XVI, “Mensaje para la celebración de la XLV Jornada de la Paz”, 2012, 6. Su título es “Educar a los jóvenes en la justicia y la paz”.

⁹ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 135.

muchedumbre inmensa reanuda su expresión de gozo ahora por el advenimiento de “la boda del Cordero”¹⁰.

Así, la novia que en el capítulo. 21 será identificada con la nueva Jerusalén nos adelanta ahora que la segunda no ha sido creada de la nada y de golpe. Es necesario, pues, una preparación como la que encontramos en el pasaje actual, en el que “la «mujer» futura del cordero confecciona su vestido de novia durante el curso de la historia y, en este sentido, se prepara para la meta de la nupcialidad escatológica”¹¹. Pero su propia actividad, “está preparada” (v. 7), guarda paralelismo sinonímico con el pasivo divino de “se le ha concedido vestirse de lino finísimo, brillante, limpio” (v. 8), el vestido de los santos. Así, la “prometida”, la iglesia misma congregada en asamblea litúrgica (2,17), está destinada a convertirse por sus obras y enriquecida directamente por Dios en la nueva Jerusalén. El grupo-asamblea no puede sentirse sino provocado e impulsado a realizar el encuentro esponsal con su Señor.

Tales observaciones de nuestro pasaje hacen que ahora relacionemos inmediatamente lo que tratamos en el capítulo anterior sobre la gracia y el pecado original con la teología de la justificación. Porque no bastaban entonces para la asamblea como meras constataciones por muy consoladora que fuera una y dañina y cotidiana la otra. Hacía falta, pues, el plus de sentir que no sólo Dios se compromete con nuestra historia sino que también hace caer a Babilonia como condensación de todas las expresiones del pecado que, en definitiva, son las que asfixian al grupo-asamblea y le hacen tambalear como tal. Ahora, en cambio, se muestra exultante porque como prometida ha sido convenientemente preparada por Dios para unirse nupcialmente al gozo de su Señor. En ese sentido lo que nos dice la teología católica es que la gracia de Dios puede reorientar la existencia del hombre a través de la conversión quedando así incorporada al proceso de salvación en la justificación¹². Ampliemos la perspectiva para entender bien a qué nos estamos refiriendo y así ponderar adecuadamente los últimos compases de nuestro drama.

Para empezar, tenemos en la teología de la gracia de Pablo el humus desde donde entender la justificación, en perfecta sintonía con lo que acabamos de encontrarnos en el Ap pues es el momento en que la actividad graciosa de Dios es experimentada por la asamblea en toda la eficacia de su dinámica. Pero hemos de decir ahora que si bien en los

¹⁰ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 74.

¹¹ U. VANNI, *Lectura...*, 284. Seguimos esta exégesis.

¹² Lo que sigue es síntesis personal de P. FERNÁNDEZ CASTELAO, “Antropología teológica: IV. La posibilidad de la salvación y la realidad de la gracia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 261-267.

evangelios “gracia” aparece en contadas ocasiones, a pesar de que recojan la actividad divina al modo que ya vimos nosotros, en Pablo “es un término central para designar la estructura del acontecimiento salvador de Jesucristo”¹³ pues es expresión insuperable de la iniciativa absoluta de Dios en la comunicación de su amor infinito. El punto de partida para tal comprensión del Apóstol, antiguo cumplidor fiel de la ley así como perseguidor de cristianos, es la paradoja que experimentó en su relación con la legislación mosaica al quererla cumplir íntegramente y, a la vez, darse de bruces con la imposibilidad de ello. Pero lo verdaderamente doloroso es que a pesar de la gran dificultad por cumplir con lo impuesto por ley en el judaísmo es precisamente ahí donde se juega la vida del hombre ante Dios: la salvación. Sería, en cambio, en su conversión camino de Damasco cuando se obró en él un auténtico des-centramiento que le permitió desde Jesús ponderar de manera nueva su debilidad e impotencia frente a Dios, quedando ya para él la ley como mera pedagoga (Ga 3,24). Desde entonces el gran actor en su vida pasó a ser el Espíritu Santo donado gratuitamente (Rom 5,5), que no humilla sino que permite alcanzar lo que más queremos sin ya la vanagloria del cumplimiento. Tenemos así en tal experiencia la clave de nuestra incorporación a Cristo, que no es otra que aceptar sin más que somos aceptados o justificados por Él a pesar de nuestras obras (Gal 2,16) pues sabemos que “nos amó primero” (1Jn 4,19), “declarándonos” también en ello el acceso a una real transformación.

Pero la justificación experimentada por Pablo no sólo afecta a la problemática de las obras de la ley sino también al pecado de todo tipo que experimentamos cada uno de los seres humanos en la existencia (Rom 1-3): absolutamente nadie es merecedor ante Dios. Con todo, la gracia no es estéril (1Cor 15,10) pues hace que la fe produzca obras (1Tes 1,3; 2Tes 1,11) operando por la caridad (Gal 5,6). Y es que es precisamente en la debilidad humana donde se manifiesta la fuerza de Dios (2Cor 12,9) que posibilita tener la misma relación de Jesús con su *Abbá* por la santificación del Espíritu. Esa liberación del pecado, si bien nunca es definitiva dada nuestra finitud, encuentra su motivo más profundo en la encarnación de Jesús tal como encontramos en el cuarto evangelio. En su prólogo nos indica que debido a ella hemos “recibido gracia por gracia” (Jn 1,16) pues la Palabra acampó entre nosotros llena de “gracia y verdad” (1,14) como comunicación de vida verdadera (Jn 5,26; 6,33; 17,2). En definitiva, estamos también aquí ante un empezar de nuevo, ante un verdadero segundo nacimiento (Jn 3,3ss) que llevará a cumplimiento la regeneración escatológica por el Espíritu (Ez 36,27).

¹³ L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2001, 144.

Por último, indiquemos que la justificación no sólo desató discusiones con los judaizantes aferrados a la ley sino también muchos siglos después con la Reforma y su afán por subrayar la prioridad de la fe sobre las obras. Pero hoy ya han perdido su vigencia porque tanto las posturas de Lutero como las del concilio de Trento estaban más cerca de lo que parecía en aquella época. Esto es tal punto así que en 1999 la Iglesia católica y la Federación Luterana mundial subscribieron un acuerdo común sobre la justificación en la que el protestantismo contemporáneo reconoció que la santificación en la Iglesia no es una manera de obligar a Dios a actuar y el catolicismo, por su parte, se comprometió a integrar en su hacer teológico una reflexión sobre los pecados de la Iglesia así como a admitir que la justicia de Cristo siempre es gratuita e incondicionada.

7.3. La *martyria* eclesial desde el Ap

Tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús (19,10)

Al júbilo por las bodas del Cordero sigue una confirmación que el ángel interprete le hace Juan sobre la validez de lo referido (vv. 9-10). Acerquémonos ahora a ella concentrando aquí algo que ha estado muy presente en el Ap, aunque en segundo plano. Como en nuestro caso, las descripciones de los acontecimientos apocalípticos sobre la tierra han sido permanentemente interrumpidos, a modo de ejemplo, por escenas junto al trono de Dios (15,1-8; 19,1-10), por ángeles volando en el cielo (14,6-11), por voces provenientes de allí (14,13; 16,5; 18,4-8), por hechos notables que ocurren entre el cielo y la tierra (14,14-20), por los testigos que siguen al Cordero (14,1-5). Ese modo de proceder nos quiere mostrar “que entre el cielo y la tierra no media ningún abismo, sino que el cielo participa continuamente de todo lo que sucede en la tierra”¹⁴. Pues bien, nosotros nos detenemos en una de esas cuñas, la de los testigos, pues le dice el ángel a Juan: “Soy consiervo tuyo y de tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. ¡Adora a Dios! – pues el testimonio de Jesús es el espíritu profético” (19,10). La palabra “testigo” (*mártys*) es fundamental en el Ap y no se circunscribe sólo a los que han derramado su sangre por Cristo sino también a los que con seriedad han puesto toda su existencia a su servicio. Así, en nuestro pasaje el vidente comprende que los ángeles son también testigos, junto con los hombres, y que el dar testimonio es fruto del Espíritu pues un profeta es el “que sabe decir sobre Dios la palabra regalada por Dios”¹⁵.

¹⁴ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 139.

¹⁵ H.-U. VON BALTHASAR, *ibid.*, 141.

De igual modo, la Iglesia, formada por testigos, se sabe esencialmente portadora del mensaje del Evangelio en aras de su transmisión (1Tes 2,13), primero ante todo por la predicación y luego adoptando también una forma escrita canónica¹⁶. Es más, de ese ministerio (*kerygma-martyria*) nació la Iglesia misma, siendo el anuncio-testimonio evangélico el que la configura como comunión con Dios e interhumana (*koinonia*): “lo que hemos visto y hemos oído os lo anunciamos también a vosotros, para que compartáis todo con nosotros; y ese nuestro compartirlo todo [es] con el Padre y con su Hijo” (1Jn 1,3; DV 1). Por tanto, podemos decir que en la Iglesia, por la acción del Espíritu Santo, sigue resonando la “voz viva del Evangelio” (DV 8) correspondiéndole a ella la misión de ser “columna y base de la verdad” (1Tim 3,15). Así, la categoría de *martyria* como elemento esencial de la Iglesia no es otra cosa que el servicio eclesiológico de la transmisión de la Palabra. Su forma de hacerlo es la propia de una “tradición viviente”¹⁷ en la que se ven implicados tanto el nivel del *sensus fidei fidelium* como el del magisterio jerárquico oficial, esto es, el de los pastores de la Iglesia. No estamos, en definitiva, ante una mera repetición de verdades sino que afirmamos una auténtica actualización de la revelación divina mediante el testimonio de la función profética de la Iglesia universal en la que se ven envueltos tanto pastores, creyentes y teólogos (1Cor 12,28)¹⁸. Así, podemos hablar de una “indefectibilidad”¹⁹ en el creer de todo el cuerpo eclesial (LG II,12) pues todo el pueblo de Dios participa del carácter profético de Cristo de tal forma que no puede errar en cosas de fe y moral (1Jn 2,20) cuando orgánicamente muestra estar totalmente de acuerdo. Y es que todos los bautizados son partícipes de la comprensión y transmisión de la verdad revelada pues cada uno es animado por el Espíritu según su vocación y servicio para adherirse a la fe y aplicarla a la vida. Sobre este presupuesto es desde donde se fundamenta la infabilidad en el enseñar de la Iglesia pues lo autoritativo del magisterio se encuentra en ósmosis vital con la tradición y con el *sensus fidei* de toda la Iglesia, ungida con el carisma del Espíritu Santo tal y como dice Juan en su carta.

¹⁶ S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio: II. Fundamentos de Eclesiología: Origen, Naturaleza y Estructuras de la Iglesia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 487-492.

¹⁷ S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunión cristiana*, Salamanca 2007, 170-174.

¹⁸ A. DULLES, “La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores”, *Concilium* 168 (1981), 248-257.

¹⁹ Y. CONGAR, “Infabilidad e indefectibilidad”, en K. RAHNER (dir.), *La infabilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, Madrid 1978, 158-176.

7.4. La intervención del Mesías

Con justicia juzga y hace la guerra (19,11)

A continuación de la doxología de la boda del Cordero el vidente pone ante nosotros al que justifica a sus testigos por el poder de toda su eficacia mesiánica (19,11-16). Estamos, de esa manera, ante la conclusión de la historia de la salvación pues conllevará la superación de las fuerzas hostiles negativas que han ido apareciendo: los reyes de la tierra, la fiera y su falso profeta, el dragón (19,17-21; 20,1-10)²⁰. Así, mediante una solemne presentación literaria, aparece el protagonista principal que ha estado actuando de una forma o de otra, presionando hacia adelante, en todo el recorrido del Ap: el Cristo de la aparición inicial y el Cristo-cordero²¹.

Para nuestra memoria ahora es ocasión de completar el eje ontológico de la cristología con el dinámico tal y como decíamos en el capítulo 3. Ésta ha sido la pedagogía inscrita en las experiencias del vidente ya que poco a poco nos ha ido llevando desde la experiencia inicial del Resucitado a un Jesús cada vez más cercano e implicado en la historia de la salvación (cordero degollado, jinete como energía de la resurrección, novio) hasta finalmente llegar al culmen de verlo y sentirlo como alguien que “con justicia juzga la tierra y hace la guerra” (19,11). Para resaltarlo vamos a ir viendo en diferentes apartados algunos de los rasgos²² con los que es presentada la reaparición del jinete sobre el caballo blanco teniendo en cuenta que en ella “confluye y concluye, pero concentrándose en la persona y en la acción de Cristo que retorna, todo un movimiento de fuerzas presentes y activas en la historia”²³ que así quedan confirmadas y profundizadas.

7.4.1. La singular humanidad de Jesús

Se llamaba “Fidedigno y Veraz” (19,11)

La escena comienza con la indicación de que el cielo estaba abierto establemente (ἡνεωγμένον, perfecto), esto es, con la experiencia de que “ya no se tiene un contacto

²⁰ U. VANNI, *Lectura...*, 122-123.

²¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 75.

²² La caracterización del Mesías victorioso retoma, a veces literalmente, algunos de los rasgos cristológicos que hemos ido viendo. Así, ponemos como anexo una sinopsis que nos da una visión unitaria de la cristología del Ap.

²³ U. VANNI, *Lectura...*, 349.

limitado con la trascendencia divina”²⁴ en clara contraposición a “la puerta abierta en el cielo” (4,1) del inicio del drama. Esa novedad no tiene que ver con lo que ocurre en lo alto sino con los acontecimientos de la tierra pues ahora son reinterpretados por las acciones de Jesucristo desde la perspectiva divina. Igualmente, el pasaje también aporta algo diferente respecto del jinete de 6,2, que decíamos en su momento que representaba la energía de la nueva vida del Señor. Ahora, en cambio, estamos ante su persona misma y recibe una denominación bien concreta: “Fidedigno y Veraz” (v. 11). El sujeto interpretador del Ap percibe, pues, que todas las promesas y los compromisos de Dios se han llevado a cabo en la persona de Cristo. Y, desde tal recapitulación, Él se dispone a juzgar como una persona en sentido pleno aunque tenga “un nombre escrito que nadie conocía, fuera de él” (v. 12). Esto nos indica, como conclusión cristológica del Ap, que en Jesús se dan al mismo tiempo dos rasgos para nosotros enfrentados: no sólo está en relación con la trascendencia sino que incide en la historia y la determina. Así, a veces no es fácil que conectemos la experiencia de su fuerza con Él pues no alcanzamos todavía a leer plenamente su nombre, a verlo como persona en los acontecimientos, algo propio de la escatología. Ésa tensión ha sido la que ha querido esclarecer todo el Ap y tal esfuerzo puede ser considerado como su gran aporte cristológico.

Desde tales coordenadas, ahora podemos detenernos en valorar más ajustadamente la humanidad de Jesús pues su singularidad no puede ser abordada desde la mera investigación histórica. En cambio, la perspectiva pospacial nos pone ante un hombre concreto y activo en la historia pero que desborda a la asamblea, haciendo necesaria una lectura teológica de los datos de su existencia terrena que corresponda a las singularidad de su ser²⁵. Así, podemos decir que si bien su humanidad ciertamente estaba sometida a las mismas limitaciones espacio-temporales de cualquiera de nosotros en ella se reveló de manera definitiva, plena y completa el rostro de Dios al partir de la vida intradivina.

Con todo, dicha humanidad hubo de irse perfeccionando en su devenir histórico pues lo que estaba en germen con la encarnación se cumplió y se llevó a cabo en la obediencia (Jn 19,30; Flp 2,8; Heb 5,8s), siendo momentos fundamentales aquéllos donde se dio una singular intervención del Espíritu Santo²⁶. Así, tenemos en el encuentro entre el Logos y el Pneuma en la concepción de Jesucristo (Mc 1,18.20; Lc 1,35) el inicio del

²⁴ *Idem*. Para la interpretación que seguimos de la escena cfr. 350-351.

²⁵ G. URÍBARRI BILBAO, *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid 2008, 394-407.

²⁶ En este apartado seguimos en líneas generales a G. URÍBARRI BILBAO, “La espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación”, en J. GARCÍA DE CASTRO; S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011, 493-510.

dinamismo de su existencia pues a la vez que una unión hipostática se inició un modo particular de humanidad abierta ontológicamente a la comunicación con Dios. Desde ella podemos entender correctamente el siguiente momento de esa relación: la unción en el bautismo (Mc 1,10; par.) y las posteriores tentaciones en el desierto. Y es que por la nueva acción del Espíritu Santo Jesús es pneumatizado de un modo que le permitirá afrontar con discernimiento las pruebas del Maligno ya que ahorrárselas hubiera suplantado la actividad propia de la humanidad y la necesidad de realizar el camino histórico de filiación. Momento cumbre del mismo fue su ofrenda en la pascua gracias al mismo Espíritu eterno (Heb 9,14) que entregó con su muerte (Jn 19,30) y que revivificó su cadáver (Rom 1,4; 8,11) como “cuerpo espiritual” (1Cor 15,44) y “glorioso” (Flp 3,21). Pero ahora Él es el que nos lo da a nosotros como para que vivamos y oremos a su modo (Rom 8,15; Gal 4,6).

Desde esa vinculación entre el Espíritu y la humanidad de Jesús hemos de entender tanto su relación filial y obediente con su *Abba* como su actividad mesiánico-liberadora (curaciones, exorcismos, comidas con pecadores), desvaneciéndose así dudas sobre su autoconciencia pues en Él se manifestó “plenamente el hombre al propio hombre” (GS 22) mediante el ejercicio real del dinamismo de la libertad. Vivió esa misión con tal coherencia que no concedió al mal (Heb 4,15) pues su esencia venía dada por su relación con Dios: la oración era el centro de su Persona²⁷.

7.4.2. La importancia teológica de la muerte de Jesús

Con un manto empapado en sangre (19,13)

En el Ap no nos encontramos con una versión al modo de los Evangelios del huerto de los Olivos o de la cruz sino que estamos ante “una visión de la historia del mundo a la luz de todo el acontecimiento de la redención”²⁸. En este sentido encontramos ahora el rasgo dinámico de que el Cristo victorioso tiene su ropa empapada en sangre ya que, como en el cuarto Evangelio (Jn 18,5), es un rey sufriente²⁹, un Cordero “en pie” pero “como degollado”. En este sentido llama la atención su comparación con una de las bestias que conforman la anti-trinidad del capítulo 13 pues aparece “como si hubiera recibido un tajo de muerte...cuya herida mortal se curó” (vv. 3.12). Así, su sangre no tiene ninguna

²⁷ J. RATZINGER, *Miremos...*, 28-29.

²⁸ U.-H. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 146.

²⁹ U. VANNI; *Lectura...*, 327. Esto si no seguimos la explicación a la luz de Is 63, 1-3, según la cual la sangre serían salpicaduras de las de sus enemigos. Pero βεβαμμένον más bien indica que “está empapado, por un contacto total y permanente con su pasión”, *ibid.*, 352.

acción o efecto salvífico mientras que la del Señor permanece por siempre como una herida de amor a la que quedamos nosotros remitidos para siempre (1,7)³⁰.

Esta otra dimensión del eje dinámico de la cristología, la de la muerte de Jesús, ha de ser igualmente puesta sobre el telón de fondo de los elementos que encontramos en el resto del NT³¹. En primer lugar, es evidente que fue consecuencia de su vida tal y como la hemos expuesto en el apartado anterior y podemos apreciar en algunos de los momentos de su ministerio (interpretación de la muerte del Bautista; anuncios de la pasión; la parábola de los viñadores homicidas). Ejemplo paradigmático de ello lo encontramos en la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15-19 y par; Jn 2,13-22) pues refleja la razón teológica de su muerte: el tiempo escatológico ha llegado (Mc 1,15) y aquél ha dejado de tener función alguna³². Ya sólo el culto “en espíritu y verdad” es posible (Jn 4,23; Ap 21,22-23). Respecto de la condena religiosa también apreciamos en la vida de Jesús un aumento del rechazo de la autoridades de su mesianismo tal y como atestigua incluso el *titulus crucis* (Mc 15,26 y par.) dada su relativización de la ley mosaica, concentración en su persona del drama escatológico, el anuncio del reino de Dios, reunión de los doce, etc. A nivel político, que fue desde el cual se concretó su condena y ejecución, también es evidente que no granjeó la estima de los romanos porque desenmascaraba a quienes no gobernaban dirigidos por el conocimiento de la verdad (Jn 18,37-38).

Con todo, hemos de entender todas esas claves desde la misma interpretación que hizo Jesús de su vida en la última cena con los doce pues en ella encontramos un carácter explícito de despedida³³. Así, aunque en los sinópticos sea propiamente pascual y en Jn de vigilia, es natural que la comunidad cristiana entendiera desde ella la muerte y la resurrección de Jesús como el paso que daba inicio al nuevo Israel. Del relato de esta comida de ambiente pascual tenemos las tradiciones de Mc-Mt y la Lc-Pablo. Según sus narraciones parece seguro que se dio pan al principio y de beber vino al final con palabras explicativas sobre ambas acciones siendo ellas las que nos dan la gran novedad teológica respecto del judaísmo: cuerpo que se entrega y sangre que se derrama. “Cuerpo” en aquel contexto cultural implica a la persona y “sangre” a la vida. Estamos, sin duda alguna, ante la combinación del simbolismo del éxodo con el del siervo sufriente de Yahvé (Is 53,11)

³⁰ U.-H. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 137.

³¹ Tomamos algunas de las ideas de G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: II. La muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret como desvelación esencial de su persona y su obra”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 296-300. Especial interés tiene ahora releerle lo que escribíamos sobre los títulos cristológicos y la resurrección en el capítulo 3 de esta memoria.

³² J. R. BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Santander 2009², 73-87.

³³ G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: II. La muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret como desvelación esencial de su persona y su obra”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 291-296.

según tratamos cuando hablamos del “hijo de hombre”: Jesús es el nuevo cordero pascual que salva y expía los pecados ya de una vez para siempre en beneficio del genérico *muchos* o *vosotros* como el nuevo pueblo de Dios (Mc 10,45; 1Tim 2,6). Este servicio diaconal y salvífico se ve bien en la expresión griega que también aparece en los relatos de la cena: *hyper* (Mc; Mt; Lucas) o *peri* (Mt) significan “en favor de” o “por”. Pero dicho carácter también llama a la participación y a la comunión con su existencia según una “nueva alianza” (Lc 22,20). Ella implica la llegada del reino de Dios anunciada en su vida pública como situación radicalmente nueva suscrita ahora con su sangre (Ex 24,8) y que nos lanza a un cumplimiento de la ley que brote del corazón (Jer 31,31). Además, la comida expresa en el judaísmo una relación de comunión que en el caso del ministerio público de Jesús llegó hasta los pecadores, especialmente con los publicanos (Lc 5,27-39; 7,34; 19,1-10; Mt 11,19). Pablo lo expresó muy bien: “El vaso de bendición que bendecimos, ¿no es [un entrar en] comunión con el cuerpo de Cristo? Porque [es] un [solo] pan, somos todos un [solo] cuerpo, pues todos participamos del único pan” (1Cor 15,16-17). En síntesis, el sentido de entrega soteriológica, presente en toda su vida, fue reinterpretado por Jesús mismo en la cena desde la muerte que se le avecinaba entendiéndola como último servicio al reino, es decir, en coherencia con su obediencia al Dios que le envió para nuestra redención y salvación.

7.4.3. La persona de Jesús

Rey de reyes y Señor de señores (11,16)

Como conclusión sintética el vidente se fija en que en el muslo del jinete, está pues en posición de dominio ejercido, tiene escrita su cualificación relacional más última según un “superlativo de nombre” típicamente hebreo que “lleva la realeza y el señorío al máximo exponente” (v. 16)³⁴. Así, el Cordero entregado en su propia pascua podrá vencer porque es “Señor de los señores” en el nivel divino y desde allí aplicará eficazmente su energía en el terreno pues es también “Rey de reyes”. Esta doble afirmación también nos emplaza a cuestionarnos la naturaleza del sujeto cristológico pues no entendemos fácilmente cómo puede ser eso sobre todo si pensamos en el hombre Jesús de Nazaret. ¿Estamos hablando de dos seres *esencialmente* y cualitativamente distintos?, ¿la voluntad humana dio paso a la divina tras la pascua o es que sólo había una? Según respondamos a estas preguntas pondremos en solfa o no la experiencia del Ap ya que está en juego la eficacia real del señorío salvífico de Jesucristo sobre la humanidad. Evidentemente, nuestro grupo-asamblea

³⁴ U. VANNI, *Lectura...* 355.

todavía no podía expresarlo con la precisión que llegaría a realizar la conceptualización teológica de los grandes concilios de la antigüedad, teniendo nosotros que remitirnos inevitablemente a ellos.

En primer lugar³⁵, y dando ya por supuesto lo que dijimos en su momento sobre los aportes trinitarios de Nicea (325), encontramos como primer hito de ese desarrollo propiamente cristológico la condena de la doctrina de Apolinar de Laodicea en Constantinopla I (381). El apolinarismo afirmaba desde la escuela alejandrina que el Logos eterno ocupa el puesto del alma de Cristo cayendo así en un monofisismo. Ciertamente, tal visión era una exageración del *homoousios* de Nicea que no hacía compatible que en Cristo pudieran existir dos principios autónomos, máxime estando la naturaleza humana fuertemente afectada por el pecado. Este ejemplo muestra hasta qué punto era necesario pasar ya de la ontología trinitaria a la cristológica pues no se estaba dando cuenta de la relación interna de las dos naturales de Jesús. Tal tarea la correspondió a Éfeso (431) y a Calcedonia (451). El centro del primero fue la negación del antioqueno Nestorio a aceptar que María fuera la *Theotokos*, madre de todo el sujeto cristológico (DH 251), pues el Logos eterno para él no coincidiría con el encarnado. Cirilo en aquel concilio le dirigió una carta (DH 251) en la que se pone de manifiesto que su negación implicaría la separación de las dos naturalezas y que el Logos que se encarna no es el divino. Pero, realmente ¿cómo es posible eso sin que se rompa la unidad? La respuesta le correspondió al concilio calcedonense resumiendo y profundizando en los desarrollos anteriores en una fórmula que sintetiza tanto las aportaciones alejandrinas (cristología descendente) como antioquenas (cristología ascendente) (DH 301-302). En ella se defiende tanto el difisitismo como la integridad de las naturalezas para poder así salvaguardar las propiedades o idiomas que se habían intuido con la problemática de *Theotokos*. Así, han pasado a la historia de la teología los adverbios que utiliza para indicarlos simultáneamente: sin división, sin separación (alejandrinos), sin confusión, sin mezcla (antioquenos). La unidad que se da en el Hijo único se remacha hasta diez veces ya se entienda como *prosopon* (antioquenos) o como *hypostasis* (alejandrinos).

Pero todavía quedará impreciso el modo en que se realiza dicha unión hasta Constantinopla II (553), en el que se afirmó que la unión entre las naturalezas de Cristo es “según composición o según hipóstasis” (DH 424). Ella no implica la supresión de las dos naturalezas o su alteración (DH 428) aunque sólo se pueda captar su diferencia en un nivel

³⁵ Seguimos la síntesis de G. URÍBARRI BILBAO, “Cristología-Soteriología-Mariología: III. El ministerio de Jesús en torno al reino de Dios y la comprensión eclesial de su figura”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 348-360.

teórico. Lo que sí se puede afirmar es que la humanidad de Jesús estaba cualificada de modo singular. En este sentido, después vino un tiempo de profundización sobre ella en que hubo varias tendencias enfrentadas a la hora de interpretar la fórmula de Calcedonia quedando centrada la discusión en la escena de la agonía de Jesús en el huerto: ¿había allí una voluntad realmente humana? La respuesta a esta pregunta se dividió entre la postura monofisita, y consecuentemente monoteleta (Sergio de Constantinopla), o la neocaldenonista que afirmaba una asimetría de las naturalezas a favor de la divina. Dirimir tal cuestión le correspondió a Constantinopla III (681). Para ello recogió el pensamiento de Máximo el confesor incorporándolo al itinerario eclesial hecho. Según tal propuesta el dinamismo natural del ser criatura no puede dejar de estar orientado hacia su Creador quedando potenciado al máximo en Cristo por la unión hipostática Logos-sarx. Así tenemos que en Él convergen tanto el designio divino de la economía de la salvación (protología) como la radical vocación humana a la divinización: *homo capax Dei* y *Deus capax hominis*. El eje histórico, pues, no es baladí a la hora de comprender la persona de Cristo y su destino, quedando imbricadas ya definitivamente teología, cristología y antropología.

Ahora quizá entendamos mejor el dinamismo que representa la persona de Jesús en medio de la asamblea pues le garantiza con su sí libre y obediente al Padre “la más grande transformación pensable al hombre y, a la vez, la única deseable”³⁶. Así, ahora puede elaborar el material simbólico que ha ido recibiendo desde esa clave de participación y de colaboración con el que estuvo muerto pero sigue misteriosa y paradigmáticamente presente.

7.5. El juicio de Dios y nuestra libertad

Y se abrieron lo libros (20,12)

A continuación de la presentación cristológica en todo su dinamismo histórico tenemos la consecuente eliminación de aquellos elementos externos que pueden influir negativamente en la historia de la salvación: la bestia, el falso profeta y el dragón (19,17-20,10). Pero nosotros nos vamos a ir directamente a lo que viene a continuación como conclusión de lo experimentado: ahora le toca al hombre responder con las opciones que Cristo no puede hacer por Él a pesar de la radical y consoladora novedad que comporta (vv. 11-15). Con ello ya puede el grupo-asamblea volver a releer la confesión a las iglesias y emprender de nuevo las invitaciones que allí se le hicieron. De esto parecen hablar tanto la iniciativa salvífica de Dios expresada en la imagen del libro de la vida como la importancia

³⁶ J. RATZINGER, *Miremos...*, 51.

que se sigue dando a la obras aunque ya desde una perspectiva pedagógicamente renovada³⁷. Así este juicio a los muertos ha de ser situado en las coordenadas del tiempo escatológico pues ahora nos damos renovada cuenta de la capacidad de juzgar de Cristo desde siempre: el Padre le ha entregado todo juicio en virtud de su victoria sobre el mundo (Jn 5,22; 16,22).

Respecto de la categoría teológica de “juicio” lo primero que hemos de indicar es que, desde el verbo hebreo *safat* (“juzgar” y “gobernar”), estamos ante una intervención divina a la vez salvífica y judicial³⁸. El NT también lo contempla así pero como victoria definitiva de Cristo sobre las fuerzas enemigas siendo la instauración consumada del reino de Dios (parusía) el juicio por antonomasia (p. ej., Mt 25,31ss; 2Tes 2,8; Ap). Y es que sólo a partir del mensaje reconfortante de la victoria de la gracia es desde donde se pueden concluir y consumir los juicios o actos salvíficos plurales de la historia. Sin embargo, hemos de reconocer que progresivamente en el cristianismo se ha ido entendiendo cada vez más en un sentido forense según el derecho romano. Ello conllevó un consecuente decaimiento del expectante y gozoso *maranathá* de las primeras liturgias eucarísticas (1Cor 16,22; muy probablemente también en Ap 22,20) ante el día del juicio escatológico (1Jn 4,17s). Es crucial, pues, recuperar la parusía como el momento en que la historia confluye en ella como momento de su finalización y de su declaración como justificada. Con todo, ese sentido total que redime y que sobrepuja los sentidos parciales hacia la plenitud ha de ser combinado con los bíblicos juicios-crisis. Así, aunque estos tengan que ver con nuestro comportamiento ético-religioso en el NT son entendidos como autojuicios intrahistóricos pues la Palabra de Dios simplemente los constata a la luz de su amor por nosotros (Rom 8,31-34). Ya sea por la fe en Jesús (Jn 3,17-19) o por el amor (Mt 25,31ss) los hombres llegamos al acto final de la historia con la suerte echada no sobreañadiéndose nada más. Y es que por nuestra vocación itinerante estamos obligados inevitablemente a responder de nuestras opciones ante la persona de Cristo, consustancial a nosotros, y cuya acción no puede ser sino para salvar respetando nuestra libertad.

Aclarado el “vendrá a juzgar” de nuestro credo ahora hemos de seguir la pista a las consecuencias de nuestra capacidad de optar por el Señor o no ya que de ello depende la

³⁷ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 77. Evidentemente, la dificultad que ha intentado aclarar todo el Ap es la que ocasiona no palpar o visualizar una victoria *real* de Cristo sobre las fuerzas contrarias a su seguimiento. La manera de salir a su paso ha sido hacer ver que Él lucha sólo con su Palabra y los cristianos con su testimonio y que de lo antitético se pasa a la victoria por la gracia de Dios que las arroja al “lago de fuego y azufre” eternamente (cfr. v. 10). Cfr. U.-H. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 145.

³⁸ Seguimos a J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2011, 143-148, recogiendo sobre todo lo que tiene que ver con la conclusión escatológica del drama del Ap.

“vida eterna”³⁹. Empecemos por lo que conlleva. Ya hemos visto en el capítulo 6 de esta memoria cómo en el Dios bíblico se conecta la existencia humana con la lógica graciosa del amor de la *creatio continua*. Presuponiéndolo, la predicación de Jesús, especialmente sus parábolas, hablan de un *escathon* como gozo supremo de una vida consumada partiendo de experiencias cotidianas de plenitud (perla preciosa; pesca abundante; etc.). Imágenes decisivas que lo concretan aún más desde claves comunitarias son aquellas que nos hablan de un banquete mesiánico, de un convite nupcial o, en el conjunto del NT, de una ciudad celestial (Ap 21,9ss). Respecto de la expresión en sí “vida eterna” encontramos en Jn su conexión con la fe en Jesús (Jn 3,36: 5,24) pues Él mismo es la vida (11,25) y ha venido al mundo para comunicarla (6,33). Precisamente en esto radica el sentido semítico de “conocer” a Dios que no es otro que entrar con Él en comunión interpersonal vital: “y la vida eterna es ésta: conocerte a ti, el único verdadero Dios, y al que enviaste, Jesucristo” (Jn 17,3). Sinónimo de ese verbo en el lenguaje neotestamentario es “ver” (2Cor 5,6-8; 1Jn 3,2) pues genera la semejanza con la persona divina que se ve (divinización del hombre). Así como la comunión de destino (“ser con Cristo” (p. ej., 1Tes 4,17; Flp 1,23). Dejando de lado intentos magisteriales intelectualistas, como *Benedictus Deus* de Benedicto XII, encontramos en el LG VII, 48-49 un buen resumen del sentir de los primeros siglos ya que sitúa la vida eterna en la unión íntima con Cristo y en clave claramente comunitaria y eclesial, como indica el mismo título del capítulo: “Carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo”. Incluso en esta afirmación encontramos una comprensión procesual de la vida eterna ya que nuestra naturaleza itinerante frente al Dios absolutamente incomprensible no admite, ni ahora ni después, una especie de éxtasis platónico inmovilista.

Como contrapartida, la muerte eterna es la afirmación de que la historia no es absolutamente asimétrica pues, si no, estaríamos dejando de lado nuestra responsabilidad presente en relación al señorío de Cristo y a la llegada de su reino⁴⁰. Pero hemos de valorarla teológicamente para no equipararla indiferentemente a lo que sería la otra cara de la moneda de la vida eterna. Por eso conviene recordar, antes de nada, que para la Biblia lo importante es que Dios y sus obras son buenas (Gn 1) ya que Él mismo es amor (1Jn 4,8) y nada nos podrá separar de él (Rom 8,31ss). Así, Jesús centró su anuncio sobre todo en la salvación quedando el infierno como la imagen invertida del cielo, esto es, exclusión libre de la vida en Dios con el aspecto doloroso que esto comporta (Jn 3,17-19; 12,47s). En la tradición, Orígenes se apartó del carácter eterno de esa condenación pues entendía que el

³⁹ *Ibid.*, 197-216.

⁴⁰ *Ibid.*, 225-246.

ser humano nunca perdería la capacidad de opción, abriendo camino así a una especie de reencarnación o de *apokatastasis* (infierno vacío) en unas coordenadas cíclicas del tiempo que claramente no son las más genuinamente cristianas, siendo éstas las que apuntan al *escathon*. Según él, no es posible sostener que el destino de los individuos no está sometido a fijación alguna pues hemos de recordar lo que decíamos arriba sobre el juicio como desvelación de lo que ha sido nuestro itinerario terreno⁴¹. Aun así el magisterio tardó en fijar dogmáticamente que “las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales” (Benedicto XII, *Benedictus Deus*, DH 1002; previamente Letrán IV había afirmado su carácter perpetuo: DH 801), aunque como posibilidad y no como realidad de hecho querida por Dios. Volvemos, para finalizar, a toparnos con el problema de fondo: el de las reales dimensiones de la libertad humana. Ya hemos visto a lo largo de esta memoria que el *no* del hombre a Dios es posible por su condición de criatura genuinamente amada pero que, por eso mismo, está invitada a la colaboración con la gracia divina siguiendo las huellas de la obediencia filial del Hijo. Lo contrario implica la triple ruptura de la comunión con Dios, con el resto de los hombres y con la entera creación, en otras palabras, con el proyecto histórico-salvífico dramatizado en el Ap. Por eso, “fueron juzgados, cada uno según sus *obras*...arrojados al lago de fuego...la muerte segunda” (20,13-15).

⁴¹ En este sentido, como Benedicto XVI en *Spe salvi* (2007),⁴⁴ no nos resistimos a traer las palabras de Platón: “Ahora [el juez] tiene quizás ante sí el alma de un rey [...] o algún otro rey o dominador, y no ve nada sano en ella. La encuentra flagelada y llena de cicatrices causadas por el perjurio y la injusticia [...] y todo es tortuoso, lleno de mentira y soberbia, y nada es recto, porque ha crecido sin verdad. Y ve cómo el alma, a causa de la arbitrariedad, el desenfreno, la arrogancia y la desconsideración en el actuar, está cargada de excesos e infamia. Ante semejante espectáculo, la manda enseguida a la cárcel, donde padecerá los castigos merecidos [...]. Pero a veces ve ante sí un alma diferente, una que ha transcurrido una vida piadosa y sincera [...], se complace y la manda a la isla de los bienaventurados” (PLATÓN, *Gorgias*, 525a-526c).



8. Ap 21,1-22,5: La nueva Jerusalén

No vi santuario en ella, pues el Señor todopoderoso, y el Cordero, es su santuario (21,22)

La segunda parte de la quinta sección (conclusión de la historia de la salvación) trata del triunfo de la esposa que vimos en el capítulo 19 y de las coordenadas donde se sitúa. Es un paso natural ya que tras la destrucción del mal que personificaba Babilonia y de las fuerzas que actuaban en ella lo que aparece ante nosotros es el bien en todo su esplendor. Pero no como algo estático sino como dinamismo que obra una renovación radical pues Juan ve “un cielo nuevo y una tierra nueva” (21,1-8). Como situación de salvación realizada definitivamente conlleva las implicaciones que se sintetizan en el triunfo de la esposa y en la descripción de la Jerusalén celestial (21,9-22,5)¹. Todo ello nos habla de un Dios que hace suyos los anhelos de los creyentes cuando leen su historia llena de ambigüedades y de padecimientos. Lo hace de tal manera que “parece como si retara al hombre a soñar”² pues Él realizará siempre más de lo puramente comprensible.

Para nosotros ahora es momento de abordar lo que estaba detrás de la capacidad de Cristo para juzgar, tal y como ya nos ha acostumbrado el Ap con su pedagogía de contrastes. Así, primero habremos de referirnos a la idea de creación que se presupone para después valorar convenientemente el momento en que Dios dice “Mira, todo lo hago nuevo (v. 5) (parusía) desde la promesa de que “la muerte ya no existirá, ni habrá ya duelo, ni gritos, ni dolor, porque lo de antes desapareció” (v. 4). Y es que la consumación o parusía de la historia en el Señor no sólo implica el juicio de los muertos que hemos visto ya sino, sobre todo, una vida completamente humana después de la presente (resurrección de los muertos). Junto con ello la voz potente del cielo también proclama “¡Está hecho! Yo soy el Alfa y la Ómega...Al que tenga sed yo le daré gratis de la fuente del agua de la vida” (v. 6). Ya cabe, entonces, pensar en nuestro presente una experiencia de Dios que nos vaya sosteniendo graciosamente en nuestra tensión escatológica y en este sentido se han de entender las ayudas que a la asamblea se le promete desde la simbología de la nueva Jerusalén (ministerios) y del río que brota de ella (sacramentos): la *leitourgia* eclesial.

¹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 72.

² *Ibid.*, 177.

8.1. La creación es presupuesto....

El cielo primero y la tierra primera habían desaparecido (21,1)

El cumplimiento del mundo creado y de su historia del que nos hablan estos capítulos del Ap no significan otro cielo y otra tierra a pesar de que se diga que “el cielo primero y la tierra primera habían desaparecido” (21,1). Y es que Dios mismo dice al mismo tiempo “Mira” y “todo lo hago nuevo” (5), expresando así la continuidad de lo que era y su perfecta transformación³. Además ello está en perfecta conexión con el cumplimiento de la antigua promesa de que Dios acampará en medio de su pueblo de manera completamente perceptible, un cara a cara con Él en un clima de familiaridad y de amistad con la ausencia de todo mal (Ez 37,27; Zac 2,10; Is 25,8)⁴.

Para entender tal tensión desde el punto de vista de la actividad creadora y re-creadora de Dios nos puede ser útil pararnos a considerar la importancia del espacio y del tiempo en el drama del Ap⁵. Él se desarrolla sobre el mundo creado, ése que desde el principio ha estado compuesto de cielo y de tierra. Tal estructuración, presente desde el Gn en toda la Biblia, es un escenario que fue levantado con el único fin de lo que había de representar en él⁶. Así, fueron creados por Dios el cielo y sus pobladores (Ap 10,6; 14,7; 19,10; 22,9), del mismo modo como había creado la tierra y todos los seres que habitan en el cosmos. Sin embargo, el cielo es un lugar teológico más que cosmológico a través del cual se expresa de un modo especial la presencia del Creador en su creación. Que el cielo pertenezca también a ella lo vemos bien claro en el Ap: puede ser enrollado con un libro (6,14) y junto con la tierra huye del juez en el momento del juicio (20,11). Respecto del tiempo en el Ap no se deja asimilar a la cronología de la historia del mundo ya que aparecen gran variedad de conceptos para referirse a él así como participaciones enigmáticas. Y es que el acontecimiento Cristo es el punto de referencia absoluto que da la referencia a la historia y no sólo desde su concepción en el seno de la mujer. Su “ahora” lo marca su condición permanente de Cordero degollado pero, a la vez, la irrupción cada vez más actual de Él en nuestra realidad.

En ese sentido podemos hablar con K. Rahner de una “auto-trascendencia activa”⁷ en la creación que nos sitúe en una comprensión verdaderamente teológica de ella. Porque,

³ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 147.

⁴ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 78.

⁵ Seguimos a H.-U. VON BALTHASAR, *Teodramática: 4...*, 25-31.

⁶ H-U VON BALTHASAR, *Teodramática: 2...*, 159ss.

⁷ K. RAHNER, “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana”, en *ID., Escritos de Teología VI*, Madrid 1967, 181-209.

si bien es útil incorporar categorías propias del evolucionismo o de la filosofía existencialista, no podemos renunciar al hecho de que en el conjunto del testimonio bíblico tampoco encontramos categorías dualistas en la comprensión de lo creado. Todo lo contrario, pues lo que nos dice es que tanto la materia como el espíritu tienen su origen en el único Dios que, además, los sustenta permanentemente en el ser. Pero no sólo eso sino que su unidad también está destinada a su consumación escatológica según el punto culminante de toda la historia de la salvación: Cristo. El hombre está invitado a la colaboración con Dios en ese proceso en familiaridad con el cosmos en el que vive y sin olvidar que es Aquél quien sobrepuja todo lo creado desde dentro a través de progresivos pluses. Así, tenemos que la materia no es básicamente mala sino todo lo contrario: es obra de Dios ciertamente restringida pero que se va expandiendo gracias al espíritu emparentado con ella. Eso sí, cabe diferenciar el paso de un espíritu “entumecido” a otro “materializado” según lo acontecido en la encarnación del Logos como apertura del cosmos creado a una modificación operativa y como confluencia perfecta de cosmogénesis, biogénesis y antropogénesis. En un lenguaje más filosófico, la auto-trascendencia activa sería la auto-superación del espíritu presente en la materia en la trascendencia hacia el Ser. Ciertamente la idea de Aristóteles de Dios como un motor que “mueve y es inmóvil” está cercana ya que el proceso está ensamblado en el fondo que es Dios. Pero lo verdaderamente importante es ver que es cristiana y filosóficamente viable afirmar a la vez el desarrollo de lo material hacia el espíritu y la auto-trascendencia de la materia en lo espiritual, prueba de la validez eterna y escatológica de la realidad una y creada. En síntesis, el tratado de creación, del hombre y del cosmos, no se puede entender más como un conjunto de elementos yuxtapuestos sino en profunda vinculación interna tanto entre ellos como con el Dios de Jesucristo presente y operante de manera teleológica.

8.2. ...para la parusía y nuestra resurrección

Todo lo hago nuevo (21,5)

Habiendo mirado lo que hay, ahora toca apreciar la actividad recreadora de Dios sobre el cosmos. Pero la perspectiva del Ap es claramente antropológica (materia y espíritu en unidad) ya que, ante la Jerusalén que desciende el cielo (21,2) como lo pleno y lo perfecto, ciertamente late la pregunta del hombre por si él con todas sus dimensiones está también destinado a subir a su encuentro⁸. La respuesta de Dios es clara: “Al que tenga sed, yo le daré gratis de la fuente del agua de la vida. El vencedor heredará esto, y seré Dios para

⁸ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 148.

él, y él será hijo para mí” (21,6-7). Esta expresión, en parte sacada de 2 Sam (7,14), implica la filiación que Dios comunica pero ahora ya no en razón de un oficio como con Salomón sino como máxima realización⁹. Así, la existencia humana es una tensión entre el “gratis” y el “heredar” propio de un hijo y la pura gracia que también ha actuado a lo largo de los sufrimientos de la historia: “cuando Dios corona nuestros méritos, no corona otra cosa sino sus dones”¹⁰. Es, en definitiva, la misma dinámica de las bienaventuranzas pues el futuro se presenta como un tiempo y un espacio de plenitud: “su Dios estará con ellos y enjugará toda lágrima de sus ojos”, “la muerte ya no existirá” (vv. 3-4). Efectivamente, la gran conclusión a la que hemos llegado en el Ap es que Dios se implica personalmente en nuestras dificultades e inquietudes y nos abre de par en par las puertas de su reino como herederos¹¹. A ese nivel es donde tenemos que situar la fe en la parusía o venida gloriosa de Cristo al final de los tiempos (auténtica “pascua de la creación”) para palpar bien cuál es la base sólida donde se fija tanto nuestra esperanza en la vida eterna como en la resurrección de los muertos¹².

Y es que el juicio que vimos no se entiende si no nos detenemos un poco en que con la irrupción del Mesías victorioso, ya desde nuestro hoy, nos catapulta a un momento final en que toda la realidad creada cobre su sentido completo, pues tiende hacia él. Este *paso* continuo y doloroso (Rom 8,22) sólo es aclarado desde la parusía genuinamente cristiana que entiende el NT (1Tes 4,13-18; 1Cor 15.23-24.28) y que impulsa con anhelo hacia ella al creyente cada vez que celebra la eucaristía (1Cor 11,26). Así, como esperanza, la hace realmente liberadora pues relativiza los valores intramundanos. Con todo, dicha experiencia fue progresivamente atenuada a lo largo de la historia de la teología volviéndola a ver en todo su esplendor en LG VII, 48-49 como vigilancia, expectación gozosa y en GS 39 como plenificación de lo ya comenzado. La parusía, pues, no implica un fin inesperado del mundo sino que ella es la que lo recapitula consumándolo y dotándolo de sentido dada su limitación. Tampoco cabe hablar de que conlleve una especie de segunda venida de Cristo pues Él ya está presente de manera activa tanto por los sacramentos como por la comunidad (Mt 18,20; 28,20). Ahora bien, su señorío sobre lo creado no es algo evidente. Por eso, la parusía precisamente nos desvelará esa presencia real de manera ya patente para todos. Sólo en este sentido podemos hablar de una nueva venida de Cristo como forma definitiva de presencia en la realidad creada tras la de su encarnación y exaltación. En

⁹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 78-79.

¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Ep.* 194, (escrita en el año 418) 5, 19; PL 33, 880.

¹¹ A. PUIG, *Jesús...*, 329.

¹² Seguiremos en aquellos puntos más pertinentes para nuestro tema a J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua...*, 123-143.149-180.

definitiva, la revelación de su realeza y la consumación de su obra son las que generan el entero *escathon* pues lo que ha sucedido en la humanidad resucitada del Señor da comienzo en nosotros a una vida tendente a anular el desfase entre Él y su actividad creadora de tal manera que nos manifestemos vestidos de su esplendor (Col 3, 4).

Entonces, la expectativa de por la parusía de Cristo no sólo nos abre a una vida eterna y plena, reconciliada con la historia y con el cosmos, sino que también suscita en nosotros la esperanza por una resurrección de los muertos al igual que la suya. En efecto, el destino cristológico estaba incrustado en el mundo desde su mismo inicio en Dios y es el mismo Jesús quien nos dice de su Padre: “no es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mc 12,27). Así, es natural que pensemos que su resurrección acogerá a los que mueren *en* Él (1Tes 4,13-17) pues la negación de la resurrección corporal chocaría tanto con la fe en el Señor exaltado como con la genuina esperanza en una salvación, encarnada y escatológica al mismo tiempo, según el cuerpo místico de Cristo (1Cor 15). Desde Él, entonces, la resurrección conlleva una salvación que abarca enteramente al hombre, a la comunidad y al cosmos dotándoles de una definitiva plenitud. Esto no lo admiten ni los gnósticos ni los que creen en la reencarnación pues nos valoran las posibilidades que se abren para nosotros desde el acontecimiento Cristo (“*caro salutis est cardo*” –Tertuliano-). Sí lo hizo desde bien pronto la fe de la Iglesia comprendiendo también desde Él que con la resurrección se guarda la identidad personal pues “creemos que resucitaremos no en una carne aérea o de cualquier otro tipo, como algunos deliran, sin en ésta, en la que vivimos, subsistimos y obramos” (concilio de Toledo XI -675-: DH 540). Así, la acción final de Cristo, causa eficaz y ejemplar de nuestra resurrección, respetará una antropología unitaria pues la restitución de la vida al hombre entero no puede dejar de lado que la corporeidad es el momento constitutivo de cualquier ser. Y es que nuestra fe no promete una mera inmortalidad sino una salvación que también nos reconcilie con nuestra carne. Papel importante en ello lo tendrán tanto el renacimiento que comporta el bautismo como el alimento eucarístico del “pan de vida” (Jn 3,3s; Jn 6,35) pues irán construyendo en nosotros el hombre nuevo que estamos destinados a ser y que se manifestará en la resurrección en “cuerpo espiritual” (1Cor 15,44).

8.3. El ministerio eclesial

La muralla de la ciudad tenía doce bases (21,14)

La expresión de la fuerza constantemente recreadora de Dios no puede dejar de guardar también relación con el grupo-asamblea. Entonces, vistas ya las implicaciones

antropológicas de la visión final del Ap ahora pasamos a las eclesiológicas desde la descripción que se hace inmediatamente a continuación en la visión de “la esposa del Cordero...la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo” (21,9-10). En nuestro libro simboliza el lugar ideal donde se encuentran los que son fieles a Dios y en este pasaje se despliega de manera plena y renovada toda su magnificencia mediante un trasfondo literario veterotestamentario (Os 2,19.21; Is 44,6; 54,1s; 61,10; Ez 16). Pero, ¿cómo entender que Juan diga: “no vi santuario en ella” (v. 22)?, ¿ya no tiene sentido ninguna actividad cultural? Esto guarda estrecho parentesco con lo que dijimos de la relación de Jesús con el templo pues a continuación se afirma que la función de santuario ahora la ocupa el Cordero, convirtiéndose Dios “en un templo para el hombre”¹³.

Ya en el capítulo 2 de esta memoria tratamos del tema del origen de la Iglesia desde la constatación de que lo congrega al grupo-asamblea es la experiencia del dinamismo salvífico de Jesús. ¿Qué se la ha revelado de nuevo sobre su ser Iglesia? Ciertamente, al visualizar la historia de la salvación con todos sus momentos ha suscitado la constatación de lo difícil que es mantenerse en el seguimiento del Cordero en coherencia de obras. Él ha proclamado su victoria como lámpara que ilumina a la Iglesia (v. 23) pero falta por ver qué ayudas concretas tendrán para ello sin volver a una “teología del templo”. Nos pone en su pista la insistencia en el número doce de la arquitectura de la ciudad santa: *doce* puertas en la muralla, sobre ellas *doce* ángeles con el nombre de las *doce* tribus de Israel, *doce* bases en la muralla con los nombre de los *doce* apóstoles del Cordero (vv. 12-14). Su sentido aparece en esa última aparición: la Iglesia dispone del *ministerio* de algunas personas vinculadas de manera muy concreta a Jesucristo. Porque, según Mc 3,13-19, Jesús subió “al monte” e “instituyó allí a doce” para estar con Él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios. Podemos hablar, entonces, de ese grupo como auténtica “señal de Jesús”¹⁴ ya que, como en caso del hijo del hombre del AT está en relación estrecha con los “santos de Elyonin” que reciben de Dios “el imperio, el señorío y la grandeza de los reinos” (Dn 7,13. 22.25s). Además, en esa descripción del Ap encontramos datos sobre el objetivo de su presencia ya en la primera Iglesia¹⁵. En primer lugar, podemos hablar de su importancia litúrgica ya que aparecen en la ciudad que baja del cielo. Pero explícitamente lo que se dice es que son la base o el fundamento de la nueva Jerusalén. Así, teniendo en cuenta Mt 16 y Ef 2,4, representan aquello sobre lo que se construye la Iglesia siendo su testimonio de palabra y de vida lo decisivo en su servicio eclesial pues la piedra angular sólo es Cristo. Por

¹³ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 81. Para la interpretación de toda la escena cfr. *ibid.*, 79.

¹⁴ K. BERGER, *Los primeros...*, 200.

¹⁵ *Ibid.*, 255.

eso, la función de los ministros se entiende desde Él pues la gloria del servicio público ante Dios es la meta que los vincula. Y ésta no es otra que la participación *fundamental* en la superación del pecado, de la muerte y del demonio que el Señor realiza. Todo edificio que renuncie a sus fundamentos se desplomará pero en la Iglesia no ha faltado quienes han continuado siendo las bases que la misma revelación de Dios en el NT incorpora para ayudar a la salvación de su pueblo.

Respecto de los otros lugares neotestamentarios donde se habla más en concreto de algún tipo de liderazgo eclesial (“presbíteros” en la comunidad de Jerusalén; “apóstoles, profetas, maestros” en las comunidades paulinas; tripleta “obispos-presbíteros-diaconos” en las cartas pastorales) hemos de situarlas en la variedad de lugares y de tiempos según el Espíritu Santo dirigió las primeras expresiones de vida cristiana y no “como proyecto original o norma constante para todos los futuros ministerios en la Iglesia”¹⁶. Sólo en los ss. II y III se estableció con san Ignacio de Antioquía el modelo que hoy conocemos que es el que aparecía en las cartas pastorales¹⁷. Entonces, como se pueda apreciar, es de gran importancia ecuménica pensar sobre los modos propios en que los ministerios presentes en el NT han pasado a la Iglesia católica desde la institución divina de “apóstoles” (Mt 28,20) y que pronto necesitaron de ayuda o de reemplazo según los contextos que indicamos. Para ello podemos proponer una interpretación pneumatológica de la fórmula de Calcedonia en Eclesiología al modo que encontramos en LG I, 8 pues integra tanto el elemento humano como el divino de la Iglesia al modo de lo que ocurre en el misterio del sujeto cristológico. Así, el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu del Señor y Él, a su vez, la vitaliza para que crezca como cuerpo. Tal simbiosis es ciertamente compleja por su condición teándrica pero garantiza la unidad del misterio de la Iglesia sin que confundamos o separemos radicalmente sus elementos. La comprensión católica de los ministerios se inserta en esa caracterización pues el creyente percibe en la limitada realización de la Iglesia visible el modo en que entra en comunión con la gracia de Cristo de una manera que no puede ser sino sacramental.

¹⁶ A. GONZÁLEZ MONTES (Ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, I, Salamanca 1986, 312-930 (Consejo Mundial de las Iglesias, “Bautismo, Eucaristía, Ministerio”, Lima 1982, 19).

¹⁷ Seguimos a S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio. II. Fundamentos de Eclesiología: Origen, Naturaleza y Estructuras de la Iglesia”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 443-454.

8.4. Los sacramentos y la *leitourgia*: expresiones de la gracia

Y me mostró río de agua de vida (22,1)

Puesto sobre la mesa el carácter sacramental de la Iglesia “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de todo el género humano” (LG I, 1) cobra ante nosotros especial fuerza que desde la plaza de la ciudad santa, donde está el trono de Dios y del Cordero, brota un río que deja sus orillas “árbol[es] de [la] vida que daba[n] doce cosechas, que daba[n] su fruto cada mes, cuyas hojas [servían] para curar a las gentes” (22,2). De este modo, la eternidad prometida se presenta como “infinitamente movida, fluida, fecunda”¹⁸. Aunque pueda tratarse de lo expresado en el Gn (2,9; 22,5) y que reelaboró Ez (47,1-12), siendo entonces la nueva Jerusalén la realización del paraíso terreno, también es legítimo que venga a nuestra mente el árbol de la cruz del que nosotros recibimos maduros los frutos de la redención¹⁹. Porque es a través del Cordero, degollado pero de pie, y de la plenitud del Espíritu Santo como Dios ejerce su influjo salvífico sobre los hombres. Y, entonces, también pensamos de inmediato en la realeza y exaltación de Jesús en la cruz que expresa el cuarto evangelio, y en el agua y en la sangre que brotó de su costado traspasado como explicitación de todas las potencialidades que realiza Cristo resucitado: “su reino es, ahora realizado de pleno y compartido por todos los hombre salvados”²⁰. Entonces, la novia, aunque haya de seguir preparándose, puede calmar su sed con esa “agua de vida” que se le da totalmente gratis de una manera que sobrepasa todo deseo y esfuerzo que él hombre pueda poner en alcanzarla. No se le está retrasando, pues, tal experiencia a la eternidad sino que al grupo-asamblea se le propone una vivencia sacramental de ella²¹. Y es que la fuerza de la renovación que se deriva de esa agua (la eucaristía, los otros sacramentos, el don del Espíritu) le permiten al cristiano resultar permanentemente vencedor y superar las dificultades colaborando activamente con Cristo (6,2) para bien y sanación de la comunidad²². En ese sentido, el agua del cielo no fluye como un río infranqueable hasta el Mar Muerto como en Ez sino que se derrama por las calles de la ciudad dejando tras de sí una fecundidad perfecta. El concepto de “sanar o sanación” del AT (Ez 47,8-12) “ahora no puede sino fluir, crecer y significar más: el ser conservados en la gloria, en la santidad o salud de la salvación”²³.

¹⁸ H.-U. VON BALHASAR, *Apocalipsis...*, 114.

¹⁹ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 81.

²⁰ U. VANNI, *Lectura...*, 330. Para su explicación completa cfr. *ibid.*, 329-330.

²¹ *Ibid.*, 296.

²² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 182.

²³ H.-U. VON BALHASAR, *Apocalipsis...*, 150.

Tal descripción del dinamismo de Dios subraya elementos importantes de cualquier sacramentología. Así, vemos que la imagen del río a la vez que revela algo opera un cambio: las cosechas y los frutos cuyas hojas curan a los hombres. Precisamente es lo mismo que ocurre con los sacramentos pues lo que en ellos “se da a ver, se da «simultáneamente» a *vivir*”²⁴ y no de una forma general o abstracta. Por otra parte, esa eficacia simbólica no se realiza al modo de una ley física o del esquema causa-efecto sino que incluye tanto el consentimiento y el deseo del hombre (la sed) como el carácter de don (“yo le daré gratis de la fuente de la vida” -21,6-)²⁵. De ese modo, las representaciones e implicaciones sacramentales quedan trabadas precisamente por el vínculo simbólico que les permite ser cauces de la gracia de Dios para los hombres, aunque tal beneficio espiritual sea una realidad extralingüística que sólo puede ser “comprensible en el marco, intralingüístico, de la alianza filial y fraterna instaurada, *extra nos*, en Cristo”²⁶. Así, los miembros del grupo-asamblea culminan su trabajo simbólico de “recibirse” de Dios en Jesús como hijos y hermanos quedando emplazados a vivir de las hojas del árbol con su mirada puesta en la fuente del río, en el Cordero degollado, que está saliendo ya continuamente a su encuentro en la historia²⁷. Por eso, aunque los desarrollos sacramentales posteriores ciertamente fueron muy complejos no nos pueden hacer olvidar que la gracia no es un objeto a recibir sino un río del que vivir para la vida eterna (Jn 4,14).

Entrando en un acercamiento a los sacramentos en particular nos encontramos con que cada uno de ellos es “donde lo definitivo e invencible de la comunicación con Dios mismo aparece concretamente en la vida individual a través de la Iglesia”²⁸. Así, un sacramento es ciertamente la palabra operante de Dios sobre la libertad del hombre, al modo que dijimos arriba, pero ello es posible porque la Iglesia, sacramento originario, realiza a través de aquél su compromiso en la salvación del hombre por la gracia. Respecto de su número, es bien sabido que la Iglesia fijó su número en siete como respuesta de Trento a la poda de la Reforma ya que ella sólo reconocía como tales el bautismo y la eucaristía (DH 1601)²⁹. Junto con tal decisión, también podemos pensar en la fuerza simbólica, de totalidad y de plenitud, que tiene ese número así como que hacen referencia a

²⁴ L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento: Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 12.

²⁵ Esta tensión refleja muy bien la respuesta de Trento a la causalidad indirecta de los sacramentos propia del pesimismo antropológico de Lutero: “Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia: sea anatema” (DH 1608).

²⁶ L. M. CHAUVET, *Símbolo...*, 147. Para el presupuesto inmediato de tal afirmación cfr. *ibid.*, 146.

²⁷ Ahora se entiende la promesa de Cristo a la iglesia de Éfeso: cfr. p. 80 de esta memoria.

²⁸ K. RAHNER, *Curso...*, 474.

²⁹ C. MARTÍNEZ OLIVERAS, “Los sacramentos de la Iglesia: I. Doctrina general de los sacramentos”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 527-529.

siete situaciones humanas importantes (nacimiento; madurez; nutrición; enfermedad corporal y espiritual; la autoridad en la sociedad; reproducción de la especie). Sin duda, otro dato decisivo es que en el NT se puede encontrar su institución, mediata o inmediata, por Jesús mismo. Pero sobre todo hemos de verlos en su ser modos, ciertamente sujetos a cambios históricos y a desarrollos comprensivos continuos³⁰, por los que la Iglesia-sacramento celebra *litúrgicamente* el misterio pascual de nuestra justificación en Cristo, habiéndonos llamado antes a la fe y a la conversión (SC 7.9).

Nuestro punto de arranque para ello lo encontramos a continuación de la descripción del río de la vida pues el vidente oye esta promesa: “el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad; y sus siervos le darán culto, y verán su rostro, y el nombre de él [estará] en sus frentes” (vv. 3-4). Fijémonos primero en la última afirmación. A la luz de otros pasajes del Ap. (7,3; 9,4; 14,1) esa marca en el creyente le defiende del poder del mal y le sitúa en una especial relación con el Cordero. La Iglesia ha expresado lo mismo en la doctrina del carácter indeleble que algunos sacramentos imprimen en el alma: bautismo, confirmación y orden (DH 1313, concilio de Florencia -1439-)³¹. Respecto de los dos primeros, junto con la eucaristía (hablaremos de ella en el siguiente capítulo) configuran lo que se conoce como “iniciación cristiana”. En concreto, el bautismo de agua, con clara significado de purificación en muchas tradiciones religiosas, nos lleva a la experiencia de Jesús pues al recibir el de Juan el Bautista la unción del Espíritu le impulsó hacia su misión divina (Mc 1,9-11 y par.). Pero en el caso del creyente que es bautizado, según el mandato de Cristo mismo a los apóstoles (Mc 16,14-18), su participación en la vida trinitaria viene dada por la recreación del perdón de los pecados gracias al Espíritu que le incorpora a la Iglesia (Gal 5,13-26; 1Cor 12,13). Y es que lo que está detrás es la muerte del hombre viejo y el nacimiento a la vida en Cristo resucitado desde la asociación a su pasión (Rom 6,4-11)³². Con todo, la bienaventuranza de “los que lavan sus túnicas” (22,13) en el río de la gracia no sólo comporta un nacimiento a una vida según el Espíritu (Jn 3,5) sino también una plena recepción posterior de Él que vincule de manera más estrecha al creyente con la Iglesia y le haga testigo en el mundo (LG II, 11) según lo acontecido en Pentecostés. Pues

³⁰ En este sentido, dijo el concilio tridentino: “Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben” (DH 1728).

³¹ Los otros sacramentos (eucaristía, penitencia, matrimonio y unción) son reiterables. Nos sitúan de lleno en la experiencia sacramental de “el que tenga sed, venga; el que quiera, tome gratis [el] agua de [la] vida” (22, 17).

³² Nótese que el río de gracia del Ap fluye desde el Cordero: degollado y resucitado (Ap 22,1).

bien, esa maduración y perfección del bautismo se da con la recepción del sacramento de la confirmación³³. En tercer lugar, también el del orden es irrepitible ya que quien lo recibe queda asociado para siempre al sacerdocio de Cristo (Heb 5-7) y a la promesa que Él mismo hizo a los apóstoles: “El que os recibe a vosotros, me recibe a mí” (Mt 10,40). No podemos decir mucho más, sin dar un salto excesivo sobre el Ap, que esa relación con los apóstoles y con los ministros que decíamos arriba. Basta con indicar junto con ello que también está esencialmente emparentado con lo que aparece en la cristiandad desde Juan el Bautista: un frente a frente entre los que tienen poder espiritual y los simples fieles³⁴. Porque nuestro esquema de lector oyentes se repite en los casos del bautismo, explicación de los Escrituras, perdón de los pecados en nombre de Jesús (Mt 16,19; 18,18), recitación y repartición de la eucaristía³⁵.

Pero quizá nos arroje más luz la otra idea que aparece en el versículo del Ap que indicábamos, la *leitourgia* de la Iglesia: “el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad; y sus siervos le darán culto”. Ya dijimos que ya no es necesario un santuario pues su lugar lo ha ocupado Cristo mismo. Pero, ¿qué culto tributarle? ¿Según qué sacerdocio?³⁶ Nos dice SC 26 que las acciones litúrgicas de la Iglesia no se han de entender en sentido privado sino en su ser “sacramento de unidad” que congrega a toda la comunidad eclesial para realizarlas. Tal carácter comunitario enlaza con la recuperación que el mismo concilio hizo de la doctrina sobre el “sacerdocio común” de todos los creyentes (LG II, 10). Y es que desde tal perspectiva se parte de la convicción de que Cristo, Pontífice de la nueva y eterna alianza, ha asociado a su sacerdocio y conformado según él al pueblo de Dios (Heb 7,20-22.26-28; 10,14.21). Ese sacerdocio regio de los fieles (1Pe 2,9; Ap 1,6; 5,9) se confiere en el sacramento del bautismo y por ello, a pesar del uso del lenguaje común, es de otra naturaleza de lo que representa el ministerio sacerdotal por mucho que los dos participen del único sacerdocio de Cristo. Así, lo importante del bautismal es que configura la vida cristiana como sacrificio existencial “con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras” (LG II, 10b) teniendo como fuente la recepción de los

³³ *STb*. III, 72, 1.

³⁴ K. BERGER, *Los primeros...*, 189-190.

³⁵ Respecto de los sacramentos del matrimonio y de la unción alguna breve idea. Del primero indicar que su comprensión cristiana, obviamente es una realidad antropológica anterior a ella, subraya la importancia de la fidelidad entre los cónyuges al modo del amor entre Cristo y su Iglesia (Ef 5,22-33), o de nuestro Cordero con su novia, siendo desde esas coordenadas indisoluble (Mt 19,3-9; Mc 10,1-12). En cuanto al de la unción de enfermos el texto de referencia es Sant 5,14-15 como momento comunitario de acompañamiento y de unción a quien pasa por la realidad humana de la enfermedad pudiendo así experimentar en la fe que la gracia de Dios “salvará al postrado, y el Señor lo levantará”.

³⁶ Para la respuesta de estas preguntas seguimos a S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio: III. Aspectos esenciales de la Iglesia: *koinonia-diakonia-leitourgia*. Ecclesiólogía en perspectiva sistemática”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 477-487.

sacramentos y la oración. El ministerio sacerdotal, en cambio tiene la función de actuar *in persona Christi Ecclesiae*, “en nombre de todo el pueblo”, en la presidencia de los sacramentos representando en ellos al Cristo total. Entonces, no es un tercer sacerdocio junto el de Cristo y el de los fieles sino la representación misteriosa del sacerdocio de Aquél y del sacerdocio de los fieles, ya sea de una forma propiamente plena (orden episcopal) o como sus colaboradores y partícipes sacramentalmente (orden presbiteral) (LG III, 28).

En definitiva, tales son las coordenadas desde donde se entiende, tanto en el Ap como en el conjunto de la fe de la Iglesia, ese dar nuevo culto “en Espíritu y verdad” (Jn 4, 24): no en un templo sino en participación existencial y sacramental con el sacrificio eterno del Cordero, vivo para siempre y que derrama su gracia continua y dinámicamente sobre nosotros. Pero como último momento de esta memoria vamos a ver a continuación cómo se concreta aún más esa realidad en la existencia del cristiano según va avanzando ante él el río de la vida.



9. Ap 22,6-21: El Apocalipsis y nosotros

El que está oyendo, diga: "¡Ven!". Y el que tiene sed, venga (22,17)

Es momento de que vayamos al epílogo del Ap. Ya ha acabado el drama que se trabó paradigmáticamente sobre la realidad de las iglesias: renovadamente se ha experimentado que Dios, Jesús y la Iglesia están implicadas de lleno en la lucha contra el mal y han vencido. Ahora, los efectos del movimiento iniciado aparecen en medio de la asamblea pues el agua de la vida (22,14) es percibido como presente y simultáneamente en su estar congregada “en el día del Señor” (1,10)¹. De ese modo, el epílogo nos recuerda el destino litúrgico de todo el libro mediante un nuevo diálogo articulado entre Cristo, el ángel intérprete, Juan y la asamblea. No nos vamos a detener ahora en detallar su estructura pues es semejante a lo que hemos ido viendo en todas estas páginas, sólo indiquemos como enfoque lo que dice el Señor: “Mira, vengo rápido. ¡Feliz el que guarda las palabras de la profecía de este libro!” (22,7). Así, las palabras del Ap deben conservarse en el corazón para que “mediante su aplicación hermenéutica a la realidad práctica, puedan iluminar la vida del cristiano”². Serán como un “reverbero sinfónico”³ que permanecerá para siempre en la memoria de los oyentes. Pero sobre todo quedará la convicción que lo que ha ido apareciendo se inserta en medio de la visión inicial de Cristo resucitado (1,1-18) y su misma afirmación de que Él es “el Alfa y la Ómega, el primero y el último, el principio y el fin” (22,13), garantizando así su gracia sobre la comunidad.

Como final de esta memoria queremos detenernos en dos realidades que de alguna o de otra forma han estado presentes de manera continua a lo largo de ella. Primero, que la asamblea ha de ser un grupo que se defina, recordemos las cartas a las iglesias, por un modo de actuar muy concreto en el mundo, esto es, perseverando en las buenas obras (*diakonia*). Para que lo asumiera con nuevo brío fue representada en toda su dramaticidad la historia graciosa de la salvación. Segundo, aunque no sepamos cómo celebraba esa comunidad la eucaristía o cómo la entendía, en el memorial del sacrificio de Jesús encontramos literalmente el suelo nutricio de todo lo que hemos visto pues es en una celebración dominical cuando Juan fue arrebatado por el Espíritu.

Así, ese cruce de caminos nos da la definitiva clave interpretativa del último libro de la revelación: *diakonia* y celebración eucarística se implican mutuamente al ser la segunda

¹ U. VANNI, *Lectura...*, 296.

² U. VANNI, *Apocalipsis...*, 82.

³ H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis...*, 150.

*sacramentum caritatis*⁴. Veámoslos a la luz de la teología estudiada pero sin entrar en detalles ya prescindibles pues estamos en la condensación de esta memoria⁵.

9.1. La *diakonia* de la Iglesia

No tengas en secreto las palabras de la profecía de este libro (22,10)

La invitación a adorar a Dios (19,10; 22,9) es de gran importancia en el Ap, ya sea de manera directa o indirecta, pero siempre desde la clave de la pro-existencia de Cristo: Él es el nuevo santuario. Así, la comunidad eclesial sólo lo es de Jesús cuando es servidora de su misión⁶. El modo lo encontramos tanto en el lavatorio de pies (Jn 13,12-17) como en las palabras de Lucas en la última cena: “yo estoy en medio de vosotros como el que sirve” (Lc 22,27). La Iglesia, en consecuencia, ha de actuar en el mundo en semejanza con su fundador: en humildad y en pobreza (Flp 2,5; 2Cor 8,9). Desde ahí, la radical diaconía de la salvación o servicio del reino se diversifica en tres diaconías en las que toma cuerpo la misión de la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo (LG I, 8c), siguiendo los *tria munera* de Cristo resucitado: el servicio de la palabra (anuncio y testimonio), culto divino (oración y sacramentos), y amor caritativo (ágape). Tal recapitulación de los fundamentos cristológicos de una genuina eclesiología de la misión nos recuerda que “la Iglesia es en Cristo como un sacramento por su capacidad de vincular íntimamente con Dios y a los hombres entre sí (LG I, 1) en una “unidad que no salva” y que la significa al mismo tiempo como reino de Dios a extender cada vez más hasta que Cristo lo consume (LG II, 9). Su escenario vital, pues, no es otro que el mundo siendo toda la realidad humana histórica su destinataria (GS 42-45; AG 5).

9.2. La eucaristía alimenta la espera y el testimonio

¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22,20)

El grupo-asamblea no es ingenuo pues, junto con lo anterior, sabe de la neta impronta escatológica que tiene la salvación ya manifestada pero no consumada y que esto no en último término de sus obras. Así, recogiendo probablemente la invocación aramea *maranatha* (1Cor 16,22; *Didaché* 10,6), la iglesia-esposa sigue manifestando su anhelo de

⁴ *STb.*, III, 73, 3. Cfr. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* (2007).

⁵ Respecto de la “fórmula de canonización”: cfr. p. 21 de esta memoria.

⁶ Seguimos a S. MADRIGAL TERRAZAS, “La Iglesia y su misterio: III. Aspectos esenciales de la Iglesia: *koinonia-diakonia-leitourgia*. Eclesiología en perspectiva sistemática”, en Á. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica...*, 477-469-474.

encontrarse con Cristo en la plenitud de la fase escatológica⁷. Pero junto con ello, también experimenta en la celebración dominical de la pascua de su Señor (Ap 1,10) que Él acoge plenamente y hace propia su invocación angustiada.

Desde luego, en el itinerario del Ap se han dado una comprensión y una experiencia mayores de la actividad divina, ahora se percibe que “la «gracia» es la bondad de Dios mediante la acción continua que la resurrección de Cristo realiza dentro de nuestra historia” (Ap 1,4; 22,21)⁸. Y precisamente es el alimento eucarístico el que nos sostiene en nuestro testimonio dentro de ella pues por la victoria del Hijo de Dios Él da a comer a sus testigos “del maná oculto” (2,17) de su cuerpo y de su sangre que presencian su entrega por nosotros y la congregación del nuevo pueblo de Dios en la última cena⁹. Entonces, el grupo-asamblea seguro que en este momento final también se siente ser Iglesia de una manera renovada al experimentar más hondamente que “el sacramento del pan eucarístico significa y al mismo tiempo realiza la unidad de los creyentes, que forman un solo cuerpo en Cristo (cfr. 1Cor 10,17)” (LG I, 3).



⁷ U. VANNI, *Apocalipsis...*, 83.

⁸ U. VANNI, *Lectura...*, 359.

⁹ G. URÍBARRI BILBAO, “Escatología y eucaristía”, en *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005), 64.

Nuestro trabajo ha llegado a su final. Los miembros de la comunidad del Ap siguen siendo peregrinos, es cierto, pero ahora saben mejor de dónde vienen, a dónde van y, especialmente, quiénes son como grupo en el presente; con todas sus tensiones pero transido por la victoria definitiva del Cordero sobre el mal. Es verdad que partían de una cristología, pero no era suficiente para encarar una vida cristiana coherente. Fue el Señor mismo quien se lo hizo ver pues su gracia ha sido la que ha movido todo el drama hacía intelecciones y experiencias más hondas de lo que supone su muerte y resurrección: la recreación radical de todo. Nosotros les hemos acompañado en ese proceso de profundización en la fe y en el redescubrimiento de la vida plena que comporta ya aquí. Ellos, pues, son los que nos han ayudado a redactar esta memoria gracias al testimonio de Juan, quien quizá se sentiría abrumado por este bello retrato que de él hace B. S. Childs:

“El autor efectuó una profunda modificación de la tradición apocalíptica, de debido a su *comprensión de la cristología*. Todo el escenario apocalíptico que heredó ha sido ahora reinterpretado como una *acción completada*. No se halla en el futuro, sino que en cada ciclo apocalíptico descrito Dios gobierna ahora el universo y el reino ha llegado (7,10; 11,15;19, 6). Satanás ha sido derrotado por el Cordero y expulsado del cielo. El Anticristo ha sido derrotado y la salvación se ha cumplido (...). El escritor permite que continúe la tensión escatológica entre la realidad celestial y la realidad terrena (...) su atención se vuelve hacia la exhortación y la llamada a *perseverar hasta la muerte* (2,10)”¹⁰.

¹⁰ B. S. CHILDS, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011, 336- 337. Las cursivas son nuestras.

Anexo: Sinopsis de la cristología del Ap desde 19, 11-16

Ap 19, 11-16¹

- 11 Y vi el cielo abierto y apareció un caballo blanco y su jinete
- es llamado fiel y veraz
- 12 Sus ojos llamas de fuego
- su cabeza está cubierta de numerosas diademas, lleva escrito un nombre que sólo él conoce.
- 13 está vestido con un manto teñido de sangre. Su nombre es: palabra de Dios.
- 14 los siguen los ejércitos celestiales montados en caballos blancos, vestidos con lino fino de blancura inmaculada.
- 15 y de su boca sale una espada aguda
- para herir con ella a los pueblos paganos y él los apacentará con vara de hierro
- y pisará la cuba de la ira de Dios omnipotente.
- 16 En su manto y en su muslo lleva escrito: Rey de reyes y Señor de los señores

Ap: otros pasajes

- 4,1 ...y había una puerta abierta en el cielo
- 6,2 ... vi aparecer un caballo blanco, su jinete tenía un arco, recibió una corona y salió triunfante, para seguir venciendo.
- 1,5 (Jesucristo) es testigo fiel
- 3,14 el testigo fiel y veraz
- 1,14 sus ojos como llama de fuego
- 2,18 el que tiene los ojos como llamas de fuego
- 2,17 y...también le daré una piedra blanca en la que está escrito un nombre que nadie conoce fuera de aquel que lo recibe.
- 14,14 ...estos siguen al cordero a donde vaya
- 19,7-8 ...han llegado las bodas del cordero, su esposa ya se ha preparado y la han vestido con lino fino de blancura inmaculada: el lino simboliza las buenas acciones de los santos.
- 1,16 ...de su boca salía una espada aguda de doble filo
- 2,12 ...el que tiene la espada aguda de doble filo
- 2,16 Conviértete, o iré enseguida para combatirlos con la espada de mi boca
- 2,26-27 ...le daré poder sobre las gentes y las apacentará con vara de hierro
- 15,5 ...que apacentará a todas las gentes con vara de hierro
- 14,19-20 ...y vendimió la vid de la tierra y la echó en la cuba grande de la ira de Dios.
Y fue pisoteada la cuba fuera de la ciudad y salió sangre de la cuba hasta la altura de los frenos de los caballos
- 17,14 ...estos combatirán con el cordero y él los derrotará, porque es Señor de los señores y Rey de los reyes, y con él los que han sido llamados, los elegidos, los fieles.

¹ U. VANNI, *Lectura...*, 348.

Bibliografía

I. Texto del Ap

- M. IGLESIAS, S.J. (Ed.), *Nuevo Testamento: Edición de Manuel Iglesias, S.J.*, Madrid 2003.
- F. LACUEVA, *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Barcelona 1984.

II. Sobre el Ap

- H.-U. VON BALTHASAR, *Apocalipsis de San Juan: texto, imágenes, comentario*, Madrid 2009.
- U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Estella 1982.
- ID., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella 2005.

III. Sobre el origen del cristianismo

- K. BERGER, *Los primeros cristianos*, Santander 2011.
- L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca 2013.

IV. Fuentes, manuales y obras teológicas

- H-U VON BALTHASAR, *Teodramática: 1. Prolegómenos*, Madrid 1990.
- ID., *Teodramática: 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992.
- ID., *Teodramática: 4. La acción*, Madrid 1995.
- ID., *Teodramática: 5. El último acto*, Madrid 1997.
- A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Madrid 2012.
- ID. (Ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Madrid 2013.
- CTI-C. POZO (Ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998.
- H. DENZINGER-P. HÜNERMANN (Eds.), *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999.
- J. FEINER-M. LÖHRER (Eds.), *Mysterium Salutis*, vol. II, Madrid 1992³.
- A. GONZÁLEZ MONTES (Ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, I, Salamanca 1986.
- L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2001.
- G. LORIZIO (A cura di), *Teologia fondamentale*, vol. 2, Roma 2004.

- J. L. MARTÍNEZ-J. M. CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander 2014.
- S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunión cristiana*, Salamanca 2007.
- J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2011.
- B. SESBOÛÉ-C.THEOBALD, *La Palabra de la salvación*, vol. IV, Salamanca 1997.

V. Diccionarios

- F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid 1992.
- G. KITTEL-G. FRIEDRICH-G. W. BROMILEY, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Michigan 2002.
- J.-Y. LACOSTE (Ed.), *Diccionario Akal crítico de teología*, Madrid 2007.
- M. VIDAL (Dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992.

VI. Artículos y otros escritos

- A. DULLES, "La triple sucesión: apóstoles, profetas y doctores", *Concilium* 168 (1981), 248-257.
- K. RAHNER, "La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana", en *ID.*, *Escritos de Teología VI*, Madrid 1967, 181-209.
- *ID.*, "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas", en *ID.*, *Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 411-439.
- G. URÍBARRI BILBAO, "Escatología y eucaristía", en *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005), 51-67.

VII. Varia

- L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento: Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991.
- S. CHILDS, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011.
- C. GARCÍA LLATA, *María en el designio divino de la Revelación*, Vitoria-Gasteiz 1999.

- J. GARCÍA DE CASTRO; S. MADRIGAL (Eds.), *Mil gracias derramando*, Madrid 2011.
- A. GESCHÉ, *Dios. (Dios para pensar, III)*, Salamanca 2010.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis, estructura, misión* Salamanca, 2008.
- M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978.
- J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid⁷ 2006, 563.
- W. KASPER., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985.
- *ID.*, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989.
- W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993.
- A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Barcelona 2005.
- K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.
- *ID.* (Dir.), *La infabilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, Madrid 1978.
- *ID.*, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona 1970.
- J. RATZINGER, *La Iglesia: Una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005.
- *ID.*, *Miremos al Traspasado*, Rafaela (Santa Fe-Argentina) 2007.
- H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982.
- G. URÍBARRI BILBAO, *La singular humanidad de Jesucristo*, Madrid 2008.

Índice

Introducción: ¿Por qué el Apocalipsis? Teología y drama	2
1. Ap 1,1-3: Un prólogo revelador y tradicional	7
1.1. <i>De revelatione</i>	8
1.1.1. Una experiencia religiosa muy concreta	8
1.1.2. Los sentidos de “revelación”	11
1.1.3. La revelación a Juan es “de Jesucristo” y dialogal	15
1.2. El ejercicio de la <i>traditio</i>	17
1.3. Consideraciones escriturísticas sobre el Apocalipsis	20
1.3.1. El Apocalipsis de Juan, un libro canónico	21
1.3.2. Palabra de Dios verdadera y eficaz	22
1.3.3. Aproximación literaria al Apocalipsis	25
2. Ap 1,4-8: Dios llama a la puerta de una asamblea litúrgica	30
2.1. La asamblea eclesial, sujeto interpretador del Apocalipsis	31
2.2. Génesis y dinamismo de la asamblea eclesial a partir de la introducción litúrgica	33
2.2.1. La cuestión de Dios y del lenguaje sobre Él	34
2.2.2. La salvación obrada por Jesús...	39
2.2.3. ...da origen a la Iglesia	42
2.2.4. La acogida de la gracia y el dinamismo virtuoso	45
2.2.5. Fe, esperanza y caridad: la vida cristiana	48
3. Ap 1,9-20: El Viviente que estuvo muerto	53
3.1. Juan descubre de nuevo a Jesús	53
3.2. La persona y la obra de Jesús	55

3.2.1.	Jesús es Mesías	55
3.2.2.	Jesús es Hijo de Dios	58
3.2.3.	Jesús es Señor	59
3.3.	La resurrección gloriosa de Jesús	61
3.3.1.	La experiencia del Resucitado	61
3.3.2.	El sí a la pretensión de Jesús	63
3.4.	Jesús y el reino escatológico por él anunciado	64
3.5.	La presencia peregrina de Cristo	66
4.	Ap 2,1-3,22: La confesión a las iglesias	68
4.1.	Un itinerario de conversión	68
4.1.1.	Las iglesias: pueblo de Dios en <i>koinonia</i>	69
4.1.2.	Jesús constituye la regla moral de la vida cristiana	71
4.1.3.	La dialéctica entre pecado y conciencia moral	75
4.1.4.	La libertad como toma de posición frente a Cristo	79
4.1.5.	La promesa de Cristo	81
4.1.6.	La atención al Espíritu	81
5.	Ap 4,1-11,14: La apertura de los sellos y la historia de la salvación	83
5.1.	El acceso a Dios desde el Resucitado	84
5.1.1.	Dios se implica en una única historia de salvación	85
5.1.2.	Dios se manifiesta en el Cordero	88
5.1.3.	Trinidad y monoteísmo desde el Ap	91
5.1.4.	Conceptos clásicos de Trinidad desde el Ap	94
5.2.	La apertura de los sellos: primer acceso a la creación	96

5.2.1.	La vida humana interpela a su creador	97
5.3.	Un drama en acción: victoria provisional del mal	102
6.	Ap 11,15-16,16: El inicio del tiempo mesiánico final	105
6.1.	La mujer y el dragón, dos actitudes enfrentadas	105
6.1.1.	Una mariología cristotípica y eclesiotípica	106
6.1.2.	La gracia, fundamento de la vida en Cristo	109
6.1.3.	El pecado original se contrapone a la gracia	111
6.2.	La otra gran señal: “siete ángeles”	114
7.	Ap 16,17-20,15: El “crescendo” del tiempo escatológico	117
7.1.	La moral social y el pecado de “la gran Babilonia”	118
7.2.	La alegría por la justificación	120
7.3.	La <i>martyria</i> eclesial desde el Ap	123
7.4.	La intervención del Mesías	125
7.4.1.	La singular humanidad de Jesús	125
7.4.2.	La importancia teológica de la muerte de Jesús	127
7.4.3.	La persona de Jesús	129
7.5.	El juicio de Dios y nuestra libertad	131
8.	Ap 21,1-22,5: La nueva Jerusalén	136
8.1.	La creación es presupuesto....	137
8.2.	...para la parusía y nuestra resurrección	138
8.3.	El ministerio eclesial	140
8.4.	Los sacramentos y la <i>leitourgia</i> : expresiones de la gracia	143

9. Ap 22,6-21: El Apocalipsis y nosotros	149
9.1. La <i>diakonia</i> de la Iglesia	150
9.2. La eucaristía alimenta la espera y el testimonio	150
Anexo: Sinopsis de la cristología del Ap desde 19, 11-16	154
Bibliografía	155
Índice	158

