

170



El libro
del Apocalipsis

Ives-Marie Blanchard

verbo divino

El libro del Apocalipsis

I – El libro y sus autores	4	III – El relato del fin	41
El género literario	6	El fin de Babilonia	41
El pacto de comunicación	9	Los últimos combates	47
La cuestión del autor	11	La apoteosis final	50
El medio portador	18	Conclusión:	
II – Los septenarios	21	para continuar la lectura	57
El septenario de los sellos	22	Para saber más	59
El septenario de las trompetas	25	Lista de recuadros	60
El gran doble signo	31		
El septenario de las plagas y de las copas	36		

« **E**l Apocalipsis no es un libro de terror: es el libro del deseo. Los creyentes no temen el fin de este mundo sino la continuidad sin final de la prueba que no dejan de sufrir». Estas palabras de Christian Duquoc, escritas hace ya bastante tiempo (revista *Lumière & Vie* 227 [1996] 3), expresan el contenido del último libro de la Biblia cristiana.

Escrito a finales del siglo I, fundamenta su esperanza en la muerte y en la resurrección de Jesucristo, acontecimiento fugazmente evocado (Ap 11,8) pero celebrado cada «día del Señor», lugar y tiempo sacramentales de las visiones que se cuentan (Ap 1,10).

En Oriente se lee este libro con cautela –sin duda debido a la demonización de los poderes políticos–. En cambio, en Occidente inspira a los artistas que activan su fuerza imaginativa. Un poeta como Paul Claudel recurre varias veces a este libro en su obra porque, según sus propias palabras, «no se trata de comprender el Apocalipsis, sino de pasear dentro de él» (*Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, 1966)¹.

Hace ya cuarenta años, en diciembre de 1974, el *Cuaderno Bíblico* n. 11 abrió a su lectura. No obstante sus cualidades pedagógicas, ha quedado obsoleto. En enero de 2000, al alba del nuevo milenio, el *Cuaderno* n. 110 amplió el estudio a «los apocalipsis del Nuevo Testamento», pero no pudo dedicarse a una lectura seguida de la obra. Este objetivo se ha realizado con este nuevo cuaderno que presentamos.

Yves-Marie Blanchard, especialista del corpus joánico, ha dedicado mucho tiempo, y numerosas conferencias y coloquios a profundizar en el libro del Apocalipsis. Especialista en el análisis narrativo, y evitando los tecnicismos, nos guía con competencia y pedagogía por una cuidadosa lectura teológica. Da prioridad al hilo del texto, al encadenamiento del relato. No se olvidan las referencias de tipo intertextual (las alusiones a las Escrituras), histórico o cultural pero, puesto que fueron bien abordadas en el *Cuaderno* n. 110, se reducen en esta ocasión a un párrafo o a un recuadro. En la conclusión (pp. 57-58), no se pasarán por alto las dificultades que se presentan una lectura seguida de la obra. Es nuestro deseo que este *Cuaderno* permita a los lectores tener un visión nueva del Apocalipsis.

GÉRARD BILLON

Yves-Marie BLANCHARD es sacerdote de la diócesis de Poitiers, profesor emérito de Exégesis de Nuevo Testamento en el Theologicum del Instituto Católico de París y miembro del Grupo de Dombes. Especializado en el corpus joánico y en los Padres de la Iglesia, ha colaborado en varios *Cuadernos Bíblicos* y escribió el n. 138 (*Los escritos joánicos. Una comunidad atestigua su fe*). Sus últimas obras son: *L'Évangile du Christ Roi ou la figure johannique de l'Agneau* (Desclée de Brouwer, 2012) y *L'Église mystère et institution selon le quatrième évangile* (Desclée de Brouwer, 2013).

¹ Cf. *Supplément aux Cahiers Évangile* 170-171, «Apocalypse 12. La femme, l'enfant et le dragon».

I – El libro y sus autores

El término griego *apocalipsis* (lit.: 'revelación', es decir, el desvelamiento de una realidad oculta) constituye a la vez la primera palabra del último libro de la Biblia y su título, según el encabezamiento de los manuscritos. Sin embargo, los dos usos presentan una diferencia importante: si en el título el acento se pone en el autor en el sentido literario del término («Apocalipsis de Juan»), en cambio el íncipit o primera palabra del texto remite a Cristo resucitado («Apocalipsis de Jesucristo»), como la fuente del mensaje transmitido por la mediación del profeta Juan de Patmos.

Esta simple constatación sugiere un pacto de comunicación relativamente complejo con respecto a dos tipos de autores: el primero, que podría calificarse como histórico, en la persona de un tal Juan, y el segundo, propiamente teológico, a saber, el Señor Jesús, considerado como el Revelador, por consiguiénte la autoridad principal, fundadora e inspiradora de todo cuanto se dice en este original libro.

Ahora bien, la palabra *apocalipsis* ha experimentado una doble evolución semántica. Por una parte, para el gran público, designa toda forma de catástrofe, natural y social, que genera daños materiales y corporales considerables, hasta el punto de representar el tipo mismo del sufrimiento injusto e intolerable.

Evidentemente, esta acepción parece poco compatible, incluso totalmente contradictoria, con el propósito de un libro cristiano centrado en la persona de Cristo, revelador de la intención bondadosa de Dios con respecto a la humanidad. Por otra parte, en el ámbito de la exégesis bíblica, la palabra *apocalipsis*

y el término derivado *apocalíptico* se aplican a un conjunto de textos literarios procedentes tanto del judaísmo antiguo como del cristianismo primitivo que presentan una serie de semejanzas entre ellos¹.

De este modo, el Apocalipsis de Juan sirve de referencia común a obras diversas, sin duda comparables desde distintos puntos de vista, pero también, muchas de ellas, muy diferentes del libro de Juan, sobre todo por la insistente referencia de este al misterio pascual de Jesucristo. Sería por consiguiente un desacierto pretender establecer una tipología de textos «apocalípticos» a partir de la obra de Juan, supuesto modelo ejemplar de esta materia hasta el punto de haber dado su nombre al género literario definido como tal.

1 Cf. Élian CUVILLIER, «Los apocalipsis del Nuevo Testamento», *Cuaderno Bíblico* 110 (2000); Philippe ABADIE, «Los apocalipsis judíos», en «Leer el Apocalipsis», *Supplément au Cahier Évangile* 112 (2000), pp. 5-12; véanse también las presentaciones sintéticas de André PAUL, «Del Antiguo al Nuevo Testamento. En torno al Pentateuco» y «Del Antiguo al Nuevo Testamento. En torno a los Profetas y los Escritos», *Cuadernos Bíblicos* 152 y 153 (2010).

Así pues, si bien es verdad que la comparación con otros textos apocalípticos antiguos, tanto judíos como cristianos, proporciona abundantes informaciones útiles para leer el texto del Apocalipsis joánico, también es cierto que este presenta notables particularidades, cuya interpretación se beneficiará al re-

lacionarse con otros libros del Nuevo Testamento, es decir, con el conjunto de la Biblia cristiana, en la que el Apocalipsis ocupa significativamente el último lugar. En esta perspectiva, parece que el principio de lectura canónica se ajusta muy adecuadamente al libro de Juan, sin por ello aislarlo del rico corpus de

El Antiguo Testamento, la «lengua» del Apocalipsis

El libro del Apocalipsis está lleno de referencias al Antiguo Testamento. Esto salta a la vista de un lector que esté un tanto familiarizado con las Escrituras de la Primera Alianza. Sin embargo, no se trata de citas en sentido estricto, como en los evangelios o en las cartas paulinas. En esta perspectiva no encontraremos en el Apocalipsis el equivalente de la fórmula: «para que se cumpliera la palabra del profeta que decía», y, salvo la referencia al cántico de Moisés, en adelante fusionado con el del Cordero (15,1-4), no se evoca ningún texto del Antiguo Testamento en cuanto tal. En cambio, casi la totalidad de las frases del Apocalipsis parecen estar formadas por elementos procedentes de textos anteriores pero organizados de forma innovadora.

Por tanto, el Antiguo Testamento no es tanto un objeto exterior al Apocalipsis, que permita realizar cuantos acercamientos y comparaciones se quieran, sino que constituye más bien la lengua misma del libro, es decir, el *thesaurus* de palabras, imágenes y figuras del que bebe abundantemente el autor, que se reserva totalmente el derecho y la libertad de producir todas las asociaciones novedosas que podría exigir la expresión de un mensaje inédito, el del acontecimiento de la resurrección de Jesús, el Cordero inmolado-exaltado, considerado en adelante la gran clave para interpretar la historia. En esta perspectiva es en la que decimos que el Antiguo Testamento constituye la «lengua» (en el sentido saussuriano del término¹) del Apocalipsis, en la que la «palabra» asume y renueva al mismo tiempo las posibilidades de la lengua,

que es susceptible *a priori* de toda emisión de palabra o «discurso».

Así pues, antes de indicar un proceso propiamente teológico, el cumplimiento de las Escrituras califica el texto en su modo de escritura. Debido a la falta de capacidad memorística del lector, las notas de nuestras Biblias modernas describen el campo intertextual en el que se mueven tanto el emisor como el receptor. En efecto, no se sabría comprender un texto sin conocer la lengua, aun cuando es verdad que toda obra literaria (el Apocalipsis y, más ampliamente, la Biblia entera, merecen sin duda esta designación) excede las capacidades conocidas de la lengua y le confiere una novedad justamente catalogada de «poética». Por consiguiente, no basta con identificar las «fuentes» veterotestamentarias del Apocalipsis, que son muy numerosas, ni menos aún considerarlas como influencias asumidas de forma pasiva. Más bien debemos concebirlas como «paradigmas» dotados de una fuerza de expresión novedosa por la estrategia narrativa del Apocalipsis; una novedad que está a la altura de la misma novedad del mensaje que anuncia, enraizado en el misterio pascual de Jesús resucitado.

¹ Según el *Curso de lingüística general* (1906-1911) de Ferdinand de Saussure, la *lengua* «es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede crearla ni modificarla; existe en virtud de una especie de contrato entre los miembros de la comunidad», mientras que la *palabra* es «un acto individual de voluntad y de inteligencia».

escritos antiguos que fueron calificados como «apocalipsis» por sus editores o por los comentaristas modernos. Finalmente, es evidente que, como todo libro, el Apocalipsis se rige por sus propias reglas de composición que están al servicio de una estrategia particular.

El enfoque con que abordamos la obra en este cuaderno privilegia el modelo narrativo, que tanto pre-

domina, como sabemos, en el conjunto de la Biblia. En efecto, sorprendería que el Apocalipsis de Juan no estuviera animado por el deseo de «contar» la obra de Dios, es decir, la salvación, perceptible a los ojos de la fe, en el corazón mismo de los sobresaltos de una historia humana con frecuencia dramática, e incluso catastrófica, de donde procede la acepción semántica que afecta al uso común del término *apocalipsis*.

El género literario

El corpus de los apocalipsis judíos o judeocristianos es abundante y diverso. Su producción parece estar concentrada en el período comprendido entre el siglo II a.C. (libro de Daniel, considerado como el primer apocalipsis en sentido estricto) y el final del siglo I d.C. y comienzos del siglo II, con el Apocalipsis de Juan (tradicionalmente fechado en torno a 95 d.C.) y sus dos contemporáneos judíos, el *Apocalipsis siriaco de Baruc* y el *Cuarto libro de Esdras*. En los extremos de este período así delimitado se encuentra planteada la misma cuestión crucial, a saber, la de la identidad religiosa (y también nacional) de las comunidades creyentes expuestas a la agresividad del paganismo dominante, bien en forma violenta (las guerras de los macabeos a favor del judaísmo en el siglo II a.C.; o las persecuciones esporádicas o amenazas que afectaron a las comunidades judías y cristianas tras la caída de Jerusalén, sobre todo durante el reinado autocrático de Domiciano) como en forma de una

asimilación servil, que al final era tan perniciosa como el enfrentamiento brutal.

Por su propia naturaleza, la literatura apocalíptica parece estar vinculada a un contexto de crisis y expresa tanto la voluntad de resistencia espiritual frente a un adversario superior en número como la convicción profunda de contar con el apoyo indefectible de Dios, ya experimentado en muchas ocasiones en el pasado.

El juego del tiempo

Puesta al servicio de la esperanza, la escritura apocalíptica está a la vez volcada hacia el futuro y fundada en el recuerdo de los grandes acontecimientos del pasado. Quizá sea esta una de las razones por las que se recurre sistemáticamente a la pseudoepigrafía, o la atribución del texto a un autor que es claramente muy anterior al libro mismo, como el profeta Daniel,

o Baruc, el secretario de Jeremías, o incluso también el escriba Esdras; personajes todos ellos asociados al drama del exilio babilónico e incluso al retorno, que, en cualquier caso, son sucesos ocurridos varios siglos antes de la redacción de los apocalipsis en cuestión. De aquí que el autor ficticio presenta a la vez la ventaja de haber experimentado él mismo la fidelidad de Dios y la capacidad de liberar a su pueblo, y el interés por hablar en futuro con respecto a acontecimientos cercanos en el tiempo a la época de los primeros lectores, confiriendo de este modo a su texto una orientación hacia adelante, es decir, una intensa dimensión de esperanza, incluso una tensión prácticamente escatológica volcada hacia el final del tiempo y la superación (o cumplimiento) de la historia. Además, el hecho de ver más allá del tiempo histórico confiere a las verdades enunciadas un estatus de veracidad casi definitiva y absoluta.

Tal es el mismo efecto que se produce cuando se da marcha atrás en la historia y se recurre a figuras míticas de los relatos de los orígenes (por ejemplo, Adán y Eva) o a personajes antediluvianos, comenzando por Henoc, tan presente en el mundo de los apocalipsis judíos antiguos. Así pues, la superación de las fronteras del tiempo histórico, tanto hacia atrás (mitos del origen) como hacia adelante (perspectivas escatológicas), parece responder al deseo de expresar unas certezas absolutas, concretamente la fidelidad de Dios como garantía del éxito de los fieles en tiempos particularmente problemáticos y en los que se corre el peligro de eliminar las referencias identitarias indispensables para la propia experiencia religiosa,

tanto la de Israel como la de las comunidades cristianas de finales del siglo I.

El viaje en el espacio

A esta interferencia en el tiempo, provocada especialmente por la ficción relativa al nombre del autor, se añade otra forma de subversión, que en esta ocasión afecta a la dimensión espacial. Conocemos perfectamente la importancia que la verticalidad tenía en la representación antigua del universo, concebido como una sucesión de dos e incluso tres esferas (cielo, tierra, subsuelo), con una frontera perfectamente cerrada entre la tierra y el cielo mediante el despliegue de una bóveda celeste teóricamente infranqueable. Ahora bien, puede ocurrir que esta bóveda se entreabra o se rasgue, y permita el paso de seres de un lado o del otro (cielo, tierra), que se introducen así en un mundo diferente del suyo: el cielo, para seres venidos de abajo, o bien la tierra, para seres que descienden de arriba.

Una tal subversión del orden cósmico puede provocar graves perturbaciones: el antiguo mito de los gigantes (cf. Gn 6,1-4) es una prueba de ello. Sin embargo, lo más frecuente es que sea una experiencia gozosa que permite la comunicación entre el cielo y la tierra, bien se trate de un personaje celestial que es enviado a la tierra para transmitir unas informaciones del cielo a los habitantes del mundo terrenal, o bien se trate, a la inversa, de un ser terrenal que se beneficia de una «ascensión» que le da acceso a la esferas celestiales. Es lógico que pensemos en textos

evangélicos como la transfiguración o el bautismo de Jesús. En el primer caso, la apertura del cielo deja pasar la voz del Padre y también a la paloma del Espíritu; en el segundo, la nube celestial, la irradiación divina y los personajes de Moisés y Elías manifiestan el descenso del cielo en lo que está aconteciendo.

En la dirección opuesta (subida al cielo), podríamos recordar el texto conocido como la *Ascensión de Isaías* o las idas y venidas de Henoc. Las manifestaciones angélicas (incluida la anunciación a María) sugieren, aunque más discretamente, la intervención de un mensajero celestial, cuya presencia en medio de los seres humanos está al servicio de una revelación que procede de Dios mismo. En el caso del Apocalipsis de Juan, el escenario propiamente apocalíptico se monta justo al comienzo del cap. 4, cuando el profeta Juan es subido hasta el borde del cielo: una puerta se abre ante él y la voz le invita a continuación a contemplar lo que se le presenta delante, a saber, el espectáculo impresionante de la majestad divina servida por la corte celestial (4,1ss).

Este desplazamiento, desde la tierra al cielo, funciona como revelación, es decir, permite ver lo que permanece oculto a los ojos de los simples mortales, confrontados con las miles de dificultades de la vida terrenal, sobre todo en el contexto de un paganismo hostil y amenazador. Por otra parte, el texto subraya al respecto que el acceso a la visión se produce solo mediante la intervención del Espíritu (4,2), es decir, en el ámbito de un proceso de revelación que afecta a toda la persona del profeta visionario.

El recurso a la imaginación

La clave de los apocalipsis puede definirse del siguiente modo: iluminar la comprensión de las realidades históricas que acontecen en la tierra dándose una vuelta por el cielo, o bien incluso ayudar a comprender los acontecimientos presentes (contemporáneos de la composición del libro) a la luz del pasado y con respecto al futuro, incluidos en la perspectiva escatológica, es decir, en una proyección más allá del tiempo histórico. Este escenario marcado por la salida del tiempo e intensificado por un viaje al cielo, sobrepasa, lógicamente, el ámbito de la experiencia. Tanto la evocación del final del tiempo como la visita al mundo celestial implican recurrir en gran medida a la imaginación, alterando las señales normales del espacio y del tiempo. De igual modo, sin renunciar al proceso narrativo, es decir, al hecho de narrar historias, es comprensible que las intrigas no sigan las reglas habituales. Así, la identidad de los personajes puede ser tan fluctuante como en un sueño; un juego tal de fusiones encadenadas que introducen al lector en un flujo de transformaciones que desafían toda lógica diurna.

En este mundo onírico, por no decir surrealista, la interpretación implica distanciarse de los objetos en el sentido de no identificarlos aisladamente (por ejemplo, de forma alegórica) sino de considerarlos en el movimiento de mutación incesante que hace que, por ejemplo, unas langostas gigantes se acoracen hasta el punto de parecer una caballería blindada (al

modo de los partos) o incluso monstruos metálicos que nada tendrían que envidiar a las criaturas surrealistas del siglo xx. No obstante, por inverosímiles que sean las representaciones de un mundo diferente (con el doble registro de espacio y tiempo), la creación poética no parte nunca de cero. Por consiguiente, es posible reconocer en ellas las referencias a las instituciones terrenales. Así, la descripción de las liturgias celestiales se inspira necesariamente en los rituales humanos, bien sean puramente religiosos o de naturaleza sociopolítica, como los ritos de la corte adecuados para representar la majestad real, reconocida con toda razón en Dios y en su «virrey», el Cordero vencedor, es decir, Cristo resucitado sentado a la derecha del Padre.

En esta perspectiva no puede explicarse o justificarse el carácter hermético de los apocalipsis con el único pretexto de que se trata de un lenguaje co-

dificado, destinado a proteger a las comunidades amenazadas por los poderes paganos dominantes (tanto los griegos de Siria en tiempos de los macabeos [siglo II a.C.] como el Imperio romano bajo Domiciano [finales del siglo I d.C.]). En realidad, el intenso recurso a la imaginación pone de relieve la naturaleza misma del género literario: ampliando el discurso más allá de los límites del espacio y del tiempo, la escritura apocalíptica huye necesariamente de las limitaciones del lenguaje racional. El lector ideal será, por consiguiente, no tanto un investigador deseoso de explicarlo todo, cuanto un poeta –incluso un soñador– que se deja llevar por un flujo de imágenes movilizadas cuyo «significado» solo se desvelará, parcial y progresivamente, durante el viaje interior que debe constituir, desde ese momento, una lectura sencilla y confiada, al igual que bien informada, sobre las reglas propias de este tipo de escritura.

El pacto de comunicación

Antes de abrir el escenario propiamente apocalíptico, que comenzará en el cap. 4, el autor se esmera por precisar las condiciones del intercambio de la palabra y el carácter del mensaje comunicado en el libro. La primera palabra, «apocalipsis» (o «revelación»), es elocuente, al igual que el genitivo «de Jesucristo» (1,1). ¿Se trata de un genitivo subjetivo que designa a Jesús como el autor o el destinador del libro, o, más bien, de un genitivo objetivo, según el cual la

persona de Jesucristo constituye el centro del mensaje que se comunica? Sin duda, deben mantenerse las dos posibilidades, sin omitir una tercera, a saber, la de un genitivo explicativo (o epexeagético), destinado a identificar la persona de Jesucristo con el acontecimiento de la «revelación», de la que rinde cuentas el libro, desde el momento en el que el acto de lectura introduce al lector en el seno mismo del proceso de revelación.

Al igual que el término *evangelio* en el incipit del libro de Marcos, el nombre *apocalipsis* mantiene una relación plural con su complemento en genitivo: Jesús es ciertamente el revelador, pero también se identifica con el acto de revelación, del que, por otra parte, es el primer beneficiario, como lo subraya la continuación de la frase. En efecto, Jesús nos es presentado como aquel al que Dios le ha entregado la revelación para que, a su vez, él la muestre (verbo *deíknymi*) a sus servidores. En cuanto al contenido del mensaje, este parece atenerse solo al hecho de afirmar la aceleración del tiempo: «Lo que va a suceder rápidamente» (1,1).

La mediación del profeta

Así pues, si el primer destinador o emisor es ciertamente Dios, el Padre, en cierto modo relevado por Jesús, el Hijo, los destinatarios son presentados como «servidores», es decir, como discípulos, invitados a ver lo que Jesús tiene que «mostrarles». Se subraya así la mediación de la imagen, sin por ello sucumbir a la ilusión de la visión simple y directa. En efecto, entre Jesús y los servidores hay dos eslabones indispensables: el ángel de Dios y el hombre llamado Juan. Se indica además que esta comunicación tiene el valor de un signo (verbo *sēmaínō*) o incluso de un testimonio (verbo *martyréō*), que es tanto como decir que no será unívoca (la dualidad del signo) ni puramente informativa (la implicación intersubjetiva, que es indisoluble del acto de testimoniar).

El profeta Juan se encuentra en adelante en posición de testigo, no solamente de la Palabra de Dios, sino

también de la de Jesús, ella misma calificada de «testimonio», según una repetición que sugiere la complejidad del proceso de transmisión (1,2). Más aún, este camino de revelación privilegiará el modo de la visión (verbo «ver» como eco de «mostrar», empleado precedentemente). No obstante, el canal de transmisión que sostiene este acto de comunicación no será sino la lectura en voz alta (verbo *anaginōskō*) y la atención de los oyentes (verbo *akoúō*), a quienes se les pide que observen (verbo *tēréō*) las palabras escuchadas.

Esta referencia a la lectura pública supone necesariamente la mediación de un texto escrito (verbo *graphō* en participio perfecto pasivo; lit.: 'las cosas escritas'), y por consiguiente la actividad de un (o varios) escriba(s), pero sin que se especifique si se trata o no del mismo hombre que el testigo visionario denominado Juan. No obstante, el acento se pone más bien sobre la emisión de una palabra oral destinada a un público que es invitado tanto a escucharla como a observarla, es decir, a convertirse.

Desde ese momento es legítimo que las palabras así enunciadas quieran ser reconocidas como «profecía», como se afirma de manera explícita (1,3), confirmando, además, el vínculo de filiación, históricamente incuestionable, entre los profetas del antiguo Israel (sobre todo Jeremías, Ezequiel y, como es lógico, Daniel) y las producciones apocalípticas ulteriores. Finalmente, el último término de este prólogo (1,1-3) hace hincapié en la aceleración del tiempo favorable (*kairós*), según una lógica próxima al discurso profético.