

Globethics Repository



Caos y recreación del cosmos [Chaos and recreation of the cosmos]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Filho, José Adriano
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 17:38:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189365

Caos y recreación del cosmos. Una percepción del Apocalipsis de Juan

José Adriano Filho

Resumen

El lenguaje mítico utilizado en el Apocalipsis de Juan, indica el establecimiento de las fuerzas demoníacas en la esfera política y humana, transformándola en un verdadero caos. El hecho de que el libro presente un afán de destrucción del cosmos, pero también su renovación, indica la esperanza de la comunidad apocalíptica de que el presente orden, que se transformó en desorden en su experiencia vital, no tendrá la última palabra. El nuevo orden cósmico esperado, indica un nuevo orden de la realidad y la recreación anunciada, culmina en el establecimiento de nuevas relaciones de los seres humanos unos con otros, con los otros seres creados y con el medio ambiente.

Abstract

The mythic language used in the Apocalypse of John indicates the installation of demonic forces in the political and human sphere, transforming it into a veritable chaos. The fact that the book presents a desire for the destruction of the world but also for its renewal indicates the hope of the apocalyptic community, that the present order which transforms its life experience into disorder does not have the last word. The hoped-for new world order indicates a new order of reality, and the re-creation which is announced culminates in the establishing of new relations among human beings, with each other, with other created beings and with the environment.

Las transformaciones sociales y científicas de los últimos años, rápidas y múltiples, hicieron que la palabra “ecología” forme parte del vocabulario cotidiano: la industrialización, dirigida por la ciencia y la tecnología, ha creado una crisis ecológica sin precedentes, la cual -actualmente por medio de la globalización del mercado- ha colocado en situación de riesgo toda la vida humana y natural. Así, la pregunta por el futuro de la creación y la importancia de la conservación del medio ambiente, hace que recordemos que ecología, del griego *oikos* (“casa”), se refiere a la habitación terrestre que los seres humanos tienen que compartir unos con otros así como las relaciones mutuas entre los seres humanos y los otros seres creados con su medio ambiente. En esta situación, es apropiado volver a la Biblia no solo porque muchos de sus escritos, como por ejemplo, la predicación escatológica de los profetas de Israel o la perspectiva apocalíptica del Nuevo Testamento, hablan sobre nuestra contingencia histórica y sentimientos con relación al futuro, sino también porque en las comunidades cristianas, el pueblo vuelve a la Biblia con la convicción de que es una fuente para la comprensión teológica de la situación actual.

En este estudio, nuestra atención se limitará al tema de la renovación cósmica, tal como la entiende el Apocalipsis de Juan. El tratamiento del tema de la renovación cósmica a partir del Apocalipsis se debe principalmente al lenguaje mítico que utiliza el libro, principalmente, el del conflicto primordial, que indica la instalación de fuerzas demoníacas en la esfera política y humana, transformándola en un verdadero caos. El hecho de que el libro, por un lado, presente un deseo de destrucción del cosmos y, por otro, anuncie su renovación, indica que la comunidad apocalíptica manifiesta la esperanza de que el orden presente que se transformó en desorden a lo largo de su experiencia de vida, no tenga la última palabra.

Por esa razón, necesitamos analizar la naturaleza del lenguaje apocalíptico, los símbolos y las imágenes míticas utilizadas para describir este nuevo orden. La literatura apocalíptica, en su naturaleza, participa del símbolo y del mito, cuya naturaleza trascendental les permite transformarse a sí mismos e incorporar nuevas experiencias y cambios en el contexto de la comunidad. Es lo que ocurre con las imágenes que describen el nuevo orden escatológico y simbolizan un nuevo orden de la realidad, en el Apocalipsis de Juan.

Para presentar el nuevo orden cósmico, el Apocalipsis hace una reinterpretación creativa del material procedente de la tradición profética y apocalíptica, en la cual está implicada una cuidadosa y profunda transformación del lenguaje. Por esta razón, necesitamos preguntarnos por el significado de los símbolos utilizados, en el contexto de las tradiciones en que fueron obtenidos y por el significado que el Apocalipsis les atribuyó. Para esto, es necesario que, en primer lugar, consideremos el contexto literario y teológico del Apocalipsis, es decir, su contexto interpretativo. Enseguida, consideraremos el uso de las imágenes bíblicas y de la literatura apocalíptica que usa el libro para describir el nuevo orden de la realidad. De esta manera

podremos percibir cómo ocurrió la reinterpretación del material del Antiguo Testamento y de la literatura apocalíptica que transformó y reorientó los símbolos tradicionales, cuestionarnos el “por qué” de tales símbolos que van a ser usados para entender y lo que ellos dicen en el contexto del libro.

1. El contexto de la interpretación

El Apocalipsis de Juan presenta un mensaje que trata básicamente de la ejecución de la justicia de Dios en la historia, realizada principalmente por medio de tres series de juicios escatológicos. Estos juicios consisten en ciclos de plagas (siete sellos, siete trompetas y siete copas), de las cuales una no es mera repetición de la anterior. Los dos primeros ciclos son parciales, pero el último, el de las copas, no. Las plagas de las copas siendo una por una radicales, completan lo que no fue alcanzado en las dos primeras. En el ciclo de las copas, el juicio de Dios alcanza su clímax con el juicio de Babilonia y de todos los enemigos escatológicos.

La catástrofe cósmica, seguida por la nueva creación, se inicia con la narración de las copas (11,15-22,9). En esta parte del libro encontramos la narración de la séptima copa y su consumación (16,17-19,10), un bloque que presenta un desarrollo progresivo, compuesto de tres secciones: 1. El sitio de Babilonia (16,17-19,10); 2. La batalla final y el juicio universal (19,11-20,15); 3. La nueva creación y la nueva Jerusalén (21,1-22,9). Las secciones uno y dos presentan una consumación negativa: el juicio de Dios contra Babilonia y todos los enemigos escatológicos. La tercera decididamente positiva, indica el nacimiento del nuevo orden y de la nueva Jerusalén.

Ap 16,17-19,10, la primera sección, se une a la parte anterior del libro por medio de la narración de la séptima copa (16,17-21), que no solo completa la serie de copas iniciadas en 16,1, sino que también ofrece la propuesta para la visión de Babilonia (Ap 17-18). Ap 16,17-21, siendo que la unión entre Ap 17-18 y los capítulos anteriores, junto a 14,8, no solo introduce al tema principal de los capítulos 17,18, sino que también anticipa su vocabulario característico. Sus tres mayores figuras: la bestia, la mujer y la ciudad ya habían aparecido antes en el libro. La bestia, inspirada en Dn 7, figura importante en Ap 17, aparece en 11,7 en contraste con los dos testigos, y en el capítulo 13. La mujer del capítulo 17 no aparece en forma similar en ningún otro lugar del libro, pero contrasta con la mujer del capítulo 12. La ciudad, “Babilonia, la grande” ocupa todo el capítulo 18. En 17, 1, la introducción de uno de los ángeles de los que tienen las copas, como el ángel intérprete, establece la continuidad entre la narración de la serie de las copas y los capítulos sobre Babilonia. La introducción de uno de los ángeles, de los que tienen las siete copas, como el guía de Juan para la nueva Jerusalén (21,9), mantiene esta continuidad dándose un paralelismo cercano entre 17,1 y 21,9. Ap 21,9 es idéntico a 17,1 pero el apéndice de “llenas las siete últimas plagas” refuerza su relación con el capítulo 16. Si en 17,1 el asunto de la visión anunciada por el ángel es el “juicio de la gran meretriz” y en 21,9 “la novia, la esposa del Cordero”, queda establecido un paralelismo antitético entre las dos visiones.

Las dos visiones, comenzando en forma similar, terminan de la misma manera (19,9-10 y 22,6-9). El hecho de que la introducción y la conclusión de cada una de estas visiones se asemejen y de que la diferencia entre ellas esté en la identidad de las figuras introducidas, especifica el contorno del paralelismo antitético entre las dos secciones. Dos figuras femeninas son introducidas: la prostituta y la novia; dos ciudades: Babilonia y la nueva Jerusalén; dos protagonistas: la bestia y el Cordero. En 17,14 la bestia y sus diez cuernos luchan contra el Cordero y sus elegidos, pero él sale victorioso. En 19,11-21 la derrota que el Cordero impone a sus antagonistas: Babilonia, bestia, falso profeta y Satanás, provoca la transición de la visión de Babilonia hacia la nueva creación y la nueva Jerusalén.

De esta manera, así como 16,17-21 concluyó la serie de copas e introduce lo que sigue, 19,1-10, concluye los capítulos sobre Babilonia y sirve de transición hacia los capítulos que siguen. El motivo para alabar a Dios que juzgó a la gran meretriz en la proclamación de 19,1b-2, recuerda 16,7 y es presentado de tal forma que recapitula Ap 17-18. La mención de “prostitución” en 19,2 nos recuerda a 14,8; 17,2 y 18,3; “sangre”, nos recuerda 17,6 y 18,24; “humareda” en 19,3 nos recuerda 18,9.18 (la reacción de los reyes y marineros delante de la humareda que sube de las llamas de Babilonia); y la introducción del motivo nupcial está presente en la visión de la nueva Jerusalén (19,6-9 y 21,9-10).

Ap 19,11-21,8 complementa la sección anterior y tiene su unidad establecida por la mención expresa del juicio. Los adversarios escatológicos: la bestia y el falso profeta (13), Satanás (12,13-18), la muerte o el *hades* (6,8) están dispuestos en orden inverso a su primera aparición en el libro. La completa destrucción de estos adversarios está asociada con el final de los hombres malos, reyes y otras huestes que se oponen (20,8-9b: el conjunto de las naciones llamadas Gog y Magog) y los pecadores (21,8). En última instancia, en donde el juicio individual es supuesto (20,11-15), el castigo del ser humano está identificado con estos

adversarios escatológicos mayores. El reino milenar, localizado en 20,4-6 representa una victoria antes del fin, y el progreso interno de esta parte del libro culmina con la creación de nuevos cielos y nueva tierra.

Ap 19,11-21,8 está relacionado con la séptima copa por el hecho de que Babilonia pertenece al esquema inverso de retribución indicado arriba para la bestia, el falso profeta, la muerte y el *hades*. Su esquema de retribución fue introducido al final, pero ella fue destruida en primer lugar, por ser el eje del esquema general. Su castigo no está separado del juicio sobre los otros adversarios escatológicos y la descripción de su desaparición confirma la caída anunciada anteriormente (14,8;18,1-24).

Babilonia, por lo tanto funciona como antítesis para la nueva Jerusalén. En consecuencia, su ruina, descrita en la esfera de acción de la séptima copa y explicada en 17,1-19,10, está relacionada con 20,11-21,8. La séptima copa, presentando el juicio, quedaría incompleta sin el tema correlativo del galardón presente en Ap 20,11-21,8. De esta manera la narración de la séptima copa debe ser vista en unidad con 19,11-21,8, particularmente con lo que le contrasta, la nueva creación (21,1-8).

Ap 21,1-8 no solo culmina y contrasta con los eventos escatológicos de 19,11-20,15, sino que también se relaciona con 21,9-22,9 en su contenido y uso de imágenes. Habla del cielo nuevo y de la tierra nueva, de la nueva Jerusalén que desciende del cielo de parte de Dios, como novia adornada para su esposo. Una voz desde el trono proclama que Dios está viviendo entre su pueblo e introduce la proposición de la alianza. La aflicción y el tormento no existen más, las primeras cosas pasarán, el agua de la vida es ofrecida al sediento, los miembros de la ciudad son descritos como vencedores, pero también se especifican los términos de exclusión de la nueva ciudad. Ap 22,1-5 describe la ciudad con la estructura del paraíso: en ella esta el río del agua de la vida y el árbol de la vida que produce frutos doce veces al año. También esta el trono de Dios y el lugar de culto, donde sus siervos lo servirán para siempre. Como nuevo Edén tiene carácter cósmico, como preexistente y todavía por venir, trasciende los límites temporales.

En síntesis, es en este contexto literario y teológico, que presenta la destrucción de Babilonia y de todos los enemigos escatológicos donde se da la renovación cósmica. El Apocalipsis de Juan presenta una perspectiva universal y cósmica de la historia humana, a partir de la cual las comunidades debía aguardar la liberación. Desde este contexto interpretativo podemos percibir un movimiento en el libro que va desde la percepción del caos hasta la nueva creación. Esto nos lleva a la consideración del tema que, desde la perspectiva del Apocalipsis, anticipa la instauración del nuevo orden cósmico.

2. El dragón como el monstruo del caos: Ap 12

La descripción del caos comienza en Ap 12 pero es presentado con más intensidad en los capítulos 16-20. En la descripción del capítulo 12, las imágenes presentadas tienen una gran afinidad con el modelo del mito del combate difundido en el próximo oriente y en el mundo clásico. En la forma de un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, aparece en el cielo Satanás, listo para reducir el cosmos hacia el caos. En la narrativa de Ap 12 el dragón está asociado al caos y al desorden debido a la amenaza que representa para el orden cósmico: “el dragón fue lanzado a tierra y en su caída arraso a la tercera parte de las estrellas” (v. 4). El ataque consiste en el intento de devorar a la criatura, ya que su objetivo es impedir que el niño “gubierne todas las naciones”. La criatura es rescatada del poder del dragón (v. 5) por la acción de un aliado angélico: Miguel (v. 7). Los versos 7-9 describen una batalla en el cielo, del cual es expulsado el dragón. La restauración y confirmación del orden son anunciadas y celebradas en el himno y asociadas con el “reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo” (v. 10). Entre tanto, el orden es restaurado únicamente en el cielo, con el grito que lo indica el v. 12. Los vv 13-18 retratan el reino terrestre del dragón y su ataque a la madre del niño recién nacido.

El uso del término *dragón* para describir a la “bestia” muestra que ella está relacionada con la serpiente/monstruo marino del Antiguo Testamento, *Leviatán* (Is 27,1 - *Dragón LXX*). *Leviatán* y las bestias Rahab (Job 9,13; 26,12; Is 51,9; Sal 89,10) y Tanin (Sal 74,13) del Antiguo Testamento, reflejan claramente al oponente de Baal, Yam (mar), y el monstruo del mar Lotan, de la mitología cananea. En Ap 12 el dragón está asociado con el fuego y el agua (v. 3,5), la misma combinación que Job 41 utiliza para describir al *Leviatán* cuyos movimientos agitan las aguas subterráneas (tehóm: v. 10,13; 23-24).

En el ataque del dragón a la mujer se nos dice que él fue derrotado por Miguel (12,7-9). Eso está asociado con dos razones (1) con los ejércitos celestiales: Miguel y sus ángeles; y (2) con la expulsión de aquel que fue derrotado por el victorioso: Satanás es lanzado a tierra (ver Is 14,12-20; 2 Eno 29,4-5).

En la forma arcaica de estos mitos que relatan luchas de dioses, el mito del combate indica, las tensiones entre la fertilidad y la esterilidad, entre orden y caos. Y la victoria de una divinidad era entendida en sentido cosmogónico. En el Antiguo Testamento el mito del combate tiene un carácter cosmogónico (Job 26,5-14), pero fue el lenguaje usado por los profetas para describir los sucesos históricos, por ejemplo, en Is 51,9-11 la descripción de la batalla entre Yavé y Yamm presenta el tema de la independencia política y la estabilidad, que son instauradas por medio del acto creador de Yavé, pues la interferencia del poder extranjero es expresada como amenaza y caos (Hab 3,8-15; Nah 1,4; Jer 51,34; Dn 7-8).

En la batalla del cielo, la derrota de Satanás es una realidad celestial que corresponde a la destrucción de las fuerzas terrestres. La revelación de este suceso ilumina el resultado de los sucesos terrestres que están ocurriendo. La comunidad, así como la mujer serán rescatadas. Y los adversarios escatológicos, compartirán la derrota de Satanás. Tenemos aquí también el comienzo del enfrentamiento escatológico de 19,11-22,5. Satanás fue derrotado en el cielo, pero todavía tendrá que ser derrotado en la tierra.

Ap 12 es una narración paradigmática que presenta un conflicto entre el pueblo de Dios y las fuerzas de oposición a Dios, cuya función es incentivar la perseverancia de la comunidad fiel. La descripción de un evento primordial, fue transformada en un evento escatológico y la caída de Satanás, relacionado con la rebelión original, esta relacionada con la exaltación del Salvador del tiempo final. El modelo mítico de Ap 12, dominado por la figura del dragón y sus actos de rebelión, provocadores del caos, es un mito de resurrección y de conquista del caos. La historia, con su lenguaje de conflicto y de batalla, expresa la experiencia y la esperanza de la comunidad fiel, pero está marcada por el agudo dualismo que es característico del libro. La situación del conflicto en el cual la comunidad apocalíptica se encuentra es descrito como un conflicto cósmico, constituyendo el contexto del modelo mítico en el cual debe ser leído Ap 12

3. Las bestias que suben del mar y del abismo: Apocalipsis 13 y 17

Además de la caracterización de Satanás como un agente de batalla, la descripción de la bestia que sube del mar (13,1-8) es también característica del antiguo mito del combate. La bestia sube del mar y combina las características principales de las bestias de Dn 7. Este modelo no fue escogido arbitrariamente, pues al describir los cuatro reinos como bestias, Dn 7 los caracteriza como manifestaciones del caos primordial.

A su vez, la “bestia que viene del abismo” (11,7) es también una forma de monstruo del caos. El contexto original de este motivo aparece claro en la formulación de 2Ap de Baruc 29,4: “Y Behemoth será quitado de su lugar y Leviatán subirá del mar...” El nombre Leviatán deriva del antiguo mito del combate y la palabra “abismo” es el término usado en la Septuaginta para traducir la palabra hebrea *tehón*.

Las dos bestias están relacionadas con la bestia del capítulo 17. Según 13,1, la bestia sube del mar y en 17,8 ella sube del abismo. Ellas se equivalen en el intento y propósito en este contexto mítico. En 13,3, una de sus cabezas “fue herida de muerte y la herida de muerte fue curada” (ver 13,14). En 17,10 las siete cabezas de la bestia son identificadas con los siete reyes, cinco de los cuales ya cayeron, uno está, y el otro todavía aparece. Este versículo afirma también que la bestia es el octavo rey, que procede de los siete y camina hacia la perdición. En otras palabras, el octavo rey será, de alguna manera, idéntico a los siete reyes que lo precedieron. Así tenemos la bestia (el octavo rey) identificada con una de sus cabezas.

En Ap 12 el ataque del dragón a la mujer, caracteriza un conflicto político-religioso, que recibe un significado cósmico y universal, debido a la identificación del dragón con Satanás. El mito interpreta el conflicto actual experimentado por la comunidad como un resurgimiento del caos, dando al rescate esperado un carácter cosmogónico. El rescate implica el restablecimiento del orden, la nueva creación. La situación actual es caracterizada como una batalla dualista en la cual la comunidad debe tomar partido y resistir firmemente al poder del caos. El poder vigente es identificado con las fuerzas del caos: El orden presente, el natural y el social, fueron corrompidos. La tierra debe ser purificada en la preparación para la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra (21,1-8).

La reinterpretación de la mujer, del dragón y de las bestias como seres celestiales cambia el énfasis de un conflicto histórico hacia un conflicto cósmico-universal. El dragón fue visto en el cielo, la primera bestia vino del mar, es decir del abismo (11,6;17,8), y la segunda bestia vino de la tierra. Los tres componentes de la cosmología antigua fueron señalados, indicando que todas las esferas del mundo participan de la oposición a Dios y a su pueblo. El “poco tiempo” que le queda al dragón se refiere no solamente a su última derrota, sino en el contexto mayor del libro, se refiere al fin del poder de Babilonia (Ap 12,18; 13,17-18). Como ya

indicamos, en el contexto interpretativo del libro, el movimiento que va del caos hacia la nueva creación, incluye el juicio a Babilonia tratado de manera más clara en 17,1-19,10.

4. “Pues juzgó a la gran meretriz que corrompió a la tierra con su prostitución” (19,2)

La destrucción de Babilonia como “la madre de las meretrices y de las abominaciones de la tierra” (17,5) y el colapso del mundo asociado a ella, son descritos principalmente en Ap 17,1-19,10. Ap 18 refuerza la continuidad de la visión presentada en el capítulo 17, pues varios elementos señalan la interrelación entre estos dos capítulos: El “otro ángel (v. 1); *El angelus interpretes* (17,1.3.7.16); en el capítulo 18, Babilonia es llamada tanto como ciudad (18,2.4.10.16.19-19.21) cuanto como mujer (18,3.7-16), lo mismo sucede en el capítulo 17 (ciudad: v. 5.18; mujer: v. 1-7.9.15-16); la imagen de los reyes de la tierra prostituyéndose con la mujer (17,2; 18,3.9); los habitantes de la tierra (17,2; 18,3); la imagen de Babilonia siendo incendiada (17,16; 18,8-9.18); la descripción de la mujer/ciudad vestida de lino fino, púrpura y escarlata, adornada en oro, piedras preciosas y joyas (17,4;18,16); referentes al juicio (17,1;18,10.20); y la mención de la sangre de los santos (17,6; 18,24).

Estas relaciones muestran el desarrollo del tema presentado en los dos capítulos. Ap 18 trata de los elementos significativos de 17,1-6 (La introducción de la visión de la prostituta) pero no habla de la bestia, sobre la cual está sentada la prostituta, y que aparece en 17,8-14. La prostituta figura preeminente en 17,1-6 y en la interpretación de 17,7.15-18, ya no es mencionada a partir de 17,8, pero sí sus actividades (18,3.10). La interpretación angélica de 17,18 identifica a la mujer con la ciudad: “Y la mujer que viste es la gran ciudad que domina sobre los reyes de la tierra”. Ap 18 trata de la ciudad/Babilonia, dejando el motivo de la prostituta para el capítulo 17, el cual es nuevamente señalado en 19,2: “pues juzgó a la gran meretriz”, en una conclusión que refuerza la identificación entre la prostituta y la gran ciudad. De esta manera, presenta progresivamente el “juicio de la gran meretriz” (17,1) que es el juicio de Babilonia, el texto se articula por la proposición anticipada en 16,19: “y Babilonia fue mencionada delante de Dios para darle el cáliz del vino del furor de su ira”, para el encuentro con la prostituta y la bestia en el capítulo 17, la ciudad en el capítulo 18, para la conclusión de 19,2: “pues juzgó a la gran meretriz que corrompió a la tierra con su prostitución”.

En Ap 18, el punto más alto en la descripción del juicio de Babilonia, los vv. 1-3, presentan las razones de la caída de la ciudad, mencionando tres grupos asociados a Babilonia en la práctica de la injusticia y atribuyendo a cada una de ellas una actividad diferente: “Las naciones bebieron del vino de la furia de su prostitución”; “los reyes de la tierra se prostituyeron con ella”; y “los mercaderes de la tierra se enriquecieron con la fuerza de su lujuria”. A su vez los vv. 4-8 significan un aviso para dejar la ciudad, y ejecutar el juicio contra ella. El pueblo de Dios es exhortado a romper sus relaciones con Babilonia para no compartir su pecado y retribuirle a ella el mal, por el sufrimiento que les causó.

Ap 18,9-20 presenta el lamento de los reyes, mercaderes y marineros con ocasión de la ruina de la ciudad. El primero de los tres lamentos pertenece a los reyes de la tierra. El semitismo “hay, hay, hay” (v. 10b), que forma parte de la declaración del juicio contra Babilonia (v. 16.18.19; confirma 8,13), es extendido a la expresión siguiente: “Babilonia, la poderosa ciudad”, y llama la atención para este aspecto de la caída de la gran ciudad, concentrándose en la ruina de su poder. El final del lamento indica la violenta y rápida caída de la ciudad y reafirma la cualidad forense de este hecho al usar la expresión “Pues su juicio sucedió en una hora”.

La segunda lamentación, pronunciada por los mercaderes de la tierra, sin dejar de enunciar las consecuencias de la ruina de la gran ciudad, es precedida por una enumeración de las mercaderías suministradas a Babilonia que ilustra su lujuria y la extensión de su comercio que se concentraba, sobre todo en los puertos de Asia, el catálogo de las mercaderías (vv. 12-13) describe la inmensa lujuria de Babilonia y enfatiza, principalmente, lo que se ha perdido con la caída de la ciudad. Si en el primer lamento los reyes lloran la caída de la ciudad, en este, los mercaderes lamentan la destrucción de las riquezas de la capital, en una descripción venida directamente de la presentación de la gran prostituta (17,1-6).

En el tercer lamento, los que se lamentan son identificados como pilotos que navegan libremente, marineros y los que trabajan en el mar. Enfatiza más el aspecto comercial que el marítimo: “Con el cual enriquecieron a todos aquellos que poseen navíos en el mar” (v. 19b). En Ap 17 la gran prostituta aparece asociada a “muchas aguas” y también con la bestia que surge del mar (13,1-17,3). Ap 12,12 señala, a ambos, tierra y mar, como la esfera de la actividad del diablo y el área de influencia de la bestia. Este lamento, iniciado con una expresión general de tristeza seguida de una referencia específica a la gloria anterior de la gran ciudad, expresa la tristeza de los marineros por la ruina de la riqueza adquirida, por medio del comercio marítimo con Babilonia.

Ap 18,21-24 contiene el último y más dramático lamento de la caída de Babilonia. Se diferencia de los lamentos anteriores porque comienza con una corta narración que describe un acto simbólico-profético, la acción del ángel de “botar una gran piedra, como de molino, al mar” (Jr 25,10; 51,63-64), que es interpretada como un preludio de la caída de Babilonia. Presenta tres partes. El relato v. 21; la interpretación v. 21b-23b; las razones del juicio v. 23c-24. Si los versículos 9-19 hablan de la ruina de Babilonia en su relación con el mundo tal como está representado en sus aspectos político y comercial, los versículos 21-24 presentan la destrucción repentina de Babilonia refiriéndose a la extinción de su vida interna, representada en sus placeres, en el trabajo de sus artesanos y en su vida familiar: “allí no se escuchará más la voz de los arpistas, de músicos de tocadores de flautas, de clarines; no habrá más espectáculos, no se oirá más la piedra de molino, la luz no brillará más, no se oirá más la voz del novio y de la novia”.

Los vv 23b-24 presentan tres razones para el juicio de la gran ciudad: 1. “Sus mercaderes fueron los grandes de la tierra”; 2. “En su hechicería fueron seducidas todas las naciones” (Ap 14,8; 17,2); 3. “En ella se encontró sangre de profetas, santos y de todos los que fueron muertos sobre la tierra” (6,10; 16,6; 17,6; 19,2). Por causa de sus crímenes, debe ser aplicada contra Babilonia la pena adecuada. Es por esta razón que estos versículos presentan el cuadro de una ciudad desolada y desprovista de sonidos y de actividades que caracterizan la vida urbana. En lugar de estos, es encontrada la sangre de aquellos a los que Babilonia silenció y que consiste en la evidencia de los crímenes por los cuales ella merece la condenación. Los mercaderes, mencionados como los que se beneficiaron con la lujuria de Babilonia, aparecen por última vez en el v. 24. El retrato de la desolación de la ciudad es completado por el silencio de los vv. 22-23. La ciudad cayó por causa del juicio divino.

La destrucción del principal enemigo Babilonia, la grande, señalada en los capítulos 17 y 18, es celebrada en la liturgia de 19,1-8, expresando la alegría que sigue al juicio de la gran ciudad

En esta celebración pasado, presente y futuro se encuentran.

Si Ap 18 habla del juicio de Babilonia, la grande, todavía por llegar, 19,1-8 celebra este juicio como un hecho ya realizado.

Ap 19,2-3 presenta el veredicto divino contra la gran prostituta, Babilonia, la gran ciudad: “Pues juzgó a la gran meretriz que corrompió la tierra con su gran prostitución”; “Y ha vengado en ella la sangre de sus siervos” (v. 2). Así, el v. 2 representa no solo la recapitulación sino también el cumplimiento escatológico. Dios, cuyos “camino son justos y verdaderos”, oyó el grito y vengó la sangre de aquellos que por su fidelidad a él se transformaron en víctimas de la gran ciudad (18,20.23; ver 6,9-11). Si en términos litúrgicos los versículos 2 y 3 representan un recuerdo que sustenta la esperanza futura, alimentada por la conciencia de las acciones de Dios en el pasado, la anticipación de lo que está por venir, las bodas del Cordero (v. 6-8), brota de estas raíces. El recuerdo está ligado a la expectativa escatológica en el presente litúrgico del himno y la memoria bíblica suministra el lenguaje en el cual la esperanza escatológica encuentra expresión.

Ap 19,6-8 es la respuesta a la orden dada por la voz del trono: “Den alabanza a nuestro Dios, todos sus siervos, los que le temen, los pequeños y los grandes” (v 5). Con estos versos, la estructura creciente de la doxología alcanza su punto más elevado: la voz que sonó como una gran multitud (v 1) es seguida por un coro todavía más poderoso (v 6). Esta progresión sigue el movimiento temático de la doxología de la actitud retrospectiva de los versículos 2 y 3 para la alegre anticipación de 19,6-8. Comenzando con “Aleluya” es seguido por dos cláusulas “pues”. Si el v. 2 afirma la justicia del juicio de Dios, en el vv. 6-7, el coro proclama el poder de Dios y anuncia las bodas del Cordero. La correspondencia entre el juicio de la prostituta, al inicio del capítulo, y el anuncio de las bodas del Cordero, señala la dinámica interna de la liturgia. La transición, de carácter retrospectivo, del v. 1-2 para el anuncio de las bodas del Cordero que concluye la liturgia refleja la confianza en la victoria final de Dios, en la cual los fieles son invitados a participar. El motivo general para la alabanza viene dado por la expresión bíblica: “pues reina el Señor nuestro Dios, el Todopoderoso”. El poder soberano de Dios se manifiesta en el hecho de que él derrota a sus enemigos y el papel central de Cristo será expresado en la sección siguiente que declara su victoria sobre todos los enemigos escatológicos y la instauración del nuevo orden cósmico (19,11-21-8).

5. El nuevo orden cósmico

En el drama escatológico que se desarrolla en el Apocalipsis, la historia se desenvuelve desde la percepción de una situación de caos hacia una nueva creación. Los individuos, Babilonia y la naturaleza están envueltos en este proceso. La destrucción de los enemigos escatológicos incluye la destrucción de los “destructores de

la tierra" (11,18) y de Babilonia que "corrompió la tierra con su prostitución" (19,2). Eso nos lleva ahora a la descripción de la nueva creación (21,1-22,9), que culmina y contrasta con los eventos escatológicos anteriores y abre un nuevo horizonte: el futuro está abierto gracias al juicio justo de Dios sobre todos los enemigos escatológicos. La nueva creación abre a las comunidades a otra perspectiva.

Ap 21,9-14 compara a la ciudad con "una novia adornada para su marido". Estas imágenes entresacadas del lenguaje del matrimonio, que ilustrando varios aspectos de la relación entre Dios y su pueblo, se originan en las tradiciones del profeta Isaías en cuyo libro la imagen del matrimonio no solo presenta la relación entre Dios y el resto fiel simbolizado por Sión/Jerusalén, sino que también describe la restauración de la Jerusalén histórica en el período post-exílico (49,18; 61,10). Describen también "una gran muralla" que rodea la ciudad y que da seguridad plena a sus moradores (Is 60,18; Ap 21,25-26).

La ciudad santa es presentada como el cumplimiento de la promesa de Dios a una comunidad histórica específica. No es anónima, tiene un nombre: Jerusalén. Sus puertas tienen los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel y en sus cimientos los nombres de los doce apóstoles del Cordero. Patriarcas, profetas y apóstoles son definitivos y sus muchas historias se entrelazan en una única historia: La historia de la ciudad de Dios. Es la ciudad del Cordero y de los apóstoles cuyos nombres están escritos sobre sus cimientos, son los apóstoles del Cordero, los que sustentan el testimonio de Jesucristo, el que indica que la comunidad escatológica es vista en continuidad con la comunidad apostólica: no hay ruptura, sino desarrollo y trascendencia.

Ap 21,15-21 presenta la descripción de las dimensiones y fundamentos de la ciudad (Ex 40; 45,2; 48,20). La nueva Jerusalén es cuadrangular (21,16-17). Esas medidas destacan la grandeza de la ciudad. Los sueños rabínicos acerca de la Jerusalén recreada eran bastante grandes. Se decía que la nueva Jerusalén se extendería desde Damasco hasta el límite sur de Palestina, cubriendo toda la tierra santa. Se trata de una grandeza simbólica: En la nueva Jerusalén hay lugar para todos y se extenderá sobre los territorios de todos los pueblos. Los vv 18,21 a su vez, describen los materiales preciosos con los cuales la ciudad fue construida. La muralla es de jaspe y la propia ciudad es de oro puro semejante al vidrio puro, lo cual denota su pureza y la brillante radiación de su luz e indica que la ciudad está cubierta completamente de la luz de la gloria de Dios y la estructura de jaspe adornada con doce piedras preciosas (Is 54,11-12).

No podemos olvidar que en su contexto, las doce piedras preciosas que encontramos en Ap 21,18-21, en la descripción de la nueva Jerusalén, están en franco contraste con las joyas que adornan a la prostituta (17,4; 18,11-13.16). El hecho de que la estructura de la nueva Jerusalén presente los mismos materiales con que está adornada la prostituta, solidifica y fortalece la identificación hecha en 17,5.18 de la prostituta como Babilonia, la grande (17,5.18) y, la repetición de las piedras preciosas en 21,18-21 destaca el contraste entre las dos ciudades al describir las joyas de una y la arquitectura de la otra en términos similares. Se destaca también el hecho de que la ostentación de la prostituta contrasta con la pureza de la novia del Cordero (19,8). La ciudad de Dios del fin de los tiempos es diametralmente opuesta a la ciudad de lascivia que gobierna el mundo presente

Las imágenes contenidas en este párrafo, describen su muralla, sus calles de oro y los fundamentos de la ciudad indican su carácter trascendente. Si en el primer párrafo de la visión detectamos el deseo de enfatizar la continuidad entre la llamada de Dios a los patriarcas y apóstoles y a la ciudad, en el segundo párrafo encontramos el deseo de acentuar la gloria de Dios que trasciende incorporaciones históricas particulares. Las piedras de la fundación de la ciudad, inscritas con los nombres de los apóstoles, ofrecen la base de la nueva ciudad para las tribus israelitas. El nuevo pueblo de Dios comprende el antiguo Israel, pero también él trasciende toda exclusividad étnica. El nuevo mundo no se basa sobre los primeros patriarcas sino sobre los primeros testigos de Cristo, los apóstoles/las joyas, la fuente de luz es la señal característica del *éscaton*.

Ap 21,21-27 presenta tres declaraciones simbólicas: no hay templo en la ciudad, ella no necesita los medios ordinarios de iluminación, todos los reyes y naciones traen su gloria a la ciudad. En primer lugar, no hay templo en la nueva Jerusalén porque Dios y el Cordero son su templo, la luz por medio de la cual las naciones y reyes se desenvuelven. Al comienzo del capítulo 21, la ciudad es identificada con el templo, en la referencia que lo indica como habitación de Dios con su pueblo: "Entonces oí una gran voz venida del trono diciendo he aquí el tabernáculo de Dios con los hombres. Dios habitará con ellos. Ellos serán pueblo de Dios y Dios mismo estará con ellos" (21,3). La forma como la ciudad es presentada en toda la sección no deja lugar a dudas que ella está totalmente identificada con una realidad apocalíptica.

En segundo lugar, la ciudad no precisa de sol o de luna. La noche fue sustituida por el día del Señor. El día es la nueva creación del día primero, cuando Dios creó la luz, la luz de su presencia. La presencia de Dios y del Cordero, indican la ausencia de un templo en la ciudad y su independencia de todos los medios ordinarios de iluminación. Todo es sagrado, la gloria llena la ciudad entera (Ez 10-11; 43,1-7) y Dios es accesible por todos los lados, al pueblo sacerdotal. No es necesario templo porque la presencia de Dios y del Cordero transforma cada lugar donde ellos están en un santuario y toda la nueva Jerusalén está llena de su presencia. La esfera de lo sagrado se expande e incluye todo lo que puede ser ofrecido a Dios, y todo lo que es impropio queda excluido para siempre (Is 60,19-20).

Toda la ciudad está santificada por causa de la presencia de Dios en ella. Ella no tiene límites definidos para personas privilegiadas, en razón de su casta u oficio, ni para tiempos determinados, como por ejemplo, el sábado. El templo de la ciudad, como anteriormente, no está reservado al sumo sacerdote en donde solamente él podía tener acceso al Santo de los Santos. Las murallas de separación ritual fueron derrumbadas. Se trata de una nueva realidad: Los muros fueron derrumbados. Tenemos una construcción totalmente nueva. Se instaura por fin, una ciudad santa, toda ella sacerdotal, completamente abierta, poblada por la universalidad de la humanidad rescatada y habitada por la gloria permanente de Dios y del Cordero.

Este rico simbolismo adquiere una connotación interesante: es una ciudad completamente sacerdotal, inundada por la luz brillante de Dios, firmemente sustentada por el mensaje de los apóstoles del Cordero. La ciudad no necesita de luz solar, un símbolo de paz utilizado con frecuencia por el profeta Isaías para indicar la presencia de Dios: "No te servirá más el sol para luz del día, ni con su resplandor te alumbrará la luna; pero el Señor será tu luz perpetua, y tu Dios tu gloria" (60,19).

Entre tanto, el Apocalipsis radicaliza esta expectativa. Hay una sustitución y una transformación inesperada: en lugar de un templo material tenemos la presencia viva de Dios y del Cordero. En la nueva Jerusalén todo es nuevo, y especialmente nueva es la relación entre Dios y la humanidad, la cual sustenta su vida por la presencia de Dios y del Cordero. La presencia de Dios y del Cordero, que ilumina y transfigura la relación de los seres humanos, es la base necesaria para la instauración de una sociedad de seres humanos renovados: "En ella no vi santuario, porque su santuario es el Señor, el Dios Todopoderoso y el Cordero. La ciudad no tiene necesidad ni de sol, ni de luna, para darle claridad, pues la gloria de Dios la ilumina y el Cordero es su lámpara" (21,22-23).

Esta afirmación está en continuidad con la lógica anterior que hablaba del templo. Se insiste ahora en la simbología de la luz: sol, luna, alumbrar, gloria, iluminar y lámpara. La ciudad aparece como el lugar de la luz. El texto insiste en la presencia inmediata de Dios y del Cordero: "Pues en ti está el manantial de vida: en tu luz vemos la luz, ofreces tu bendición a los que te conocen y tu justicia a los rectos de corazón" (Sal 36, 9-10).

Los versos finales de este párrafo hablan sobre la función centrífuga de la nueva Jerusalén: Ella irradia luz y en su luz los pueblos comienzan a caminar. Y su función centrípeta: los reyes de la tierra llevan a ella su gloria. Tenemos aquí una indicación de la relevancia de la ciudad para todas las instituciones sociales y políticas de todos los tiempos y lugares. Se subraya fuertemente su carácter universal y de apertura a las naciones: sus puertas nunca serán cerradas y serán traídas continuamente en ofrenda (Is 60,5.10-12). Esto es de gran importancia en la visión de la nueva Jerusalén. Las visiones anteriores del libro presentaban las naciones (los que habitan la tierra: 13,14; 17,2.8; 18,3) engañadas por el mal y sirviendo al anticristo y los reyes de la tierra como vasallos del impero y del gobernador anticristiano (17,2). Pero ahora la antigua serpiente, el seductor de todo el mundo, aparece derrotado (12,9; 20,2). Llegó el tiempo en el cual se cumple la canción de los redimidos: "Todas las naciones vendrán a adorar delante de ti" (15,4).

Al continuar describiendo la visión, se hace una afirmación importante: "ningún impuro entrará en ella, pues la ciudad es un santuario a causa de la presencia de Dios y del Cordero solo entrarán los que están inscritos en el libro de la vida del Cordero" (21,27; ver Is 52,1). Los ciudadanos de la nueva Jerusalén son "los que vencen" (21,7). Son llamados "hijos", "siervos" y llevan el nombre del Cordero en la frente. Su relación con Dios es descrita con el lenguaje de la alianza de Dios con Israel (21,27; Lev 26,11-12; Ex 29,45; Jr 31,33; Zac 8,3.8; 10,1; Ez 37,26-27; 43,7) y de la tradición de la alianza Davídica (Ap 1,6; 2-18; Sal 2,7b).

Esta descripción de la nueva Jerusalén presenta una fuerte semejanza con las tradiciones que muestran el templo purificado de la era apocalíptica o con textos apocalípticos que reflejan una nueva realidad que se daría al fin de la historia. No encontramos referencias del pueblo judío como una entidad nacional y el templo fue sustituido por Dios y por el Cordero, en una clara indicación de que todas las instituciones religiosas se vuelven obsoletas. Las imágenes como: ciudad, templo y nueva creación sufrieron un cambio, pasando de

una expectativa apocalíptica, basada en una realidad centrada en una nación, hacia una nueva expectativa universalista y con apertura a todos los pueblos.

Si Ap 21,9-27 describe la belleza visible de la nueva Jerusalén como morada de Dios, Ap 22,1-5, a su vez, no solo identifica la nueva Jerusalén con la nueva creación, sino también con el paraíso, el paraíso reconstruido (21,15.23.27; 22,3.5). La nueva Jerusalén se convierte en el paraíso, el lugar donde se realiza integralmente la comunión entre Dios y los seres humanos, de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. No se trata de un retorno nostálgico al paraíso perdido sino de un nuevo paraíso, definitivo, en el cual la vida divina, como un río, fluye abundantemente haciendo germinar toda la creación.

Los motivos literario-teológicos del Génesis, enriquecidos por la tradición profética, constituyen un punto de partida para la formulación de este mensaje (Gn 2,10; Ez 47,1-2). La ciudad santa está relacionada con la historia de la creación del Génesis y con el árbol de la vida. La palabra clave es vida. La fuente de donde brota la vida es el trono de Dios y del Cordero. Ellos ocupan el trono y son igualmente los dadores de vida. De la misma forma, la similitud entre Ez 47,1-12, que asocia la creación con la restauración, y Ap 22,1-5 es evidente: un río fluye a través de la ciudad, con árboles en sus márgenes, llevando vida por donde pasa (Gn 2,9-10; Sal 46,4; 2Esd 7,53;8,52; Enoc 25,2)

La literatura Tanaítica y la del período del Segundo Templo también asocia el paraíso con la ciudad apocalíptica, pues de la misma manera que la tierra debe retornar al caos primordial, la nueva Jerusalén está ligada no solamente con la nueva creación, sino con el propio paraíso (2 Ap Baruc 4,1-7; 1Enoc 90,33-36). Según el testamento de Daniel 5,12-13: "los santos descansarán en el Edén, los justos se alegrarán con la nueva Jerusalén que subsistirá para gloria de Dios". A su vez, 4 Esdras afirma: "El paraíso está abierto, el árbol de la vida está plantado, la era por venir está preparada, la hartura está asegurada, la ciudad está construida, es señalado el descanso, la bondad está establecida y la sabiduría perfeccionada de antemano". En un escrito anónimo se dice que en el mundo futuro, agua viva fluirá de Jerusalén hacia la casa de David y para los que habitan en Jerusalén (*j Shek* 50a).

En la descripción que continua encontramos la expresión: "no habrá maldición en la ciudad". En este contexto, esta afirmación indica el reverso de Gn 3. Dios y el Cordero habitan en la ciudad con su soberanía y gloria manifiesta y su voluntad es reconocida en todo lugar. Todavía más, sus siervos le ofrecerán culto, verán su rostro (No hay temor, como Adán, que huía por la presencia de Dios Gn 3,8-11), su nombre estará inscrito en sus frentes, ya que como pueblo de Dios fueron sellados en el tiempo de la tribulación como señal de que pertenecen a Dios (Ap 7,3) y reinarán para siempre.

La ciudad/templo está asociada a la nueva creación. La destrucción cósmica ya sucedió, el viejo orden ya pasó y el mar que representa las fuerzas míticas del caos - la bestia de 13,1-8 surge del mar -, ya no existe más (Ap 21,1-2). Así, la victoria final requiere la eliminación del mar como símbolo del caos y la destrucción, origen de la oposición a Dios. El libro de la 'Asunción de Moisés' 10,6 afirma que "cuando llegue el reino de Dios, sucederá una catástrofe cósmica y el mar se retirará hacia dentro del abismo" (Oráculos Sibílicos 5,447). Además de las referencias al mar primordial, en la literatura apocalíptica encontramos también varias descripciones de la nueva creación. En estos libros se presupone la necesidad de una destrucción del viejo orden, antes de que la nueva creación sea establecida. 4 Esd 7,30 muestra que antes de la resurrección y del juicio "el mundo retornará al silencio primordial por siete días, como fue en la primera creación así también nada será olvidado". El mundo se hunde en el "abismo profundo" (1 Enoc 83,3).

Estos textos, como el Apocalipsis de Juan, no solamente ofrecen la indicación de una destrucción cósmica anterior a la restauración de la tierra, sino que también afirman que la tierra será gradualmente transformada y el santuario restablecido. La destrucción será seguida por una nueva creación y un renovado acceso a la presencia de Dios. De la misma forma, la ausencia del templo en la Jerusalén apocalíptica indica que tanto para Juan como para sus contemporáneos la destrucción cósmica sería no solamente seguida por la destrucción sino por una nueva forma de encuentro con lo divino.

6. El significado de la nueva creación

El contexto literario y teológico del Apocalipsis indica que el drama escatológico que en él se desarrolla, alcanza un movimiento que va desde la instauración del caos y su supresión hasta la aparición de los nuevos cielos, de la nueva tierra y de la nueva Jerusalén. Las imágenes que describen el nuevo orden, extraídas de las tradiciones proféticas y de la literatura apocalíptica, están marcadas por la forma como las comunidades

experimentan la realidad: la experimentan de forma tan agresiva, que hay necesidad de una interrupción de la propia historia.

La descripción de esta nueva realidad se relaciona con el pasado de la promesa profética en fase de ruptura, representada por la destrucción de todos los enemigos escatológicos. La relación entre la redención futura y la historia social concreta del pasado no está disuelta, pues la perspectiva escatológica del libro, en sus principales aspectos, continuó o se reapropió del realismo social y cósmico de la tradición de la apocalíptica judía, al mismo tiempo que reconocía la acción creadora de Dios relacionada con este realismo. La novedad que Dios estaba haciendo, había hecho y que haría, no era discontinua, más bien podía ser entendida en términos de las imágenes del pasado y de la experiencia de vida de la cual aquellas imágenes fueron obtenidas.

Hay una apuesta a la fidelidad de Dios que promete y persiste en la continuidad de las esperanzas, en la certeza de su intervención y en la expectativa de la destrucción de la historia de desgracias. La nueva creación ocurre solamente después de la destrucción cósmica, una destrucción que se volvió necesaria pues el orden se transformó en desorden en la experiencia de vida de las comunidades. Como en la primera creación el poder del caos necesita ser sometido para que la nueva creación sea establecida. Este modo de decir reafirma en las comunidades la certeza de la victoria final sobre el caos, que no solo cumple sino que también sobrepasa el primer orden de cosas. Por esta razón es que, siguiendo la batalla final, el surgimiento del nuevo orden representa la restauración y confirmación del nuevo orden. El nuevo orden cósmico indica un nuevo orden de realidad y de recreación anunciada, y culmina en el establecimiento de nuevas relaciones de los seres humanos con Dios, de unos con otros, entre ellos, con los otros seres creados y con el medio ambiente.

Esa perspectiva apocalíptica, al presentar el deseo de un mundo de justicia, el cual fue creado por Dios que lo mantiene incorrupto consigo, como en la primera creación, se transforma en una respuesta a la situación en la cual se encontraba la comunidad. Sucede la destrucción cósmica. El viejo orden pasa y el mar, que representa las fuerzas míticas del caos -la bestia surge del mar-, ya no existe más: la victoria final requiere la eliminación del mar como símbolo del caos y la destrucción, origen de la oposición a Dios.

En el Apocalipsis ese rescate implica el restablecimiento del orden, la nueva creación. El poder vigente es identificado con las fuerzas del caos: el orden presente, el natural y el social fueron corrompidos. La tierra tiene que ser purificada como preparación para la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. Hoy necesitamos discernir quienes son los promotores de un cierto tipo de desarrollo que privilegia a las minorías y compromete el futuro de la humanidad en favor del lucro y del consumismo. Es necesario reconocer que la vida en la tierra tiene su propia sustentabilidad y vitalidad, tal como fueron creadas por Dios.

Necesitamos mirar con particular atención la relación entre la economía industrial moderna y las destrucciones ecológicas que atentan la vida en la tierra. Es necesario condenar la explotación ilimitada de los recursos naturales para la producción industrial, causa evidente de la destrucción de la vida, el modelo conquistador y dominador de la relación con la naturaleza en la moderna ciencia y tecnología, otro fenómeno que dilapida y manipula el misterio de la vida, y la economía política de la guerra y de la violencia que causa la destrucción de la vida. La vida no es simplemente una realidad biológica. Es una realidad económica, política, social, cultural y espiritual integrada en todas sus dimensiones. La amenaza de la vida no sucede únicamente a nivel natural. La vida es destruida por el hambre y la miseria, por la violencia social y política y por la guerra, la cual también destruyó los fundamentos espirituales y religiosos de la vida comunitaria.

José Adriano Filho

Rua Paula Ney 381 ap. 7
São Paulo / SP
04107-021
Brasil

El tema “renovación cósmica” deriva de la escatología profética. Habla de un nuevo orden que alcanzaría el país y sus habitantes, el cual sería, por medio de Israel, proyectado a todo el universo que acaba por reconocer a Yavé como rey universal. Uno de los puntos principales de la renovación cósmica consiste en la transformación de la tierra de Israel con abundancia de agua y frutos (Is 26,19; 27,3;35; Jl 3,18; Za 14,17). La fertilidad extraordinaria de la tierra caracteriza también la era mesiánica, pero su auténtica dimensión

pertenece al orden escatológico, el cual volverá al orden paradisíaco. Ver Collado Bertomeu, V., *La escatología de los profetas. Estudio literario comparativo*. Valencia, Institución San Jerónimo, 1972, p. 231-271.

"Transformations of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5". En: *Zeitschrift für die neutestamentlich Wissenschaft* 78, (1987), p. 106-107.

Vea en este número de Ribla el artículo "El Apocalipsis de Juan como relato de una experiencia visionaria. Anotaciones en torno a la estructura del libro"

Deutsch, Celia, "Transformations of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5", p. 109-111.

El mito del combate describe una batalla entre dos seres divinos y sus aliados por el dominio universal. Uno de los combatientes es, por lo general, un monstruo, frecuentemente un dragón, que representaba el caos y la esterilidad, en cuanto a su oponente estaba asociado con el orden y la prosperidad. El conflicto consiste en una batalla cósmica cuyo resultado constituirá o abolirá el orden en la sociedad y la fertilidad en la naturaleza. El mito, normalmente, presenta la siguiente estructura: A- Un hogar de dragones- el oponente es frecuentemente un par de dragones o bestias: (1) Marido y esposa, y/o (2a) hermano o hermana o (2b) madre e hijo; B- Caos y desorden - fuerzas que representan al oponente; C- el ataque - el oponente quiere (1a) impedir que el dios principal (o los dioses más jóvenes) lleguen al poder, y/o (1b) destituirlo después de alcanzar el poder; D. El héroe; E. La muerte del héroe; F. -el reino del dragón- en cuanto el dios está muerto y confinado al mundo subterráneo, el dragón gobierna destructivamente: (1) Saquea y satisface sus varios apetitos; en particular (2) ataca a la esposa o a la madre de los dioses; G. -restablecimiento del héroe- (1) la esposa, hermano y/o madre de los dioses se esfuerzan en reestablecerlo (a) por la magia, o (b) seduciendo al dragón o (c) luchando ella misma con el dragón; o (2) su hijo le ayuda (a) restableciendo la fuerza perdida de dios (b) asumiendo él mismo el papel de dios (o rey); H. Batalla renovada y victoria; I. Restauración y confirmación del orden. Vea Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missosula, Scholars Press, s.d., p. 57-65.

Vea 1Enoc 6-11.

Ap 12 presenta temáticas similares con los mitos de Python-Leto-Apolo y Seth-Isis-Horus. En el mito de Python-Leto-Apolo encontramos: 1. la motivación del ataque de Python: la posesión del oráculo (fábula de Higino 140.1; ver 2,3) 2. la gravedad de Leto por Zeus (140.2) 3. Python persigue a Leto con la intención de matarla (140.3); 4. Por orden de Zeus el viento norte rescata a Leto (140.3); 5. Nacimiento de Apolo y Artemisa (140.4); Poseidón auxilia a Leto (140.3,4); 6. Apolo derrota a Python (140.5); Apolo restablece los juegos Piticos (140.5). A su vez, en el mito de Seth-Isis-Horus encontramos: 1. Motivación del ataque por Seth-Typhon a Osiris (reinado); 2- Isis queda embarazada de Osiris; 3. Nacimiento de Horus; 4. Seth-Typhon persigue a Isis y la criatura a fin de devorar al niño; 5. Isis es auxiliada por Ra y Thoth; 6. Horus derrota a Seth-Typhon; 7. Reinado de Horus. El mito que más se asemeja a Ap 12 es el mito de Leto. Las dos narraciones describen el ataque de un monstruo en forma de serpiente a una mujer con una criatura. El vuelo de la mujer con dos alas de águila en Ap 12 es semejante al vuelo de Leto cuando esta huye de Python con la ayuda del viento norte. El auxilio proporcionado por la tierra es también semejante a aquel proporcionado a Leto por Poseidón, dios del mar. La última fuente de auxilio de la mujer en Ap 12 es el propio Dios (v.6), un motivo semejante al papel de Zeus en el mito de Leto (140.3). Vea Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 65-71.

Vea Olmo Leite, G., *Mitos y leyendas de Canaan*. Madrid, ediciones Cristiandad, 1981, p.81-235.

La descripción del dragón con siete cabezas encuentra un paralelo en la descripción de Lotan en los textos ugaríticos, como el Shilyat de siete cabezas (ver Sal 74,14). El elemento fuego esta también asociado a Yamm y Lotan (v. 3) en él se afirma que los mensajeros de Yamm hacen brotar fuego de sus ojos, causando terror a los dioses reunidos. Anat se jacta de, después de haber destruir al dragón del mar, haber destruido a las dos diosas femeninas, aparentemente aliadas del dragón, llamadas "Fuego" y "Llamarada". En la tradición babilónica hay también el caso de un monstruo-serpiente de siete cabezas. En el mito de Labbu, un dragón está asociado con el viejo Tiamat. En Grecia la batalla de Zeus con Typhon también incluye un ataque a las estrellas (Teogonía 836-838); Apolodoro (1.2.1,6.3). En el período greco-romano el adversario de Isis y Horus, Seth, fue identificado con Typhon (Plutarco-Isis y Osiris 43). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 65 Vea Collins, Adela Y., *The Combat Myth*, p. 76-79.

El combate entre dos dioses es descrito frecuentemente como el encuentro central de una batalla entre dos grupos o generaciones de divinidades. En el *Enuma Elish*, Tiamat y su consorte traban una batalla contra los dioses del cielo pero Marduk, como representante de los dioses del cielo, los derrota. La batalla de Zeus con los Titas (Hesíodo, *Teogonía* 617-735) y con los gigantes (Apolodoro 1.6.1-2) es análoga a la batalla de Marduk con Tiamat, Kingu y sus aliados. Cuando Zeus derrotó a los Titas, él los envió al Infierno (*Teogonía* 717-735). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 79-80.

En el *Enuma Elish*, ese aspecto cosmogónico es visto en la descripción de la creación del cosmos a partir del cuerpo de Tiamat que fue conquistado. Se establece la victoria del orden sobre el caos, de la fertilidad sobre la esterilidad que debe ser entendida como un suceso que se repite a lo largo de las estaciones y dinastías, como el uso cúlrico del *Enuma Elish* lo indica. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 80.

La conquista de Jerusalén por los romanos en el año 63 a.C. está reflejada en los salmos de Salomón 2,3-19. El poder romano se manifestó en la persona de Pompeyo, y él, al igual que Nabucodonosor y Antíoco Epifanes, asumió el papel del adversario escatológico aunque la actitud en relación a los romanos en los salmos de Salomón no sea tan agresiva, los oráculos Sibílicos V (70-135 d.C.) presentan fuerte oposición a los romanos. Estos textos tenían todavía origen en Egipto, son representativos del sentimiento antirromano de un número significativo de la población Judía del imperio romano en aquel período. En el V libro de los Oráculos Sibílicos la hostilidad a Roma toma la forma de una mistificación de Nerón y su carrera: (el mito del *Nerón redivivo*, en el cual la descripción de Nerón como *deinos ophis* refleja la asociación con el monstruo del caos). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 174-184.

Las asociaciones del desierto evocan tradiciones del éxodo (Ver Ex 19,4). En los períodos helenístico y romano, las tradiciones del desierto, especialmente cuando aparecen combinadas con la idea de un nuevo éxodo, siempre tenían implicaciones políticas. La descripción del rescate de la mujer y de su refugio recuerdan la expectativa de un éxodo nuevo y escatológico, el cual vendría seguido por la aparición de una figura salvadora. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 120-122.

Esta transformación es realizada, en parte por yuxtaposición y en parte por el comentario del himno de victoria (v. 10-11), donde la victoria de Miguel sobre Satanás es atribuida a Cristo. Este himno construido cuidadosamente, presenta el siguiente modelo. 1. Proclamación de la salvación (v. 10); 2. Proclamación del reinado (v. 10); 3. Descripción de la victoria (v. 10-11); 4. Llamada para el regocijo (v. 12) - (Sal 46,1-8; 48,1-9; 76,1-10; 97,1-5; Ex 15,16-18). El canto de victoria comenta e interpreta la batalla en el cielo y en este proceso, se introduce una nueva concepción mítica: la corte celestial presidida por una divinidad como rey y juez, incluyendo acusación y defensa de los ángeles. El contexto mítico de la visión es la asamblea de los dioses, donde El ejecuta el juicio en la disputa por el reinado entre Yamm y Baal. El v. 10 es una proclamación celestial, cuya función es la de clarificar a los lectores y oyentes el significado de los sucesos narrados. Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 136-138.

Este punto puede ser ilustrado por la señal de cómo el papel de Satanás en el libro es determinado por el mito del combate. El papel de Satanás como *Kategor*/(Acusador) en la corte celestial está subordinado a su papel como guerrero. Su actividad en la tierra después de ser expulsado del cielo está caracterizada como "hacer la guerra a los que mantienen el testimonio de Jesús" (12-17). Las actividades siguientes de Satanás, están todas dominadas por el lenguaje de batalla. En el capítulo 13 él concede poder y autoridad a la bestia que lucha contra los santos (v. 7; Ver 18-19) En 16,13-14, Satanás auxiliado por las dos bestias, reúne a los reyes del mundo para la batalla. Al final reúne a Gog y a Magog para la batalla contra aquellos que se regocijan con el reino mesiánico (20,7-10). Especialmente es digno de resaltar el hecho de que el motivo de Satanás como seductor, es interpretado en términos militares. Seducir a las naciones es igual a enfrentarlas para la batalla (28). Ver Collins, Adela Yarbro, *The Combat Myth*, p. 138-142. Peerbolte, Lambertus. Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological opponents*. Leiden, E. J. Brill, p. 134-136.

Las dos bestias de Ap 13 reflejan la tradición mítica referida a Leviatán y Behemoth (Job 40-41). El antiguo mito del combate fue transformado de un mito primordial a un mito escatológico. La derrota final de Leviatán es testimoniada en la literatura Rabínica y en la literatura apocalíptica (Baba Bathra 75a; Pesiqta de Rab kahana 188b; 4 Esd 6,49-52; 2Ap Baruc 29,4). Ver Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological opponents*. Leiden, E. J. Brill, p. 142-154.

Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist*. p. 154.

En esta identificación no solamente subyace la imagen de la bestia al culto imperial como era practicado en Asia menor, sino también en ella encontramos el mito del *Nerus redivivus*, que describe la bestia de siete cabezas y diez cuernos como la bestia (Or Sib IV, 119-139; V, 143-148.) Ver Peerbolte, Lambertus Johannes Lietaert, *The Antecedents of antichrist*.p. 159-164.

“Dale como ella también dio, dale el doble según sus obras. En el cáliz en que ella se emborrachó, sea emborrachada el doble para ella” (v. 6). “Dale el doble según sus obras”, “prepara la copa”, son expresiones de *lex talionis* (Éx 22,4.7) Esta noción de doble retribución se combina hábilmente con la imagen de la copa, la metáfora de la intoxicación presentada anteriormente en el libro (17,2;18,3). Babilonia será castigada apropiadamente: ella beberá una doble porción de su propia copa, de acuerdo con sus obras. La metáfora de la copa aparece impregnada en una inversión irónica: la imagen aplicada a la influencia maléfica de Babilonia sobre las naciones es también la imagen usada para describir su sentencia. La retribución es expresada en los términos de una inversión de las situaciones y las repeticiones “Dele/dio”, “dele el doble”, “se emborrachó/emborrachale el doble” enfatizan la correspondencia entre los crímenes de Babilonia y el castigo que debe sufrir. Esta exhortación termina con una invitación al juicio justo de Dios (v. 8). Este juicio, que trae muerte, llanto, hambre, la ciudad quemada en fuego, es realizado por el “poder de Dios”, el cual ejerce su justicia definitiva en el “tiempo final” a favor de su pueblo, como su salvador. Ver Nogueira, Paulo, “La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones en torno a la inversión escatológica en Ap 18,5-7” *RIBLA 11, 1998*. p. 96-102.

Las repeticiones de los diferentes sujetos ahí envueltos y las invocaciones y respuestas en la forma de antifona, propia de la estructura himnica doxológica, caracterizan este pasaje como un diálogo litúrgico. Su articulación puede ser entendida de acuerdo con las voces de los oradores y las cuatro sucesiones del Aleluya (v 1,3,4,6). Cuatro oradores o grupos de oradores son mencionados: una voz como de numerosa multitud (v 1,3a), el coro combinado de los ancianos y de los seres vivientes (v 4), la voz del trono (v 5), y “la voz de una numerosa multitud, como de muchas aguas, como de fuertes temblores” (v 6-8). Su carácter de antifona aparece claramente cuando Juan afirma que “oyó el primer coro una segunda vez” (v 3a), en el v 4, los ancianos y los seres vivientes aumentan sus voces, y la voz del trono da una orden (v 5,) cuya respuesta se encuentra en los v 6-8. Ap 19,1-8 se califica como diálogo litúrgico no solamente porque presenta a varios oradores dirigiéndose uno al otro, sino también porque eso ocurre en la forma de antifona del culto público, y porque aquello que es dicho, lo es de forma doxológica.

Su lenguaje litúrgico, esencial para la re-contextualización del material profético hallado en los capítulos presentes, capacitaría a sus destinatarios para restaurar la dimensión del juicio de Babilonia en recuerdo y expectativa. A pesar de que la Babilonia contemporánea todavía no había caído, la dimensión del recuerdo, presente en la liturgia ayudaría a subministrar la certeza teológica de que ella caerá. Tal certeza se basa en los textos del A.T. subyacentes a Ap 17-18: Jerusalén fue castigada, Tiro cayó, Babilonia fue destruida (Ez 16; 23; 26,1-28,19; Jer 50-51). De todo esto se podría esperar que Dios continúe obrando en el futuro como obró en el pasado, lo que hace posible hablar de estos sucesos escatológicos como si ya hubiesen ocurrido. Por esta razón, esta celebración sugiere que el material profético de Ap 17-18 debe ser leído a la luz de la esperanza escatológica, de la irrevocable voluntad de Dios y de su inevitable victoria en nombre del Fiel. Los vv. 2-3, como una retrospectiva literaria, se unen a los capítulos 17-18 por medio de la palabra “pues” (19,2a; 18,23-24). Ap 18,23-24 se centra en la severidad de la ofensas de Babilonia, así como 19,2 se centra en la sentencia divina contra ella. Si 18,23-24 detalla las injusticias por las cuales la ciudad merece el castigo, 19,2 detalla el juicio por el cual Dios merece alabanza.

La esperanza de la nueva Jerusalén renació principalmente en el período del segundo templo, bajo la influencia de la crisis política y de la dominación extranjera. Ver 1Enoc 90,28-29; 4Esd 9,43-47; el 2Ap de Baruc 3,13.

Ver *Oráculos Sibilinos* V, 247-255.

De acuerdo con el *Talmud*, el Rabino Johanan, del siglo III, dijo a un discípulo que Dios haría las puertas de Jerusalén de perlas, las cuales medirían 30 cubos por 30 y en donde sería abierto un camino de 10 cubos de largo por 20 de alto (*Baba B. 75a; San 1009*): “El Targum Samaritano sobre Éxodo 28,17-20; y 30,10-13 (con fecha del período romano) indica que las piedras del pectoral del sumo sacerdote representaban tres variaciones de cuatro colores básicos: rojo, rojo brillante, rojo intenso así también con el negro, el verde y el blanco. Filo (*Vit Mos*2,122-235) considera que las piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote son símbolos de los meses del año, o los signos del zodiaco. Josefo (*Ant* 3,166-17); *Guerra* 5,233-235, también asocia las piedras con el zodiaco (aunque las enumere de forma diferente en los dos escritos) Clemente de

Alejandro (Stromata 5,38.4) lo hace igualmente así. La Mishna asocia las doce tribus con las doce constelaciones (Berakoth 32b). La arquitectura de la ciudad de los Dioses según la mitología babilónica, era marcada por símbolos cósmicos. La ciudad se apoyaba en cuatro columnas cubiertas por joyas (estrellas), tenía doce piedras fundamentales, doce puertas (símbolos del zodiaco) y era atravesada por una calle de oro (la galaxia)" (Hillyer, N., "Piedras preciosas en el Apocalipsis en: *diccionario internacional de teología del Nuevo Testamento*, volumen III, p. 510-511.

Esta polaridad corresponde principalmente al contraste señalado en las *Antigüedades bíblicas* (Pseudo Filo) entre las siete joyas contaminadas por los ídolos amoritas (25,10-12; 26,2-9) y la localización de las doce gemas depositadas en el arca de la alianza (26,4; 8-15), trabajos en los cuales el motivo de la joya subraya la diferencia entre la corrupción de este mundo y la permanente incorruptibilidad de la promesa divina. Estas expresiones paralelas en el Pseudo Filo indica que las piedras del Apocalipsis no deben ser desescatologizadas y relegadas a simple expresión de lujuria y pompa. Así, para los cristianos oprimidos por un poder mundial corrupto y orgulloso que desea usurpar el lugar de Dios, las joyas son emblemas que sustentan la esperanza en la victoria de Dios.

En la perspectiva escatológica del libro, la ciudad y el templo están totalmente revestidos de la gloria de Dios (21,23.25; 22,5). Esta descripción está próxima a las tradiciones de las escrituras hebraicas que describen la nueva Jerusalén como templo, aproximándose a ciertos textos de Qumran. El descenso de la ciudad del cielo y las imágenes usadas en toda esa parte, identifican a la nueva Jerusalén con el templo apocalíptico e indican la obsolescencia de las instituciones religiosas. Su naturaleza cáltica es ilustrada por las piedras que adornan sus cimientos así como cada uno de los 12 fundamentos llevan el nombre de uno de los apóstoles como patriarcas de la nueva ciudad (21,14).

Contra la costumbre de aquella época, de cerrar las puertas de la ciudad por la noche, se establece un uso contrario: "Sus puertas nunca jamás se cerrarán de día porque en ella no habrá noche" (21,25). Es una ciudad de puertas siempre abiertas contrastando claramente con Babilonia, la ciudad hacia donde confluían todas las riquezas y en donde la idolatría del mundo entero se manifestaba con la más insoportable lujuria, cuya estructura de poder sometía a muchos pueblos a su poderío económico, pero que llegó a su fin por causa del juicio de Dios. Todo esto indica la presencia del Reino de Dios en la tierra, pero es también verdadero para el reino de Dios y del Cordero en el orden trascendente de la nueva creación. De ahí deriva el entusiasmo que esta expectativa podría dar a los destinatarios del libro y su pertenencia en relación a la situación de ellos no debe ser desechada: Los oponentes de la comunidad cristiana, cuya hostilidad crece en proporciones asesinas, deben ofrecer a Dios el tributo de su adoración y la ciudad, que una vez ofreció sus riquezas a la ciudad del anticristo, debe ofrecerlas ahora a la ciudad de Dios y del Cordero (21,24.26). Eso implica la santificación total del orden creado y de sus productos.

Pero el libro nombra también a los que son excluidos. Son los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras, los mentirosos (21,8.27; 22,15) que son lanzados a la segunda muerte (21,8). En 22,3 la maldición es también excluida. Todavía más, el uso en 21,27 de "toda impureza", una expresión que muchas veces denota impureza ritual, es una indicación de naturaleza cáltica de la nueva Jerusalén como templo (1 Mac 1,47. 62; 2 Mac 7,6; Mt 15,11.18.20; Mc 7,15.18.20) En 11 QT 45-47 las reglas de pureza aplicadas a los que entran en el templo son también aplicadas a los que entran en la ciudad, indicando una preocupación como la exclusión del impuro en la nueva ciudad y en el templo. Los salmos de Salomón afirman que el Mesías "tendrá naciones gentiles para servirle" y "purificará a Jerusalén y la hará santa como lo fue al comienzo".

Deutsch, Celia, "Transformations of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21,1-22,5". p. 116-117.

Wilder, A.M., "Eschatological Imagery". In: *New Testament Studies* 5, 1958, p. 229-245".

Wengst, K., *Pax Romana. Pretension y realidad*, San Pablo, Ediciones Paulinas, 1991, p. 174-198.

Lugo Rodríguez. Raúl H., "Fin del mundo: destrucción o recreación" en *Ribla* 21, 1995, p. 108-120.

No podemos olvidar también que la dominación de la naturaleza por el ser humano, común en los últimos siglos en occidente hizo que ella perdiese sus cualidades, pasando a ser considerada apenas como un objeto

de dominación, y que el conocimiento pasó a ser medido por su eficacia y la razón instrumentalizada se convirtió en el fundamento del poder. Esta objetivación del mundo produjo un efecto similar en las relaciones humanas: el impulso en dirección a la integración y al perfeccionamiento de los mecanismos del control social, llevarán, en el mundo administrado, a la disolución del sujeto: lo que hoy no se adapta a la medida del cálculo y de la utilidad es tomado como sospechoso, y la naturaleza y la sociedad, desprovistas de cualidad fueron sometidas al cálculo de la mera cuantificación. Ver Kurz, Robert, "Hasta la última gota" en *Folha de São Paulo* 5/5, 24/08/97.

Kim, Yong-Bock, *The effects of the global market on the peoples of Asia* (Encuentro realizado en el International Workshop on Bible Pedagogy. Hanil University & Theological Seminary, Chonju/Korea, 29/06/99).