

La Creación. Protagonistas y coprotagonistas (Gn 1-2,4a; 2,4b-3; Ap 21-22,5)

Lourdes García Ureña
Universidad CEU — San Pablo
Madrid

En la Sagrada Escritura, el relato de la creación no sólo da comienzo a la Revelación sino que, en cierta medida, la enmarca. La Biblia abre sus páginas con la Creación del mundo y del hombre que es contada por medio de dos relatos diferentes: el relato sacerdotal (Gn 1-2,4a) y el yahvista (Gn 2,4b-3); y las concluye con la Nueva Creación narrada en el Libro del Apocalipsis (Ap 21-22,5).

La forma poética con que el escritor afronta el tema de la Creación es muy variada: en el Génesis recurre a múltiples imágenes y en el Apocalipsis al lenguaje simbólico propio de la literatura apocalíptica; no obstante, en los tres relatos el autor de la Creación es siempre Dios, aunque no por ello sea el protagonista de los mismos, pasando a un segundo plano o, incluso, a compartir con otros personajes su protagonismo en la trama narrativa. Es lógico, por tanto, preguntarse si estos tres relatos ofrecen la misma imagen de Dios y qué implicaciones se derivan del cambio de protagonistas.

1. Los relatos de la Creación en el Génesis

Como es sabido, los relatos del Génesis donde se cuenta el origen del mundo son muy diferentes entre sí. No sólo son escritos en épocas distintas, sino que además recurren a lenguajes y enfoques diversos de modo que, aunque el tema es el mismo, difieren en la manera de tratarlo.

1.1. Gn 1-2,4a

El texto de Gn 1-2,4a posee un lenguaje abstracto envuelto en un estilo conciso y concreto. De este modo, el autor del relato sacerdotal no se detiene en detalles, sino que se dirige directamente a las verdades que quiere transmitir: el universo y todo lo que hay en él es fruto del acto creador de Dios. Esto explica que el protagonista del relato sea Dios, pues no sólo da comienzo al mismo y lo concluye (Gn 1,1; 2,4a), sino que además la trama narrativa es construida en función de lo que Dios dice y hace. El protagonista del relato es, por tanto, Dios, mientras el varón y la mujer, a diferencia de lo que ocurre en Gn 2,4b-4, aparecen en esta perícopa únicamente como colofón de la creación, pero no por ello intervienen en la trama narrativa.

Es preciso detenerse entonces a estudiar qué imagen de Dios ofrece el narrador de Gn 1-2,4a. El narrador, excepto al final del relato de la Creación donde dice expresamente que Dios descansó (Gn 2,2), muestra un Dios implicado completamente en la tarea de la creación, en continuo dinamismo ya que, desde que aparece en escena, Dios *dice* (וַיֹּאמֶר), *dice y hace* (וַיֹּאמֶר וַיַּעַשׂ), *contempla* (וַיַּרְא), y *llama* (וַיִּקְרָא) o *bendice* (וַיְבָרֵךְ), como puede verse en el siguiente cuadro:

Dios en la tarea de la creación	
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים <i>Dios dice</i>	Gn 1,3.9
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (...) וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (...) וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים <i>Dios dice... y hace/crea</i>	Gn 1,6-7; 14-16; 20-21; 26-27
וַיַּרְא אֱלֹהִים <i>Dios contempla</i>	Gn 1,4.10.12.18. 21.25.31
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים <i>Dios llama</i>	Gn 1,5.8.10
וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים <i>Dios bendice</i>	Gn 1,22.28; 2,3

Según el relato sacerdotal, el decir de Dios, sus palabras, tienen una peculiaridad: son capaces de crear. Es decir, las palabras de Dios, al ser pronunciadas, obran por sí solas, causan lo que dicen. Así, cuando Dios pronuncia las palabras: «haya luz» (יְהִי אוֹר), inmediatamente hay luz (Gn 1,3), como hace

notar el narrador; o cuando dice: «que se reúnan las aguas» (יִקְוּוּ הַמַּיִם), a continuación el narrador explica que así fue (Gn 1,9).

Ahora bien, no siempre que Dios dice, la realidad se transforma inmediatamente. En estos casos, la palabra de Dios refleja más bien los momentos de reflexión, de pausa que Dios se toma para diseñar el gran proyecto de la creación. Es como si expresara en voz alta sus pensamientos:

יְהִי רָקִיעַ «haya un firmamento...» (Gn 1,6)

יְהִי מְאֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם «haya lumbreras en el firmamento del cielo...» (Gn 1,14)

יִשְׂרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרָץ נֶפֶשׁ חַיָּה «que las aguas se llenen de seres vivos...» (Gn 1,20)

וַיַּעַשׂ אֱדָם «Hagamos al hombre...» (Gn 1,26)¹.

No obstante, este gran proyecto va a ser llevado a cabo por el mismo Dios:

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הַרָקִיעַ «Dios hizo el firmamento...» (Gn 1,7)

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת «Dios hizo las dos grandes lumbreras...» (Gn 1,16)

וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת־הַתַּנִּינִים הַגְּדֹלִים «Y Dios creó los grandes cetáceos...» (Gn 1,21)

וַיַּבְרֵא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּעֵלֶם «Y creó Dios al hombre a su imagen...» (Gn 1,27).

Con el decir y el hacer de Dios, el narrador del relato sacerdotal pone de manifiesto que el Dios de Israel es el Creador, porque la realidad tiene su origen a través de sus palabras o de su hacer. Sin embargo, el narrador quiere transmitir algo más sobre ese Dios Creador, por eso la intervención de Dios en el relato no concluye ahí. Después de cada acto creador, Dios se detiene: contempla su obra como buena, pone nombre a las criaturas, o bien, las bendice. Se percibe una cierta gradación ascendente: Dios contempla, llama y bendice. Aparece así un Dios que, cada vez que actúa, se detiene a contemplar el resultado de su obra y, porque el resultado es bueno, continúa su proyecto. Es un Dios, además, que no vive al margen del mundo creado, sino que busca relacionarse con él, por eso llama a las criaturas, les otorga un

1. Precisamente el uso de la primera persona de plural denominada plural deliberativo enfatiza esos momentos de reflexión.

nombre². Y no sólo eso, sino que a los animales y a los hombres, los bendice, es decir, los colma de bienes³. En este sentido, el varón y la mujer aparecen como objeto de la predilección de Dios pues son los únicos creados a su imagen (בְּצַלְמוֹ) y semejanza, y a quienes les otorga el señorío sobre la realidad creada (Gn 1,29). De este modo, el narrador del relato sacerdotal ofrece una visión concreta de Dios: el Dios de Israel, que es Creador, es también un Dios que quiere establecer una relación con el mundo creado, en especial, con el hombre.

En conclusión, la imagen de Dios que ofrece el narrador de Gn 1-2,4a es la de un único Dios, trascendente, Creador, cercano, providente que quiere relacionarse con el mundo creado y, en especial, con el hombre.

1.2. Gn 2,4b-3

El relato yahvista es completamente diferente al anterior, ya que sin dejar de afirmar que el mundo es obra de Dios, el narrador pone su atención no tanto en la acción creadora de Dios considerada en sí misma, como en la primera pareja humana y en la relación que surge entre Dios, el varón y la mujer. El relato yahvista es, por tanto, un relato antropocéntrico. De hecho, la creación del universo queda relegada a un segundo plano⁴. Es más, el narrador se refiere a la creación del cielo y la tierra con el fin de ofrecer al lector el marco espacio-temporal en que va a tener lugar la creación del hombre. Es también relevante en este sentido como el resto de los seres creaturales a diferencia de lo que ocurre en el relato sacerdotal, son creados en vistas al hombre: Dios planta un jardín para que el hombre tenga un lugar donde vivir (Gn 2,8) y crea los animales para paliar su soledad (Gn 2,19).

Antes de analizar los personajes del relato: Dios, Adán y Eva, presentaré una sencilla estructura del mismo que facilitará mostrar el papel que desempeña cada uno de los personajes en la trama narrativa:

El relato puede dividirse en tres partes claramente diferenciadas: 1) la

2. Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, ("2000), trad. esp. a cargo de J.L. DOMÍNGUEZ - J.M. HERNÁNDEZ, Salamanca 2005, 113.

3. Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*, 2001, Formato electrónico: 22ª edición, s.v. *bendecir*.

4. Concretamente, el momento creador del cielo y la tierra no se narra en Gn 2,4b-3, simplemente se alude al gran desierto que había tras el nacimiento del cielo y la tierra (Gn 2,4).

Creación del hombre, varón y mujer (Gn 2,4b-25); 2) el pecado de ambos (Gn 3,1-7); 3) su castigo (Gn 3,8-24).

En la primera parte, el narrador, recurriendo a imágenes muy vivas, se detiene en contar cómo Dios crea al varón, contempla la soledad originaria en la que vive y cómo decide crear a la mujer. Concluye con el encuentro del varón y la mujer. En la segunda parte, el pecado, se relata el diálogo de la mujer con la serpiente que ocasionará su caída y la de su esposo. En la tercera parte, el castigo, tiene lugar el encuentro de Adán y Eva con Dios tras la caída, y su expulsión del paraíso.

Volviendo a la cuestión de los personajes, se observa como, aunque Dios abre (Gn 2,4b) y cierra el relato (Gn 3,24), no es el principal protagonista sino más bien, siguiendo la terminología de la tragedia clásica, el deuteragonista o personaje secundario. En el relato yahvista el principal protagonista es el varón y la mujer que dominan la trama narrativa a partir de la creación de la mujer (Gn 2,23), acaparando prácticamente el primer plano de la narración. Por razones metodológicas, se presentará el análisis de los personajes según aparecen en escena:

Como se acaba de mencionar, Dios es quien da comienzo al relato. Sin embargo, a diferencia de Gn 1-2,4a, Dios no recibe el nombre de «Dios» (אֱלֹהִים) sino el de «Señor Dios» (יְהוָה אֱלֹהִים), lo cual resulta significativo. Como es sabido, יְהוָה es el nombre con el que Dios se revela a Moisés (Ex 3,14-15), y es יְהוָה quien libera a Israel de Egipto. De ahí que יְהוָה sea el nombre de Dios en la historia de la salvación, no tanto por su etimología que significa «El que es» sino por su uso en la historia.⁵ De este modo, el narrador, al emplear el nombre de יְהוָה, está afirmando que el Dios que salva es también el Dios que crea. No obstante, la visión de יְהוָה que ofrece el narrador del relato del Génesis es muy distinta de la imagen que se ofrece en el Éxodo. Si el Éxodo subraya la distancia que existe entre Dios y el hombre, el relato yahvista muestra a Dios completamente prendado del hombre.

A diferencia de Gn 1-2,4a y también del modo con que crea a los demás seres de la creación en Gn 2,4b-3, la creación del hombre no se contiene únicamente en la expresión «creó» (בָּרָא) o «hizo» (וַיַּעַשׂ), sino que tiene lugar tras la sucesión de una serie de acciones. El Dios de Gn 2,4b-3 es un Dios que no actúa de forma inmediata, sino que se toma su tiempo. Así, el narrador dice que Dios forma al hombre del barro y después le insufla el aliento de

5. Cfr. C.F. KEIL, *The Pentateuch. Commentary on the Old Testament*, (1878), I, trad. ingl. a cargo de J. MARTIN, Peabody, MS, 2006, 47.

vida (Gn 2,7); y, en el caso de la mujer, primero toma la costilla del varón, luego cierra el hueco que se ha producido en su cuerpo y finalmente forma a la mujer (Gn 2,22). Ahora bien, el desvelo de Dios por el hombre no acaba ahí, sino que se manifiesta también en la búsqueda de un lugar para que habite; y es el mismo Dios quien le planta un jardín (Gn 2,8). Después, el Señor se preocupa por buscar al hombre una compañía para paliar su soledad. Es entonces cuando crea los animales, los lleva delante suya y espera a que les ponga nombre (Gn 2,19-20). De este modo tan sencillo, se pone de manifiesto como Dios cuenta con la colaboración del hombre en el desarrollo de la creación. No obstante, esta compañía no es suficiente para el varón, porque no es la «ayuda adecuada» (Gn 2,20: עֲזָרָה כְּנַפְּגוֹתָ), es decir, no es la ayuda conforme al ser del hombre. Ésta es la razón por la que crea a la mujer y, además, se la presenta al hombre (Gn 2,22). Dios, por tanto, una vez que crea al hombre, no se desentiende de él y le sale a su encuentro, paliando sus dificultades.

En la segunda parte del relato, el pecado, Dios está ausente, pero reaparece inmediatamente en la tercera parte, la caída. YHWH irrumpe en la escena de un modo particular: frente al climax de tensión con que se ha concluido el encuentro con la serpiente, Dios aparece dándose un paseo a la caída de la tarde (Gn 3,8), en el mismo jardín donde temerosos se escondían el hombre y la mujer. A continuación, se inicia el paciente diálogo entre Dios y Adán y Eva. Primero Dios les sale al encuentro: «¿Dónde estás?» (Gn 3,9: אַיִנְךָ) y, ante la respuesta temerosa del varón, sigue insistiendo hasta que reconocen su pecado (Gn 3,11-13). La desolación que a Dios le producen las respuestas de Adán y Eva, se plasma en sus enérgicas palabras que constituyen el castigo para ellos y para toda la humanidad. Primero las dirige a la serpiente (Gn 3,14-15), después a la mujer (Gn 3,16) y finalmente al varón (Gn 3,17-19). El castigo se aplica de un modo particular a cada uno, pero interesa señalar por la repercusión que tiene en el Libro del Apocalipsis que, tras el pecado, el hombre y la mujer padecerán: el dolor, la muerte y la expulsión del paraíso, por lo que la estrecha relación que mantenían con Dios se ve alterada. No obstante, en las palabras de Dios hay un lugar para la esperanza, pues el linaje de la mujer vencerá a la serpiente (Gn 3,15).

El relato concluye mostrando la misericordia y la justicia de Dios. Dios castiga al hombre, pero no por eso le abandona, de ahí que, a continuación, Dios les cosa sus vestidos y se los ponga (Gn 3,21) y acabe con una reflexión en voz alta del propio Dios en la que decide privar al varón y a la mujer de la inmortalidad, al menos, temporalmente (Gn 3,22).

Resumiendo lo expuesto, el narrador del relato yahvista ofrece una imagen de Dios completamente antropomórfica, que no es obstáculo para sub-

rayar la unicidad de Dios, su trascendencia y cómo el Dios que salva (יְהוָה) es también el Dios que crea. Sin embargo, lo que el relato yahvista pone principalmente de manifiesto es el gran amor que Dios siente por el hombre (varón y mujer) que le lleva a crearle, a protegerle, darle la compañía que necesitaba, salirle al encuentro cuando peca y a no cerrarle para siempre las puertas del paraíso.

En cuanto al personaje principal, los protagonistas, la persona humana, varón y mujer, debido a la profundidad del texto, nos detendremos únicamente en los aspectos que resultan significativos para el presente estudio. El relato yahvista se detiene en mostrar como el hombre sin el otro yo, la mujer, se encuentra solo, una soledad que le afecta profundamente en su conocimiento personal (Gn 2,18). La primera intervención del hombre en primer plano narrativo tiene lugar cuando Dios le presenta a la mujer (Gn 2,22); hasta ese momento, el hombre había permanecido en un tercer plano dejando hacer a Dios (Gn 2,15-21) y acatando lo que Dios le decía (Gn 2,17). En cambio, cuando descubre a la mujer, irrumpe en el texto con una exclamación llena de alegría porque, al ver a la mujer, contempla otro yo que le permite, a su vez, conocerse a sí mismo; el hombre, hasta ahora denominado הָאָדָם, «persona humana», es «varón» (אִישׁ), y ese nuevo yo, la «mujer» (Gn 2,23: אִשָּׁה). A continuación, el narrador, hace oír su voz, para profundizar en el significado de ese encuentro: «Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne» (Gn 2,24). Aparece así el matrimonio como la vocación a la que está llamado el varón y la mujer cuya unidad es tan fuerte que solo puede ser expresada con un término: una «carne» (בָּשָׂר), un único cuerpo. Es más, la unidad es tal que, cuando surge la tentación, ambos sucumben (Gn 3,1-7), ambos se avergüenzan de sí mismos (Gn 3,7) y ambos se esconden de la presencia de Dios (Gn 3,8). Tras la caída, se mantiene la esponsalidad, pero será una esponsalidad dañada por la concupiscencia, dificultando la comunión de personas (Gn 3,16).

En cuanto a su relación con Dios, Adán hace suyos los mandatos de Dios y por el modo como Dios aparece tras la caída paseándose por el paraíso, se puede decir que tanto el varón como la mujer mantenían una relación con Dios cercana, íntima, familiar. Tal es así que, cuando pecan, se dan cuenta que la relación no puede ser la misma, por lo que se esconden. Al dejarse seducir por el «seréis como dioses», el varón y la mujer rompen voluntariamente su relación con Dios y, a partir de ese momento, ésta permanecerá profundamente lesionada.

2. El Apocalipsis

El relato del Apocalipsis difiere notablemente de los dos anteriores no sólo en la forma, sino también en el fondo. Cuando la Biblia está a punto de concluir, se narran las visiones que tuvo Juan acerca del fin del mundo y, precisamente, cuando el lector está llegando al final del relato descubre que lo último que Juan ve, tras la victoria del Cordero, es una nueva creación (Ap 21-22,5).

Esta nueva creación se cuenta de un modo muy diferente a la del Génesis; no sólo porque asume las características propias de los textos apocalípticos, sino también por la estructura misma de la trama narrativa, donde no hay una sucesión temporal de las acciones, es decir, no hay un antes y un después *stricto sensu*, sino una mera alternancia entre lo que Juan contempla y lo que oye. Si, en general, en el Libro del Apocalipsis lo que importa no es tanto lo que sucede, sino lo que Juan ve y oye, en Ap 21 es capital. De ahí que se analizará, por un lado, la parte visiva y, por otro, la auditiva.

2.1. Lo que Juan ve

Ap 21,1 comienza con lo que Juan ve: «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Ap 21,1: οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν) e inmediatamente después contempla «la ciudad santa, Nueva Jerusalén» (τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν). La ciudad santa es la gran protagonista de este periodo porque: a) es ella quien inaugura la visión de Juan (Ap 21,22); b) a ella se refiere la gran voz que sale del trono del cielo (Ap 21,3-4); c) es ella la que, tras la parte auditiva, concluye la visión de Juan (Ap 21,9-22,5). Juan queda, pues, reducido a mero espectador.

Deteniéndonos únicamente en el aspecto visual, es decir, en cómo Juan ve la Nueva Jerusalén, conviene señalar que el vidente contempla la ciudad santa en dos momentos: Ap 21,1 y Ap 21,10-22,5, interrumpidos por lo que Juan oye (Ap 21,3-9).

2.1.1. Ap 21,1

En Ap 21,1, Juan contempla la ciudad santa en movimiento: καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, «que bajaba del cielo de parte de Dios» (Ap 21,2a), y con una particularidad: «ataviada como una novia que se engalana para su esposo» (Ap 21,2a: ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς). La visión, si bien resulta un tanto asombrosa para el lector, no lo es para Juan, a quien unos capítulos antes (Ap 19,7), se le

había anunciado la celebración de las bodas del Cordero y que la novia ya estaba lista. Sin embargo, hasta el momento, la novia no había entrado en escena. Es ahora cuando Juan contempla un «cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21,1: οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν), cuando se le desvela quién es la novia del Cordero. De este modo, «un cielo nuevo y una tierra nueva» constituyen de algún modo el marco preciso para que la novia se presente.

Como es sabido, la identificación de Jerusalén con la imagen de la novia, con la esposa no constituye una novedad dentro de los textos bíblicos, sino que entronca con una amplia tradición veterotestamentaria que remonta, principalmente, a los escritos proféticos. En ellos se suele expresar la relación de Dios con su pueblo que se configura con la alianza a través del lenguaje esponsal. YHWH es presentado como el esposo (Is 54,5) e Israel como la novia, como la esposa. Así la denomina Isaías: «como novia que se adorna» (Is 61,10: ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ); «como la esposa de la juventud» (Is 54,6: ὡς γυναῖκα ἐκ νεότητος); mientras Ezequiel se detiene en describir el noviazgo, la celebración del matrimonio (Ez 16,8-14). No obstante, Ap 21,2, aunque parte de Is 61,10, pues emplea el mismo símil ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ, imprime su propio sello a la imagen: la Jerusalén que Juan contempla no es la antigua Jerusalén, sino la Ἰερουσαλὴμ καινὴν, la «Nueva», profetizada en Is 62,1-2; y, además, la Nueva Jerusalén ya no es la esposa de YHWH, sino que, como se desvelará en Ap 21, 11, es «la novia, la esposa del Cordero» (τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου), es decir, de Cristo. De este modo, Ap 21,2 se aleja del AT para hacerse eco del NT. Allí es Juan Bautista quien denomina a Cristo esposo (Jn 3,29), otras veces es el propio Cristo quien se presenta así mismo como esposo (Mt 9,15; Mc 2,19.20; Lc 5,34.35) y Pablo retoma esta imagen para hablar de las relaciones entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 25-27; 2Cor 11,2). Así, la Nueva Jerusalén aparece vinculada a Cristo-Cordero, es decir, a Cristo Redentor, a Cristo una vez que ha padecido, muerto y resucitado por la salvación de los hombres, pues estos son los atributos del Cordero.

2.1.2. Ap 21,10-22,5

Para la descripción de la Nueva Jerusalén habrá que esperar a que tenga lugar de forma efectiva la nueva creación con la intervención de Dios. Tras finalizar ésta, Juan va a contemplar de cerca la ciudad santa. Lo primero que llama la atención es que, al mostrarle el ángel a Juan la ciudad santa, el símil de la novia (Ap 21,2) desaparece de la boca del ángel y éste afirma sin más que la Nueva Jerusalén no sólo es, sin comparación alguna, «la novia» (τὴν νύμφην), sino que es «la esposa del Cordero» (τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου). Es

decir, las bodas ya se han celebrado. Ese matrimonio eterno «en justicia y derecho, en amor y misericordia» anunciado por Oseas (Os 2,21-22), tiene lugar en la nueva creación gracias al Cordero, que con su redención hace posible la justicia y el derecho de Dios, su amor y su misericordia.

Después, tiene lugar una minuciosa descripción de la Nueva Jerusalén (Ap 21,10-22,15). Dada su amplitud, el estudio se centrará en los elementos que resultan fundamentales para la investigación, que son los siguientes:

- La Nueva Jerusalén es καινή, «nueva», porque entronca no sólo con las doce tribus de Israel sino también con los doce apóstoles, como pone de manifiesto la constante repetición del número doce a lo largo de toda la descripción⁶. La Antigua y la Nueva Alianza se dan cita en la ciudad santa.

- La íntima unión que hay entre la Nueva Jerusalén y Dios, pues el fulgor de la ciudad santa (Ap 21,11) es descrito del mismo modo que el halo que se desprendía del trono del mismo Dios (Ap 21,3). Es más, esta unión se sigue enfatizando a lo largo de toda la descripción. Así, más adelante, cuando se dice que en ella no hay templo ni hay lumbreras, se afirma que la presencia de Dios y el Cordero suplen esas carencias (Ap 21,22-23); y al final de la descripción se dice que «en ella estará el trono de Dios y del Cordero» (Ap 22,3: ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται). De este modo, se enfatiza, una vez más, la inseparabilidad entre Dios y el Cordero.

- Como había anunciado la voz,⁷ la Nueva Jerusalén no será la ciudad de un único pueblo, sino que de ella formarán parte todas las naciones (Ap 21,24-26), aunque con una restricción, pues queda excluido: «el que comete abominación y falsedad» (Ap 21,27: [ὁ] ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος).

- La Nueva Jerusalén es, en definitiva, el paraíso. Esta afirmación es hecha de forma velada, pues así no se encuentra en la descripción de la ciudad santa; lo que sí se dice es que en ella se encuentra el «el árbol de la vida» (Ap 22,2: ξύλον ζωῆς). Dicho árbol es el que aparece mencionado en el relato yahvista del Génesis. Se encuentra en medio del jardín del Edén, junto al árbol de la ciencia (Gn 2,9), cuyo fruto –la inmortalidad– le será vedado a Adán y Eva tras la caída (Gn 3,22), hasta el punto de Dios colocará unos querubines para impedir el acceso al mismo (Gn 3,24)⁸. En el Apocalipsis, el árbol de la

vida vuelve a aparecer nada más empezar el relato de las visiones, en la parte final de la carta a la iglesia de Éfeso: «Al que venza le daré a comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios» (Ap, 2,7: τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ). Por tanto, según Ap 2,7, el lugar donde se encuentra el árbol de la vida es el paraíso, de ahí que, al reaparecer plantado en la Nueva Jerusalén, se está afirmando que la ciudad santa es dicho paraíso. Por eso, no es de extrañar, que a continuación se afirme que en ella sus habitantes verán a Dios cara a cara (Ap 22,4: ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), como sucedía en el relato del Génesis.

2.2. Lo que Juan oye

En cuanto a lo que Juan oye en Ap 21, el vidente percibe tres voces claramente diferenciadas: φωνὴ μεγάλη «una fuerte voz» (Ap 21,3-4), la voz de Dios que es denominado «El que estaba sentado en el trono» (Ap 21,5-8: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ)⁹ y la voz del «ángel intérprete» (Ap 21,9).¹⁰

Tanto la φωνὴ μεγάλη como la del ángel tienen una función explicativa dentro del texto. Por esta razón, «El que estaba sentado en el trono» (ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ) es el protagonista de esta parte, pues Dios habla y, de nuevo, como en el Génesis, con sus palabras hace.

La primera voz, φωνὴ μεγάλη, afirma que la ciudad que baja del cielo es la «morada» (σκηνή) de Dios y profundiza en el sentido de esta expresión, para concluir con las características que tendrá la Nueva Jerusalén.

El término σκηνή hunde sus raíces en el AT, de ahí que posea una connotación particular. Σκηνή, «tienda» (corresponde a los lexema hebreos לֶחָיִם o, aunque con menor frecuencia, יִשְׂכָּנָה) es un término que aparece ya en los primeros capítulos del Génesis para designar la vivienda que se empleaba en Is-

6. El número δώδεκα doce aparece 10x en la perícopa Ap 21,9-22,5: Ap 21,12 (3x).14 (3x).16.21 (2x); 22,2.

7. Cfr. *infra*, § 2.2.

8. En Proverbios el árbol de la vida es mencionado al considerar la sabiduría su fruto (Pr 3,18; 11,30; 15,4). También se alude a él en las visiones de Ezequiel (Ez 47,7).

9. Hoy en día hay una cierta discusión acerca de a quién pertenecen las voces que aparecen tras la intervención de Dios. La primera se ha atribuido al ángel porque le indica a Juan que escriba lo que ve y esta indicación ya se la había dado el ángel en otras ocasiones (Ap 14,13; 19,9). La segunda, sin embargo, se aplica de nuevo a Dios por el contenido de la misma (Dios se presenta como el alfa y el omega). En el estudio presente siguiendo a Prigent y a Beale, se aplican las tres a Dios, porque en el texto no se indica lo contrario y proponer un cambio de sujeto supone una interpretación que el texto no da (cfr. P. PRIGENT, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, (2000), trad. ing. a cargo de W. PRADDELS, Tübingen 2001, 600; G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1999, 1053).

10. Por razones metodológicas, Ap 21,9 ha sido comentado en la descripción de la Nueva Jerusalén.

rael.¹¹ Más tarde, la σκηνή, además de ser la morada de los israelitas, es el lugar que Dios elige en el Éxodo para mostrar su presencia entre su pueblo (Ex 40,38; Deut 31,5) y desde donde hablará con Moisés (Ex 33,9.10; 40,35; Lev 1,1; Num 1,1). Pero la presencia de Dios en la σκηνή no será perpetua, de hecho, los profetas Isaías (Is 38,12) y Jeremías (Jer 10,20) anuncian que la tienda ha sido arrasada. Aunque el mismo Isaías había profetizado que llegaría un día en que la morada de Dios entre los hombres sería para siempre (Is 33,20), es ahora, en el Apocalipsis, cuando se cumple esta profecía. Y para enfatizarlo, la φωνή μεγάλη insiste en ello recurriendo al verbo σκηνώ:¹² «habitará con ellos» (σκηνώσει μετ' αὐτῶν). De este modo tan sencillo, Ap 21,3 se hace eco de la alianza, ya que Dios pone su tienda entre los hombres sólo después de que se ha pactado la alianza.

Y continúa: «y ellos serán su pueblo, y Dios será su Dios» (Ap 21,3: αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός]). Una vez más, la φωνή μεγάλη hace resonar los ecos del AT, en este caso, aludiendo al texto de Ez 37,27: «Habitaré entre ellos para siempre. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». Pero con dos pequeñas diferencias: el orden de la oración (en Ez 37,27 Dios es el sujeto de la primera oración, mientras en Ap 21,3 es el de la segunda); y que Ezequiel habla de λαός singular y la voz del Apocalipsis de λαοί, plural. Así, con esas pequeñas variantes, se pone de manifiesto el deseo expreso de repetir la fórmula de la alianza, pero subrayando la elección de Dios, es Él quien establece la alianza y determina con quién la pactará: λαοί, que no es un único pueblo como en Ezequiel, sino muchos. Aunque, la voz no explica quiénes pertenecen a ese λαοί y habrá que esperar a la intervención de Dios que lo clarifique, sí nos dice algo de ellos: estos pueblos habrán pasado por la criba del sufrimiento, pero Dios «les enjugará todas sus lágrimas» (Ap 21,4b: ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν).¹³

11. Sirva de ejemplo: Gn 12,8; 13,3.5; 18,1.2.6.9.10; 26,25.

12. Este lexema verbal tiene un uso muy reducido: en LXX se emplea una sola vez para contar el asentamiento de Lot en la tierra de Sodoma (Gn 13,12); y en el NT únicamente se encuentra en el prólogo de Juan (Jn 1,14) y en el propio Apocalipsis para aludir a los bienaventurados (Ap 12,12; 13,6) y a la presencia de Dios entre ellos (Ap 7,15). El empleo del verbo σκηνώ en vez de κατασκηνώ, que es el que se usa en el LXX para referirse a ese habitar de Dios, se deba quizás a que κατασκηνώ no tiene un significado uniforme en el AT y el autor prefiera subrayar con nitidez ese habitar. Otra posible explicación es que sea un modo de conectar con el Prólogo de San Juan, si el Logos habitó en nosotros y lo hizo de un modo temporal, ahora es Dios-Padre quien se hace presente y lo hace para siempre.

13. Alusión a Is 25,8 y repetición de Ap 7,7.

La φωνή μεγάλη concluye su discurso diciendo: «y no habrá ya muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo anterior ya pasó» (Ap 21,4c: ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγή οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν). Si a pesar de la presencia de Dios en la σκηνή, el pueblo de Israel siguió padeciendo la muerte, el dolor, es decir, las penas debidas a la caída (cf. Gn 3,14-19), en la nueva σκηνή, la Nueva Jerusalén, no habrá lugar para dichas penalidades, restableciéndose así el designio primigenio de Dios en el paraíso.

En pocas palabras, la φωνή μεγάλη de forma sintética ayuda a entender qué representa la Nueva Jerusalén. La Nueva Jerusalén es el lugar donde Dios y los λαοί, «pueblos» viven en comunión, una comunión tan íntima que es sellada del mismo modo que la alianza y donde se restablece el designio originario de Dios para los λαοί, «pueblos».

En cuanto a la voz de Dios, ésta irrumpe de pronto en el relato — lo cual resulta sorprendente porque es la primera vez que esto sucede dentro de la narración de las visiones (Ap 1,9-22,6). El narrador para referirse a Él emplea el apelativo que ha usado en otros momentos en el Apocalipsis: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ «El que estaba sentado en el trono» (Ap 21,5).¹⁴ Dios es presentado siguiendo el modelo antropomórfico propio de los textos veterotestamentarios, es más, «sentado en el trono», es el modo frecuente con que el salmista se dirige a Dios en su oración.¹⁵ Así, el Dios del Apocalipsis aparece como el mismo Dios del AT: trascendente, soberano, que, hasta ese momento, habita en los cielos por encima de los hombres, manteniendo con ellos una relación muy distinta a la que se ponía de manifiesto en el Génesis, pues ya no pasea con los hombres, sino que permanece en su trono.

ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ dice: «mira, nuevas hago todas las cosas» (Ap 21,5a: ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα). Esta sencilla frase encierra un profundo contenido ya que ποιέω es el lexema verbal empleado en LXX para traducir el hebreo עָשָׂה,¹⁶ es más, el verbo ποιέω es el que enmarca el relato sacerdotal sobre la Creación del mundo (Gn 1,1; 2,3) en la *Septuaginta*. Así con sólo tres palabras — καινὰ ποιῶ πάντα — Dios lleva a cabo la nueva creación, creación que ya había sido anunciada del mismo modo por el profeta Isaías: ἰδοὺ ποιῶ καινὰ, «Mirad que voy a hacer cosas nuevas» (Is 43,19), pero con la diferencia

14. Sólo en una ocasión hay una alteración y es cuando Juan contempla a Dios en su trono por primera vez: ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος a alguien sentado en el trono (Ap 4,2).

15. Sal 2,4; 9,8; 22,4; 29,10; 47,9; 55,20; 61,8; 80,2; 123,1.

16. Gn 1,1.21.27 (3x); 2,3.4.

de que el texto de Ap 21,5a añade πάντα «todo» y además subraya la novedad que implica esta creación, ya que coloca el adjetivo antes del verbo y separado del sustantivo al que acompaña. Frente al relato detallado de la creación en siete días, la nueva creación tiene lugar hoy y ahora, transformando la realidad no poco a poco como en el Génesis, sino πάντα, a la vez. Por tanto, Dios se presenta como autor de la nueva creación.

Para que no haya duda de que la nueva creación ha tenido lugar, Dios mismo indica a Juan que escriba lo que oye (Ap 21,5b) y además le aclara que las palabras que acaba de pronunciar, ya se han llevado a cabo: γέγοναν «ya está hecho» (Ap 21,6). El acontecimiento que cierra prácticamente la Biblia, la nueva creación, tiene lugar de un modo muy semejante al origen del mundo según cuenta el relato sacerdotal (Gn 1-2,4a). El comienzo del universo es narrado a partir de la palabra de Dios: «haya luz» (Gn 1,3: אֵרָאֵר), «haya un firmamento...» (Gn 1,6: שָׁמַיִם) y después era el narrador el que indicaba que así había acontecido (Gn 1,3.7), o que, en efecto, Dios había realizado lo que decía (Gn 1,9.11-12). Ahora, en la nueva creación, es el mismo Dios quien se lo comunica a Juan: ya está hecho (γέγοναν).

Después, Dios se revela a Juan definiéndose así mismo: «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente de agua viva» (Ap 21,6: ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζῶης δωρεάν). Con este breve discurso, Dios revela a Juan quién es, ya que hasta ahora Dios había sido fundamentalmente ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ γ, como se ha dicho, no había hablado directamente en el relato.

El título inicial, «Yo soy el Alfa y la Omega», ya había aparecido en el diálogo litúrgico inicial (Ap 1,8: ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ), sin embargo, ahora, cuando ha tenido lugar la nueva creación, Dios se revela así mismo con esa imagen de la primera y última letra del alfabeto cuyo significado, se completará con la imagen siguiente: «el principio y el fin» (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος). Dios se muestra así como el único Dios, pues el Dios, autor de la creación, es el mismo Dios autor de la nueva creación, el Dios que crea es el mismo que la lleva a su término. Pero se trata de un término que, paradójicamente, por la acción de Dios se convierte en el principio de una eternidad, en la que la realidad es renovada. Dios es, además, origen, principio y fin de la historia, pues la historia comienza con Él, con Él concluye y con Él se desarrolla, ya que la imagen del alfabeto se usaba con frecuencia en la literatura rabínica para alu-

dir a la totalidad¹⁷. Dios aparece así como providente — la historia se desarrolla bajo la mirada de Dios — y como fin de la realidad creada — la historia concluye en Él.

Después de esta definición, de gran contenido teológico, donde una vez más se afirma la trascendencia de Dios y queda patente la distancia entre Creador y criatura, como contraste, se pone de manifiesto que Dios no permanece indiferente al hombre, pues dice: «al sediento le daré de beber gratis de la fuente de agua viva» (Ap 21,6: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζῶης δωρεάν).

Y en este contexto Dios sigue diciendo: «El que venza heredará estas cosas, y yo seré para él Dios, y él será para mí hijo» (Ap 21,7: ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός). Igual que en el Génesis la realidad creada no va a ser inmediatamente habitada por el hombre (Gn 1-2,4a; 4b-7), lo mismo sucede en el Apocalipsis: el hombre para participar en esa nueva creación antes ha de vencer (ὁ νικῶν), sólo así la tendrá por heredad (κληρονομήσει ταῦτα). De este modo, se pone de manifiesto quién integrará los λαοὶ «pueblos» (Ap 21,3), no los vencedores recogiendo un plural colectivo indeterminado, sino todo aquel que personalmente venza, como muestra el uso del participio singular.

La pregunta que surge es en qué hay que vencer, la respuesta la ofrece el mismo Dios al ofrecer, después, una lista de quiénes son excluidos de la herencia: «a los cobardes, incrédulos, abominables y homicidas, fornicarios, hechiceros, idólatras y todos los embusteros...» (Ap 21,8: τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἔβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν). Es decir, los que han pecado gravemente. De ahí que ὁ νικῶν «el que venza» es el que venza personalmente al pecado, como ya se decía en las Cartas a las siete iglesias, donde tras dar a conocer lo que sucederá con los que se oponen a Cristo, se afirma que el que

17. M.G. REDDISH, *Alpha and Omega*, "The Anchor Bible Dictionary" 1, New York 1992, 161-162: «In later rabbinic writings the first and last letters of the alphabet were used to denote something in its entirety. Abraham was said to have kept the law from 'alep to taw (the first and last letters of the Hebrew alphabet), meaning that he obeyed the entire law. In a similar way, to describe God as the Alpha and the Omega is not a restriction of God to only the beginning and the end but is a declaration of the totality of God's power and control. God is "the Almighty," and as such all "salvation and glory and power belong to our God" (Rev 19:1). Nothing is outside the purview of God. The claim that God is the one "who is and who was and who is to come" is a restatement of the same idea».

venza recibirá la corona de la vida¹⁸. ... Por tanto, Dios afirma que ó νικῶν «el que venza» al pecado, recibirá como herencia la Nueva Jerusalén.

Pasamos a ver ahora las consecuencias de esa victoria: «el que venza herederá estas cosas» (ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα). Es decir, la primera consecuencia de la victoria es la herencia. Las palabras de Dios siguen siendo objeto de sorpresa porque modifican en cierta medida la tradición veterotestamentaria¹⁹ y, sobre todo, la neotestamentaria donde el hijo es quien tiene el derecho a disfrutar de la herencia. Así Pablo afirma: «como eres hijo, también heredero por gracia de Dios» (Ga 4,7: εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ), mientras en Ap 21,7 hay una inversión de lo establecido, porque lo que se dice es que sólo ó νικῶν «el que venza» en la lucha contra el pecado será el justo heredero, es más, porque es heredero es hijo de Dios (Ap 21,7: κληρονομήσει ταῦτα καὶ... αὐτὸς ἔσται μοι υἱός). ¿Por qué esta alteración? Quizás el autor está dando una nueva interpretación cristológica y pastoral al mismo tiempo. Lo explicaré mejor. Sólo el que venza en el combate tendrá derecho a la herencia. Por tanto, lo que se está afirmando es que no basta ser cristiano (ser hijo de Dios por la gracia del Bautismo), no bastan los buenos deseos para adquirir la herencia, es preciso vencer personalmente el pecado, es decir, cumplir siempre y en todo libremente la voluntad de Dios como Cristo. Cristo es el único que ya ha vencido, como se ha dicho en Ap 5,5.²⁰ De ahí que sólo el que venza personalmente al pecado, sólo el que libremente opte por Dios recibirá la herencia. Herencia que en Ap 21,7 lleva consigo la filiación, porque sólo el que venza puede identificarse verdaderamente con el Hijo (hasta el momento el único y divino hijo de Dios)²¹ y, por tanto, ser υἱός, «hijo» en plenitud.²² De este modo, la filiación en la nueva creación no está tanto en el hecho de llamarse cristiano, sino en haberse identificado perso-

nalmente²³ y enteramente con Cristo durante los embates de la vida. La filiación aparece así como un don personal que permanecerá para siempre para el que ha vencido al pecado.²⁴

3. Protagonistas y coprotagonistas. Implicaciones

Después del estudio realizado, se ha puesto de manifiesto que en el AT se encuentran dos relatos para hablar de un mismo acontecimiento, la Creación, mientras en el NT hay una única narración para contar la Nueva Creación. Los protagonistas varían: en Gn 1-2,4a el protagonista es Dios; en Gn 2,4b-3 Adán y Eva; y en el relato del Apocalipsis (Ap 21-22,5) Dios, y la Nueva Jerusalén (los coprotagonistas). El hecho de que los textos del Génesis tengan distintos protagonistas, hace que sus perspectivas sean diferentes: teocéntrica la de Gn 1-2,4a, antropocéntrica la de Gn 2,4b-3, mientras en Ap 21-22,5 se combinan ambas en un marco escatológico.

En Gn 1-2,4a, el narrador presenta a Dios como un único Dios, creador, omnipotente, origen de la realidad creada, trascendente y dinámico, que quiere mantener una relación con el mundo creado, en especial con el hombre, a quien crea a su imagen y semejanza. Sin embargo, esta relación no se explicita más y puede sintetizarse en la relación que surge entre Creador y criaturas.

En Gn 2,4b-3, el protagonismo de Dios desaparece, pero se afirma la imagen de Dios del relato sacerdotal y se añade la idea de que el Dios que salva es el Dios que crea y, sobre todo, que Dios quiere y, de hecho, tiene durante un tiempo una íntima relación con el varón y la mujer. Los protagonistas del relato yahvista son, pues, Adán y Eva. Además de explicar su origen en Dios, el narrador subraya dos relaciones: la que mantiene el varón con la mujer, la relación esponsal, y la que tiene y deja de tener con Dios. La esponsalidad se muestra como la vocación natural del hombre a la donación completa que conlleva esa íntima unión expresada con el término hebreo בָּשָׂר «carne» (Gn 2,24). Por lo que se refiere a la relación con Dios, se aprecian dos momentos claramente diferenciados. El primero, antes de la conversación con la serpiente, donde se ve que tanto el varón como la mujer viven una re-

18. La expresión ὁ νικῶν no es nueva en el Apocalipsis, pues aparece con frecuencia en la parte final de las Cartas a las Iglesias (Ap 2,11; 26; 3,5.12.21). En Ap 2,7.17 aparece la misma expresión en dativo: τῷ νικῶντι. En todos los casos la función es la misma: subrayar el carácter personal de la lucha, pues el premio final es otorgado a cada persona en particular.

19. Así, por ejemplo, en el Salmo 2 se afirma que el rey es hijo de Dios y porque es hijo es heredero (Sl 2,7-9).

20. Ap 5,5: ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ.

21. Cfr. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, 1058.

22. R.L. THOMAS, *Revelation 8-22. An Exegetical Commentary*, Chicago 1995, 450: «The words came first to David and referred to David's seed as the recipient of the promise (2Sam 7:14). Later they referred to Solomon and the great Son of David, his seed the Messiah (Ps 89:26-27)».

23. El término υἱός aparece también en singular.

24. Las palabras son un eco de otras expresiones semejantes ligadas al lenguaje de la alianza como 2Sam 7,14; Jer 3,19; 31,9c; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6.

lación de confianza con Dios, de familiaridad con Él, pues viven juntos en el paraíso como se desprende de Gn 3,8 y acatan sus mandamientos (Gn 2,16-17). Sin embargo, esta relación se rompe por parte del varón y la mujer, ya que ambos se dejan seducir por el «seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5), olvidándose de la alianza hecha con Dios (Gn 2,16). De este modo, esa relación íntima que tenían con Dios se rompe y como consecuencia son expulsados del paraíso (Gn 3,23-24), haciéndose presente en sus vidas la muerte, el dolor y el sufrimiento (Gn 14-19). Por tanto, la relación de familiaridad con Dios con que inician su vida Adán y Eva es rota hasta que tenga lugar el cumplimiento de la promesa: «él te herirá en la cabeza» (Gn, 3,15).

En cuanto a Ap 21-22,5, es el relato de los coprotagonistas ya que, como se ha mostrado, en la Nueva Creación tan importante es la aparición de la Nueva Jerusalén como la presencia de «El que estaba sentado en el trono». A diferencia de lo que sucede en los demás relatos donde cada personaje representa a una persona singular, en el Libro del Apocalipsis la Nueva Jerusalén representa a un colectivo, los λαοί «pueblos», pero con una peculiaridad, esos pueblos no se refiere a la presencia de diferentes estados, es decir, la Nueva Jerusalén no es un colectivo constituido a su vez por otros colectivos sino que es un colectivo formado a partir de cada individuo particular que venza –ó νικῶν–, es decir, a partir de todo aquel hombre o mujer, libre o esclavo, de cualquier procedencia, que haya vencido libremente el pecado. La victoria le permite tener un doble estatus: el de miembro de la Nueva Jerusalén; y el de υἱός «hijo» de Dios, pues como se ha estudiado, la filiación es un don personal que recibe como herencia ὁ νικῶν «el que venza».

La Nueva Jerusalén es identificada con la «esposa del Cordero» (τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου), imagen sorprendente y elocuente al mismo tiempo. De este modo tan sencillo se hace presente la relación de sponsalidad en la Nueva Creación. Si en el relato del Génesis la sponsalidad aparece como la vocación natural del hombre tanto en el paraíso como después, y expresa la íntima comunión entre personas hasta el punto de formar una sola carne, en la Nueva Creación no expresa la unión entre el varón y la mujer, sino entre el Cordero y la Nueva Jerusalén. El Cordero es el que hace posible el cumplimiento de la promesa de Dios en el Génesis (Gn 3,15). Sólo una vez que Cristo con su Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección salva a la humanidad del pecado, se hace posible que ὁ νικῶν «el que venza», forme parte de Nueva Jerusalén. De ahí la escatología, la presencia de «cielo nuevo y tierra nueva» (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν) porque solo al final de los tiempos la Nueva

Jerusalén estará constituida por todo aquel que venza (ὁ νικῶν), sólo entonces la novia estará lista y se podrá consumir ese matrimonio escatológico.

En cuanto la imagen de Dios, llama la atención cómo usando un lenguaje apocalíptico con el que se busca subrayar la soberanía de Dios sobre la realidad creada, el narrador mantiene la imagen de Dios que se encuentra en los dos relatos del Génesis. Simplemente al designar a Dios con la expresión ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ e insistir en ella por medio de la presencia del trono de Dios en la Nueva Jerusalén, el Dios del final de los tiempos aparece como el Dios que se ha ido revelando a lo largo del AT: es ese único Dios, soberano, creador, omnipotente, trascendente. Es más el relato del Apocalipsis subraya estos valores y se aleja de ese Dios dinámico y antropomórfico de Gn 1-2,4a o Gn 2,4b-3.

No obstante, el Apocalipsis da algunos pasos más. En primer lugar, Dios se presenta como autor de una nueva creación que tiene lugar al final de los tiempos, y que se realiza del mismo modo que la de Gn 1-2,4a con su palabra, de manera que el Dios autor de la creación es el mismo Dios autor de la nueva creación. De ahí que Él mismo se presente como τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, es decir, origen, principio y fin de la historia, pues la historia comienza con Él, con Él concluye y con Él se desarrolla.

Por último, igual que en el origen del mundo Dios busca al hombre para estar junto a él, en esta nueva creación, Dios no sólo le busca (ἐξαλείψει) sino que quiere vivir con él (σκηνή); y lo que es más, al que libremente quiera estar en comunión con Él, le dará una herencia: la filiación (una filiación en el Hijo porque en su vida se ha identificado con Él y por eso ha vencido) y con ella todas las prerrogativas que Adán y Eva habían perdido: la inmortalidad, la ausencia de dolor y de sufrimiento y, sobre todo, el ver a Dios cara a cara y... para siempre.