ESTUDIOS BÍBLICOS

COMENTARIO AL LIBRO DEL APOCALIPSIS

ROBERT H. MOUNCE

21

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

Comentario al libro del Apocalipsis

Comentario al libro del Apocalipsis

Robert H. Mounce

editorial clie

EDITORIAL CLIE
E.R. n.º 2.910-SE/A
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS (Barcelona) ESPAÑA
E-mail: libros@clie.es
Internet: http:// www.clie.es

COMENTARIO AL LIBRO DEL APOCALIPSIS
Robert H. Mounce

Publicado originalmente en inglés con el título *The book of revelation*

Primera edición ©1977
y edición revisada ©1998 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

© 2007 por Editorial Clie para esta edición en castellano

Todos los derechos reservados

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción:
Pedro L. Gómez Flores

Equipo editorial (revisión y corrección):
Anabel Fernández Ortiz y Dorcas González Bataller

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

ISBN: 978-84-8267-508-4

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Clasifíquese: 283 COMENTARIOS DEL NT: Apocalipsis
C.T.C. 01-02-0283-18
Referencia: 22.46.49

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA: libros publicados

Estudios bíblicos

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*

Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*

Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses*

Murray J. Harris, *3 preguntas clave sobre Jesús*

Leon Morris, *El Evangelio de Juan, 2 volúmenes*

Robert H. Mounce, *Comentario al Libro del Apocalipsis*

Robert H. Stein, *Jesús, el Mesías: Un estudio de la vida de Cristo*

Estudios teológicos

Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*

G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología Joánica*

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*

Estudios ministeriales

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista*

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*

J. Matthew Pinson, ed., *La seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista*

Dallas Willard, *Renueva tu Corazón: Sé como Cristo*

Gregory J. Ogden, *Discipulado que transforma: el modelo de Jesús*

Gregory J. Ogden, *Manual del discipulado: creciendo y ayudando a otros a crecer*

Índice

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea 9

Prólogo del editor (primera edición) 19
Prólogo del editor (edición revisada) 21
Prefacio del autor a la primera edición 23
Prefacio del autor (edición revisada) 27
Abreviaturas 29

INTRODUCCIÓN 35
I. EL LIBRO DE APOCALIPSIS Y LA LITERATURA APOCALÍPTICA 35
II. AUTORÍA 44
III. FECHA 52
IV. CIRCULACIÓN Y RECEPCIÓN EN LA IGLESIA PRIMITIVA 60
V. ACERCAMIENTOS A LA INTERPRETACIÓN 64
VI. EL LENGUAJE DEL LIBRO DE APOCALIPSIS 71
VII ESTRUCTURA 72
VIII. ANÁLISIS 75

TEXTO, EXPOSICIÓN Y NOTAS 81
I. PRÓLOGO (1:1-20) 81
II. CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS (2:1-3:22) 112
III. ADORACIÓN EN LA CORTE CELESTIAL (4:1-5:14) 176
IV. LOS SIETE SELLOS (6:1-8:1) 205
V. LAS SIETE TROMPETAS (8:2-11:19) 246
VI. EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y LOS PODERES DEL MAL (12:1-14:5) 320
VII. LAS SIETE ÚLTIMAS PLAGAS (15:1-16:21) 387
VIII. LA CAÍDA DE BABILONIA(17:1-19:5) 416
IX. LA VICTORIA FINAL (19:6-20:5) 464
X. NUEVOS CIELOS Y NUEVA TIERRA (21:1-22:5) 507
XI. EPÍLOGO (22:6-21) 535

Bibliografía selecta de la edición original 549
Bibliografía adicional de la edición en español 561

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la «Colección Teológica Contemporánea.» Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes y pastores para su ministerio. Y no solo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico - si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico -, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la Iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de seminarios bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta «Colección Teológica Contemporánea», el lector encontrará una variedad de autores y tradiciones evangélicos de reconocida

trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F.F. Bruce, G.E. Ladd y L.L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N.T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimiento.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez.

La "Colección Teológica Contemporánea" es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia. La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono y que, como consecuencia, los cristianos – bien formados en Biblia y en Teología – impactemos al mundo con el fin de que Dios, y solo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. "Tu Padre ... te recompensará".

Dr. Matthew C. Williams
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology (Los Angeles, CA., EEUU)

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector puede estar seguro de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Nuevo Testamento
D.A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris, *Una Introducción al Nuevo Testamento* [An Introduction to the New Testament, rev. ed., Grand Rapids, Zondervan, 2005]. Se trata de un libro de texto imprescindible para los estudiantes de la Biblia, que recoge el trasfondo, la historia, la canonicidad, la autoría, la estructura literaria y la fecha de todos los libros del Nuevo Testamento. También incluye un bosquejo de todos los documentos neotestamentarios, junto con su contribución teológica al Canon de las Escrituras. Gracias a ello, el lector podrá entender e interpretar los libros del Nuevo Testamento a partir de una acertada contextualización histórica.

Jesús
Murray J. Harris, *3 preguntas clave sobre Jesús* [*Three Crucial Questions about Jesus*, Grand Rapids: Baker, 1994]. ¿Existió Jesús? ¿Resucitó Jesús de los muertos? ¿Es Jesús Dios? Jesús es uno de los personajes más intrigantes de la Historia. Pero, ¿es verdad lo que se dice de Él? 3 preguntas clave sobre Jesús se adentra en las evidencias históricas y bíblicas que prueban que la fe cristiana auténtica no es un invento ni una locura. Jesús no es un invento, ni fue un loco. ¡Descubre su verdadera identidad!

Robert H. Stein, *Jesús, el Mesías: Un Estudio de la Vida de Cristo* [*Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ*, Downers Grove, IL; Leicester, England: InterVarsity Press, 1996]. Hoy en día hay muchos escritores que están adaptando el personaje y la historia de Jesús a las demandas de la era en la que vivimos. Este libro establece un diálogo con esos escritores, presentando al Jesús bíblico. Además, nos ofrece

un estudio tanto de las enseñanzas como de los acontecimientos importantes de la vida de Jesús. Stein enseña Nuevo Testamento en Bethel Theological Seminary, St. Paul, Minnesota, EE.UU. Es autor de varios libros sobre Jesús, y ha tratado el tema de las parábolas y el problema sinóptico, entre otros.

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 4, 2003. Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a "El Seminario de Jesús," un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan solo un ser humano normal.

Juan

Leon Morris, *Comentario del Evangelio de Juan* [*Commentary on John*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Comentario de Romanos* [*Commentary on Romans*, New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996]. Moo es profesor de Nuevo Testamento en Wheaton College. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 7, 2004.

Filipenses

Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses* [*Commentary on Philippians*, New International Commentary on the New Testament;

Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales
Gordon Fee, *Comentario a 1ª y 2ª Timoteo, y Tito*. El comentario de Fee sobre 1ª y 2ª a Timoteo y sobre Tito está escrito de una forma accesible, pero a la vez profunda, pensando tanto en pastores y estudiantes de seminario como en un público más general. Empieza con un capítulo introductorio que trata las cuestiones de la autoría, el contexto y los temas de las epístolas, y luego ya se adentra en el comentario propiamente dicho, que incluye notas a pie de página para profundizar en los detalles textua-les que necesitan mayor explicación.

Primera de Pedro
Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 10, 2004. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Davids enseña Nuevo Testamento en Regent College, Vancouver, Canadá.

Apocalipsis
Robert H. Mounce, *El Libro de Apocalipsis* [*The Book of Revelation*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1998]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Mounce es presidente emérito de Whitworth College, Spokane, Washington, EE.UU., y en la actualidad es pastor de Christ Community Church en Walnut Creek, California.

Estudios teológicos

Cristología
Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 6, 2003. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, explica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento
G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 2, 2002. Ladd era profesor de Nuevo Testamento y Teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.); es conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*. Presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología joánica
Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología Joánica*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, 2003. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary of the New Testament*. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología paulina
N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 1, 2002. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la «nueva perspectiva» del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática
Millard Erickson, *Teología sistemática* [*Christian Theology*, 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998]. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico teniendo en cuenta los cambios teológicos, igual que los muchos cambios intelectuales, políticos, económicos y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración
Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica*: el fundamento de la teología cristiana, Prefacio de J.I. Packer, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 8, 2004. Aunque conocemos los cambios teológicos de Pinnock en estos últimos años, este libro, de una etapa anterior, es una defensa evangélica de la infalibilidad y veracidad de las Escrituras.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización
Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 3, 2003. Esta obra explora la Evangelización y la Apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en Evangelización y Teología.

Discipulado
Gregory J. Ogden, *Discipulado que transforma: el modelo de Jesús* [*Transforming Discipleship: Making Disciples a Few at a Time*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003]. Si en nuestra iglesia no hay crecimiento, quizá no sea porque no nos preocupemos de las personas nuevas, sino porque no estamos discipulando a nuestros miembros de forma eficaz. Muchas veces nuestras iglesias no tienen un plan coherente de discipulado y los líderes creen que les faltan los recursos para animar a sus miembros a ser verdaderos seguidores de Cristo. Greg Ogden habla de la necesidad del discipulado en las iglesias locales y recupera el modelo de Jesús: lograr un cambio de vida invirtiendo en la madurez de grupos pequeños para poder llegar a todos. La forma en la que Ogden trata este tema es bíblica, práctica e increíblemente eficaz; ya se ha usado con mucho éxito en cientos de iglesias.

Gregory J. Ogden, *Manual del discipulado: creciendo y ayudando a otros a crecer.* Cuando Jesús discipuló a sus seguidores lo hizo compartiendo su vida con ellos. Este manual es una herramienta diseñada para ayudarte a seguir el modelo de Jesús. Te ayudará a profundizar en la fe cristiana y la de los otros creyentes que se unan a ti en este peregrinaje hacia la madurez en Cristo. Jesús tuvo la suficiente visión como para empezar por lo básico. Se limitó a discipular a unos pocos, pero eso no limitó el alcance de sus enseñanzas. El *Manual del discipulado* está diseñado para ayudarte a influir en otros de la forma en que Jesús lo hizo: invirtiendo en unos pocos.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 9, 2004. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesacionista, abierta pero cautelosa, la de la Tercera Ola, y la del movimiento carismático; cada una de ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Hermenéutica/Interpretación

J. Scott Duvall & J. Daniel Hays, *Entendiendo la Palabra de Dios* [*Grasping God's Word*, rev. ed., Grand Rapids: Zondervan, 2005]. ¿Cómo leer la Biblia? ¿Cómo interpretarla? ¿Cómo aplicarla? Este libro salva las distancias entre los acercamientos que son demasiado simples y los que son demasiado técnicos. Empieza recogiendo los principios generales de interpretación y, luego, aplica esos principios a los diferentes géneros y contextos para que el lector pueda entender el texto bíblico y aplicarlo a su situación.

La Homosexualidad

Thomas E. Schmidt, *El debate sobre la homosexualidad: compasión y claridad.* Escribiendo desde una perspectiva cristiana evangélica y con una profunda empatía, Schmidt trata el debate actual sobre la homosexualidad: La definición bíblica de la homosexualidad; Lo que la Biblia dice sobre la homosexualidad; ¿Se puede nacer con orientación homosexual?; Las recientes reconstrucciones pro-gay de la Historia

y de la Biblia; Los efectos sobre la salud del comportamiento homosexual. Debido a toda la investigación que el autor ha realizado y a todos los argumentos que presenta, este libro es la respuesta cristiana actual más convincente y completa que existe en cuanto al tema de la homosexualidad.

Misiones
John Piper, *¡Alégrense las Naciones!: La Soberanía de Dios y las Misiones*. Usando textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Piper demuestra que la *adoración* es el fin último de la Iglesia, y que una adoración correcta nos lleva a la acción misionera. Según él, la *oración* es el combustible de la obra misionera porque se centra en una relación con Dios y no tanto en las necesidades del mundo. También habla del *sufrimiento* que se ha de pagar en el mundo de las misiones. No se olvida de tratar el debate sobre si Jesús es el *único camino* a la Salvación.

Mujeres en la Iglesia
Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista* [*Women in Ministry: Four Views*, Downers Grove: IVP, 1989]. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicionalista, la que aboga en pro del liderazgo masculino, en pro del ministerio plural, y la de la aproximación igualitaria; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Predicación
Bill Hybels, Stuart Briscoe, Haddon Robinson, *Predicando a personas del s. XXI* [*Mastering Contemporary Preaching*, Multnomah Publications, 1990]. Éste es un libro muy útil para cualquier persona con ministerio. Su lectura le ayudará a entender el hecho en sí de la predicación, las tentaciones a las que el predicador se tiene que enfrentar, y cómo resistirlas. Le ayudará a conocer mejor a las personas para quienes predica semana tras semana, y a ver cuáles son sus necesidades. Este libro está escrito en lenguaje claro y cita ejemplos reales de las experiencias de estos tres grandes predicadores: Bill Hybels es pastor de Willow Creek

Community Church, Stuart Briscoe es pastor de Elmbrook Church, y Haddon Robinson es presidente del Denver Seminary y autor de *La predicación bíblica*.

Soteriología

J. Matthew Pinson, ed., *La Seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista* [*Four Views on Eternal Security*, Grand Rapids: Zondervan, 2002]. ¿Puede alguien perder la salvación? ¿Cómo presentan las Escrituras la compleja interacción entre la Gracia y el Libre albedrío? Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. En él encontraremos los argumentos de la perspectiva del calvinismo clásico, la del calvinismo moderado, la del arminianismo reformado, y la del arminianismo wesleyano; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las posiciones opuestas.

Vida cristiana

Dallas Willard, *Renueva tu Corazón: Sé como Cristo*, Terrassa: CLIE, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 13, 2004. No "nacemos de nuevo" para seguir siendo como antes. Pero: ¿Cuántas veces, al mirar a nuestro alrededor, nos decepcionamos al ver la poca madurez espiritual de muchos creyentes? Tenemos una buena noticia: es posible crecer espiritualmente, deshacerse de hábitos pecaminosos, y parecerse cada vez más a Cristo. Este bestseller nos cuenta cómo transformar nuestro corazón, para que cada elemento de nuestro ser esté en armonía con el reino de Dios.

PRÓLOGO DEL EDITOR

(Primera Edición)

El antiguo editor general de esta serie, el difunto sr. Ned Bernard Stonehouse se había reservado para sí la redacción del volumen del libro de Apocalipsis del Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento. Su interés por este libro venía de lejos: en 1929 obtuvo su doctorado en la Free University of Amsterdam (Universidad Libre de Amsterdam) por la disertación *The Apocalypse in the Ancient Church* (el Apocalipsis en la Iglesia Antigua) y en el artículo «The Elders and the Living-Beings in the Apocalypse» (los ancianos y los seres viventes de Apocalipsis) apareció una muestra de su estudio exegético en la obra *Arcana Revelata* (1951), en honor de un antiguo maestro suyo, el profesor W. Grosheide. Sin embargo, cuando murió en 1962, el proyectado comentario aún no había adquirido una forma definida, y se hizo necesario encontrar a otra persona que pudiera acometer la tarea. Por suerte, el Dr. Robert H. Mounce estaba dispuesto a hacerlo, y en los años que siguieron ha venido consagrando a esta tarea casi todo su tiempo libre. El producto de esta dedicación está ahora ante nosotros.

En 1958, el Dr. Mounce se doctoró en la Universidad de Aberdeen con una tesis titulada «The New Testament Herald: His Mission and Message» (El Heraldo del Nuevo Testamento: su misión y mensaje). (En 1960, Eerdmans publicó una versión en cierto modo menos técnica de esta tesis con el título *The Essential Nature of New Testament Preaching* [La naturaleza esencial de la predicación del Nuevo Testamento]) Poco después de ello, entró a formar parte del personal docente del Departamento de Religión de la Western Kentucky University, donde ahora es decano del Potter College of Arts and Humanities. Fuera de los ámbitos académicos se le conoce, entre otras cosas, por sus

colaboraciones periódicas en la sección «Here's My Answer» (Ahí va mi respuesta) en la revista *Eternity* (Eternidad).

El Dr. Mounce ha reflexionado larga y hondamente respecto a los problemas del Apocalipsis, y sus conclusiones merecen una cuidadosa consideración. Para él, el espectador de la visión es el apóstol Juan. Evidentemente, la legitimidad de la autoridad con que habla el vidente está fuera de cualquier duda. Escribe como un profeta, alguien que, igual que los grandes profetas del Antiguo Testamento, ha sido admitido en el Concilio Celestial, donde ha visto cosas que ningún profeta anterior había visto. Si a su libro se le llama «la revelación de Jesucristo, que Dios le dio» es porque Juan vio realmente a Dios entregando la revelación, consignada en el rollo de los siete sellos, al Mesías que por medio de su sumisión a una muerte violenta consiguió la Victoria de todos los tiempos. El desenlace que Juan ve desvelarse ante sus ojos se sitúa en el fin de los tiempos, pero desde su perspectiva se trata de un periodo inminente. El regreso por parte del Cordero desde el lugar de su sacrificio a la gloria celestial y su entronización junto al Padre han inaugurado este proceso; su plena consumación no tardará mucho.

El mensaje del Apocalipsis estaba bien calculado para infundir ánimo y resolución a los cristianos abrumados bajo los abusos del Imperio Romano. Su Salvador había sido investido como Señor de la Historia, y el destino del mundo estaba en sus manos firmemente asegurado. Igual que él había vencido, se les anima también a ellos a vencer en la conflagración «por la sangre del Cordero y la palabra de su testimonio» Puesto que el futuro pertenecía a su Señor, era también de ellos, puesto que estaban de su parte: «nuestro Cordero ha vencido; sigámosle» Con muy pocas modificaciones, este mismo mensaje dirige una palabra de ánimo a todos aquellos que en cualquier momento de la Historia hayan sufrido o estén sufriendo por su fe.

Como en todas las anteriores ediciones de esta serie de comentarios, el texto inglés que sirve de base es el de la American Standard Version de 1901. A pesar de sus arcaísmos, esta versión con su traducción extraordinariamente literal (que sin duda la hace inadecuada para otros muchos propósitos) es admirablemente apta para servir como base de un comentario que se esfuerza en prestar minuciosa atención a los detalles del texto.

F.F. Bruce

PRÓLOGO DEL EDITOR

(Edición Revisada)

Esta edición revisada del comentario del Dr. Mounce al Libro de Apocalipsis representa una tercera línea de tradición en esta serie, que comenzó bajo la dirección de mi predecesor, el Sr. Bruce. Algunos comentarios que hasta aquel momento no habían sido publicados siguen en la lista de programación (en el momento de redactar este prólogo: Mateo, las Epístolas Pastorales, y Judas a 2ª Pedro), no obstante han aparecido ya varios volúmenes que han venido a sustituir a sus antiguas versiones (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, y las Epístolas de Juan). En otros casos (Marcos, Juan, Hechos, Colosenses a Filemón, Hebreos, y este comentario de Apocalipsis) se les pidió a los primeros autores que revisaran y actualizaran las obras que redactaron en su día.

La primera edición de este comentario apareció hace exactamente veinte años. Su vertiginoso registro de ventas demostró lo que varios críticos pronosticaron en su momento: este texto iba a convertirse en una obra de obligada referencia dentro de la tradición evangélica no dispensacionalista. Esta edición, además de basarse en la NIV y de haberse remodelado conforme al nuevo diseño de la serie, le ha dado al autor la oportunidad de reflexionar una vez más en el texto, y también de tener en cuenta los últimos estudios y descubrimientos de los expertos.

Como se ha observado en el primer prólogo del editor, el Dr. Mounce era decano de la Facultad de las Artes y Humanidades en la Western Kentucky University (Bowling Green) cuando se publicó la primera edición en 1977. Desde entonces fue presidente durante siete años del *Whitworth College* en Spokane, Washington (1981-1987), y después de «retirarse» aceptó desarrollar un ministerio pastoral en

la *Christ's Community Church* en Walnut Creek, California, durante un periodo provisional de tres meses que acabaron convirtiéndose en tres años y medio. Damos una calurosa bienvenida a esta revisión como parte de un constante proceso de superación que incrementa la utilidad de esta serie de comentarios.

Gordon D. Fee

PREFACIO DEL AUTOR

(Primera Edición)

Según los primeros planes, iba a ser El Dr. Ned B. Stonehouse, también editor general de esta serie, quien redactaría el comentario de Apocalipsis en este *Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento*. Su muerte en 1962 representó una gran pérdida para la erudición del Nuevo Testamento. Un año más tarde, el profesor F. F. Bruce, que asumió la tarea de editar los volúmenes en preparación, me invitó a comentar el libro de Apocalipsis. Lamentablemente, el único contacto con el pensamiento del Dr. Stonehouse fue una serie de notas de clase que me suministró el Dr. William Lane, antes profesor del *Gordon-Conwell Theological Seminary* y ahora colega mío en la *Western Kentucky University*.

Durante la mayor parte de los primeros años me dediqué a leer todo lo que pude sobre el tema. Descubrir con profundidad el mundo de la apocalíptica fue una experiencia apasionante. La literatura de base tiene un atractivo especial, particularmente para aquellos a quienes sus responsabilidades profesionales les exigen invertir una buena parte de su tiempo y energía leyendo las obras de otros colegas. Dediqué bastante atención al desarrollo de un detallado análisis sintáctico del texto griego. Quería que fuera el propio libro el que me revelara desde dentro su estructura. Con demasiada frecuencia se le ha impuesto un bosquejo predeterminado. Los comentarios tienden a comenzar con una actitud abierta hacia el texto que después de pocos capítulos se va angostando para adquirir una rigidez que solo le permite decir al texto aquello que concuerda con el esquema en desarrollo. Declaraciones que en los primeros capítulos hubieran sido matizadas con adverbios como «quizá» o «probablemente» alcanzan entonces un grado de certeza que está fuera de toda proporción en

relación con la evidencia de que se dispone.

Durante mi primer periodo de estudio me sentí un tanto abatido al saber que R. H. Charles había invertido veinticinco años en la preparación de su obra clásica en dos volúmenes sobre el Apocalipsis para el *International Critical Commentary*. Sin embargo, a medida que me daba cuenta de un modo más completo de la magnitud de la tarea, esta misma información se convirtió en una constante fuente de ánimo. Varios traslados, una determinación de no dejar sin padre a cinco niños en crecimiento, y un cambio de orientación profesional hacia la administración en el campo de la educación superior, no han contribuido precisamente a acelerar la finalización de este comentario.

Un problema de orden crítico al que tiene que hacer frente cualquiera que escriba acerca del libro del Apocalipsis procede del género literario de este texto. En cierto sentido, es difícil decir lo que significa cualquier cosa hasta tanto no se ha decidido el sentido del todo. La cuestión esencial es determinar la clase de literatura con que estamos tratando. El *sine qua non* para una exégesis satisfactoria es estar en posesión de una informada sensibilidad hacia las formas de pensamiento y el vocabulario de la literatura apocalíptica. Los vívidos y, con frecuencia estrafalarios, simbolismos del Apocalipsis han llevado a muchos autores contemporáneos, o bien a un literalismo difícil de defender o a un subjetivismo altamente imaginativo. Por mi parte, he intentado moverme en una posición intermedia porque considero que éste es el modo en que las siete iglesias de Asia del primer siglo a las que fue escrito el texto original, lo recibieron. Queda en manos del lector determinar hasta qué punto he conseguido este objetivo.

Mi deuda para con la erudición crítica de la literatura apocalíptica se refleja en las múltiples notas a pie de página que he ido insertando a lo largo del comentario. De entre los muchos comentarios valiosos acerca del Apocalipsis, los de Swete, Hort (lamentablemente, solo comenta los capítulos 1-3), Charles y Beckwith han sido los que me han aportado las observaciones más provechosas acerca del texto griego. Entre los autores actuales Austin Farrer y G. B. Caird son quienes con más frecuencia me han llevado a plantearme mi posición. Los excelentes, aunque relativamente breves, comentarios de F. F. Bruce, Leon Morris y George Ladd representan un acercamiento interpretativo común al que yo mismo me he incorporado por medio de mi propio estudio del texto. En ocasiones, sus obras me llevaron a plantearme si era necesario decir alguna otra cosa.

Se hace necesaria una nota acerca de mi método al referirme a las obras clásicas acerca del Apocalipsis. En lugar de insertar una nota completa de cada comentario he utilizado simplemente el nombre del autor y el número de página. Todos los nombres utilizados de este modo están reseñados en el listado de Abreviaturas, y en la sección A de la Bibliografía Selecta se ofrece una información exhaustiva de la publicación en cuestión. Mi intención con esto ha sido aligerar lo más posible el texto y las notas a pie de página sin privar, no obstante, al lector de la información adicional necesaria para su estudio posterior.

Aunque el comentario se basa en el texto de la *American Standard Version* (1901), he utilizado la *Revised Standard Version* para todas las demás citas bíblicas (excepto en aquellas en que se diga lo contrario). También he seguido la tercera edición del texto griego de las Sociedades Bíblicas Unidas, aunque normalmente he citado el aparato, en cierto modo simplificado, de G. D. Kilpatrick en la segunda edición del texto de la *British and Foreign Bible Society* (1958). *El Textual Commentary on the Greek New Testament* (Comentario Textual del Nuevo Testamento Griego) (1971) de Bruce M. Metzger ha sido especialmente provechoso.

Estoy hondamente agradecido a las muchas personas que de muchas y distintas formas me han prestado su ayuda. El profesor Bruce leyó uno de los primeros capítulos e hizo importantes sugerencias. Más adelante editó cuidadosamente la totalidad del manuscrito. Mi esposa Jean ha leído el texto de manera extensiva, y una y otra vez me ha forzado a apoyar una determinada posición sobre una base más firme de lo que lo había hecho hasta aquel momento. Dos excelentes secretarios, Phyllis Rzeszowski y Nelda Steen, han mecanografiado hasta la saciedad muchas porciones del manuscrito. Los doctores Dorothy y Bill McMahon han invertido generosamente mucho de su tiempo leyendo y corrigiendo las galeradas.

También estoy profundamente agradecido por la oportunidad de vivir en el mundo de Juan el Vidente durante la pasada década. Aunque puede que el significado específico de cada detalle no esté del todo claro, las grandes verdades del libro de Apocalipsis emergen con una fuerza tremenda para aquellos que en un espíritu de oración se abren al contenido de sus páginas. La maldad se ha extendido sobremanera, la persecución llegará pero Dios, que es soberano sobre todas las cosas, irrumpirá en la historia humana para vindicar a los fieles y derrotar

para siempre a las fuerzas del mal. A la promesa, «He aquí, vengo pronto» la Iglesia responde con confianza y anticipación, «Amén. Ven Señor Jesús» (Ap 22:20).

Robert H. Mounce
Bowling Green, Kentucky

PREFACIO DEL AUTOR

(Edición Revisada)

Hace treinta y cuatro años que el ya difunto profesor F. F. Bruce me invitó a escribir el comentario de Apocalipsis para el *Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento*. Catorce años más tarde, en 1977, se publicó, y ha tenido un éxito moderado. En los años que han transcurrido ha aparecido un considerable volumen de literatura sobre la apocalíptica. Solo en inglés, he contado más de ochenta comentarios del libro de Apocalipsis y otras obras estrechamente relacionadas con este libro (sin mencionar todos los artículos que han aparecido en publicaciones del mundo académico). Todo esto significa que era hora de actualizar este comentario.

El lector encontrará algunos cambios de estilo en la edición revisada. He utilizado la *New International Version* como texto bíblico esencial en lugar de la *American Standard Version* de 1901. Por otra parte, he sustituido el aparato crítico de G. D. Kilpatrick por la edición vigésimo séptima del texto de Nestle-Aland. También he corregido las abreviaturas en conformidad con la actualización de las directrices de 1994 .

Todo esto, no obstante, es de importancia secundaria con respecto a los cambios que he hecho en el texto del comentario. Aunque mi posición esencial sigue siendo premilenial, ahora entiendo mucho mejor por qué los eruditos de otras opiniones han adoptado ciertos enfoques interpretativos. Por ejemplo, aunque sigo rechazando la idea de una estricta recapitulación, ahora me doy cuenta de que las visiones numeradas cubren de hecho el mismo periodo de tiempo en lo que se podría describir mejor como una «espiral de intensidad» Aquellos que han leído también la primera edición encontrarán que esta reflexión más madura del libro de Apocalipsis descansa menos sobre

el pensamiento de otros autores e intenta aportar al lector mis propios forcejeos para entender lo que el autor está diciendo. Las discusiones de carácter técnico respecto al texto y los debates académicos los he situado por lo general en las notas a pie de página.

Quiero dar las gracias a Gordon Fee, el actual editor de la serie, por sus valiosas sugerencias. El Sr. Fee me ha recordado que, mientras la primera edición fue escrita por un estudioso con poca experiencia (no más de cinco años de trayectoria docente), esta edición revisada debería reflejar los treinta y tantos años posteriores de reflexiva consideración del Apocalipsis. Obviamente, esto ha requerido prácticamente una nueva redacción de la obra. No era exactamente lo que yo había pensado, pero ahora que he terminado valoro muy positivamente la perspicacia de Gordon. También quiero dar las gracias a Milton Essenburg de Eerdmans por su cuidadosa edición de este comentario. Asimismo, me gustaría reconocer la labor de Tim Straayer, que con mucho esfuerzo ha realizado todo el trabajo técnico que requería esta concienzuda revisión.

Una nota final de gratitud. Habiendo llegado a la edad de 75 años, estoy especialmente agradecido al Señor que me ha concedido buena salud, y a mi esposa Jean que ha sabido darme un hogar feliz, sin lo cual nunca hubiera podido llevar a cabo esta revisión.

Robert H. Mounce
Bend, Oregon

ABREVIATURAS

ASV	American Standard Version
AnT	Antiguo Testamento
AT	An American Translation (Goodspeed)
ATR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AV	Authorized Version (= KJV)
BA	*Biblical Archaeologist*
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (2ª ed., Chicago, *1979)*
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*
Beck	W. F Beck, *The New Testament in the Language of Today*
Bib	*Biblica*
BibNot	*Biblische Notizen*
BR	*Biblical Research*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BT	*The Bible Translator*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
ca.	*circa* (alrededor de)
cf.	*confer* (comparar con)
cap.	*capítulo*
Churches	William Barclay, *Letters to the Seven Churches*
comm.	*comentario*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*

CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DNTT	*Dictionary of New Testament Theology*
EB	*Encyclopedia Biblica*
ed.	editor, edición
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*
e.g.	*eximpli gratia* (por ejemplo)
Epigr. Graec.	*Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* (ed. G. Kaibel)
esp.	especialmente
ET	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository Times*
EQ	*Evangelical Quarterly*
Feine-Behm-Kümmel	*Introduction to the New Testament, 14 ed.*
Gk.	Griego
GNB	*Good News Bible*
Goodspeed	Edgar J. Goodspeed, The New Testament: *An American Translation*
GTJ	*Grace Theological Journal*
Grammar	Dana and Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*
HDB rev.	*Dictionary of the Bible* de Hastings (rev. ed. F. C. Grant and H. H. Rowley)
HDB	*Dictionary of the Bible de Hastings*
IB	*The Interpreter's Bible*
IBD	The Illustrated Bible Dictionary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (ed. G. A. Buttrick)
Idiom Book	C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*
i.e.	*id est* (es decir)
Int	*Interpretation*
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JB	Biblia de Jerusalén
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JR	*Journal of Religion*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*

JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
LAE	A. Deissmann, *Light from the Ancient East*
Letters	W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (ed. actualizada)
lit.	literalmente
Local Setting	Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*
LXX	Septuaginta
MajT	Texto Mayoritario
Moods and Tenses	E. de W. Burton: *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*
Moffatt	James Moffatt, *The New Testament: A New Translation*
Moult. *Grammar*	J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek,* Vol. I
MM	J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*
MS(S)	manuscrito(s)
n.	nota
NA27	E. Nestle y K. Aland, *Novum Testamentum Graece (27 ed.)*
NBD	*New Bible Dictionary*
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NKJ	New King James
NLT	New Living Translation
NRSV	New Revised Standard Version
NovT	*Novum Testamentum*
NT	Nuevo Testamento
NTS	*New Testament Studies*
Phillips	J. B. Phillips, *The New Testament in Modern English*
REB	Revised English Bible
ResQ	*Restoration Quarterly*

rev.	revisado/a
RevExp	*Review and Expositor*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSV	Revised Standard Version
SE	*Studia Evangelica*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ST	*Studia theologica*
Seven Churches	E. M. Blaiklock, *The Seven Churches*
Str-B	H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentarzum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*
TCNT	The Twentieth Century New Testament
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament* (eds. G. Kittel y G. Friedrich)
TDNT *abr.*	*Theological Dictionary of the New Testament* (compendiada en un vol. por G. W. Bromiley)
Textual Commentary	Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*
Tg. Jer.	*Targum de Jerusalén*
tgs.	targumes
TR	Textus Receptus
trans.	traducido por
TS	*Theological Studies*
TToday	*Theology Today*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
UBS^4	United Bible Societies Greek New Testament (4ª ed.)
v. (vv.)	versículo(s)
VC	*Vigiliae christianae*
vol.	volumen
VT	*Vetus Testamentum*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
Weymouth	R. F. Weymouth, *The New Testament in Modern Speech*
Williams	Charles B. Williams, *The New Testament: A Translation in the Language of the People*
Imágenes Verbales	A. T. Robertson, *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
	v. (vv.) verse(s)

WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
Z-G	M. Zerwick and M. Grosvenor, *An Analysis of the Greek New Testament*
ZKNT	Zahn's Kommentar zum Neuen Testament
ZNW	*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*

INTRODUCCIÓN

I. EL LIBRO DE APOCALIPSIS Y LA LITERATURA APOCALÍPTICA

Normalmente se considera que el libro del Apocalipsis forma parte de una clase de literatura denominada apocalíptica. El término «apocalipsis» que se utiliza para denotar un género literario se deriva de Ap. 1:1, donde sirve para expresar la revelación sobrenatural de aquello que está próximo a acontecer. En el debate contemporáneo, el término «apocalíptica» se aplica de un modo más amplio a un grupo de escritos que surgieron en el mundo bíblico entre los años 200 aC. y 100 dC. y a los conceptos esenciales expresados en tales escritos.[1] Aunque no es posible establecer con precisión los límites exactos de la literatura apocalíptica (con frecuencia entra en el terreno de otros estilos literarios y conceptuales),[2] es generalmente cierto que un «apocalipsis» pretende ser una revelación divina –que por regla general llega mediante un intermediario celestial a algún importante personaje del pasado– en la que Dios promete intervenir en la historia humana para poner fin al tiempo de angustia y destruir toda la maldad.[3] Normalmente, los autores de textos apocalípticos

[1] Thompson distingue entre los *apocalipsis* («una serie de escritos, una literatura que incluye obras como Daniel, 1 Enoc, 4 Esdras, y el Libro de Apocalipsis»), *escatología apocalíptica* («una perspectiva religiosa... que comporta ciertas creencias acerca del mundo y el lugar que ocupan los humanos en él), y apocalipticismo («los aspectos sociales de los apocalipsis y la escatología trascendente») (*Revelation*, 23).

[2] Michaels afirma que «muchos defensores de la teoría literaria han sugerido que las buenas obras, y especialmente las obras maestras nunca pertenecen a un solo género. Son creaciones altamente individuales que llevan a las categorías establecidas hasta el límite» (*Interpreting the Book of Revelation,* 31).

[3] El *SBL Genres Project* definió la literatura apocalíptica como «un género de literatura con un marco narrativo, en el que un ser de otro mundo entrega una

eran pesimistas respecto a la capacidad de las personas para hacer frente con éxito a este mundo de maldad. Las grandes fuerzas cósmicas que subyacen tras la agitada historia humana se describen por medio de símbolos vívidos y, con frecuencia, estrafalarios. Las visiones son abundantes. Los autores de este tipo de literatura seguían la práctica corriente de reescribir la Historia como si de profecía se tratara, a fin de dar verosimilitud a sus predicciones acerca del futuro.

El problema del origen de la apocalíptica es un tema demasiado complejo para poder tratarlo de un modo adecuado en este momento. Algunos eruditos, como Betz, que entiende la literatura apocalíptica como un fenómeno heleno,[4] y Conzelmann, que la considera un desarrollo de la religión iraní,[5] defienden un origen no judío. Aunque es indudable que varias influencias confluyeron para configurar la literatura apocalíptica, es también un hecho establecido que se trata esencialmente de un fenómeno judío y cristiano.[6] Rowley está en lo cierto cuando afirma que «la literatura apocalíptica es hija de la profecía».[7] D. S. Russell reconoce que aunque la apocalíptica se abasteció de muchas fuentes, «sin duda, el manantial de origen, por así decirlo, manaba desde lo profundo de la profecía hebrea».[8] Más adelante escribe

revelación a un receptor humano, iluminando una realidad trascendente que es tanto temporal –en la medida en que contempla la salvación escatológica– como espacial –en la medida en que concierne a otro mundo sobrenatural–» (citado en J. Collins, Apocalyptic Imagination, 4). Rist define el apocalipticismo como «la convicción escatológica de que el poder del mal (Satanás), que ahora tiene el control de esta era de la historia humana, temporal y absolutamente perversa, en la cual los justos son afligidos por los agentes demoníacos y humanos, va a ser pronto vencido y su perverso reinado terminará por la directa intervención de Dios, que es el poder del bien y que, inmediatamente después, creará una era completamente nueva, perfecta y eterna que estará bajo su inmediato control para el eterno disfrute de sus seguidores: tanto los vivos como los que resucitarán de los muertos» (347). Cf. los párrafos introductorios del artículo de Ladd, «Why Not Prophetic-Apocalyptic?» *JBL*, 76 (1957), 192-200.

[4] *JTC*, 6 (1969), 155.

[4] *An Outline of the Theology of the New Testament*, 23.

[5] Leon Morris, Apocalyptic, 30-33. Fiorenza afirma que un tiempo atrás «la mayoría de eruditos estaba de acuerdo en que el libro era un apocalipsis judío que solo había sido editado ligeramente» pero en nuestros días «parece aceptarse más y más como un escrito cristiano *sui generis*» (Revelation, 25).

[6] *Relevance of Apocalyptic*, 15. Aune reconoce que «la mayoría de eruditos consideran la literatura apocalíptica como descendiente de la profecía israelita» pero añade una advertencia, «Sin embargo, la literatura apocalíptica debe considerarse, no simplemente como la sucesora de la profecía, sino como una descendiente entre muchas otras» (*Prophecy in Early Christianity*, 114).

[7] *Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 88.

[8] *Dawn of Apocalyptic*, 7-8.

que la literatura apocalíptica no es un sustituto de la profecía, sino una readaptación y un desarrollo del mismo mensaje para una nueva situación histórica: es «profecía en un nuevo idioma», dice utilizando una expresión de B. W. Anderson. En una importante obra titulada *The Dawn of Apocalyptic* (El Despuntar de la Literatura Apocalíptica), Paul Hanson sostiene que «el surgimiento de la escatología apocalíptica no es ni repentina ni anómala, sino que sigue el patrón de un desarrollo ininterrumpido desde el periodo de la profecía preexílica y exílica»[9],

George Ladd sostiene que la literatura apocalíptica surgió de una situación histórica que implicaba un problema teológico e histórico que consta de tres elementos: (1) el surgimiento de un «remanente fiel» que mantenía la lealtad a la ley frente al predominante clima de transigencia; (2) el problema del mal en el sentido de que aun cuando Israel estaba al parecer guardando la ley, experimentaba no obstante sufrimiento y opresión; y (3) el cese de la profecía en un momento en que el pueblo necesitaba una explicación divina para su difícil situación histórica.[10] Uno de los papeles fundamentales de los apocalipsis era el de explicar por qué padecían los justos y por qué se retrasaba el reino de Dios.[11] En el momento de su emisión, la profecía se había encargado principalmente de señalar las obligaciones éticas de la nación. Por su parte, la literatura apocalíptica se centraba en un periodo futuro en el que Dios intervendría para juzgar al mundo y establecer su justicia.

El género apocalíptico puede distinguirse por la presencia de ciertos elementos básicos que se combinan para formar una perspectiva general religiosa o filosófica. En primer lugar, la literatura apocalíptica es siempre escatológica. Trata de un periodo todavía futuro en que Dios irrumpirá en este mundo espacio temporal para llevarlo a un juicio final. Aunque la profecía tenía también un carácter predictivo (contrariamente a la opinión de que los profetas eran meros predicadores), es cierto que es distinta de la literatura apocalíptica. Rowley la expresa así: «Generalmente hablando, los profetas predecían el futuro que surgiría del presente, mientras que los autores de la literatura apocalíptica predecían el futuro que irrumpiría en el presente».[12]

[9] «Apocalyptic, Apocalypse» en *BDT*, 50-51.

[10] Thompson afirma que existe «un acuerdo muy extendido de que los apocalipsis surgen dentro de un tipo de situación particular, a saber, situaciones de crisis» (Revelation, 25), sin embargo observa que Schmithals «corta cualquier conexión genética entre los apocalipsis y su situación histórica y social» (27).

[12] *Relevance*, 38.

En segundo lugar, la apocalíptica es *dualista*. Este dualismo no es metafísico sino histórico y temporal. Existen dos poderes sobrenaturales opuestos, Dios y Satanás. Existen también dos eras bien diferenciadas. La actual, que es temporal y perversa, y la futura, que es eterna y perfectamente justa. La primera está bajo control de Satanás y la segunda bajo la inmediata supervisión de Dios. Estrechamente relacionada con esta idea de las dos eras está también la noción de dos mundos, el universo visible actual y el mundo perfecto que ha existido en el Cielo desde antes de la existencia del tiempo. Aunque algunos son de la opinión que este dualismo revela la influencia del pensamiento persa, hay que observar que tal dualismo puede también atribuirse a algunas ideas que encontramos en los profetas veterotestamentarios.[13]

La literatura apocalíptica se caracteriza también por un *rígido determinismo* en el que todo avanza como un curso divinamente predestinado, según un programa específico y hacia un final predeterminado. Aunque esto condujo a un pesimismo casi total respecto a la capacidad de las personas para combatir el mal que les salía al paso[14], esta misma noción alimentó también la confianza de que Dios saldría victorioso de la contienda y de que ello podía ocurrir aun en vida del propio autor de la obra en cuestión. Arrojó igualmente cierta luz acerca del problema del sufrimiento. La preocupación respecto a las razones del sufrimiento del justo se mitigaba con la creciente convicción de que todos los aspectos de la vida habían sido determinados por Dios, y de que todo cuanto Él hacía o permitía era bueno por definición. Otras características que ayudaron a configurar la perspectiva apocalíptica fueron: la disposición a abandonar el proceso histórico en favor de la trascendental consumación[15], un interés por consolar al justo más que en reprenderle por sus fallos, y la convicción de que se estaban viviendo los últimos días.

Pero la literatura apocalíptica no se distingue solo por ciertos temas que se combinan para formar su perspectiva general, sino también por

[13] Ladd menciona la expectativa profética del reino futuro que consiste en una Tierra redimida, cuya transformación se producirá por una visitación divina que hará que, del antiguo orden surja uno nuevo. (*BDT*, 52).

[14] Schmithals afirma: «El autor de los textos apocalípticos enfrenta esta era con un pesimismo radical. El mundo va cuesta abajo y no puede ser detenido» (*Apocalyptic Movement*, p. 21).

[15] Hanson dice que en la literatura apocalíptica, la Historia no es más que un «calendario de acontecimientos cósmicos» que indica lo cerca que se está del fin (*Int*, 25 [1971], 478-79).

varias características literarias que le son peculiares. Russell identifica la apocalíptica como «esotérica en su carácter, literaria en su forma, simbólica en su lenguaje y seudónima por lo que respecta a su autoría»[16]. Beckwith afirma que «el rasgo más peculiar de la *forma* de la literatura apocalíptica son las visiones altamente elaboradas, o modos similares de revelación».[17] El contenido de la literatura apocalíptica normalmente llega al autor mediante un sueño o visión en el que se le traslada a la esfera celestial para experimentar una privilegiada revelación de los secretos eternos del propósito de Dios. Mientras que a menudo, un intérprete angélico le guía en su periplo celestial y le revela el significado de las cosas extraordinarias que está viendo (p. ej. monstruos de muchas cabezas, catástrofes cósmicas, etc.). Se sostiene que tales visiones les fueron concedidas a ciertos videntes de la Antigüedad y que se transmitieron durante varias generaciones por medio de una tradición secreta que ahora, en los últimos días, se está revelando al pueblo de Dios. Los autores de este tipo de literatura eran «sabios que desvelaban el propósito de Dios»[18].

Mientras que los profetas eran principalmente predicadores cuyos mensajes se registraron por escrito en un periodo posterior a su ministerio, los autores de la literatura apocalíptica eran hombres de letras que ponían su confianza en la palabra escrita como forma de propagar sus ideas. El profeta hablaba a partir de una inmediata relación con Dios. Acertadamente, su mensaje se introducía con la declaración «así dice el Señor».[19] El autor de los textos apocalípticos, por otro lado, adoptaba un estilo literario convencional y redactaba su mensaje de un modo coherente. Una buena parte de su material esencial lo extraía de una tradición común.

El simbolismo desempeña un papel fundamental en la literatura apocalíptica. Al dar rienda suelta a la imaginación, los símbolos más estrafalarios se convirtieron en la norma.[20] Con el paso de los años

[16] Method, 106. Estos cuatro rasgos se tratan detenidamente en su capítulo, «Characteristics of the Apocalyptic Writings» (104-39).

[17] Beckwith, 169.

[18] Russell, *Method*, 117.

[19] 1 Enoc 86:1-4 habla de estrellas que caen del Cielo, y que se convierten en toros «que con sus miembros sexuales... montaron a las vacas de los bueyes». Éstas entonces «quedaron preñadas y parieron –cita textual– elefantes, camellos y asnos (los tres tipos de gigantes, según R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2.250).

[20] *Method*, 123-25.

se desarrolló un tronco común de símbolos muy notables. Es muy difícil, por no decir imposible, determinar con certeza el origen de una imagen específica. Aunque una buena parte de ellas surge del Antiguo Testamento, algunas se remontan a la mitología antigua. Russell habla del relato babilónico de un combate entre el Creador y un gran monstruo marino como ejemplo de la influencia de la mitología primitiva tanto en la literatura canónica como en la apocalíptica. El abundante uso del simbolismo en la literatura apocalíptica se debe en parte a su temática (el fin de esta era y el nacimiento de un nuevo periodo) y también al temperamento de sus portavoces. No es sorprendente que los visionarios que se especializan en el mundo venidero se sientan impulsados a recurrir casi exclusivamente a los símbolos.

Con algunas excepciones (muy pocas), los escritos apocalípticos son seudónimos.[21] En lugar de escribir con su nombre, los autores situaban sus obras en el pasado al pretender que su autor era algún importante personaje de la Antigüedad. Por ello, reescriben la historia pasada como si de profecía se tratara. Aunque estaba descrito de un modo simbólico, por regla general el desarrollo de los acontecimientos puede trazarse con bastante claridad hasta el tiempo en que vivía el verdadero escritor (que creía estar en el tiempo del fin o muy cerca de él). A partir de este punto, la «predicción» pierde su claridad. Por regla general, el uso de seudónimos se explica como un método justificable para hacerse oír en un tiempo en que la profecía había cesado y la ley había adquirido tal prominencia que no quedaba ninguna otra manera de hacer que se prestara atención a una nueva voz.[22] Algunos lo han explicado como una medida de precaución para tiempos de peligro. Otros consideran que los seudónimos fueron el resultado de una especie de fascinación por la Antigüedad. Rowley sostiene que este fenómeno se desarrolló a partir de la génesis del libro de Daniel. Los relatos de la primera parte circularon por separado y consiguieron

[21] El libro de Apocalipsis es una sorprendente excepción: Beckwith se refiere al *Pastor de Hermas* (172), y Rist menciona el tratado apocalíptico de Hipólito, *Sobre Cristo y el Anticristo*, así como Isaías 24—27, que él considera «una interpolación anónima introducida en Isaías» (350).

[22] Cf. R. H. Charles, *Religious Development between the Old and the New Testaments*, 38-46; cf. S. B. Frost, Old Testament Apocalyptic, 11-12, 166-67. Russell dice que este punto de vista de la «autocracia» de la ley «no puede encontrar ninguna prueba fehaciente» (*Method and Message*, 131). Morris piensa que Charles puede estar reivindicando demasiado y que «el canon cerrado fue probablemente uno de los factores de la situación» (*Apocalyptic*, 52).

una popularidad inmediata. Trataban principalmente acerca de Daniel. Más adelante, la segunda parte del libro, la que contiene las visiones, fue escrita como si Daniel fuera su autor, «no con el fin de de engañar a sus lectores, sino para relacionar su identidad con la del autor de los relatos de Daniel» Por tanto, el propósito de los seudónimos era «todo lo contrario del engaño» y solo se convirtió en algo artificial cuando los imitadores se dedicaron con torpeza a esta práctica.[23]

Russell propone una explicación más satisfactoria introduciendo algunos elementos en la discusión: la idea de una personalidad colectiva (que subraya la identidad de la persona y del grupo al que pertenece), la peculiar concepción temporal de los hebreos (capaces de resumir el pasado en el presente y de establecer un sentido tan fuerte de contemporaneidad que el vidente se convertía en una especie de reproducción espiritual del antiguo personaje ilustre), y la relevancia del nombre en el pensamiento hebreo (adoptar el nombre de alguien de la Antigüedad equivalía a pensar en uno mismo como una extensión de su personalidad).[24] Aunque estas ideas son relativamente desconocidas para el lector moderno, desempeñaban un importante papel en el punto de vista hebreo del mundo y de la vida. Aunque podamos seguir convencidos de que el uso de los seudónimos implicaba cierto elemento de engaño, no hay razón para dudar que éste era el modelo aceptado de apocalipticismo.

Normalmente se considera que el libro de Apocalipsis pertenece al género literario que hemos descrito como literatura apocalíptica. Es la contrapartida neotestamentaria del libro apocalíptico de Daniel en el Antiguo Testamento. Existen buenas razones para apoyar esta clasificación. La pródiga utilización del simbolismo, la visión como instrumento fundamental de revelación, la concentración en el tiempo del fin y la espectacular inauguración de la edad futura, la revelación de un orden espiritual que subyace tras los acontecimientos de la

[23] *Relevance*, 40-41.

[24] *Method and Message*, 132-38. Bruce Jones reconoce que existe parte de verdad en explicaciones como las de Russell pero observa que «la nuera de Noé no era una persona hacia la cual un escritor posterior pudiera sentir fácilmente 'una solidaridad colectiva' ni su nombre conferiría una especial autoridad a un escrito» («Hay más información acerca del Apocalipsis como literatura apocalíptica» en *JBL*, 86 [1968], 326). Jones afirma que el uso de seudónimos (cuya función es simplemente identificar los libros como «antiguos») junto con la profecía *vaticinium ex eventu*, de hecho, están diciendo lo siguiente: «Ahora es el momento decisivo. Incluso los antiguos héroes hablaron acerca de nosotros».

Historia y los determina, el uso de temas apocalípticos comunes: todo ello en conjunto, justifica la aplicación del término «apocalíptica» en relación con el libro de Apocalipsis. Estas similitudes explican la facilidad con que la primera palabra del texto griego *apokalypsis* se convirtió en la designación técnica que serviría para calificar a la literatura de la misma clase. Lo que, no obstante, se pasa por alto en ocasiones, son las diferencias entre el libro de Apocalipsis y el resto de la literatura apocalíptica. Consideremos, por ejemplo, el hecho fundamental de que el propio autor considera que su obra es una profecía (1:3, «las palabras de esta[25] profecía»; cf. 22:7, 10, 18, 19). Ladd observa que aunque la literatura apocalíptica había perdido su conciencia profética, la totalidad del Nuevo Testamento es producto del resurgimiento del espíritu profético.[26] Ya se ha indicado que, si bien los apocalipsis eran casi siempre seudónimos, el autor del libro de Apocalipsis se identifica claramente a sí mismo como «Juan» (1:4, 9; 22:8; cf. 1:1). No utiliza el nombre de algún ilustre personaje de la Historia en un intento de ganar audiencia o de elevar la relevancia del presente, sino que escribe en el suyo propio, con la convicción de que está proclamando la Palabra de Dios y que, por tanto, su mensaje es autorizado y vinculante para sus lectores. Bruce Jones subraya que la directa comunicación que Juan establece con sus coetáneos al utilizar su nombre es demasiado deliberada para ser fortuita: «Somos forzados a concluir que Juan quiere subrayar la diferencia entre su libro y la anterior literatura apocalíptica»[27], Aunque los autores de la literatura apocalíptica son en general pesimistas respecto a la edad presente (Boring lo llama un «pesimismo» que no era final[28]), Juan mantiene el equilibrio que expresa el logion del Evangelio: «En el mundo tendréis aflicción. Pero confiad, yo he vencido al mundo» (Juan 16:33). Aunque en los últimos días habrá una irrupción de actividad satánica, la Historia sigue estando bajo el control soberano de Dios. La redención ya ha sido lograda por el Cordero, que conquistó a sus enemigos por medio de la muerte en la Cruz (5:9), un sublime acontecimiento histórico que proporciona victoria sobre Satanás a sus seguidores (12:10-11). Aunque la perspectiva de sufrir se plantea de un

[25] 1611 2053 2062 *pc* gig vg^{ww} sy bo añaden ταύτης haciendo la designación aun más específica.

[26] *BDT*, 53. Cf. J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, 5-6, 85.

[27] «Apocalypse as Apocalyptic», 327.

[28] Boring, 42.

modo realista, todo el texto está impregnado de un genuino optimismo.

El libro de Apocalipsis difiere de la literatura apocalíptica estándar en su punto de vista de la Historia. G. von Rad subraya que la apocalíptica y la profecía tienen perspectivas distintas de la Historia.[29] Para los autores del primer género la edad presente es perversa y sin sentido. Es tan solo un interludio pasajero en el curso del trascendental periodo que precede al fin. En contraste, el libro del Apocalipsis toma como punto de partida la actividad redentora de Dios. Juan no presenta un estudio de la historia del mundo como preludio de la intervención escatológica de Dios, sino que interpreta el periodo entre los dos advenimientos del Cordero en el que todas las fuerzas que se oponen a la Justicia serán destruidas. Desde esta perspectiva de una profética *Heilsgeschichte* el autor es capaz de consolar y desafiar a una iglesia que está próxima a entrar en un periodo de severa persecución.[30]

Podrían plantearse otras diferencias entre el Apocalipsis y la literatura apocalíptica, como por ejemplo la urgencia moral del libro bíblico (cf. la exhortación al arrepentimiento en 2:5, 16, 22; 3:3, 19), su costumbre de limitarse sencillamente a narrar las visiones dejando la tarea interpretativa al lector en lugar de aportar un tutor celestial (17:7 y ss. y algunos otros pasajes son excepciones), su franca declaración de la verdad escatológica en lugar de transmitir un conocimiento esotérico preservado en secreto desde la Antigüedad (cf. Dan 12:9; 2 Esd 12:35-38), y la notable inclusión de siete cartas pastorales a las iglesias de Asia. Aunque no hay duda de que el libro de Apocalipsis comparte ciertas características con el género apocalíptico, sería erróneo pasar por alto todos aquellos rasgos que impiden que se le sitúe sin reservas en esta categoría.[31] Después de estudiar algunos rasgos

[29] *Theology of the Old Testament*, 2.303 ff.

[30] Feine Behm Kümmel escribió que «la concepción de la historia de la salvación, en cuyo centro está Jesús, está en la base de la filosofía de la historia del Apocalipsis, y le da el tono que procede de la certeza de la salvación» (*Introduction to the New Testament,* 323).

[31] James Kallas afirma, basándose en la actitud hacia el sufrimiento que encontramos en Apocalipsis, que este libro no forma parte de la literatura apocalíptica. («The Apocalypse — An Apocalyptic Book?» *JBL*, 86 [1967], 69-80). Sostiene que en el pensamiento apocalíptico, el sufrimiento procede de las fuerzas que se oponen a Dios, mientras que el punto de vista normal del Antiguo Testamento es que éste procede de Dios y no ha de resistirse. «La naturaleza no apocalíptica del libro de Apocalipsis se ve muy claramente... en su completa reinterpretación del sufrimiento» (78). Si bien se ha señalado posteriormente que la actitud hacia el sufrimiento que encontramos en el libro de Apocalipsis no es tan sistemática

del libro de Apocalipsis que son más proféticos que apocalípticos, David Hill concluye que el autor del libro se ve a sí mismo como un profeta y que, aunque utiliza un buena parte del aparato tradicional de la literatura apocalíptica su obra carece de muchos de los rasgos más característicos de este género. «Es justificable y probablemente correcto que este libro se considere profético en su intención y carácter».[32]

II. AUTORÍA

El autor del libro de Apocalipsis se identifica a sí mismo simplemente como «Juan». La introducción epistolar de 1:4 dice: «Juan, a las siete iglesias de la provincia de Asia». Al parecer podría asumirse que no hay posibilidad de error respecto a la identidad. El acercamiento realista del autor y su extenso conocimiento de las exactas condiciones de cada una de las siete iglesias indican que éste escribe como alguien que tiene autoridad entre las comunidades cristianas que estaban, de algún modo, bajo su jurisdicción. El nombre de Juan aparece cuatro veces en Apocalipsis. En 1:1 se refiere a sí mismo como a un «siervo» que desempeña un papel vital en dar a conocer «las cosas que deben suceder pronto». En 22:8 es aquel que «oyó y vio estas cosas». En 1:9, su papel como vidente se combina con el de testigo fiel, y como tal escribe: «Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús, me encontraba en la isla llamada Patmos, a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (cf. también 1:4).

como sostiene Kallas (cf. Jones, «Apocalypse as Apocalyptic» 325-26), no obstante, esto añade algo de apoyo al argumento más general de que, por varias razones, el libro se aparta del modelo estándar de la apocalíptica.

[32] «Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John» *NTS*, 18 (1971-72), 406. Newman tiene una buena bibliografía de obras que tratan de las similitudes y diferencias entre la profecía y la literatura apocalíptica en *NTS*, 10 (1963), 134, n. 4. Tras estudiar los comentarios de Morris y de Ladd, Kenneth Strand concluye que todos ellos desprecian la naturaleza apocalíptica del Apocalipsis («The Book of Revelation» *AUSS* 11 [1973], 181-93). En días más recientes (1994) Smalley nos recuerda que Juan exhibe una doble identidad (la de profeta y vidente), y que «el libro de Apocalipsis, por tanto, puede catalogarse como literatura apocalíptica que ha ganado profundidad mediante la reflexión profética, y también como profecía intensificada por la visión apocalíptica» (*Thunder and Love*, 31). Roloff concluye que «el Apocalipsis es un escrito profético que contiene numerosos temas y elementos del estilo apocalíptico, pero cuya forma se caracteriza principalmente por su propósito de comunicación epistolar» (8).

No obstante, dentro del propio libro no hay ninguna indicación específica acerca de quién es exactamente este Juan. Veamos brevemente algunas de las posibilidades que se han propuesto. Dionisio de Alejandría sugiere que podría tratarse de Juan Marcos, el joven que acompañó a Pablo y Bernabé en su primer viaje misionero (Hechos 13:5), pero a continuación parece desestimar la idea por la razón histórica de que Juan regresó a Jerusalén en lugar de ir con ellos a Asia.[33] El hecho es que no existen similitudes lingüísticas importantes entre el Evangelio de Marcos y el libro de Apocalipsis y que, por otra parte, el evangelista tampoco exhibe las características de un visionario poseído de una fuerte conciencia profética.

Charles ha defendido convincentemente el hecho de que la obra no es seudónima.[34] Las razones por las que los autores judíos de apocalíptica recurrieron a la utilización del nombre de algún personaje ilustre de la Antigüedad (la importancia esencial de la ley en el judaísmo postexílico y la formación del canon) ya no eran válidas con la llegada del cristianismo. Por otra parte, no hay nada en el libro que sugiera en modo alguno el uso de un seudónimo por parte del autor. Charles concluye que tal hipótesis no tiene en su favor «la más mínima prueba» ni siquiera «la sombra de la probabilidad».[35] Para él, el autor es «Juan el profeta: un judío palestino, que emigró a Asia Menor hacia el final de su vida».[36] Su argumento descansa sobre la base de que el autor pretende concretamente ser profeta (nunca apóstol) y que su uso del griego era un tanto torpe (es «un griego completamente distinto al escrito por cualquier otro mortal»[37]). La solución de Charles al problema de la autoría no ha conseguido demasiados seguidores. De hecho, no va mucho más allá de lo que enseña el propio libro, es decir, que el autor fue Juan y que éste era un profeta. Es importante observar que el autor del libro de Apocalipsis ejercía una autoridad sobre las iglesias de Asia que va más allá de la que normalmente se atribuye a los profetas del Nuevo Testamento. Esto apunta a la conclusión de que, aunque escribía como profeta, entre aquellas iglesias funcionaba como un apóstol. Se han ofrecido otras variaciones de un «Juan imposible de identificar»

[33] Eusebio, *Hist. Eccl.* 7.25.
[34] Charles, 1.xxxviii-xxxix.
[35] Charles, 1.xxxix.
[36] Charles, 1.xxxviii.
[37] Charles, 1.xliv.

pero tampoco éstas consiguen encaminarnos hacia una solución.[38]

Un número considerable de autores modernos favorece la antigua conjetura de Eusebio en el sentido de que el autor de Apocalipsis fue probablemente Juan el Anciano, mencionado por Papías como un personaje distinto de Juan el discípulo del Señor.[39] No obstante, existen dudas de que Papías pretendiera establecer una distinción entre dos personajes distintos.[40] Sin embargo, aun si Papías hubiera hablado de dos Juanes distintos, y si el informe que menciona Dionisio en el sentido de que en Éfeso había dos monumentos con el nombre de Juan[41] fuera exacto, no se deduce forzosamente que Juan el Anciano tenga que ser el autor del Apocalipsis. Es difícil entender que una sola referencia de un oscuro fragmento pueda aportar una base convincente para establecer la autoría. Guthrie plantea el problema de la confusión que surgiría si el autor no se identificara con claridad si, de hecho, en Éfeso vivieran dos dirigentes importantes con el mismo nombre. Guthrie escribe: «La teoría del Anciano solo parece sostenible si se da por sentado que el apóstol Juan nunca vivió en Éfeso y que, desde el siglo segundo, toda la iglesia asumió erróneamente que sí lo había hecho».[42]

J. Massyngberde Ford afirma que el Apocalipsis es una amalgama de obras que surgió del círculo de Juan Bautista y sus posteriores seguidores.[43] Su hipótesis sostiene que los capítulos 4-11 se originaron en ciertas revelaciones que tuvo Juan Bautista antes del ministerio público de Jesús; los capítulos 12-22 (a excepción de unos pocos pasajes del último capítulo) los escribió antes del año 70 dC. un discípulo del Bautista que había oído hablar de Jesús pero que estaba solo parcialmente informado; y los capítulos 1-3 (22:16-17a, 20-21) fueron añadidos aún más tarde por un redactor judeo-cristiano. El libro de Apocalipsis no es ni un apocalipsis cristiano ni una obra judía

[38] J. N. Sanders propone como una «hipótesis importante» la idea de que Juan, el vidente del Apocalipsis, fuera un aristócrata saduceo que editó también el cuarto Evangelio («St John on Patmos», *NTS*, 9 [1962-63], 75-85). Collins concluye que «aunque hemos de reconocer que no podemos identificar al autor del libro de Apocalipsis con ningún personaje histórico conocido, sí podemos deducir muchas cosas respecto a su identidad social» (*Crisis and Catharsis*, 49). Tal identidad social se describe en pp. 34-49 con un resumen en las pp. 49-50.

[39] Hist. Eccl. 3.39.

[40] Cf. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 2.452.

[41] Eusebio, *Hist. Eccl.* 7.25.

[42] *New Testament Introduction: Hebrews to Revelation*, 267.

[43] Ford, 28-41, 50-56.

con añadiduras cristianas,[44] sino una «amalgama de obras procedente de 'la Escuela Bautista' que representaba una primitiva forma de cristianismo y que heredó las tendencias proféticas, apocalípticas y 'feroces' (*boanérgicas*) del Bautista'»[45] La profesora Ford reconoce que ha planteado una «hipótesis atrevida» y no espera necesariamente que se la acepte, pero sí que estimule el debate.[46] Una pregunta fundamental que Ford no responde es ¿cómo pudo un apocalipsis esencialmente judío encontrar un hueco en el canon cristiano? ¿Cómo puede ser que durante el mismo periodo se excluyeran del canon algunos apocalipsis cristianos y en cambio se incluyera decididamente un apocalipsis judío? Mientras esta pregunta no se responda satisfactoriamente, muchos seguirán pensando que el libro de Apocalipsis es más cristiano de lo que permite pensar la hipótesis de la Sra. Ford.[47]

La tradición primitiva es unánime en aseverar que el Apocalipsis fue escrito por el apóstol Juan. Justino Mártir, que vivió cierto tiempo en Éfeso durante la primera parte del siglo segundo,[48] conocía el libro de Apocalipsis y sostenía que su autor era el apóstol Juan.[49]

Esto es corroborado por un comentario de Eusebio (que no aceptaba la autoría apostólica del Apocalipsis), que afirma que Justino hablaba del Apocalipsis de Juan, «refiriéndose claramente a él como obra del apóstol».[50] En su tratado contra las herejías, Ireneo cita frecuentemente el Apocalipsis y sostiene que es obra de «Juan, el discípulo del Señor»,[51] un título que pocos se atreverán a negar que alude al apóstol. Este testimonio es de especial interés si tenemos en cuenta que en su juventud Ireneo había conocido a Policarpo, quien a su vez mantuvo una estrecha relación con Juan.[52] Clemente de Alejandría cita el Apocalipsis en varios lugares aceptándolo como obra del apóstol Juan.[53] Tertuliano, escribiendo desde Cartago, cita

[44] Ford, 26.
[45] Ford, 56.
[46] Ford, xi.
[47] Collins dice que la teoría de Ford no es demasiado persuasiva porque se basa «en la suposición de que el libro de Apocalipsis es una compilación de distintas fuentes» y porque «ignora el carácter cristiano del libro como un todo» (*Crisis and Catharsis*, p. 31).
[48] Charles fecha el testimonio hacia el año 135 dC. (l.xxxvii, n. 2).
[49] Dial. 81.15.
[50] *Hist. Eccl.* 4, 18.
[51] *Adv. Haer.* 4.14.1; 5.26.1.
[52] Eusebio, Hist. Eccl. 5.20.
[53] Paed. 2.119; *Quis Div.* Salv. 42; *Strom*. 6.106-7.

dieciocho de los veintidós capítulos de Apocalipsis (principalmente en sus obras montanistas) afirmando que su autor era el apóstol Juan.[54]

En días más recientes, agunos materiales gnósticos, descubiertos en 1945 en la población egipcia de Chenoboskion, han aportado un importante testimonio de la autoría apostólica de Apocalipsis. Uno de tales documentos es *el Apócrifo de Juan*, que cita Ap 1:19 y pretende haber sido escrito por «Juan, hermano de Santiago, esos que son hijos de Zebedeo». Helmbold cita a ciertas autoridades que fechan el *Apócrifo* en una fecha muy temprana, hacia finales del siglo primero y observa que, en cualquier caso, no puede adjudicársele una fecha muy posterior al año 150 dC.[55] Concluye diciendo que: «cualquiera de estas fechas situaría esta obra apócrifa como un testimonio temprano, junto con el testimonio secundario de Papías y de Justino Mártir en Eusebio, en favor de la autoría apostólica de Apocalipsis».[56]

Aunque después del periodo de Dionisio (mediados del siglo tercero) hubo algunas reservas en la iglesia de Oriente, no puede discutirse que el Apocalipsis fue aceptado por la iglesia del siglo segundo como obra del apóstol Juan. Morris cita estas palabras de B. W. Bacon (que no aceptaba este punto de vista) respecto a la autoría del Apocalipsis: «No hay ningún libro del Nuevo Testamento cuya evidencia externa pueda compararse con la del libro de Apocalipsis, en cercanía, claridad, contundencia y en lo positivo de su declaración».[57] Al parecer, la oposición contra la autoría apostólica comenzó con Marción, el hereje del siglo segundo, que promulgó un «evangelio de amor» y decidió que los evangelistas habían sido cegados por la influencia judía, rechazando por ello todos los escritos paulinos (excepto una recensión editada de Lucas). Un poco después de esto, el Apocalipsis sufrió el ataque de un grupo de herejes de Asia Menor que en su oposición al montanismo rechazaron el Evangelio de Juan y el libro de Apocalipsis. Según Epifanio, este grupo atribuía el Apocalipsis al gnóstico Cerinto.[58] Al parecer, también Gayo de Roma se pronunció en el mismo sentido a comienzos del siglo tercero.[59]

[54] *Adv. Marc.* 3.14, 24. Otros antiguos testigos de la autoría apostólica que se mencionan a menudo son Papías (según Andreas de Cesarea), Melitón de Sardis (Eusebio, *Hist. Eccl.* 4.26), Orígenes (*Com. de Juan* 2.5), Hipólito (*Antichr.* 36, 50), y el *Prólogo Antimarcionita al Evangelio de Lucas*.

[55] «A Note on the Authorship of the Apocalypse», *NTS,* 8 (1961-62), 77-79.

[56] *Authorship*, 79.

[57] Morris, 28-29; Bacon, *The Making of the New Testament*, 190-91.

[58] *Haer*. 51.33.

[59] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.28.1-2. Cuestionado por Westcott, *On the Canon of the New Testament*, 275, n. 2. Charles califica la propuesta de autoría de Cerinto «una hipótesis absolutamente infundada y gratuita» (l.xxxix, n. 2).

A pesar de la sólida evidencia externa de la autoría apostólica, la mayoría de autores modernos no están dispuestos a atribuir esta obra al apóstol Juan. A continuación cito algunas de sus razones.

(1) El autor de Apocalipsis se autodenomina Juan (1:1), siervo de Dios (1:1), hermano de sus lectores (1:9), y profeta (22:8), pero en ningún lugar se refiere a sí mismo como apóstol. En respuesta a esta objeción solo hay que observar que la autoridad con que escribe pone ya de relieve una implícita suposición de apostolicidad que no sería de ningún modo mayor si insistiera en un título. Por el contrario, el hecho de que no se sienta obligado a recordar a sus lectores su rango apostólico fortalece la autoridad con la que escribe.

(2) No hay nada en el libro de Apocalipsis que indique que el autor conocía al Jesús histórico, ni tampoco existe ninguna indicación de que estuviera presente en aquellos acontecimientos de los Evangelios en que Juan participó como discípulo. Este, por supuesto, es un argumento de silencio y su deficiencia consiste en que no considera el propósito específico del Apocalipsis. Mientras el Evangelio de Juan trata específicamente del ministerio del Jesús histórico, el Apocalipsis mira hacia adelante, a la consumación de la Historia.

(3) Existe una tradición que afirma que el apóstol Juan sufrió el martirio en una fecha muy temprana, lo cual descartaría toda posibilidad de que hubiera podido escribir el material «juanino». Charles estudia el testimonio y concluye que «el apóstol Juan nunca estuvo en Asia Menor, y murió como mártir» entre los años 64 y 70 dC.[60] Beckwith, por otro lado, escribe un excursus de unas 15.000 palabras con el título «The Tradition of John the Apostle at Ephesus» (La tradición del apóstol Juan en Éfeso)[61] y concluye que «en cualquier caso, existen buenos motivos para cuestionar la validez de la deducción presentada contra la tradición (de que Juan hubiera muerto como mártir y nunca hubiera vivido en Asia)».[62] La debilidad de la tradición y la persuasiva evidencia en sentido contrario han llevado a la mayoría de los autores a evitar llegar a una conclusión respecto a la autoría sobre la base de que el apóstol habría podido sufrir el martirio en una fecha muy temprana.

(4) Otro argumento contra la autoría apostólica fue ya propuesto por Dionisio, obispo de Alejandría, hacia la mitad del siglo tercero. Preocupado por el excesivo chiliasmo de su diócesis, Dionisio intentó

[60] Charles, l.xlv-1; conclusión acerca de 1.1.
[61] Beckwith, 366-93.
[62] Beckwith, 393.

eliminar el libro de Apocalipsis del arsenal de sus oponentes teológicos comparándolo con el Evangelio y la Epístola y concluyendo que no podía haber sido escrito por el mismo autor.[63] La suposición de que las otras obras eran de origen apostólico condujo a la conclusión de que el Apocalipsis había de ser forzosamente obra de algún otro Juan. Dionisio menciona un informe[64] en el sentido de que en Éfeso había dos monumentos con el nombre de Juan y deja la impresión de que el otro Juan fuera quizá el autor del libro de Apocalipsis. Al referirse a las distinciones de lenguaje, estilo y pensamiento, Dionisio estableció el patrón para mucha de la moderna crítica bíblica. Señala primero las muchas similitudes entre el Evangelio y la Epístola, y afirma después que el Apocalipsis no contiene «ni... una sílaba en común con estas obras». Mientras los primeros son «muy elegantes en cuanto a la dicción» el último incorpora «bárbaras expresiones, e incorrecciones gramaticales en algunos lugares». Charles concluye que «la teoría de Dionisio por lo que respecta a la diversidad de la autoría ha traspasado la esfera de la hipótesis y puede ahora considerarse como una conclusión establecida».[65]

Aunque su disimilitud con el Evangelio ni demuestra ni refuta la autoría apostólica del Apocalipsis (puesto que los críticos modernos sostienen con mucha frecuencia que el Evangelio no es obra del apóstol Juan),[66] es algo que, inevitablemente, hay que tener en consideración. Charles[67] ha recopilado las pruebas lingüísticas que podrían indicar el trabajo de dos autores distintos. Una comparación de las dos obras pone de relieve algunas diferencias. Mientras que el griego del Evangelio es relativamente simple y normalmente correcto, el libro de Apocalipsis parece conceder poca atención a las leyes básicas de la concordancia. Existen diferencias de vocabulario, estilo, y pensamiento. Por ejemplo, el verbo «creer» aparece noventa y ocho veces en el Evangelio, pero ni una sola en Apocalipsis. Algunas palabras que en el Evangelio se utilizan con un solo significado tienen un sentido un tanto distinto en

[63] Eusebio, *Hist. Eccl.* 7.25.

[64] Citado anteriormente, Eusebio. *Hist. Eccl.* 3.39.

[65] Charles, l.xl.

[66] Tras estudiar la pregunta, F. C. Grant concluye que es «imposible atribuirlo [el Evangelio de Juan] al hijo de Zebedeo sin una explicación completa de algunas dificultades y discrepancias muy serias» (*HDB* rev., 515).

[67] l.xxix-xxxii; cf. también la obra de cuarenta y dos páginas, «Short Grammar of the Apocalypse», l.cxvii-clix, donde se comentan todas las peculiaridades gramaticales del Apocalipsis.

el libro de Apocalipsis.[68] Swete observa que una de cada ocho palabras del Apocalipsis no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento.[69] Mientras que el enfoque escatológico del libro de Apocalipsis se centra en un periodo todavía futuro en que Dios traerá salvación, la escatología del Evangelio trata de algo que ya se ha «realizado» en el tiempo presente. Observemos, no obstante, que el Evangelio de Juan refleja claramente una escatología del «ya pero todavía no». Se cree ver otras diferencias teológicas en esferas como la doctrina de Dios (su naturaleza creadora y su majestad, versus su amor), la cristología (un Mesías triunfante, versus aquel que viene a revelar a Dios), y la doctrina del Espíritu (los siete espíritus de Ap 1:4, versus el *Paráclet*o)

Las diferencias que acabamos de mencionar se reconocen ampliamente y se han tratado con mucho detalle en muchas obras. No obstante, lo que con frecuencia se subraya menos es el importante número de similitudes que existe entre ambos libros. El Evangelio de Juan y el libro de Apocalipsis comparten algunas palabras y expresiones características. Ciertas palabras se usan con el mismo significado especial. Por ejemplo, logos se utiliza en un sentido personal en Apocalipsis 19:13 y de todas las demás ocasiones en que este término aparece en el Nuevo Testamento, únicamente en Juan 1:1, 14 y 1 Juan 1:1 se le da el mismo sentido. La profecía de Zacarías 12:10 respecto a que los habitantes de Jerusalén mirarán al que traspasaron se cita tanto en Apocalipsis 1:7 como en Juan 19:37 utilizando el mismo verbo griego (*ekkenteo*), un verbo que no utiliza la LXX ni aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Al final de una importante discusión acerca del vocabulario, la gramática, y el estilo del libro de Apocalipsis, Swete concluye que las pruebas «crean una fuerte presunción de afinidad entre el cuarto Evangelio y el libro de Apocalipsis».[70]

Guthrie afirma que varias consideraciones internas plantean serias dificultades si se niega la autoría del apóstol Juan.[71]

A menos que el autor fuera el apóstol Juan y su autoridad estuviera, por tanto, claramente reconocida, ¿cómo se explica el atrevido

[68] Por ejemplo, ἀληθινός; Charles dice que significa «genuino» en contraste con «irreal» en el Evangelio, mientras que en Apocalipsis significa «verdadero en palabra» en contraste con «falso» (l.xxxi; cf. otros ejemplos *in loco*).

[69] Swete, cxxi.

[70] Swete, cxxx.

[71] Este asunto se desarrolla convincentemente en las pp. 256-58 (*Introduction*).

alejamiento de la tradición apocalíptica que supone abandonar el uso de un seudónimo por parte del autor y escribir en su propio nombre en la convicción de que el espíritu de profecía había resurgido de nuevo? Si recordamos que en los Sinópticos a Juan y a Santiago se les llama «Boanerges... Hijos del trueno» (Marcos 3:17) y que querían que el Señor hiciera descender fuego del cielo sobre una ciudad samaritana (Lucas 9:54), no parece fuera de lugar que este mismo Juan sea el que en el libro de Apocalipsis describe las plagas que están próximas a caer sobre los enemigos de Dios en los últimos días. ¿Quién, pues, era el Juan que escribió Apocalipsis? La evidencia interna ha convencido a la mayoría de autores de que, quienquiera que fuera, hay pocas posibilidades de que se tratara también del autor del cuarto Evangelio.[72] Aparte de la posibilidad de que, de algún modo, el apóstol pudiera haber originado en Asia una tradición que más adelante se expresara en el libro de Apocalipsis, se sostiene que Juan, hijo de Zebedeo, no tuvo parte alguna en la redacción del último libro de la Biblia. Por otro lado, la evidencia externa que apoya la autoría apostólica –excepcionalmente contundente y temprana– debería hacernos dudar antes de aceptar una conclusión basada en una valoración subjetiva de ciertas consideraciones internas. Smalley sostiene que «la defensa de la autoría apostólica, como tal, parece seguir siendo completamente convincente».[73] Puesto que la evidencia interna no es completamente desfavorable a la autoría apostólica y la evidencia externa es unánime en su apoyo, lo más sabio es aceptar como una hipótesis razonable que el libro de Apocalipsis fue escrito por el apóstol Juan, hijo de Zebedeo y discípulo de Jesús.

III. FECHA

Algunos han fechado el libro de Apocalipsis en la época de Claudio (41-54 dC.) y otros lo han hecho en el periodo muy posterior de Trajano (98-117 dC.). Quienes abogan por la primera fecha[74] interpretan

[72] Caird reconoce la posibilidad de estructurar una defensa de la autoría común pero añade que «el cálculo de probabilidades no deja de estar en contra» (5). Thompson afirma que «el estilo, el vocabulario, y la teología del Apocalipsis son suficientemente distintos de los del Evangelio de Juan como para llevarnos a concluir que la autoría común es muy poco probable y que el apóstol no escribió el libro de Apocalipsis» (*Revelation*, 2).

[73] Smalley, *Thunder and Love,* 40.

[74] Sostenida por Epifanio, obispo de Salamina del siglo IV (*Haer*. 51,12),

que ciertas declaraciones y alusiones se entienden mejor en vista del entorno político, cultural y religioso de mediados del siglo primero. La fecha más tardía solo la propugnan estudiosos que vivieron muchos siglos después de los acontecimientos. Doroteo un asceta del siglo VI, y Teofilacto, un exégeta bizantino, sitúan el exilio de Juan en el tiempo de Trajano.[75] La mayoría de los eruditos sitúan la composición del libro de Apocalipsis, bien durante el reinado de Domiciano (81-96 dC.) o hacia el final del reinado de Nerón (o inmediatamente después de él. [54-68 dC.]). Puesto que un número mayor de autores acepta la fecha de Domiciano, vamos a considerarla en primer lugar.

La referencia externa más antigua que sitúa la redacción de Apocalipsis durante el reinado de Domiciano es la de Ireneo.[76] Hablando del libro de Apocalipsis, dice: «porque no comenzó a circular en un tiempo muy lejano, sino casi en nuestra generación, a finales del reinado de Domiciano».[77] Aunque Hort, junto con Westcott y Lightfoot de Cambridge, consideraron que esta obra había tenido su origen durante el reinado de Nerón o un poco después, admitió que «si la evidencia externa por sí sola pudiera decidir, habría una clara preferencia por el reinado de Domiciano».[78] Eusebio cita más adelante las palabras de Ireneo.[79] Aunque Clemente de Alejandría[80] y Orígenes[81] a comienzos del siglo tercero no utilizan específicamente el nombre de Domiciano, hay pocas dudas de que es este emperador el que tienen en mente. Algunas referencias posteriores sitúan el libro de Apocalipsis de un modo bastante explícito en el tiempo de Domiciano: Victorino,[82] Eusebio,[83] y Jerónimo.[84]

aunque Guthrie observa que «esto fue sin duda una confusión con Nerón Claudio» (*Introduction*, 277).

[75] *Synopsis de vita et morte prophetarum* se atribuye a Doroteo; cf.Teofilacto acerca de Mt 20:22 (es interesante notar que escribió comentarios acerca de todos los libros del Nuevo Testamento ¡excepto del libro de Apocalipsis!). Swete (c) observa que la referencia a Trajano la sugirió quizá Ireneo. *Adv. Haer.* 2.22.5.

[76] Existe la posibilidad de que Melitón de Sardis, del siglo segundo, hubiera entendido que el libro procedía de este periodo (Eusebio, *Hist. Eccl.* 4.26.9).

[77] *Adv. Haer.* 5.30.3; cf 2.22.5; 3.4.4.

[78] xx. El argumento de que el sujeto de ε΄ωράθη en Ireneo no es ἡ ἀποκάλυψις sino ὁ τὴν ἀποκάλυψιν, es decir, ὁ Ἰωάννης no fue empleado por Hort (cf. Swete, cv-cvi).

[79] *Hist. Eccl*. 3.18.3.

[80] Quis Div. Salv. 42.

[81] En Mateo. 16.6.

[82] *En Apoc.* 10,11; 17,10.

[83] *Hist. Eccl*. 3.18.1; 3.20.9; 3.23.1; 3.20.9; 3.23.1.

[84] De Vir. Illus. 9.

Cuando se considera el libro de Apocalipsis en sí, se hace evidente que en su trasfondo está el conflicto entre las demandas de un poder secular totalitario y la adhesión a la fe cristiana.[85] El Imperio Romano se personifica en una bestia que exige adoración universal (13:4, 15-17; 14:9; 16:2; 19:20), y que insiste en que todos lleven su «marca» o sean ejecutados (13:15-17; 14:9; 16:2; 19:20; 20:4). Estas referencias solo pueden interpretarse razonablemente en términos del desarrollo del culto imperial, y específicamente en Asia Menor. El concepto de la adoración del Emperador experimentó una evolución natural en el antiguo mundo gentil, ayudado por el politeísmo, la adoración de los antepasados, y la posterior deificación de los héroes legendarios. En el Imperio Romano, la deificación del estado que un tiempo atrás se había desarrollado entre las provincias, aportó ciertas razones para que los emperadores fortalecieran su autoridad y reivindicaran un cierto estatus divino. Julio César aceptó que se le adorara como un dios durante su vida.[86] Augusto fue más prudente en la ciudad de Roma, pero consintió la existencia de templos dedicados a él en las provincias. Después de su muerte se le adoró ampliamente en Asia y en las provincias occidentales. Calígula no se contentó con que se le tributara adoración voluntaria. Exigió que todos sus súbditos rindieran homenaje a su estatua. En el tiempo de Nerón el culto imperial se estableció firmemente como una institución religiosa, aunque la persecución de los cristianos que se produjo bajo su mandato no se debió a la reivindicación de su deidad como emperador, sino a que necesitaba algún grupo al que culpar por el gran incendio de Roma. Tendría que llegar el reinado de Domiciano para que la negativa a

[85] A. Y. Collins sostiene que la razón por la que se escribió el libro parece haber sido la percepción de una crisis cuádruple: una molesta separación de las comunidades locales judías, el rechazo de la vida social y la cultura greco romana en la cual la Iglesia se encontraba inmersa, la hostilidad hacia Roma y la sensación de amenaza por parte de sus agentes, y el resentimiento por parte de las personas corrientes hacia la élite provincial por el desigual grado de riqueza y privilegios que ostentaban («The Revelation of John: An Apocalyptic Response to a Social Crisis», *CurTM* 8 (1981), 4-12. Barclay Newman rechaza la idea de que el libro de Apocalipsis se hubiera originado durante una persecución de naturaleza político religiosa y apoya la idea de que la clave para su comprensión es situarla en el trasfondo de una controversia antignóstica. («The Fallacy of the Domitian Hypothesis», *NTS*, 10 [1963-64], 133-39). Cf. su libro posterior, Rediscovering the Book of Revelation (1968).

[86] En Éfeso se erigió un templo en su honor con la inscripción, «A la diosa Roma y al divino Julio».

confesar la divinidad del Emperador se convirtiera en un delito político y susceptible de castigo. W. G. Kümmel observa que, bajo Domiciano «se produjo por primera vez la persecución de los cristianos por parte del Estado por motivos religiosos».[87] Aunque el cuadro de la imposición universal del culto imperial que encontramos en Apocalipsis 13 representa la predicción de una situación futura más que una descripción de las condiciones existentes bajo Domiciano, todos los elementos de la visión estaban presentes en la última década del siglo primero y, por tanto, es lícito y razonable que hagamos una extrapolación.[88] El inminente conflicto de lealtades entre Cristo y César que se refleja en el libro, indica que la redacción de Apocalipsis debería probablemente situarse no antes del reinado de Domiciano. Kümmel afirma: «El cuadro de la época que se esboza en el libro de Apocalipsis no coincide mejor con ninguna época de la historia primitiva que con el periodo de la persecución de Domiciano».[89]

Dentro del propio libro existen indicaciones de que la tormenta de la persecución está próxima a estallar. El autor ha sido desterrado a la isla de Patmos «a causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (1:9). Aunque este exilio se produjo a instancias de una autoridad local, no es poco razonable asumir que tras aquella decisión había una política general procedente de Roma. En la carta a la iglesia de Pérgamo se habla de Antipas, fiel testigo de Dios, que fue ejecutado, según parece por negarse a renunciar a su fe (2:13). A los creyentes de Esmirna se les advierte acerca de un sufrimiento y encarcelamiento inminentes que puede suponer la muerte de alguno de ellos (2:10). A los cristianos de Filadelfia se les promete que por su fidelidad, serán guardados «de la hora de la prueba, esta hora que está por venir sobre todo el mundo» (3:10). Cuando se abre el quinto sello, se ve a «los que habían sido muertos a causa de la palabra de Dios y del testimonio que habían mantenido» (6:9). Aunque esta descripción podría interpretarse de un modo general e incluir a los mártires de todos los tiempos, la orden de que «descansaran un poco más de tiempo» hasta

[87] Feine-Behm-Kümmel, *Introduction*, 327. Se indica que, en el 96 dC., se acusó a los miembros de la casa del Emperador de ἀθεότης, un ofensa contra la religión del Estado.

[88] Moffatt reconoce que las pruebas que existen para postular una persecución general en la provincia de Asia son insuficientes, pero sugiere que unas cuantas gotas de lluvia advierten de la proximidad de una tormenta (*Introduction to the Literature of the New Testament*, 504).

[89] *Introduction*, 328.

que se completara su número sugiere que la persecución iba todavía a continuar. Es evidente que algunos pasajes donde se habla de la gran ramera (Roma), ebria de la sangre de los santos y los mártires implica un contexto de persecución (17:6; 18:24; 19:2; cf. 16:6; 20:4).

La pregunta que surge inmediatamente es, ¿qué periodo del primer siglo presenta el escenario más probable para esta persecución? Aunque la iglesia primitiva estuvo enfrentada con su entorno pagano casi desde el comienzo (por su desaprobación de la forma de vida gentil, 1 Ped 4:3, por su reconocimiento de una autoridad superior a la del Emperador, y porque celebraba frecuentes reuniones que eran malinterpretadas por los gobernantes), el primer brote de persecución por parte del gobierno romano se produjo bajo el mandato de Nerón en el año 64 dC.[90]

Esta venganza organizada quedó, al parecer, confinada a la ciudad de Roma y, por tanto, hay que diferenciarla de la persecución universal que se presenta en el libro de Apocalipsis. Habría que esperar hasta el tiempo de Domiciano para asistir a la reanudación de una persecución activa. Tras muchas de las acusaciones religiosas de Domiciano había un deseo de librarse de quienes, en su opinión, eran políticamente peligrosos. Dión Casio nos informa de que Domiciano mandó ejecutar a su primo Flavio Clemente y mandó a su prima Domitila al exilio en la isla de Pontia bajo la acusación de «ateísmo».[91]

Clemente de Roma, contemporáneo de Domiciano, habla de «las repentinas y reiteradas calamidades y adversidades que nos han sobrevenido,»[92] lo cual concuerda con lo que sabemos de Domiciano[93] por el testimonio de autores posteriores que hablan de sus persecuciones a los cristianos.[94] Aunque las pruebas de que bajo Domiciano se produjo

[90] Tácito, *Ann.* 15.44.

[91] ἀθεότης (Dión Casio. Hist. Rom. 67.14). Unas inscripciones encontradas en el cementerio de Domitila hacen pensar que ésta era cristiana.

[92] Clemente de Roma 1.1.

[93] Rist describe al Emperador como: «arrogante hasta el punto de la megalomanía» (355). Las fuentes corrientes le presentan como malvado, traidor, cruel, demente y dado a una actividad sexual excesiva (Thompson, *Revelation*, 96-99). Dión Casio comenta que Domiciano era «libertino y lujurioso hacia mujeres y muchachos por igual» (*Romaika*, 67.6.3).

[94] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.18.4; Sulpicio Severo (un historiador de principios del siglo quinto, una de cuyas obras resumía la historia sagrada desde la creación hasta su propia época), *Chronicle* 2.31. Thompson, no obstante, indica que «aquellos que establecen el punto de vista oficial de Domiciano [Tácito, Plinio el Joven, Crisóstomo, Juvenal, Suetonio, Dión Casio, y Filostrato] escriben en los primeros años del reinado de Trajano» y «lo que dicen acerca del reinado de Domiciano no concuerda con las pruebas epigráficas, numismáticas y prosopográficas que tenemos del periodo de Domiciano» (*Revelation*, 109). Considera demostrado el hecho de que «Domiciano se sirvió de aquellos autores contra Trajano» (116).

una extensa persecución no son especialmente contundentes,[95] no hay ningún otro periodo del siglo primero en que tales persecuciones sean más probables. Beckwith observa que el libro refleja una etapa del desarrollo de la adoración al Emperador que no se había alcanzado anteriormente y concluye que «por tanto, el lugar que ocupan las persecuciones en los motivos y profecías del autor de Apocalipsis parece apuntar con toda claridad al tiempo de Domiciano».[96]

Existen otros argumentos que pueden apoyar la época de Domiciano como fecha de redacción del Apocalipsis: (1) la forma concreta del mito de Nerón que subyace en los capítulos 13 y 17 no hubiera podido desarrollarse y ser aceptada tan ampliamente hasta finales de siglo, (2) el declive espiritual de Éfeso, Sardis y Laodicea requiere un extenso periodo de tiempo, (3) la existencia de una secta herética bien conocida como los nicolaítas presupone un periodo de distancia de las epístolas apostólicas (en estos escritos ni siquiera se insinúa su existencia), (4) la ausencia de cualquier referencia a la obra pionera de Pablo en Asia Menor es más comprensible con el paso del tiempo, (5) la probable utilización del texto de Mateo (y quizá también de Lucas) para la redacción de Apocalipsis estaría en favor de una fecha posterior

[95] Collins afirma que «no existen suficientes pruebas para justificar la conclusión de que Domiciano persiguió a los cristianos por el hecho de serlo» (*Crisis and Catharsis*, 77; ver la sección: «Domitian and the Christians», 69-73; cf. Bering, 13-17). Thompson observa que los judíos de Asia «vivían según sus tradiciones y como reconocidos y activos participantes de la vida municipal. Aquellos que se convirtieron al cristianismo siguieron viviendo la misma clase de vida en las siete iglesias del Apocalipsis» (*Revelation*, 145). Thompson sigue diciendo que cualquiera que fuera la oposición que estaban enfrentando «ésta procedía principalmente de la gente del pueblo, no de la maquinaria imperial» (130) y que la razón de ella fue «la defensa [por parte del autor de Apocalipsis] de actitudes y estilos de vida incompatibles con el modo en que la mayoría de los cristianos estaban viviendo en las ciudades de Asia» (132). Collins habla de una «crisis evidente» (*Crisis and Catharsis*, 84-110), y Thompson dice que tal crisis estaba únicamente en la mente de Juan y de su comunidad. Sin embargo, no hay duda de que el libro de Apocalipsis, situado frente al inminente «escha-ton» con su dramático desenlace de la historia humana, es mucho más que un tratado que narra los problemas de conducta de unas comunidades locales. La oposición no era meramente local. Los mártires que encontramos bajo el altar clamaban por su vindicación (6:9-10), y el regreso de Cristo dará entrada a un periodo de recompensas para aquellos que pagaron con sus vidas la fidelidad de su testimonio a Jesús (20:4). Babilonia, la ramera, es Roma, y sin embargo es más que Roma: simboliza el perverso poder del secularismo totalitario que iba a aprisionar a todo el mundo, y cualquier movimiento que se levantara en oposición a sus designios.

[96] Beckwith, 206-7.

a los años 80-85 si se acepta la datación corriente, (6) es posible que la iglesia de Esmirna no existiera hasta después de 60-64 dC.,[97] y (7) en Apoc. 3:17 se describe a la iglesia de Laodicea como rica aunque la ciudad quedó casi totalmente destruida por un terremoto en 60-61 dC.

La otra propuesta importante para la fecha de la redacción de Apocalipsis la sitúa durante el reinado de Nerón o un poco después de este periodo. Smalley, por ejemplo, defiende una fecha temprana, concluyendo que el Apocalipsis fue escrito poco antes de la caída de Jerusalén en el año 70 dC.[98] Este autor dice específicamente que Juan «escribió el libro a mediados del año 70 dC. durante el reinado de Vespasiano, y mostró a sus lectores, en el contexto de una Jerusalén próxima a caer, la visión de una nueva Jerusalén».[99] No obstante, las pruebas en apoyo de una fecha temprana, no son demasiado persuasivas. Se argumenta, por ejemplo, que las instrucciones de 11:1-2 para que se mida el templo, asumen que el templo de Jerusalén seguía aún en pie y, por tanto tuvieron que haberse dado antes del año 70 dC. La referencia, no obstante, es simbólica. Zahn sostiene que, al hablar de Jerusalén como «Sodoma» (en 11:8), el autor indica que la ciudad ya había caído.[100] Algunos que prefieren interpretar este texto de un modo no alegórico recurren a una teoría de las fuentes para eludir las implicaciones que apuntan a una fecha temprana. Guthrie comenta que Clemente de Roma habla del templo en presente, pero que ello no llevaría a nadie a concluir que su documento deba fecharse antes del año 70 dC.[101]

Un segundo argumento en favor de la fecha temprana procede de la interpretación del número 666 (13:8) como una referencia críptica a Nerón (cf. el comentario acerca de 13:18 donde se discute este problema). Cuando se transcribe el nombre «Nerón César» en caracteres hebreos (en lugar de latinos o griegos) el valor numérico de las grafías

[97] Cf. el argumento para esta cuestión en Charles 1.xciv.

[98] *Thunder,* 42-50.

[99] *Thunder,* 69. Moberly también sostiene la fecha temprana. Piensa que el libro de Apocalipsis fue concebido en Patmos durante el otoño del año 69 dC., y redactado a lo largo del invierno de aquel mismo año. Las «cuasicartas» se escribieron o actualizaron en un periodo posterior cuando Juan abandonó la isla. (R. B. Moberly, «When Was Revelation Conceived?» Bib, 73 [1992], 376-93.) Cf. A. A. Bell, Jr., «The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered», NTS 25 (1978), 93-102, Bell dice que la fecha más natural es el periodo inmediatamente posterior a la muerte de Nerón en junio del año 68.

[100] *Introduction*, 3.438.

[101] *Introduction*, 280.

suma 666. Según Zahn, el primero que propuso esta identificación fue Fritzsche y lo hizo en 1831.[102] Al menos Ireneo en el siglo tercero, cuando comenta las diferentes conjeturas conocidas en aquel entonces respecto al sentido de este número, ni siquiera menciona a Nerón como posibilidad.[103] La naturaleza provisional de esta interpretación no ofrece ninguna base sólida para determinar la fecha de redacción.

La interpretación de las siete cabezas de la bestia que se plantea en 17:10-11 se presenta también como un argumento a favor de una fecha temprana. Aquí de nuevo, las divergencias de opinión respecto a este personaje desaconsejan cualquier intento de construir una cronología sobre la base de esta visión. Los cinco reyes que «han caído» (si se les considera literalmente; cf. el comentario acerca de 17:10) serían probablemente los que van desde Augusto (27 aC.- 14 dC. 14) hasta Nerón (54-68 dC.). Pero, ¿quién es el que «es»? Si se cuenta a los tres pretendientes menores que gobernaron durante los años 68 y 69, Galba se convierte en el mandatario en ejercicio cuando se redactó el libro de Apocalipsis. Sin embargo, esto haría de Vitelio el siniestro octavo que «es uno de los siete» (v. 11), ¡la bestia del Apocalipsis! Por otro lado, si nos saltamos a los tres y contamos a Vespasiano como el sexto, entonces Domiciano sería el octavo. Puesto que las siete cabezas son también siete montes (17:9) y el octavo es uno de los siete (17:11), es probablemente poco sensato basar un cómputo literal sobre el que parece ser un personaje altamente simbólico.

Swete subraya el hecho de que el trío de Cambridge (Westcott, Lightfoot, y Hort) era unánime en situar la redacción del libro de Apocalipsis durante el reinado de Nerón o los años inmediatamente siguientes.[104] Westcott defendía una fecha temprana sobre la base del griego, que es bastante tosco en comparación con el del cuarto Evangelio y que indicaría un punto de desarrollo anterior en el pensamiento del autor.[105] Hort sostiene que el lenguaje respecto a Roma, el Imperio y la bestia encaja en los últimos días de Nerón y el periodo inmediatamente posterior. «El libro está impregnado de la atmósfera de un tiempo de conmoción desenfrenada» que solo encaja en la anarquía del periodo más temprano.[106] Swete observa que cuando se repartieron el Nuevo Testamento entre los tres para comentarlo, «finalmente

[102] *Introduction*, 3.447, n. 4.
[103] *Adv. Haer.* 5.28-30.
[104] Swete, cii-cvi.
[105] St. John, lxxxvi-lxxxvii.
[106] Hort, xxvi-xxvii.

decidieron no asignar a nadie» el libro de Apocalipsis y, por ello, sus obras publicadas contienen únicamente referencias incidentales a la cuestión de su fecha.[107] (p. ciii). Reconociendo que «tal cordón de tres dobleces de erudita opinión no se rompe con facilidad»,[108] Swete concluye que es «incapaz de ver que la situación histórica que se presupone al libro de Apocalipsis contradiga el testimonio de Ireneo que sitúa la visión hacia el fin del reinado de Domiciano».[109] Muy pocos autores contemporáneos estarían dispuestos a discutir su conclusión.

IV. CIRCULACIÓN Y RECEPCIÓN EN LA IGLESIA PRIMITIVA

El libro de Apocalipsis es quizás el documento del Nuevo Testamento que ha disfrutado de una distribución y reconocimiento más amplios.[110] Si consideramos que cada una de las siete iglesias de Asia Menor a las que se dirige el libro de Apocalipsis sirvió probablemente de centro para la circulación de la obra en sus alrededores, ésta podría haberse leído por toda la provincia en un breve periodo de tiempo. Puesto que su mensaje se centra en la difícil etapa a la que estaba próxima a entrar la iglesia universal, es probable que se propagara rápidamente más allá del Asia proconsular y fuera leída por los creyentes de todos los rincones del Imperio.

Existen distintas opiniones respecto a si deberían hallarse indicios del Apocalipsis en los Padres Apostólicos. Pueden citarse algunos paralelos evidentes con el *Pastor de Hermas*, como por ejemplo la referencia a la futura gran tribulación[111] y el hecho de que el autor es transportado por el Espíritu.[112] Existen también algunas imágenes comunes a las dos obras (la iglesia como una mujer, su enemigo como una bestia, los apóstoles como parte de un edificio espiritual, etc.).[113] Aunque puede que estos paralelos no indiquen más que una tradición apocalíptica común, no puede descartarse de ningún modo la posibilidad de que Hermas conociera el libro de Apocalipsis. Los paralelos que

[107] Swete, cii.
[108] Swete, ciii.
[109] Swete, cvi.
[110] Para un tratamiento completo y concienzudo de la evidencia externa, cf. Ned Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church.*
[111] *Vis.* 2.2.7; cf. Apoc. 7:14 y 3:10.
[112] *Vis.* 1.1.3 con Apoc. 17:3.

encontramos en Bernabé[114] e Ignacio[115] son más bien incidentales y no ofrecen ninguna base sólida para establecer una dependencia literaria.

En el prólogo de su comentario al libro de Apocalipsis, Andreas (siglo VI) afirma que, a comienzos del siglo II, Papías, obispo de Hierápolis, conocía el libro y lo aceptaba como inspirado.[116] Justino Mártir, que vivió y enseñó en Éfeso poco después de su conversión hacia el año 130 dC., escribe que «cierto hombre de entre nosotros llamado Juan, uno de los apóstoles de Cristo, en una revelación que tuvo, profetizó que aquellos que creían en nuestro Cristo pasarían mil años en Jerusalén».[117] Otro testimonio de la zona geográfica a la que inicialmente se dirigió el libro de Apocalipsis es el que nos llega de Melitón, obispo de Sardis, quien hacia el año 175 dC. escribió una obra acerca del libro de Apocalipsis, cuyo título ha sido preservado por Eusebio.[118]

Ireneo (nacido en Asia Menor, probablemente en Esmirna), obispo de la ciudad de Lyon en la Galia del Sur, cita frecuentemente el libro de Apocalipsis en su obra fundamental, *Contra las Herejías* (escrita en la última década del siglo segundo). En ella se refiere a «todas las genuinas y antiguas copias» del Apocalipsis de Juan,[119] indicando de este modo su temprana circulación. En una epístola a los creyentes de Asia y Frigia, las iglesias de Lyon y Viena (177 dC.) se refieren varias veces al libro de Apocalipsis (12:1; 14:4; 19:9; 22:11), una de las cuales se introduce con la fórmula neotestamentaria para las citas de la Escritura.[120]

El hecho de que el libro de Apocalipsis aparezca en el Canon de Muratori (la lista más antigua existente de los escritos del Nuevo Testamento) indica su circulación y aceptación como texto canónico en Roma hacia finales del siglo segundo. Hipólito, el teólogo más importante de la iglesia romana del tercer siglo, lo cita repetidamente,

[113] Hay un listado completo de las referencias bíblicas a tales imágenes en Charles, 1.xcvii, n. 2

[114] 114. Barn. 21,3 con Apoc. 22:10, 12; 7,9 con Apoc. 1:7, 13; y 6,13 con Apoc. 21:5.

[115] *Ef.* 15:3 con Apoc. 21:3; *Fil.* 6,1 con Ap 3:12.

[116] Aunque Eusebio no menciona el libro de Apocalipsis entre los documentos del Nuevo Testamento que Papías conocía (*Hist. Eccl.* 3.39), las declaraciones que se le atribuyen con respecto a un «milenio después de la resurrección» y a «un reinado corpóreo de Cristo en esta misma Tierra» (3.39.12) parecen el eco de un conocimiento personal del libro.

[117] *Dial.* 81.15.

[118] *Hist. Eccl.* 4.26.2.

[119] Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.8.

[120] Eusebio, *Hist. Eccl.* 5.1.58.

considerando que su autor es «el apóstol y discípulo del Señor». En Cartago (la «hija de la iglesia romana») el libro de Apocalipsis fue aceptado como autoritativo hacia finales del siglo segundo. Tertuliano, el gran apologeta cartaginés del cristianismo, cita profusamente el libro de Apocalipsis (alude a dieciocho de sus veintidós capítulos) en los primeros años del siglo tercero.[121] En el mismo periodo, Clemente de Alejandría aceptó el libro como escrito apostólico,[122] al igual que el entonces joven Orígenes que fue contemporáneo de él.[123] En la zona sirio-occidental, el obispo Teófilo de Antioquía, hizo uso del «testimonio del Apocalipsis de Juan» en su tratado *Contra la Herejía de Hermógenes*.[124] Existen otras referencias, pero éstas bastan para demostrar que, hacia el fin del siglo segundo, el libro de Apocalipsis había circulado ampliamente por todo el Imperio y era ampliamente aceptado como parte de la Escritura y como obra del apóstol Juan.

No obstante, debe también decirse algo acerca de la oposición que se suscitó contra el libro de Apocalipsis. Marción lo rechazó por su carácter judaico. En un periodo posterior del siglo segundo, los *alogi* un grupo antimontanista de Asia Menor, rechazó el Apocalipsis por su simbolismo y porque sostenían que contenía errores (p. ej., en aquel momento no existía ninguna iglesia en Tiatira). Gayo, un celoso antimontanista de Roma, rechazó el libro, afirmando que era obra de cierto hereje llamado Cerinto, que concebía el milenio en términos de gratificación sensual.[125] El escrito de Gayo recibió una convincente respuesta del gran Hipólito, y desde los primeros años del siglo tercero, el libro de Apocalipsis fue aceptado en Occidente de manera uniforme. Solo Jerónimo parece haber expresado ciertas dudas.[126] Fue en Oriente donde el Apocalipsis encontró una constante oposición. Con el fin de refutar la posición milenarista de Nepos (un obispo egipcio), Dionisio de Alejandría analizó el libro críticamente y llegó a la conclusión de que, aunque inspirado, el libro de Apocalipsis no podía haber sido escrito por el apóstol Juan.[127] Este rechazo de la autoría apostólica planteó serias preguntas respecto a su canonicidad. A comienzos del siglo cuarto, Eusebio, obispo de Cesarea,

[121] Por ejemplo. *Adv. Marc.* 3.14.24; *De Pud.* 12 ff.
[122] *Paed*. 2.119; *Quis Div. Salv.* 42; *Strom.* 6.106-7.
[123] *Comm. de Jn.* 5.3.
[124] Eusebio, *Hist. Eccl.* 4.24.
[125] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.28.
[126] *Ad Dard.* 129; no obstante, *cf*. en Sal. 149.
[127] Eusebio, Hist. Eccl. 7.24-25.

fue al parecer influenciado por la obra de Dionisio y sugirió que el autor del libro era Juan el Anciano de quien había hablado Papías.[128] Otros que también cuestionaron la autenticidad en Oriente fueron Cirilo de Jerusalén (315-86), Crisóstomo (347-407), y Teodoreto (386-457). En el Concilio de Laodicea no se le incluyó entre los libros canónicos (circa 360)[129] y posteriormente, en el siglo V, se omitió en la Peshita, la Biblia oficial del territorio cristiano de habla siria.

Al evaluar la oposición contra el libro de Apocalipsis, hay que tener en cuenta el surgimiento del montanismo, que se apoyó en él para formular su extremismo apocalíptico. Antes de que existiera un canon universalmente aceptado y autoritativo, algunos eruditos creyeron que era lícito contrarrestar este movimiento herético negándole el aval del único libro del Nuevo Testamento que parecía aportar cierta legitimidad a sus postulados. La época de la persecución había pasado sin que se cumplieran las principales profecías del libro de Apocalipsis, de modo que era natural que se suscitaran ciertas preguntas entre el pueblo con respecto a la validez de este libro. Es digno de mención que quienes se oponían al libro de Apocalipsis no apelaban al testimonio de la historia de la iglesia primitiva.

En Occidente, Apocalipsis había conseguido una amplia aceptación a partir del siglo segundo. A su tiempo, Oriente comenzó a cambiar su anterior posición en contra. En el siglo cuarto, Atanasio de Alejandría le dio su apoyo sin reservas. El Tercer Concilio de Cartago (397) reconoció el libro de Apocalipsis como un texto canónico y apropiado para que se leyera públicamente en las reuniones de las iglesias. Cuando en el Tercer Concilio de Constantinopla (680) se ratificaron los decretos de Laodicea y Cartago, el Apocalipsis recibió formal aceptación como escrito del Nuevo Testamento en la iglesia oriental. Una de las causas de esta opinión favorable fue la aparición de los primeros comentarios griegos del Apocalipsis, que comenzaron a circular allá por el siglo sexto.[130]

[128] *Hist. Eccl.* 3.39.

[129] Beckwith, no obstante, observa: «que esta parte del decreto tal y como la tenemos ahora no se considera generalmente genuina» (342).

[130] Ecumenio es el autor del comentario griego del Apocalipsis más antiguo que existe. Este autor sostenía que era inspirado divinamente y canónico, relevante para su tiempo e importante para la comprensión tanto del pasado como del futuro. Los otros dos comentarios griegos del primer milenio fueron los de Andreas (obispo de Cesarea en Capadocia, del siglo V o VI) y Aretas (del siglo X).

V. ACERCAMIENTOS A LA INTERPRETACIÓN

No es de extrañar que el libro de Apocalipsis, con sus numerosas visiones y elaborados simbolismos se haya interpretado de maneras muy diferentes. Podemos asumir que sus primeros lectores entendieron su mensaje central sin grandes dificultades. No obstante, con el paso de aquella generación y el aparente incumplimiento de las promesas escatológicas del libro, comenzó a haber cierta confusión. Algunos autores como Justino, Ireneo e Hipólito eran quilianistas.[131] Sostenían que en el Apocalipsis se predecía la futura realidad de un reino de mil años literales en la Tierra, al que seguiría una resurrección general, un juicio y una renovación del Cielo y de la Tierra. Hacia finales del siglo tercero, Victorino introdujo la teoría de Nerón redivivo y la idea de la recapitulación, según la cual las copas se desarrollan en paralelo con las trompetas en lugar de seguirlas en una serie continua.

En la iglesia de Alejandría comenzó a tomar cuerpo un acercamiento hermenéutico «espiritualizador» en parte por la influencia del pensamiento griego, y en parte también porque habían pasado varios siglos sin que se estableciera el Reino, y como una reacción al excesivo quilianismo del movimiento montanista. Orígenes desempeñó un papel fundamental en el surgimiento de un método alegórico de exégesis. Solo puede accederse a los misterios del libro de Apocalipsis trascendiendo lo literal e histórico y llegando a lo espiritual. El método espiritualizador o alegórico avanzó mucho con el trabajo de Ticonio, cuyas interpretaciones prescindían completamente del escenario histórico o de los acontecimientos del siglo primero. Agustín siguió a Ticonio rindiéndose también a una exégesis completamente mística.[132] Durante los mil años siguientes, este acercamiento alegórico se haría normativo para la interpretación del libro de Apocalipsis. Andreas siguió a Orígenes en su visión del triple sentido de la Escritura (i.e., literal, figurativo y espiritual) y también

[131] Este breve estudio histórico se apoya mucho en el ensayo de Beckwith, «History of Interpretation» (318-34). (Quilianista del gr. "quilios", mil, se aplica a los Padres de la Iglesia que creían en el reinado de Cristo en la Tierra durante mil años antes del Día del Juicio. Llamado también "milenarista").

[132] Fredriksen afirma que Ticonio y Agustín ofrecieron un acercamiento a la interpretación del Apocalipsis que afirmaba su realismo histórico aunque, al mismo tiempo, les libraba de las dificultades del literalismo («Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo», *VC* 45 [1991], 151-83).

en hacer del espiritual el sentido predominante de ésta. Primasio, un obispo norteafricano del siglo sexto, escribió un comentario del Apocalipsis en el que seguía muy de cerca las interpretaciones de Ticonio y Agustín. Su método general consistía en descubrir lo abstracto o universal que subyace tras lo específico y concreto del texto.

En el siglo XII, Joaquín de Floris dio un paso más en este alejamiento.[133] Desde la aparición del acercamiento alegórico, se había creído en general que el reino milenial se había iniciado con el Cristo histórico. Joaquín dividió la historia del mundo en tres periodos, y sostenía que el milenio (que correspondía al tercer periodo, el del Espíritu Santo) era todavía futuro. Entendía que ésta sería una edad en la que un monasticismo perfeccionado restauraría la Iglesia corrupta a su primitiva pureza. Joaquín se mantuvo leal a la Iglesia y a su jerarquía, pero sus seguidores se apresuraron a identificar al Papa con la "bestia" y a la Roma papal con la "mujer montada sobre la bestia escarlata". Esta interpretación antipapal fue después adoptada por el movimiento de la Reforma y siguió desarrollándose durante varios siglos.[134]

Con los escritos de Nicolás de Lyre (un teólogo parisino que murió en 1340) vino un nuevo acercamiento a las predicciones del libro de Apocalipsis. Abandonando la teoría de la recapitulación, de Lyre sostenía que el libro de Apocalipsis predecía una serie continua de acontecimientos que comenzaban en la época apostólica y se desarrollaban hasta su consumación. En los años siguientes, muchos iban a seguir este acercamiento.

Frente a estos dos últimos acercamientos, comenzó a desarrollarse un método de interpretación que concedía una nueva atención a las circunstancias del tiempo de redacción de la obra, en un intento de llegar a una adecuada comprensión de ella. Hacia finales del siglo dieciséis, un tal Ribeira, jesuita español, propuso que el autor del Apocalipsis solo había hablado del futuro cercano y del final de la Historia, pero que no se había referido al periodo intermedio. Aunque no sería incorrecto llamar futurista a Ribeira, no debería permitirse que este título oscureciera el hecho de que este autor concedió gran atención a la base histórica del libro de Apocalipsis. Otro jesuita español, Luis de Alcázar

[133] En la obra de Wainwright, *Mysterious Apocalypse* pp. 49-53, se presenta una concisa exposición de la aportación de Joachim de Fiore.

[134] En la obra de Franzmann, pp. 7-29, se ofrece una declaración de las objeciones de Lutero al libro de Apocalipsis con sus correspondientes respuestas.

(murió en 1614), fue el primero en situar la totalidad de la parte premilenarista del Apocalipsis (capítulos 4-19) dentro del tiempo del autor y en los siglos inmediatamente posteriores. Los capítulos 4-11 y 12-19 se refieren respectivamente al conflicto de la Iglesia con el judaísmo y con el paganismo;[135] los capítulos 20-22 describen su triunfo presente, que comenzó con Constantino. Alcázar fue un «preterista» convencido.

Esta vuelta a la época del autor para obtener una adecuada concepción del libro de Apocalipsis es algo característico de la mayoría de los exégetas contemporáneos. Hacia finales del siglo XVIII, Eichhorn sugirió que el libro de Apocalipsis debía considerarse como un gran poema dramático que describe el progreso de la fe cristiana. En Alemania se ha concedido una atención especial a la identificación de las fuentes. El libro de Apocalipsis se considera como una amalgama compuesta principalmente de literatura apocalíptica judía y adaptada para facilitar su lectura en las congregaciones cristianas.

En este breve resumen hemos considerado sucintamente cuatro acercamientos a la interpretación del libro de Apocalipsis que, en nuestros días, se han convertido en marcos esenciales.[136] Casi todos los comentaristas del libro pueden situarse sin grandes reservas en una de estas cuatro categorías. Las líneas de interpretación esenciales son las siguientes.

La interpretación preterista o histórico contemporánea (*zeitgeschichtlich*), entiende el Apocalipsis desde el punto de vista de su escenario histórico del primer siglo.[137] La Iglesia, amenazada por las crecientes demandas que planteaba la adoración al Emperador, está entrando en un periodo en el que su fe habrá de ser probada con

[135] M. La obra de Hopkins («The Historical Perspective of Apocalypse 1-11», *CBQ*, 27 [1965], 42-47) es un exponente contemporáneo de la idea que Apocalipsis 1-11 recuerda el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo a fin de estimular su encuentro con Roma (caps. 12-20).

[136] Bering enumera como «Tipos de Interpretación»: (1) no histórica, (2) histórico eclesial, (3) histórico final e (4) histórico contemporánea (47-51). Court presenta ocho «sistemas de exégesis» que se suceden el uno al otro en una secuencia aproximadamente cronológica. Estos sistemas son: (1) Quilianista (2) «Alejandrino» (espiritual o alegórico) (3)Teoría de la Recapitulación, (4) Aplicaciones Históricas, (5) Escatológico, (6) Histórico Contemporáneo, (7) Análisis Literario, y (8) Estudios Comparativos (Myth and History in the Book of Revelation, 1-19).

[137] Fiorenza afirma, «Desde la llegada de la interpretación científico históricocrítica, los eruditos ya no van al libro de Apocalipsis en busca de predicciones de acontecimientos futuros ni intentan descifrar su programa para los tiempos del fin. En lugar de ello estudian este libro como una fuente histórica que proporciona una ventana para su propio tiempo y comunidad» (*Revelation*, 16).

gran severidad. La persecución irá en aumento, pero aquellos que permanezcan fieles participarán en la victoria final de Dios contra los poderes demoníacos que controlan y dirigen el estado totalitario. El gran mérito del acercamiento preterista consiste en que entiende e interpreta la difícil situación de la Iglesia del primer siglo en términos de la crisis que se había desarrollado en aquel particular periodo. Al no relegar el libro a un momento futuro, tanto los ánimos que se dan a la Iglesia como las advertencias que se dirigen a «quienes moran en la Tierra» se reciben con inmediata seriedad. Los preteristas sostienen que las principales profecías del libro se cumplieron, bien durante la caída de Jerusalén (70 dC.), o con el colapso de Roma (476 dC.).

Charles observa que, aunque «los verdaderos horizontes históricos del libro se perdieron pronto» el acercamiento en sí no desapareció hasta el surgimiento del método alegórico en Alejandría. Este acercamiento permaneció perdido, por lo que a su uso se refiere, hasta que en el siglo XVII algunos eruditos lo relanzaron.[138] El problema fundamental de la posición preterista radica en que la decisiva victoria que se describe en los últimos capítulos del Apocalipsis nunca ha llegado. Es difícil de creer que lo que Juan plantea no sea otra cosa que la completa destitución de Satanás, la destrucción final del mal, y el reinado eterno de Dios. Si esto no fuera así, entonces: o bien el vidente estaba completamente equivocado en la idea fundamental de su mensaje, o su obra era tan absolutamente ambigua que sus primeros receptores se confundieron totalmente respecto al sentido del libro.

El segundo acercamiento que queremos mencionar es el que normalmente se denomina historicista. Mientras que el preterista situaba el libro dentro por completo del periodo en que fue escrito, el historicista lo interpreta como una predicción de la historia que conduce hasta el propio tiempo del exégeta. Se afirma que el libro de Apocalipsis tuvo muy poca relevancia para sus primeros lectores, y que su cometido era el de trazar un boceto de la historia de Europa occidental siguiendo la línea del papado, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa, y de algunos dirigentes como Carlo Magno y Mussolini. El hecho de que entre los principales proponentes del sistema no se haya llegado a un acuerdo esencial pone de relieve la subjetividad de este acercamiento. Harrison añade que: «es dudoso que el Espíritu de Dios se hubiera preocupado de informar de antemano a la iglesia apostólica dándole una imagen bastante detallada de unos

[138] Charles, l.clxxxiii.

acontecimientos que estaban más allá de aquel tiempo y que tenían una relevancia muy remota respecto a la consumación de la era».[139]

El punto de vista futurista, o escatológico, tiene muchos adeptos entre los autores que ven en el libro de Apocalipsis un acento fundamental en la victoria final de Dios sobre las fuerzas del mal. Muchos futuristas (especialmente los dispensacionalistas) consideran –a partir de Apoc. 4:1– que el libro trata de un periodo todavía futuro. Kuyper insiste en que el Apocalipsis no tiene nada que ver con la historia del mundo sino hasta la víspera de la parousia. Afirma que «la única conclusión adecuada es... que estamos aún en el periodo normal de la Historia, y que los acontecimientos que forman el contenido profético del libro de Apocalipsis únicamente se cumplirán cuando el fin del mundo sea inminente».[140] Con frecuencia se afirma que las cartas a las siete iglesias representan las sucesivas etapas de la historia de la Iglesia que conducen a su arrebatamiento en 4:1 (simbolizado por el traslado del vidente que sigue a la citación celestial: «sube acá y te mostraré las cosas que deben suceder después de éstas»).[141] La debilidad fundamental de esta posición es que priva al libro de cualquier relevancia para aquellos a quienes se dirige. Para un creyente del primer siglo, que tenía que hacer frente a la persecución, sería de poca ayuda saber que, en cierto momento de un futuro lejano, Cristo regresaría y castigaría al enemigo. Por supuesto, muchos futuristas no sostienen esta interpretación de los primeros capítulos del libro. Creen que Apoc. 4:1 solo representa un cambio en la perspectiva del vidente que pasa de ver las cosas desde la Tierra a verlas desde el salón del trono celestial. Los sellos representan acontecimientos característicos de toda la Historia, y hasta que éstos no se abren, el libro del destino (que revela la consumación) permanece cerrado. Este acercamiento, sin dejar de ser futurista porque el centro de atención del libro es escatológico y se sitúa en el periodo final de la historia, evita el excesivo literalismo que a menudo acompaña al acercamiento dispensacionalista.

Un cuarto método de interpretación es el idealista o simbólico. Quienes lo proponen sostienen que el libro de Apocalipsis no tiene relación con ninguna serie de acontecimientos específicos, sino que es más bien una expresión de los principios esenciales sobre los que Dios actúa a lo largo de la historia. Hace más de un siglo, Milligan escribió:

[139] *Introduction to the New Testament,* 436.

[140] Kuyper, 22. Más adelante escribe que el capítulo 4 «da un salto de gigante que en ningún caso podría ser de menos de veinte siglos» (49).

«No hemos de buscar en el Apocalipsis acontecimientos especiales, sino la expresión de los principios que gobiernan la historia del mundo y la de la iglesia».[142] De este modo, el libro de Apocalipsis es un poema teológico que plantea la lucha entre el reino de luz y el de las tinieblas. Es una «filosofía de la historia en la que las fuerzas cristianas se encuentran constantemente con las demoníacas fuerzas del mal y las conquistan».[143] El acercamiento idealista sigue la interpretación alegórica que dominó la exégesis a lo largo del periodo medieval pero tiene también el favor de aquellos inclinados a minimizar el carácter histórico de la consumación futura. El hecho evidente de que el libro de Apocalipsis utiliza el símbolo como recurso literario fundamental, da su apoyo a este acercamiento. Su debilidad radica en el hecho de que niega al libro cualquier cumplimiento histórico específico. Desde el punto de vista idealista los símbolos representan un permanente conflicto: no existe ninguna consumación necesaria del proceso histórico.

Este breve estudio pone claramente de relieve que cada uno de los acercamientos contribuye de manera significativa a conseguir una concepción más completa del libro de Apocalipsis, y que ninguno de ellos por sí mismo es suficiente. Es vital que veamos con el preterista que el libro debe interpretarse en vista de la inmediata crisis histórica en que se encontraba la iglesia del primer siglo. El autor utiliza un género literario que surgió de su propio entorno cultural y lingüístico. Sus figuras retóricas e imaginería han de interpretarse en el contexto de su propio escenario histórico. No son referencias esotéricas y enigmáticas a una determinada cultura del futuro completamente ajena a los lectores del primer siglo (p. ej., bombas de hidrógeno, televisión por satélite, y la Unión Europea). Es importante observar, junto con el historicista, que la filosofía de la historia que se revela en el libro de Apocalipsis ha tenido un cumplimiento específico en todas las crisis fundamentales de la historia humana hasta el día de hoy. Con el futurista hemos de concordar en que el mensaje central del libro es de carácter escatológico, y al margen de la medida en que el fin

[141] Se dice que esto corresponde a la triple división que encontramos en 1:19: «Escribe, pues, las cosas que has visto [la visión de 1:12-16], y las que son [siete periodos de la historia de la iglesia simbolizadas por las siete cartas de los capítulos 2 y 3], y las que han de suceder después de éstas [los acontecimientos finales que seguirán al arrebatamiento de la iglesia: capítulos 4—22]». Para una interpretación más satisfactoria cf. el comentario acerca de 1:19.

[142] Milligan, 154-55.

[143] T. S. Kepler, «Revelation, Book of», *HDB rev.*, 850.

de la historia se haya podido anticipar en ciertos acontecimientos, éste sigue siendo todavía el único gran punto culminante hacia el que se dirige toda la Historia. Esta era llegará a su fin. Satanás y sus huestes serán destruidos y los justos serán vindicados. Éstos son acontecimientos históricos que tendrán lugar a su tiempo, y que ahora son futuros. Con el idealista hemos de estar de acuerdo en que los acontecimientos de la Historia dan expresión a los principios esenciales que subyacen en ella. Entre bastidores, Dios está actuando para dar cumplimiento a sus propósitos soberanos para la raza humana. Aunque los idealistas descartan una consumación de la historia humana, es difícil de encontrar alguna causa para tal optimismo si solo consideramos la historia en sí: es el fin el que da sentido al proceso.

Es interesante notar que estos acercamientos son, en gran medida, un accidente de la misma. El autor del Apoclipsis podía ser preterista, historicista, futurista, e idealista sin caer en contradicción alguna. Juan escribió a partir de su propia e inmediata situación, sus profecías iban a tener un cumplimiento histórico, anticipaban una consumación futura, y revelaban los principios subyacentes en la Historia. El problema interpretativo surge de un hecho: el fin no llegó según el programa previsto. Beckwith plantea la cuestión de cómo hay que considerar las muchas predicciones del libro que no se cumplieron. La adoración al Emperador y la hostilidad que ésta generaba hacia la Iglesia desapareció en su momento, y el cristianismo se convirtió en religión oficial del Estado. Beckwith resuelve el problema mediante la afirmación de que, si bien la verdad de la profecía es eterna, su forma es, no obstante, transitoria. Por ello, está convencido del cumplimiento final del ideal divino, pero no busca «ningún cumplimiento literal de las predicciones configuradas por los hechos y condiciones de un fugaz periodo de la Historia».[144]

El problema de esta solución es que se demanda a los lectores que se comprometan con la veracidad esencial de un mensaje que, del modo concreto en que se presenta, puede no guardar ningún parecido con lo que realmente sucederá. Sería mejor afirmar que las predicciones de Juan, aunque expresadas en términos que reflejan su

[144] Beckwith, 301. Cf. la sección, «Permanent and Transitory Elements in the Apocalypse Distinguished», 291-310. Caird defiende que la escatología bíblica es un producto característico de la mentalidad semítica, y su principal preocupación no es el futuro, sino el presente: «es de hecho, una forma figurativa de interpretar la historia actual» («On Deciphering the Book of Revelation: m. The First and the Last», *ET*, 74 [1962-63], 82-84).

propia cultura, encontrarán su final y completo cumplimiento en los últimos días de la Historia. Aunque Juan veía el Imperio Romano como la gran bestia que amenazaba la extinción de la Iglesia, en los últimos días habrá una bestia escatológica que mantendrá la misma relación con la iglesia de la gran tribulación. Es esta bestia escatológica, que Roma encarnó de manera tipológica, la que describe el libro de Apocalipsis. Otto Piper observa que muchos exégetas modernos pasan por alto la distinción entre el cumplimiento histórico de la profecía y su cumplimiento escatológico.[145] El patrón de una transición imperceptible desde el tipo al antitipo fue ya establecido en el discurso escatológico del Monte de los Olivos, donde la caída de Jerusalén se convierte, cuando se cumple completamente, en el fin de la era.

VI. EL LENGUAJE DEL LIBRO DE APOCALIPSIS

La medida en que los grandes acontecimientos catastróficos del libro de Apocalipsis han de entenderse de un modo simbólico más que literal, la determina el punto de vista que tenga el intérprete acerca de la naturaleza del lenguaje apocalíptico. Este comentario defiende la posición de que las descripciones mismas no representan un intento creativo por parte de Juan de representar la verdad escatológica en una terminología apocalíptica, sino la fiel transmisión de lo que vio realmente en unas visiones auténticas (1:11). Si lo que escribió fuera el producto de su propio genio literario tendríamos que preguntarnos cuál fue la forma en que se le comunicaron a él las visiones. ¿Eran acaso las meras reflexiones teológicas del apóstol respecto al futuro? Parece más razonable aceptar el libro de Apocalipsis en sus propios términos y entender que Juan fue el canal por medio del que Dios reveló «las cosas que deben suceder pronto» (1:1). Al fin y al cabo, su comisión fue: «Escribe, pues, las cosas que has visto» (1:19). El hecho de que las visiones se nutrieran del amplio conocimiento que Juan tenía de la literatura profética del Antiguo Testamento, tal y como se las interpretaba dentro del entorno apocalíptico de su tiempo, no implica que su origen se explique mejor como el intento por parte de Juan de expresar sus mejores pensamientos acerca del futuro en la terminología que conocía. Sin duda, Juan interpretaría las visiones en

[145] *God in History,* 24.

vista de su propia situación histórica. Roma sería la bestia, y el sacerdocio provincial que imponía el culto imperial sería el falso profeta. Lo que Juan no podía saber desde su posición estratégica era que la disolución del Imperio Romano no era sino un modelo del colapso final de toda la oposición de este mundo contra el reino de Dios. La tarea del intérprete contemporáneo consiste en leer los símbolos en el vocabulario del siglo primero para después interpretarlos para la iglesia del siglo XX en términos de su cumplimiento final y completo.

VII. ESTRUCTURA

La vigésimo séptima edición del texto griego de Nestle Aland divide el texto de Apocalipsis en 102 unidades separadas y cada una de ellas describe una escena, presenta una visión, o consigna una afirmación. No es especialmente difícil identificar tales unidades y adjudicarles una frase descriptiva. No obstante, cuando los eruditos se disponen a organizar las unidades más pequeñas en bloques mayores intentando descubrir el plan subyacente, entonces comienzan a aparecer esquemas muy diferentes. La pregunta estructural básica es si Juan pretendía que sus lectores entendieran las visiones consignadas en su obra en un sentido cronológico simple, o si había implícita alguna forma de recapitulación. Por regla general se cita a R. H. Charles como el principal defensor del acercamiento continuo. Charles sostiene que, aparte del Prólogo y el Epílogo, el libro se divide de manera natural en siete partes en las que los acontecimientos que describen las visiones siguen un orden estrictamente cronológico.[146]

La mayoría de los autores contemporáneos no aceptan el acercamiento cronológico continuo. Farrer, por ejemplo, afirma: «No hay ni una sola línea en el libro que nos prometa (por ejemplo) una exposición continua de acontecimientos predichos en orden histórico».[147] Su posición personal es que el libro tiene la forma de una

[146] Charles, l.xxiii-xxv. Tres secciones quedan fuera del desarrollo ordenado del tema del autor y son prolépticas (Es decir, anticipan algo futuro). Charles ve una confusión irremisible en el orden tradicional de 20:4-22:21, que explica cómo la obra de un editor poco inteligente cuyas interpolaciones se encuentran tambien en otros lugares del libro (1.1-1v).

[147] Farrer, 23. Smalley, coincidiendo con Fiorenza, afirma que «el contenido del libro de Apocalipsis no está ordenado cronológicamente, sino concebido desde un punto de vista teológico y temático» (103).

media semana (que se corresponde con la terrible media semana de Daniel) que, a su vez, comprende cuatro semanas menores, también partidas por la mitad. La secuencia es temática (la paciencia de los santos, el reinado del Anticristo, y la victoria de Dios) y, aunque no sigue un esquema continuo de tiempo, representan tres periodos de genuino orden histórico.[148] Otros encuentran en el libro de Apocalipsis una obra en siete actos,[149] un poema que no sigue ningún plan lógico pero que va elaborando la impresión de un juicio inevitable,[150] una composición estructurada en torno al tema de la guerra santa,[151] un libro de siete grupos de siete visiones cada uno,[152] o una obra construida sobre un patrón litúrgico subyacente.[153] No obstante, Kraft cree que el autor no tenía en mente ningún bosquejo específico.[154]

Esta ausencia casi total de consenso respecto a la estructura del libro de Apocalipsis debería advertir al lector del peligro de aceptar cualquiera de estos acercamientos como un enfoque definitivo. El bosquejo que sigue este comentario representa un intento de organizar el libro sobre la única base de su estructura literaria. Hemos puesto juntas las unidades que parecen ir juntas sin pensar si esto está o no de acuerdo con alguna teoría predeterminada de la recapitulación, la cuestión del milenio, o cualquier otra preocupación de orden interpretativo. Si el autor hubiera pretendido darnos una cronología exacta de los últimos días, sin duda lo hubiera dejado claro. Si hubiera querido que entendiéramos que cada uno de los elementos de cualquiera de las series de plagas numeradas tenía su paralelismo en las otras dos, hubiera podido

[148] Farrer, 7, 23. Guthrie cuestiona las complejidades del acercamiento de Farrer y observa que un autor que deseara proclamar un mensaje crucial lo expresaría de una forma más fácil de entender de lo que supone la teoría (*Introduction*, 291). Hay un buen resumen y una elogiosa evaluación del punto de vista de Farrer acerca de la estructura del libro de Apocalipsis en el trabajo de E. J. Stormon, «Austin Farrer on Image-Patterns in the Apocalypse», *AusBR*, 10 (1962), 21-31.

[149] J. W. Bowman, «The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message», *Int,* 9 (1955), 436-53.

[150] Kiddle, xxvii-xxxiii.

[151] Giblin, 29.

[152] Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes,* 185-86. Cf. Hendriksen, 25, 47-48.

[153] En las obras de M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse,* pp. 15-91 y la de André Feuillet, The Apocalypse, pp. 23-36, se presenta una buena exposición de la estructura del libro de Apocalipsis. Ver también las pp. 289-94 de la obra de Guthrie *New Testament Introduction.*

[154] Kraft, 14-15.

hacer que coincidieran de modo más exacto. En ocasiones, Juan se dirige rápidamente hacia el estado eterno con el objetivo de estimular a los redimidos con una visión de la dicha que les espera. Otras veces vuelve al pasado para interpretar la fuente de la hostilidad que experimenta la Iglesia en el presente. No está condicionado ni por el tiempo ni por el espacio mientras se dirige con absoluta libertad a garantizar la destrucción final del mal y la vindicación de quienes siguen al Cordero. El libro de Apocalipsis es un amplio lienzo sobre el cual el vidente plasma sin restricciones el triunfo final de Dios sobre el mal.[155]

En el libro hay progreso, pero es un progreso que va dirigiendo al lector a una experiencia más completa del plan divino para la victoria final, más que hacia un progreso que consiste en ir descontando los minutos de un reloj escatológico. Con cada nueva visión se intensifica la percepción del siguiente juicio. Igual que sucede con las tormentas en el mar, cada nueva cresta de la ola dirige a la Historia más cerca de su destino final. Las plagas numeradas ponen de relieve esta intensificación.[156] Los sellos permiten que el libro sea abierto y durante este proceso van anticipando sus contenidos. Las trompetas anuncian que ha llegado el momento de la retribución divina. Las copas representan el derramamiento de la ira de Dios.[157] El bosquejo que sigue este comentario no pretende responder muchas de las preguntas que pueden plantearse respecto a la exacta secuencia de tiempo. Más bien refleja la estructura literaria del libro. Esto no significa que no podamos anticipar de manera general el curso de los acontecimientos que marcarán el final de la Historia y darán entrada a la eternidad. Sabemos que la iglesia perseguida dará testimonio del victorioso regreso de Cristo y participará en su posterior reinado. Sabemos también que las fuerzas del mal serán completamente derrotadas, y Satanás y sus hordas serán destruidos para siempre. Esta secuencia pertenece, no obstante, a la interpretación del libro y no se ha incorporado en el bosquejo, que es solo de carácter descriptivo.

[155] Fiorenza desarrolla una argumentación monumental para defender su punto de vista de que la concepción escatológica subyacente en el Apocalipsis ha determinado la estructura del libro («The Eschatology and Composition of the Apocalypse», *CBQ*, 30 [1968], 537-69). Cf. la crítica del artículo de Fiorenza por parte de A. J. Bandstra en *CTJ,* 5 (1970), 180-83.

[156] Metzger afirma que «la estructura del libro comprende una serie de secciones paralelas y sin embargo en constante progresión» (18).

[157] Morris afirma: «Parece ser parte del método de nuestro autor repetir los temas, no de un modo exacto, es cierto, sino en otro nivel, como si de una escalera de caracol se tratase. De esta manera, se atraviesa el mismo terreno, pero se revelan otras perspectivas y se ponen de relieve algunos hechos frescos de la Revelación» (41-42).

VIII. ANÁLISIS

I. PRÓLOGO (1:1-20)
- A. Superinscripción (1:1-3)
- B. Salutación y Doxología (1:4-8)
- C. Visión inaugural y comisión a escribir (1:9-20)

II. CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS (2:1-3:22)
- A. Éfeso (2:1-7)
- B. Esmirna (2:8-11)
- C. Pérgamo (2:12-17)
- D. Tiatira (2:18-29)
- E. Sardis (3:1-6)
- E. Filadelfia (3:7-13)
- G. Laodicea (3:14-22)

III. ADORACIÓN EN LA CORTE CELESTIAL (4:1-5:14)
- A. Adoración a Dios como Creador (4:1-11)
- B. Adoración al Cordero que es el único digno de abrir el Libro (5:1-14)

IV. LOS SIETE SELLOS (6:1-8:1)
- A. Los primeros cuatro sellos: Los cuatro jinetes (6:1-8)
- B. El quinto sello: El clamor de los mártires (6:9-11)
- C. El sexto sello: El gran terremoto (6:12-17)

INTERLUDIO: VISIONES DE SEGURIDAD Y SALVACIÓN (7:1-17)
1. Selladura de los siervos de Dios (7:1-8)
2. Dicha de los redimidos en el Cielo (7:9-17)

- D. Séptimo sello: Una pausa dramática (8:1)

V. LAS SIETE TROMPETAS (8:2-11:19)
- A. Preparación (8:2-5)
- B. Primeras cuatro trompetas (8:6-12)
- C. La advertencia del águila (8:13)
- D. La quinta trompeta (Primer Ay): Langostas diabólicas (9:1-12)
- E. Sexta trompeta (Segundo Ay): Caballería demoníaca (9:13-21)

INTERLUDIO: VISIONES DEL PAPEL PROFÉTICO (10:1-11:14)
1. El Ángel Poderoso y el Librito (10:1-11)

2. La medición del Templo (11:1-2)
3. Los dos testigos (11:3-14)

F. La séptima trompeta (11:15-19)

VI. EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y LOS PODERES DEL MAL (12:1-14:5)

A. La mujer, el dragón, y el hijo varón (12:1-6)
B. Guerra en el Cielo (12:7-12)
C. Guerra en la Tierra(12:13-17)
D. La bestia del Mar (13:1-10)
E. La bestia de la Tierra (13:11-18)
F. Los redimidos y el Cordero en el monte Sión (14:1-5)

INTERLUDIO: VISIONES DEL JUICIO FINAL (14:6-20)

1. El anuncio del inminente Juicio (14:6-13)
2. La cosecha de la Tierra (14:14-16)
3. La vendimia de la Tierra (14:17-20)

VII. LAS SIETE ÚLTIMAS PLAGAS (15:1-16:21)

A. Preparación para las plagas de las copas (15:1-8)
B. Las plagas se derraman (16:1-21)

VIII. LA CAÍDA DE BABILONIA (17:1-19:5)

A. La prostituta y la bestia escarlata (17:1-18)
   1. La visión (17:1-6)
   2. La visión interpretada (17:7-18)
B. Canto fúnebre sobre Babilonia (18:1-24)
   1. Babilonia declarada desolada (18:1-8)
   2. Lamento de los reyes, mercaderes y marinos (18:9-20)
   3. Babilonia destruida (18:21-24)
C. Himno de vindicación (19:1-5)

IX. LA VICTORIA FINAL (19:6-20:15)

A. Anuncio de las Bodas del Cordero (19:6-10)
B. Aparece el mesías guerrero (19:11-16)
C. Destrucción del Anticristo y sus aliados (19:17-21)
D. Inmovilización de Satanás (20:1-3)
E. El reinado milenial (20:4-6)
F. Destrucción de Satanás (20:7-10)
G. El Juicio Final (20:11-15)

X. NUEVOS CIELOS Y NUEVA TIERRA (21:1-22:5)
- A. La nueva Creación (21:1-8)
- B. La nueva Jerusalén (21:9-27)
- C. La restauración del Edén (22:1-5)

XI. EPÍLOGO (22:6-21)

EL LIBRO DE APOCALIPSIS

TEXTO, EXPOSICIÓN, Y NOTAS

I. PRÓLOGO (1:1-20)

A. Superinscripción (1:1-3)

> *La revelación de Jesucristo, que Dios le dio, para mostrar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto; y la dio a conocer, enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan, el cual dio testimonio de la palabra de Dios, y del testimonio de Jesucristo, y de todo lo que vio. Bienaventurado el que lee y los que oyen las palabras de la profecía y guardan las cosas que están escritas en ella, porque el tiempo está cerca.*

El libro comienza con una declaración respecto al origen y transmisión de la revelación de Dios por medio de Jesucristo y de un ángel a Juan, quien a su vez ha de darla a conocer a otros. Los versículos 1-3 forman una introducción o prólogo a todo el libro. Explican primero el modo en que se ha producido la revelación y cuál es su propósito, y a continuación pronuncian una bendición sobre quienes leen y escuchan las palabras de este libro con actitud obediente. Los manuscritos más antiguos del Apocalipsis lo titulan sencillamente «el Apocalipsis de Juan». Los manuscritos posteriores modificaron y ampliaron este título de distintas formas. El Textus Receptus consigna «El Apocalipsis de Juan el teólogo».[1] No hay ninguna razón de peso

[1] Τοῦ θεολόγου (añadido también en MajT; ver la obra de Metzger, *Textual Commentary,* pp. 662, donde se comenta el título de veintisiete palabras que aparece en un manuscrito del libro de Apocalipsis encontrado en el Monte Athos). El BAGD define θεολόγος (solo aquí en el Nuevo Testamento) como alguien que habla de Dios o de las cosas divinas, un heraldo de Dios (356).

para creer que el prólogo sea obra de ningún redactor posterior.[2] Fue escrito por el propio autor, probablemente después de finalizar el resto de libro.

1 La obra se presenta como «la revelación de Jesucristo». Es un *apocalipsis*[3] o revelación de algo que estaba encubierto. Si Dios no hubiera tomado la iniciativa, la mente humana nunca hubiera podido entender cuáles son las verdaderas fuerzas que mueven el mundo, ni tampoco conocer su desenlace final. El término «revelación» (tal y como se utiliza aquí) no representa una forma literaria de clasificación sino una indicación de la naturaleza y propósito del libro. La erudición moderna se ha apropiado del término «apocalíptica» para referirse a un cuerpo específico de literatura de amplia difusión en el judaísmo desde el año 200 aC. aproximadamente hasta el 100 dC., o un poco más tarde. Esta clase de literatura es seudónima, pseudo predictiva (el autor se situaba en cierto momento del pasado y por medio de símbolos reescribía la Historia como si de profecía se tratara), y pesimista.[4] Este género trata del periodo final de la historia del mundo, una etapa catastrófica en la que Dios, después de un combate mortal con los poderes del mal, emerge victorioso. Está claro que el libro de Apocalipsis tiene mucho en común con algunas obras apocalípticas judías como *1 Enoc* y 2 Esdras. No obstante, en el v. 3, que promete una bendición a quienes «oyen las palabras de la profecía» (cf. Apoc 22:7, 10, 18, 19), se establece claramente que no se trata de un carácter apocalíptico como contrapuesto a profético.

Más que una revelación que procede de la propia iniciativa de Cristo, Apocalipsis es una revelación mediada por Él. Las siguientes cláusulas del v. 1 indican que Dios se la dio a Jesucristo con el objetivo de mostrar a sus siervos «las cosas que deben suceder pronto». Aunque Hort afirma que en el Nuevo Testamento tanto la forma verbal del

[2] Ford conjetura que este primer prólogo (Apoc 1:1-3) podría haber sido escrito por un discípulo del Bautista (375), mientras que el segundo (Apoc 1:4-8) podría ser la obra de un cristiano de origen judío que esperaba el inminente regreso de Jesús (380).

[3] En la obra de Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, 149-51, se da un tratamiento conciso a ἀποκάλυψις. En relación con παρουσία y ἐπιφάνεια se nos recuerda que la segunda venida es «una 'revelación' del plan y propósito divino y que se ha desarrollado a lo largo de todos los tiempos, para encontrar su completa consumación en un 'único y lejano acontecimiento divino' hacia el cual se mueve lentamente toda la creación» (Milligan, 151).

[4] Ladd, 20.

término como su sustantivo se usan para dar a entender que se trata de «la revelación del Cristo encubierto al hombre»,[5] sigue diciendo que tal «revelación de Jesucristo sería, al mismo tiempo y por esta misma razón, una revelación de cosas que deben suceder pronto».[6] Cristo es el revelador, no en el sentido de que acompaña a Juan en sus experiencias visionarias (son los ángeles quienes desempeñan este papel), sino porque solo Él es digno de abrir el libro del destino (Apoc 5:5, 7) para revelar su contenido (Apoc 6:1, 3, 5, 7, 9, 12; 8:1).

El nombre completo «Jesucristo» aparece tres veces en Apoc 1:1-5 pero no se encuentra en ningún otro pasaje del libro. Esta designación es apropiada en el marco del elevado estilo del prólogo. En el resto del libro se habla simplemente de «Jesús» (11 veces).

Dios es la fuente de toda revelación. Él es, como dijo Daniel a Nabucodonosor, aquel que revela los misterios y da a conocer lo que ha de suceder (Dan 2:28, 29, 45; cf. Amós 3:7). En el Apocalipsis, Jesucristo es el mediador de esta revelación. (En el cuarto Evangelio a menudo se asigna a Cristo el papel de tomar las cosas de Dios y darlas a conocer a las personas: Jn 1:18; 5:19-23; 12:49; 17:8; cf. Mt 11:27). El expreso propósito de Dios al conceder la revelación es el de «mostrar a sus siervos las cosas que han de suceder pronto». La Historia no es una secuencia caprichosa de acontecimientos inconexos sino una disposición divinamente decretada de aquello que ha de suceder. Es una necesidad lógica y moral que surge de la naturaleza de Dios y de la revelación de su propósito en la Creación y la Redención.

Juan afirma que los acontecimientos que constituyen la revelación han de «suceder pronto».[7] Para algunos, el hecho de que hayan transcurrido casi 2.000 años de historia de la Iglesia y el final no haya llegado todavía plantea un problema. Una solución es entender «pronto» en el sentido de «repentinamente», o «sin demora» una vez haya llegado el tiempo señalado. Otro acercamiento consiste en interpretar esta declaración en términos de la certeza de los acontecimientos en cuestión. La sugerencia de que Juan pueda estar usando la fórmula de 2 Ped 3:8 («Para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día»), le haría responsable de una especie de artimaña verbal.

[5] Hort, 4.

[6] Hort, 6.

[7] La frase griega es ἐν τάχει también en Apoc 22:6; cf. ταχύ, Apoc 22:7, 12, 20; también ὁ γὰρ χαιρὸς ἐγγύς; en Apoc 1:3 y 22:10.

Otros creen que la crisis que se anticipa no alude a la consumación de la Historia sino a la persecución de la Iglesia,[8] y esto, sin duda, sucedió al poco tiempo. Existe aun otro acercamiento a la cuestión: para los primeros cristianos el fin del orden mundial presente había ya comenzado con la resurrección de Jesús y se consumaría con su reconocimiento universal (un acontecimiento que Juan creía inminente).[9] Si bien es cierto que, en un sentido, el reino de Dios es sin duda una realidad presente, esto deja sin resolver el problema del gran retraso de la consumación final.

La solución más satisfactoria es la de considerar la expresión «han de suceder pronto» en un sentido sencillo, recordando que en la perspectiva profética el fin es siempre inminente.[10] El tiempo entendido como una secuencia cronológica es de importancia secundaria para la profecía. Esta valoración del tiempo es común a todo el Nuevo Testamento. Jesús enseñó que Dios vindicaría sin demora a sus elegidos (Lucas 18:8), y Pablo escribió a los Romanos que Dios aplastaría «pronto» a Satanás bajo sus pies (Romanos 16:20).[11]

Los siervos susceptibles de recibir revelación son principalmente los profetas cristianos (en el sentido de Amós 3:7, «Ciertamente el Señor DIOS no hace nada sin revelar su secreto a sus siervos los profetas»; cf. Apoc 10:7; 11:18),[12] aunque este término tal y como se utiliza en el resto del libro incluye a todos los creyentes (Apoc 7:3; 19:5; 22:3).

Se dice que la revelación en cuestión la transmite un ángel que es enviado a Juan. Si «él», el sujeto del verbo, se refiere a Cristo, existe entonces un ángel que actúa como intermediario entre Cristo y Juan. Se trataría sin duda del ángel que aparece de nuevo en el capítulo 22 reprendiendo a Juan por postrarse a sus pies para adorarle. (En Apoc 22:16 Jesús dice: «Yo, Jesús, he enviado a mi ángel a fin de daros testimonio de estas cosas para las iglesias»). En tal caso tendríamos una transmisión en cuatro etapas: de Dios a Cristo,

[8] Así opina Caird, 12.

[9] Sweet, 58.

[10] En la profecía bíblica los juicios temporales se representan casi siempre con el telón de fondo de los últimos acontecimientos escatológicos. Este es un punto de vista profundamente teológico, en el que todo lo que Dios hace a modo de juicio ha de entenderse en vista de los acontecimientos del fin.

[11] Ambos versículos utilizan ἐν τάχει, como Apoc 1:1.

[12] Talbert dice que el sentido de los «siervos» se entiende mejor como «el liderazgo profético de sus varias congregaciones» (17).

de Cristo a su ángel, del ángel a Juan, y de Juan a sus siervos.[13] Es también posible, aunque menos probable, que la expresión «dio a conocer» sea paralela al verbo «dio» de la frase anterior, lo cual haría de «Dios» el sujeto de ambas cláusulas. De ser así, el término «ángel» tendría el sentido general de mensajero (como en 1:20; 2:1, 8; etc.) y se referiría al propio Cristo. En tanto que mediador de la Revelación, Cristo estaría desarrollando la función de un ángel en su sentido general de mensajero.[14]

El texto sigue diciendo que la revelación fue «enviada» a Juan. El verbo griego (*semaino*) transmite la idea de una representación figurativa. Estrictamente hablando, este término significa dar a conocer mediante algún signo.[15] Por esta razón armoniza admirablemente con el carácter simbólico del libro. Esto debiera advertir al lector para que no espere a continuación una exposición literal de historia futura, sino una descripción simbólica de cosas que todavía han de suceder. Para interpretar adecuadamente el libro de Apocalipsis es importante recordar que Dios está comunicando su mensaje mediante visiones que son más simbólicas que literales. La realidad que se representa en tales visiones existe objetivamente, pero las visiones en sí no son sino meros medios que Dios utiliza para transmitirla.[16]

2 Por otra parte, a Juan se le designa también como aquel que «dio testimonio de la palabra de Dios, y del testimonio de Jesucristo, y de todo lo que vio».[17] Se hace pues referencia a una revelación que Dios concede y de la cual Cristo da testimonio.[18] Es también posible que el autor esté siguiendo su práctica habitual de hacer que una expresión general (en este caso, «Palabra de Dios») adquiera un sentido

[13] Asumiendo esta posición Montague afirma: «Esta cadena que va desde Dios a Jesús, al ángel(es) y al vidente (profeta) recuerda la creciente tendencia del judaísmo tardío de preservar la trascendencia de Dios introduciendo intermediarios» (31).

[14] Observemos los muchos y distintos ángeles que se mencionan en el libro: el ángel poderoso, 5:2; el ángel que sube de donde sale el sol, 7:2; el ángel que pone sus pies en el mar y la tierra, 10:1-2; el ángel que tiene la hoz, 14:19; etc.

[15] Filón utilizó σημαίνω «Con referencia al sentido más profundo del Antiguo Testamento». (*TDNT abr.,* 1023).

[16] Metzger afirma que «en el libro de Apocalipsis las descripciones no son de eventos reales, sino de símbolos de eventos reales» (66).

[17] El 2036 *pc* omite τοῦ θεοῦ con lo que se dice que Juan testificó de la palabra y del testimonio de Jesucristo. El MajT añade una variante de 1:19 después de εἶδεν.

[18] Ambos genitivos son subjetivos, como lo son también en 1:9. En 6:9 el «testimonio» es el que dan los mártires (cf. 12:11).

más específico añadiendo otra frase aclaratoria (i. e., el «testimonio de Jesucristo»). En cualquier caso, la cláusula «todo lo que vio» (en la versión que el dr. Mounce utiliza como base del comentario, esta frase se sitúa al comienzo del versículo. N. del T.) es una aposición y limita el ámbito de ambas cosas. El mensaje de Dios constatado por Jesús consiste en todo lo que Juan vio en su visión. Aunque el verbo griego de la primera cláusula está en aoristo presente (*ematyresen*), el presente de la versión inglesa («da testimonio») es apropiado puesto que el prólogo se redactó probablemente después de que Juan hubiera escrito las experiencias visionarias que se describen en el libro. Es innecesario conjeturar algún incidente anterior en el que Juan pudiera haber dado testimonio de la Palabra de Dios y que hubiera sido la causa de su destierro a Patmos.

3 Se pronuncia una bendición para la persona que lea a la Iglesia «las palabras de esta profecía» así como para todo aquel que las escuche y tome en serio su contenido. En tiempos de Juan la inmensa mayoría de las personas no sabía leer y por tanto aprendía escuchando la lectura que hacían otros. Las instrucciones finales que se dan en 22:18-19 ponen de relieve la responsabilidad de aquellos que escuchaban la lectura de esta profecía en la Iglesia. La bienaventuranza de 1:3 es la primera de siete que encontramos en el libro de Apocalipsis. (Las demás las encontramos en 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14). Reproduce prácticamente las palabras de Jesús en Lucas 11:28: «dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan». La lectura pública de la Escritura fue adoptada por la Iglesia siguiendo la práctica judía (Neh 8:2; Lc 4:16; Hch 13:15; cf. Col 4:16; 1 Ts 5:27).[19] Al principio, el lector era probablemente alguien escogido entre la congregación que había adquirido cierta soltura en la práctica de la lectura. Más adelante el oficio de lector se convirtió en una posición oficial en la Iglesia.[20]

El hecho de que la congregación tuviera que «guardar» las cosas escritas en la profecía indica que se consideraba la obra como una instrucción de carácter moral, y no como una mera predicción de acontecimientos. Juan entendía que su obra era de carácter profético,

[19] Roloff observa que «ya a finales del siglo primero, la práctica de la lectura en voz alta de escritos cristianos y de textos del Antiguo Testamento durante el tiempo de adoración parece haber sido muy habitual» (21).

[20] Tertuliano, *Praescr. Haer.* 41.

igual que los libros veterotestamentarios de este género, y que poseía una autoridad que demandaba la obediente respuesta de todos los creyentes.[21] Aunque la bienaventuranza es, sin duda, verdadera en un sentido general, aquí adquiere especial relevancia en vista de que «el tiempo está cerca». La palabra griega *kairos* («tiempo») se utilizaba normalmente con un sentido escatológico para indicar un tiempo de crisis o un momento decisivo. Esta declaración parece tener su origen en las expectativas mesiánicas judías del momento. En Marcos 13 Jesús advirtió a sus discípulos que muchos vendrían en su nombre pretendiendo ser el Mesías prometido (v. 5). Un poco más adelante, en el mismo capítulo habló del tiempo de su regreso y les pidió que velaran porque no sabían cuándo sería «el tiempo señalado» (*kairos*).[22] El momento crítico del cumplimiento de todo lo que Juan había visto en sus visiones se había acercado. De ahí la urgencia de escuchar y obedecer las palabras de la profecía.

B. Salutación y doxología (1:4-8)

> *Juan, a las siete iglesias que están en Asia: Gracia a vosotros y paz, de aquel que es y que era y que ha de venir, y de los siete Espíritus que están delante de su trono, y de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de los muertos y el soberano de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos libertó de nuestros pecados con su sangre, e hizo de nosotros un reino y sacerdotes para su Dios y Padre, a Él sea la gloria y el dominio por los siglos de los siglos. Amén. HE AQUI, VIENE CON LAS NUBES y todo ojo le verá, aun los que le traspasaron; y todas las tribus de la tierra harán lamentación por Él; sí. Amén. Yo soy el Alfa y la Omega -dice el Señor Dios- el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso.*

El libro de Apocalipsis adquiere ahora la forma de una carta que comienza con una salutación normal (1:4) y se va desarrollando hasta

[21] A lo largo del libro de Apocalipsis Juan se presenta a sí mismo de formas que legitiman su pretensión de ser un profeta (cf. D. E. Aune, «The Social Matrix of the Apocalypse of John», 26 [1981], 16-32).

[22] Cf. καιρός en Mt 8:29; 1 Cor 4:5.

llegar a la bendición de 22:21.[1] Difiere de otras cartas en que a la visión inicial (1:9-20) le siguen siete cartas bastante estilizadas y dirigidas a iglesias específicas de la provincia romana de Asia (2:1-3:22). De la repetida exhortación a cada una de estas comunidades, «El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22: obsérvese el plural, «iglesias»), se deduce que el propósito de estas siete cartas es el progreso moral y espiritual de tales comunidades. Aparte del prólogo (1:1-3), el libro de Apocalipsis es una epístola de modo que sigue el formato habitual de estos documentos.

La salutación es un tanto inusitada en el sentido de que, tras comenzar con normalidad, pone de relieve el papel de Cristo como testigo fiel, primogénito de los muertos, y soberano sobre los reyes de la Tierra. Este acento cristológico anticipa la importancia esencial del Cordero en los capítulos que siguen. En los versículos 5b-6 la salutación raya en una doxología que honra a aquel que nos ha liberado del pecado y nos hizo sacerdotes para servir a su Dios y Padre. Puesto que la redención mira inevitablemente hacia adelante, a su estado final (así como también hacia atrás a su fuente), se proclama el glorioso regreso del Redentor. A continuación, en el versículo 8, es Dios mismo quien habla recordándonos su eterna existencia.

4 El autor se refiere a sí mismo simplemente como Juan. Su estrecha relación con las siete iglesias y su íntimo conocimiento de sus asuntos hace innecesario añadir cualquier expresión que le identifique. La autoridad con la que escribe indica su papel de dirigente entre las iglesias de Asia.

La carta se dirige a las «siete iglesias de la provincia de Asia». Normalmente cuando en el Nuevo Testamento se menciona «Asia» se alude a la provincia romana que ocupaba la totalidad de la parte occidental de Asia Menor y que se extendía hacia la meseta de Anatolia. Es el área representada por el antiguo reino de Pérgamo, que en el año 133 aC. cayó en poder de los romanos. No se sabe muy bien por qué el libro de Apocalipsis se dirige a siete iglesias y, más en concreto, a estas siete iglesias. En Asia había otras congregaciones (Troas, Hch.; 20:5 ff.; Colosas, Col 1:2; Hierápolis, Col 4:13) que eran de igual importancia. Ramsay ha explicado que la iglesia de

[1] Vanni propone que Apoc 1:4-8 puede entenderse como un diálogo litúrgico entre el lector y la congregación. (U. Vanni, «Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1:4-8», *Bib* 57 [1976], 453-67).

Asia se había ido convirtiendo de forma gradual en una organización de siete grupos y que en el centro de cada uno de ellos estaba una de las siete iglesias a las que Juan escribe.[2] Por otra parte, las siete ciudades estaban situadas «junto a la gran vía circular que mantenía unida la parte más poblada, rica, e influyente de la provincia».[3] Otros entienden que se escogió deliberadamente el número siete porque representa aquello que es completo o perfecto. En el judaísmo el *Sabat* (el séptimo día), el año sabático (Éx 23:10-11), y el año del jubileo (el año de la liberación que se proclamaba tras siete años sabáticos; cf. Lev 25:8-17, 29-31) daban una especial relevancia al número siete. Es también posible que estas siete iglesias se escogieran por tener una relación específica con la adoración al Emperador.

La salutación combina una variante religiosa del saludo helenista normal[4] y el habitual *shalom* hebreo. Esta doble salutación aparece en todas las cartas paulinas (en 1 Tim 1:2 y 2 Tim 1:2 se añade «misericordia»). La Gracia es el favor divino que se muestra a la raza humana, y la paz es aquel estado de bienestar espiritual que le sigue. Metzger llama la atención al hecho de que la Gracia y la paz se mencionan siempre en este orden y observa «que la Gracia de Dios es lo que hace que su pueblo pueda disfrutar de paz».[5] Es más que un saludo informal puesto que hace depositarios a los receptores de aquello que proclama.

La Gracia y la paz proceden de una triple fuente. En primer lugar, se menciona a aquel «que es y que era y que ha de venir». Esta paráfrasis del nombre de Dios (YHWH) surge de Éx 3:14-15 y subraya el hecho de que la eterna presencia de Dios abarca todo el tiempo.[6] Aunque contiene dificultades gramaticales,[7] no merece el veredicto de

[2] *Letters,* 128.
[3] *Letters*, 132.
[4] Gk. χάριϛ (gracia) en lugar de χαῖρε (saludo, bienvenida; cf. LSJ, 1970).
[5] Metzger, 23.
[6] Knox traduce «de aquel que es, y siempre fue, y aun tiene que venir».
[7] Algunas de las que se mencionan normalmente son: (1) el nombre está en nominativo cuando cabría esperar un genitivo después de avpo,, y (2) la forma verbal ἦν está situada en paralelo con las dos cláusulas de participio. El uso del nominativo después de avpo, indica que Juan considera la paráfrasis del nombre de Dios como un nombre imposible de declinar. «Quizá considera que la forma inmutable es más apropiada a la majestad de Dios y a la grandiosidad del estilo apocalíptico» (Beckwith, 424). Que esto no se debe al desconocimiento del idioma es obvio por el hecho de que al segundo ἀπο, le sigue de inmediato el genitivo τῶν ἑπτὰ πνευμάτων. El uso del tiempo definido, se explica normalmente

Farrer de ser «el fragmento más tortuoso de griego que contiene [el] libro».[8] A los dioses del mundo griego se les aplican títulos similares. En el canto de las palomas de Dodona leemos: «Zeus que era, Zeus que es, y Zeus que será».[9] Puesto que lo finito no puede concebir lo eterno en términos que no sean temporales, Juan parafrasea el nombre divino de tal manera que hace recordar a sus lectores que Dios existe eternamente, no tiene principio ni fin. Tal recordatorio sería especialmente apropiado en un momento en que la Iglesia se encontraba bajo la sombra de una inminente persecución. Un futuro incierto requiere la presencia de Aquel que por virtud de su eterna existencia ejerce un control soberano sobre el curso de la Historia. De hecho, este recordatorio teológico es tan importante que la salutación convertida en doxología concluye repitiendo esta misma palabra, como si fuera Dios mismo quien hablara a su pueblo (v. 8).

La invocación de la Gracia y la paz también procede de los «siete Espíritus que están delante de su trono [el de Dios]». Desde la perspectiva de una teología trinitaria plenamente desarrollada resulta tentador interpretar los siete Espíritus como el único Espíritu Santo representado bajo el simbolismo de una séptuple o completa manifestación de su ser. El fundamento de esta interpretación sería la traducción de la LXX de Is 11:2.[10] Esta explicación se remonta, al menos, a Victorino de Pettau, a finales del siglo tercero, y sigue siendo ampliamente aceptada.[11] El argumento principal es que sería impropio atribuir al Espíritu algo menos que igual deidad junto con el Padre (v. 4a) y el Hijo (v. 5), especialmente teniendo en cuenta que en este contexto se describe a los tres como la fuente de la Gracia y

por la falta de un participio pasado del verbo εἰμί. Charles sugiere que lo que tenemos aquí es la reproducción exacta de un hebraísmo הַהֹוֶה וְהָיָה; (1.10). ὁ γενόμενος hubiera sido inaceptable puesto que gi,nomai significa «llegar a ser» y también sirve de sustituto de εἰμί, y Juan no utilizaría ningún término que pudiera implicar cambio alguno en Dios.

[8] Farrer, 61. Michaels concluye que: «el autor dio más importancia al sentido teológico y al estilo retórico que a una preocupación por las sutilezas de la Gramática». (*Interpreting*, 87).

[9] Pausanias 10.12. El santuario de Minerva en Sais nos ofrece la inscripción: «Yo soy todo lo que ha sido y es y será». (Piularen, *De Isid*. 9).

[10] El MT enumera tres pares de dos virtudes cada uno, que suman un total de seis. La LXX rompe el paralelismo poético e inserta εὐσεβείας, «piedad» (más un verbo y un complemento directo), que suman un total de siete.

[11] Morris, p. ej., escribiendo en 1987, dice que la expresión es probablemente «una manera poco frecuente de referirse al Espíritu Santo» (49).

la paz. No obstante, el argumento pierde fuerza, en vista de pasajes como Lucas 9:26, donde se habla del regreso del «Hijo del Hombre cuando venga en su gloria, y la del Padre, y la de los santos ángeles» y 1 Tim 5:21, donde Pablo insta a la obediencia «en la presencia de Dios y de Cristo Jesús y de sus ángeles escogidos».[12]

Otros exégetas entienden estas palabras como una referencia a los siete arcángeles de la tradición judía. En 1 Enoc 20:1-8 se les menciona como Uriel, Raguel, Miguel, Rafael, Saraqael, Gabriel y Remiel (cf. Tob 12:15; 2 Esd 4:1; Dan 10:13). Sin embargo, esto representaría una extraña intromisión de la tradición judía en el pensamiento cristiano (cf. también Apoc 8:2).[13]

Se hace también referencia a los siete Espíritus de Dios en otros tres lugares del libro de Apocalipsis. Se le pide a Juan que escriba al ángel de la iglesia de Sardis: «El que tiene los siete Espíritus de Dios y las siete estrellas, dice esto» (3:1). Puesto que en cada una de las siete cartas se habla del Cristo exaltado en los términos que se le describe en la visión inicial (1:12-16) cabe esperar alguna ayuda si recurrimos a esta visión. En 1:16 se nos informa que «uno semejante al Hijo del Hombre» tiene siete estrellas en su mano derecha (v. 13), y en 1:20 que estas siete estrellas representan los ángeles de las siete iglesias. Las siete estrellas se mencionan de nuevo en 3:1 junto con «los siete Espíritus de Dios». Únicamente si el «y» de este versículo se entiende de un modo epexegético más que copulativo podría identificarse a los siete espíritus con los siete ángeles, pero esto es muy poco probable.

Las otras dos referencias a los siete espíritus de Dios se encuentran en la visión del gran salón del trono de los capítulos 4 y 5. En 4:5 se les identifica como las «siete lámparas» que arden delante del trono y en 5:6 como los «siete ojos» del Cordero. El trasfondo de esta imaginería parece ser Zac 4:2b, 10b, donde las «siete lámparas»

[12] Roloff dice que la idea del séptuple Espíritu de Dios «se debe a influencias de la teología dogmática posterior» y no cuenta con un apoyo digno de confianza (24).

[13] Bauckham observa que «el propio libro de Apocalipsis se refiere a estos siete ángeles (8:1) en términos completamente distintos del modo en que se refiere a los siete espíritus». Añade que aunque el término «espíritu» podría utilizarse para referirse a los ángeles, y frecuentemente se usa de este modo en los Rollos del Mar Muerto, solo «en contadas ocasiones tiene este significado en la literatura cristiana primitiva y nunca en el libro de Apocalipsis» (162).

son «los ojos del SEÑOR, que recorren toda la tierra» (cf. «enviados por toda la tierra» en 5:6). Sin embargo, puesto que Juan nunca se siente atado a la fuente de su simbolismo, sino que «con soberana libertad la amolda y configura de nuevo para que sirva a su especial propósito»,[14] utilizar una cuidadosa exégesis del pasaje del Antiguo Testamento como base de la interpretación sería de poca ayuda.

Por ello, el estudio de los cuatro pasajes del libro de Apocalipsis donde se menciona a los siete espíritus de Dios no puede ofrecer suficiente información para determinar con certeza la interpretación de esta expresión. Aunque es solo una conjetura, parecería que estos «siete espíritus que están delante de su trono [de Dios]» se entienden mejor como parte de un séquito celestial que tiene un ministerio especial vinculado con el Cordero.[15]

5 La Gracia y la paz no proceden únicamente del Dios eterno y de los siete espíritus que están delante del trono, sino también de Jesucristo, a quien se designa mediante un título triple «testigo fiel», «primogénito de los muertos», y «el soberano de los reyes de la tierra».[16] La doxología que sigue inmediatamente (vv. 5b-6) indica que el orden de mención de ningún modo establece una subordinación del Hijo a los siete espíritus.

El primer elemento del título que se asigna a Jesús indica que es «el testigo fiel».[17] Esta expresión se aplica en primer lugar a su papel como mediador de la revelación que recibió de Dios (Apoc 1:1; el «testimonio de estas cosas para las iglesias» al que se alude en 22:16). Sin embargo, también se refiere al propósito más amplio de su vida entendido como dar testimonio de la verdad de Dios (Juan 3:32-33; 18:37) con un acento especial en la muerte que experimentó como

[14] F. F. Bruce, «The Spirit in the Apocalypse» en *Christ and Spirit in the New Testament*, 336.

[15] En el artículo que acabamos de mencionar (336), Bruce favorece la interpretación de Beckwith en el sentido de que representa al único Espíritu simbolizado por las siete lámparas (4:5) y los siete ojos (5:6). Cf. Beasley-Murray, 56: «Los siete espíritus de Dios representan al Espíritu Santo en su plenitud de vida y bendición».

[16] Fiorenza concluye que en Apoc 1:5-6 Juan cita de una fórmula bautismal tradicional («Redemption as Liberation: Apoc 1:5f and 5:9f», *CBQ*, 36 [1974], 220-22). En el último himno Juan cambia su concepción antropológica de la redención expresándola en imágenes sociopolíticas (231). Ver también la obra de Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 72, 76.

[17] Charles explica lo anómalo del título afirmando que el nominativo está en aposición al genitivo como un hebraísmo (en los casos indirectos el nombre hebreo no se declina) y observa casos parecidos en (2:20; 3:12; 9:14; etc.; 1.13).

consecuencia de tal testimonio. La palabra griega que se traduce como testigo (*martys*), se ha incorporado al léxico español como «mártir», aludiendo a alguien que sufre la muerte por su lealtad a una causa. A lo largo del libro de Apocalipsis, esta palabra se relaciona con la sentencia de muerte que acaba provocando un testimonio fiel y constante (cf. 2:13; 11:3; 17:6).[18] A los cristianos de Asia, próximos como estaban a entrar en un periodo de persecución, se les presenta a Jesús como el testigo fiel, el modelo de firmeza y fidelidad a la verdad de Dios (cf. 1 Tim 6:13).

En segundo lugar, Jesús es «el primogénito de los muertos». Este título también aparece en Col 1:18, donde a Cristo se le declara Soberano de la Iglesia en virtud de su resurrección de los muertos. Lightfoot indica que las dos ideas principales de esta expresión son las de prioridad y soberanía y que en los contextos mesiánicos predomina esta última.[19] La interpretación mesiánica surge del Sal 89:27 donde, hablando de David (lo cual se extiende a sus descendientes y culmina en Jesús el Mesías) dice: «Yo también lo haré mi primogénito». Si dar un testimonio fiel ha de llevar al martirio, el creyente ha de recordar que Jesús, el mártir por excelencia, es el primogénito de los muertos. En tanto que Cristo resucitado, Jesús ejerce ahora un control soberano, y de igual modo también los fieles participarán en su reinado (Apoc 20:4-6).

El texto de Sal 89:27 es también la fuente del tercer elemento del título. Como primogénito de los muertos, Jesús se convierte en «el más excelso de los reyes de la tierra». Esta expresión mira hacia adelante, a su plena manifestación como Rey de reyes (Apoc 17:14; 19:16). Lo que el diablo le ofreció a cambio de su adoración («todos los reinos de este mundo y la gloria de ellos», Mt 4:8), Jesús lo consiguió por medio de su fiel obediencia hasta la muerte. Vindicado por la resurrección, se le reconocerá universalmente como supremo soberano en la consumación de la historia humana (cf. Fil 2:10-11). Este triple título pretende estimular y sustentar a los creyentes que están próximos a entrar en un periodo de intensa persecución por causa de su fe en Jesús. Les recuerda que Cristo ha recorrido antes

[18] El nombre μαρτυρία tiene las mismas connotaciones cf. 1:9; 6:9; 11:9; 12:11, 17; 20:4). Allison Trites afirma que el término ma,rtuj en el libro de Apocalipsis va camino de adquirir el significado de mártir pero aun no lo tiene, ‚Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse», *NovT*, 15 [1973], 72-80).

[19] J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 144-48; cf. 155-56.

este camino, un camino a la victoria que ha quedado abierto por medio de su muerte.

5b-6 La referencia a Cristo suscita, a su vez, la primera de algunas doxologías (4:11; 5:9, 12-13; 7:10; etc.). El hecho de que esta primera doxología se dirija solo a Cristo tiene importantes implicaciones teológicas y cristológicas. La obra redentora del Hijo tiene una importancia central para el drama escatológico que está a punto de comenzar. Él es aquel que «nos ama y nos libertó[20] de nuestros pecados con su sangre». El cambio del tiempo verbal entre los dos participios (*agaponti,* presente y *lysanti*, aoristo) es significativo, aunque no hay que cargar demasiado las tintas respecto a sus implicaciones. El amor de Cristo hacia nosotros es una realidad constante que en su momento se expresó en el supremo acto redentor del Calvario. La sangre de Cristo fue el precio de la liberación de su pueblo. Algunas traducciones que siguen a la TR y vierten «lavó» en lugar de «libertó» probablemente lo hacen influidas por la preposición griega que normalmente se traduce por «en». No obstante, aquí se utiliza en el sentido hebreo que denota el pago de un precio y, por tanto, ha de traducirse «con» o «por». El interés de Juan en este punto no está en que «nuestros pecados» hayan sido lavados, sino en que la muerte de Cristo nos libra de la servidumbre y sufrimiento que estos nos acarreaban. El rescate que se pagó para redimir a los fieles fue la muerte expiatoria de Jesucristo (cf. 5:9).

Mediante su muerte Jesús constituyó un reino formado por sus seguidores.[21] En el Monte Sinaí Dios había prometido que si el recién constituido pueblo judío obedecía su voz y guardaba sus mandamientos, haría de ellos «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19:5-6; cf. Is 61:6). La iglesia primitiva se veía a sí misma como la verdadera sucesora de Israel y heredera, por tanto, de todas las bendiciones prometidas a sus predecesores espirituales (1 Ped 2:5, 9). Colectivamente la Iglesia es un «reino» (lo cual subraya el carácter real que ésta adquiere con la exaltación de Cristo como Soberano

[20] Metzger escribe que el TR, «siguiendo las unciales posteriores (P046), la mayor parte de las minúsculas, y varias versiones tempranas», vierte λούσαντι más que λύσαντι (*Textual Commentary*, 662). Sostiene que a λύσαντι ha de dársele preferencia puesto que (1) tiene una evidencia superior en los manuscritos, (2) está de acuerdo con la imaginería del Antiguo Testamento, y (3) concuerda mejor con la idea expresada en el versículo 6a.

[21] Charles califica el cambio del participio a un verbo conjugado en las cláusulas paralelas de «claro hebraísmo» (1.15).

de los reyes de la tierra); individualmente, todos sus miembros son «sacerdotes»[22] (lo cual pone de relieve su papel como siervos de Dios que se les confiere en virtud de la muerte expiatoria de Cristo).

La doxología concluye atribuyendo a Cristo la gloria y el dominio por siempre.[23] En este contexto, «gloria» significa alabanza y honra, y «dominio» connota poder y fortaleza. Estas dos cosas se mencionan asimismo juntas en la doxología a Dios y al Cordero de Apoc 5:13. Esta declaración representa tanto una confiada afirmación acerca del Cristo exaltado como una exhortación a considerarle de un modo acorde con esta dignidad. «Amén» es una transliteración de la palabra hebrea que significa «que así sea».[24]

7 El enfoque que ofrecen los versículos 5b-6 de la obra redentora de Cristo conduce de manera natural a la expectativa del día glorioso en que éste regresará en triunfo y llevará a la Historia a su consumación. En la visión que tuvo Daniel de las cuatro bestias, el profeta vio a uno como un Hijo del Hombre que venía «con las nubes del cielo» (Dan 7:13). Zacarías profetizó que en el día del Señor los habitantes de Jerusalén «mirarán al que traspasaron» y «harán lamentación por Él» (Zac 12:10). Juan une estos dos temas proféticos y los adapta para describir la inminente venida del Cristo victorioso y la respuesta de un mundo hostil a la revelación de su soberanía universal.[25] Este acontecimiento es tan inmediato y seguro que Juan puede anunciar: «He aquí, vengo pronto» (cf. 3:11; 22:7, 12, 20). Obsérvese que, igual que sucede con el personaje de Dan 7:13, viene con las nubes en lugar de «sobre» ellas o «en» ellas.[26] Probablemente por ello no haya que entender las nubes como su medio de transporte (como en Sal 104:3).

[22] El término griego ἱερεῖς está en aposición con basilei,an y subraya el papel de los creyentes como mediadores en su consagración al servicio de Dios.

[23] Lenski observa que «el griego utiliza el término más importante de que dispone para referirse al tiempo («eón»), lo pluraliza, y después lo multiplica por su propio plural» (48).

[24] BAGD, 45. Kuhn lo llama «un término litúrgico que sirve para concluir» (*EDNT*, 1.70).

[25] Aune afirma que el versículo 7 es de origen misterioso aunque no es un discurso revelado por Dios en primera persona del singular: «el único rasgo confiable por el cual pueden identificarse los oráculos integrados en el libro de Apocalipsis» (*Prophecy in Early Christianity*, 278-81 and 433, n. 184).

[26] Apoc 1:7 dice μετὰ τῶν νεφελῶν; Mt 24:30 tiene ἐπί, y Mr 13:26/Lc 21:27 tiene ἐν. R. B. Y. Scott sostiene que νεφέλαι no son las nubes corrientes de la Naturaleza, sino nubes *del Cielo* que se ven en la visión alrededor del trono de Dios («Behold, He Cometh with Clouds», *NTS*, 5 [1958-59], 127-32).

Hort sugiere que el uso de esta frase bastante anormal significa que «él lleva a las nubes a formar parte de su séquito».[27] En cualquier caso, en el pensamiento hebreo las nubes se relacionan normalmente con la presencia de Dios (Éx 13:21; 16:10; cf. Mt 17:5; Hch 1:9).

Cuando Él venga, su soberanía se manifestará claramente a todos, puesto que «todo ojo le verá». La cláusula siguiente («aun los que le traspasaron») es de carácter parentético. El cuarto Evangelio indica que cuando el soldado romano traspasó el costado de Jesús se cumplió el texto que dice, «MIRARÁN AL QUE TRASPASARON» (Juan 19:37 citando Zac 12:10).[28] La referencia de Apocalipsis no se limita a este incidente o, como en Zac 12:10, a las tribus de Israel, sino que se extiende a cualquier persona de cualquier época que, por su negligente indiferencia hacia Jesús, se identifica con el acto de traspasarle. Cuando venga, todas las tribus de la Tierra (no solo las doce tribus de Israel, sino también el mundo no cristiano representado en términos de divisiones étnicas) harán lamentación por Él. El lamento de Zac 12:10-12 lo era de arrepentimiento, pero el de Apocalipsis tiene que ver con el remordimiento que acompaña a la revelación del juicio de Dios que se producirá con la venida de Cristo (cf. 16:9, 11, 21).[29]

La idea general del versículo es que cuando se produzca el inminente regreso de Cristo, los no creyentes se lamentarán por el juicio que les acarreará haberle rechazado. El último «Sí. Amén» combina las formas griegas y hebreas de afirmación (cf. «gracia y paz» en 1:4) y es una expresión de vigorosa aprobación.

8 Es Dios mismo quien ahora habla dando respuesta a lo que se ha dicho acerca de Cristo y de su relación con los creyentes y con el mundo que no cree. Los únicos lugares en que Dios habla son aquí y en 21:5 ff. Él afirma ser «el Alfa y la Omega» (la primera y la última letras del alfabeto griego). En 21:6 este mismo título se amplía e interpreta mediante la expresión paralela, «el principio y el fin».[30] Las

[27] Hort, 12.

[28] En el Nuevo Testamento ἐκκεντέω aparece solamente en Juan 19:37 y Apoc 1:7. La LXX de Zacarías 12:10 utiliza κατορχέομαι, «burlarse».

[29] Por ello la NEB traduce: «lamentarán con remordimiento». Bratcher y Hatton favorecen la idea de que este llanto lo causa el temor o la desesperación por lo que está próximo a suceder (24). El TCNT vierte «gemirán por temor de Él».

[30] Obsérvese que la AV sigue a los manuscritos que añaden ἀρχὴ καὶ τέλος en 1:8 (ℵ*2 1854 2050 (2329) 2351 MajT^{A} lat bo). En 22:13 Jesús se aplica el mismo título a sí mismo y añade la expresión interpretativa, «el Primero y el Último». W. J. P. Boyd se refiere al título como «una traducción genial del logión hebreo que encontramos en Isaías 44:6» («Yo soy el Alfa y la Omega», *SE*, 4 [1964], 526).

letras Alfa y Omega representan a las hebreas Alef y Tau, que no solo se consideraban como la primera y la última del alfabeto, sino también como una representación de todas las letras comprendidas entre ellas. De ahí que este título presente a Dios como el Señor Soberano de todo lo que sucede en la totalidad del devenir de la historia humana. Knox traduce: «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio de todas las cosas y su fin».[31] Por medio de estos títulos descriptivos, Dios no está revelando su carácter eterno para la edificación doctrinal de los creyentes, sino subrayando su eterna soberanía a fin de animar a los cristianos de Asia que están experimentando persecución por causa de su fe.

Como Señor Soberano es «el Todopoderoso».[32] Aunque este título aparece ampliamente a lo largo de todo el Antiguo Testamento griego, únicamente lo encontramos doce veces en el Nuevo Testamento, y nueve de ellas tienen lugar en el libro de Apocalipsis (4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22). En la LXX, el término *Pantokrator* traduce normalmente a la expresión hebrea «Yahveh Sebaot» y es el título favorito para Dios del autor del Apocalipsis.[33] Igual que los demás títulos que aparecen en el versículo, también éste pretende estimular y apoyar a los creyentes en un momento de crisis. Se trata de una referencia a la supremacía de Dios sobre todas las cosas[34] más que a la idea relacionada de la omnipotencia divina. En la última parte del versículo, la explicación representa algo que se afirma respecto a Dios y no sus propias palabras. El uso en 1:4 del triple título y de la tercera persona del singular, «y que era», apoya esta posición.

Lo que llama la atención del lector como anormal en esta salutación convertida en doxología (vv. 4-8) es que aquello que comienza como un saludo normal se transforma de inmediato en un himno de alabanza a Cristo. Aunque se menciona a Dios Padre en primer lugar, el acento pasa rápidamente a la obra redentora del Hijo, cuyo amor le llevó a comprar la libertad del pecado. Él es aquel que, por medio

[31] Aune cita como un paralelismo cercano: «Zeus era, Zeus es, Zeus será» (ver 1:4) y concluye que en Apoc 1:8 «se ha transferido al Dios de Israel y del cristianismo un himno popular dedicado a Zeus donde se subrayan sus misteriosas capacidades», (*Prophecy in Early Christianity*, 281). Algunos cuestionarán el que este tipo de declaraciones se relacionen forzosamente de un modo causal.

[32] El término griego παντοκράτωρ se utilizaba en ocasiones en la literatura secular para referirse a un atributo de los dioses (p. ej., Epigr. Graec. 815, of Hermes).

[33] Harrington, 47.

[34] Cf. Michaelis en *TDNT*, 3.915.

de su muerte y resurrección, nos ha equipado para servir al Padre. Y es a Él a quien se atribuyen la gloria y el poder. Él es el que vendrá en las nubes de gloria, y de cuyo regreso triunfal dará testimonio toda la raza humana. Dios mismo, el eternamente existente, expresa su aprobación a la alabanza y adoración que se dirigen al Hijo. De modo que, la salutación/doxología prepara al lector para la exaltada visión que va a tener lugar a continuación.

C. Visión inaugural y comisión a escribir (1:9-20)

> *Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús, me encontraba en la isla llamada Patmos, a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Estaba yo en el Espíritu en el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz, como sonido de trompeta, que decía: Escribe en un libro lo que ves, y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea. Y me volví para ver de quién era la voz que hablaba conmigo. Y al volverme, vi siete candeleros de oro; y en medio de los candeleros, vi a uno semejante al Hijo del Hombre, vestido con una túnica que le llegaba hasta los pies y ceñido por el pecho con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos eran como llama de fuego; sus pies semejantes al bronce bruñido cuando se le ha hecho refulgir en el horno, y su voz como el ruido de muchas aguas. En su mano derecha tenía siete estrellas, y de su boca salía una aguda espada de dos filos; su rostro era como el sol cuando brilla con toda su fuerza. Cuando lo vi, caí como muerto a sus pies. Y Él puso su mano derecha sobre mí, diciendo: No temas, yo soy el primero y el último, y el que vive, y estuve muerto; y he aquí, estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del Hades. Escribe, pues, las cosas que has visto, y las que son, y las que han de suceder después de éstas. En cuanto al*

> *misterio de las siete estrellas que viste en mi mano derecha y de los siete candeleros de oro: las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candeleros son las siete iglesias.*

Los versículos 9-20 registran la visión que tuvo Juan del Cristo exaltado y su comisión a escribir a las siete iglesias aquello que va a ver a continuación. Juan, exiliado en la isla de Patmos, está en el Espíritu en el día del Señor cuando, de repente, oye una voz tras él; su sonido se asemeja al de una trompeta que le dice que escriba en un libro todo lo que experimentará a continuación y que lo envíe a las siete iglesias de Asia. Cuando se da la vuelta, ve siete candeleros y entre ellos a uno semejante al Hijo del Hombre. El resplandeciente personaje, cuyo rostro brilla como el sol del mediodía, está vestido con una túnica sacerdotal. Su cabello blanco como la nieve, su mirada penetrante, sus pies como de bronce y su resonante voz hacen que Juan caiga a sus pies como muerto. El personaje de la visión se identifica, invita a Juan a no tener miedo, y le ordena que escriba las visiones. La visión concluye con una clave interpretativa: las siete estrellas representan siete «ángeles», y los siete candeleros representan siete iglesias.

9 Tanto Isaías como Ezequiel comenzaron sus ministerios con una gran visión de la gloria de Dios (Is 6; Ez 1). Juan nos relata ahora algo muy parecido, en un lenguaje que recuerda mucho al del libro de Daniel cuando narra una experiencia similar en el capítulo 10. Con ello expresa su propio sentido del llamamiento profético para transmitir a las iglesias esta «revelación de Cristo». Después de la afirmación directa por parte de Dios en el versículo precedente, Juan, una vez más, se identifica a sí mismo.[1] Escribe a las iglesias como alguien que ha pagado el precio del exilio por su fidelidad en la proclamación de la Palabra de Dios. Entiende perfectamente las dificultades en las que se encuentran puesto que comparte con ellos (*synkoinonos*) la tribulación que acompaña a la fe cristiana. El término «hermano» era una expresión común entre los creyentes y refleja la estrecha relación que experimentaban como miembros del mismo cuerpo religioso. El

[1] En la literatura apocalíptica se destaca la personalidad del escritor (cf. Dan 8:1; 10:2; *1 Enoc* 12:3). Montague observa que «al presentarse como el autor, Juan se distancia de las demás obras apocalípticas de su tiempo» (43).

compromiso compartido en una meta común había hecho desaparecer las barreras artificiales de posición y de clase social.

Su suerte común se describe como «la tribulación... el reino y... la perseverancia... en Jesús».[2] La palabra «tribulación» alude a las dificultades y aflicciones de la vida cotidiana que son fruto de la fidelidad a los principios cristianos (Juan 16:33, «En el mundo tendréis aflicción»; 2 Tim 3:12, «todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús, serán perseguidos»; cf. Hch 14:22) pero se extiende también para incluir aquel período final de intensa aflicción que precede al establecimiento del reino milenial.[3]

Junto con el sufrimiento de la tribulación, Juan menciona el reino y la paciencia. «Reino» se refiere al próximo periodo de bendición mesiánica, y «paciencia» representa la activa resistencia que se requiere de los fieles. El orden en que aparecen estos tres elementos es instructivo. Puesto que el presente es un tiempo de sufrimiento, y el Reino un período de futura bienaventuranza, durante el periodo intermedio los creyentes han de ejercer la misma paciente resistencia que fue ejemplificada por Jesús.[4]

El lugar del exilio de Juan era Patmos, una pequeña isla rocosa (de aproximadamente veinte kilómetros de largo por diez de ancho) situada en el Mar Egeo a unos setenta y cinco kilómetros al oeste de Mileto. Su escarpado terreno concuerda con la imaginería del Apocalipsis con sus frecuentes alusiones a rocas y montañas (6:15-16; 16:20). Además de su importancia para la navegación entre Éfeso y Roma, puede que Patmos fuera también un gran centro penitenciario al que las autoridades romanas enviaban los delincuentes.[5] Juan dice que se encontraba en la isla de Patmos «por causa de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús».[6] Al parecer, las autoridades de Asia

[2] Otros manuscritos vierten ἐν Χριστῷ (A *pc*), ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ([^{X}2] 1006 1841 2351 MajT^{K} a h vg^{cl}), y Ἰησοῦ Χριστοῦ (2329 MajT^{A} sy^{h**} [sa]).

[3] Ladd observa que la gran tribulación que tendrá lugar al final de los tiempos «será solamente la intensificación de lo que la Iglesia ha ido padeciendo a lo largo de toda la Historia» (30).

[4] La expresión griega ἐν Ἰησοῦ equivale a la paulina ἐν Χριστῷ y se une más estrechamente a ὑπομονῇ que a los otros dos nombres.

[5] Frecuentemente se cita Plinio (*Hist. Nat*. 4.69), en conexión con esto, pero Plinio solo dice que Patmos tenía una circunferencia de unos cincuenta y cinco kilómetros. Eusebio informa que Juan fue puesto en libertad por el Emperador (96-98 dC.) y que regresó a Éfeso (*Hist. Eccl.* 3.20.9). Respecto a Patmos, Sweet dice que no hay «ninguna evidencia contemporánea de que se utilizara como un gran centro penitenciario» (64).

[6] Algunos eruditos piensan que al decir que estaba en la isla de Patmos, Juan

habían interpretado su predicación como una forma de sedición y le habían confinado en la isla en un intento de inhibir el crecimiento de la iglesia primitiva. La afirmación de Tertuliano respecto a que Juan fue exiliado a Patmos por Domiciano «habiendo salido ileso tras ser arrojado a un recipiente de aceite hirviendo»[7] es, en el mejor de los casos, legendaria. La sugerencia de que fue a Patmos con el objetivo de predicar el Evangelio es bastante inverosímil. En Apoc 1:2 la expresión «la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» describe el contenido del libro de Apocalipsis. Aquí estas palabras se refieren de un modo más amplio al contenido de la predicación de Juan. El mensaje se originó en Dios y Jesús dio testimonio de él.

10 Juan nos dice que, en el día en que tuvo la revelación, estaba «en el Espíritu». Esta expresión hace referencia a un estado de exaltación espiritual mejor descrito como un trance.[8] Berkeley traduce: «fui poseído por el Espíritu». Pedro en Jope (Hch 10:10; 11:5) y Pablo en Jerusalén (Hch 22:17; cf. 2 Corintios 12:2-4) experimentaron similares experiencias extáticas. Caird sugiere que la visión de Juan fue estimulada por el edicto de Domiciano que insistía en la obligatoriedad de adorar al Emperador. Juan vio en tal edicto «el surgimiento de un nuevo totalitarismo que los cristianos estaban obligados a resistir y que, por tanto, iba a provocar una guerra a muerte entre la Iglesia y el Estado».[9] O quizá significaba simplemente que la era mesiánica había despuntado y que en ella se esperaba que los «jóvenes [vieran]

está indicando que en el momento de escribir la carta ya no se encontraba allí. Esta deducción no es terminante puesto que se refiere a la experiencia de su visión en el pasado, una experiencia que ahora está poniendo por escrito.

[7] Tertuliano, *Praesc. Haer*. 36.

[8] Robbins lo llama «un elevado estado mental, una forma de éxtasis en el que uno se eleva más alla de sí mismo» (41). No obstante, Hailey sostiene que la expresión no significa que Juan estuviera «bajo el embelesamiento de un éxtasis autoimpuesto» sino que se encontraba «bajo el poder o control del Espíritu de Dios» (106). Bauckham entiende la experiencia de Juan como un estado en que el Espíritu Santo sustituyó las experiencias sensoriales normales de Juan con visiones y voces que le hablaban (R. J. Bauckham, «The Role of the Spirit in the Apocalypse», *EQ,* 52 [1980], 66-83). Jeske sostiene que ἐν πνεύματι no es una palabra técnica para expresar un éxtasis, sino que sirve más bien como un código simbólico que indica la participación de Juan en la comunidad del Espíritu (R. L. Jeske, «Spirit and Community in the Johannine Apocalypse», *NTS,* 31 [1985], 452-66). En su obra *The Climax of Prophecy*, Bauckham describe la expresión como una «suspensión extática de la conciencia normal» (152). Ver la exposición de Aune respecto a los estados alterados de conciencia en *Prophecy in Early Christianity,* 19-21.

[9] Caird, 23.

visiones» y «los ancianos [soñaran] sueños» (Hch 2:17). Después de las cartas a las siete iglesias de los capítulos 2 y 3, Juan continúa estando «en el Espíritu» preparado para posteriores visiones (cf. 4:2; 17:3; 21:10).

La visión se produce en «el Día del Señor». Algunos han interpretado estas palabras como una referencia al «Día de Yahveh». Es decir, que Juan es trasladado al futuro por el Espíritu, al día de la consumación cuando Cristo se manifestará y el juicio de Dios caerá sobre la raza humana. Es muy probable que, en la literatura cristiana, ésta sea la primera referencia del Día del Señor como expresión técnica para hablar del primer día de la semana.[10] Es el Día del Señor porque en el primer día de la semana Cristo resucitó victorioso del sepulcro. Puesto que el paganismo había apartado un día para honrar a su emperador (*Sebaste*), también los cristianos escogieron el primer día de la semana para honrar a Cristo (*kyriake*). El sentido del Día del Señor ha de entenderse en contraste con el Día del Emperador.

En este estado de apertura existencial al Espíritu de Dios, Juan oyó una fuerte voz tras él. No hay posibilidad de que el mandamiento fuera malentendido puesto que la voz es tan clara e inconfundible como el sonido de una trompeta.[11] Más adelante se describe la voz de Cristo «como el ruido de muchas aguas» (1:15), y por ello algunos han afirmado que la voz del versículo 10 ha de ser la de un ángel. No obstante, en los versículos que siguen (17-19) es Cristo quien ordena a Juan que escriba y, por tanto, es natural asumir que es también Él quien habla en los versículos 10 y 11.

[10] Si se tratara de una referencia al día escatológico del Señor, cabría esperar la expresión más habitual ἡμέρα κυρίου de 1 Ts 5:2 y 2 Ped 3:10 en lugar de ἡ κυριακή, que en todo el Nuevo Testamento solo aparece en este texto y en 1 Cor 11:20. Cf. Did. 14:1; Ignacio, *Magn.* 9.1; *Evangelio de Pedro* 9; Melitón de Sardis (Eusebio, *Hist. Eccl*. 4.26). W. Stott resume su estudio diciendo, «en Apoc 1:10, κυριακὴ ἡμέρα puede entenderse como una referencia al primer día de la semana, el domingo cristiano, y no al Día Final, o al Domingo de Resurrección» («A Note on the Word KUPIAKH in Rev. 1.10», *NTS*, 12 [1965-66], 75). Strand critica a Stott por no prestar suficiente atención al punto de vista de C. W. Dugmore (en el sentido de que las referencias cristianas más antiguas al 'Día del Señor' lo son al Domingo de Resurrección), y afirma que aunque la tesis es convincente cuando se aplica al cristianismo primitivo en general, no puede aplicarse a Apoc 1:10 («Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev. 1.10», NTS, 13 [1966-67], 174-81). Cf. la exposición en la obra de Paul K. Jewett, The Lord's Day, 58-60.

[11] La voz de Dios como una trompeta se remonta a la teofanía del Sinaí (Éx 19:16, 19; cf. Heb 12:19). En el periodo de la Iglesia Primitiva, este concepto había adquirido un sentido escatológico (Mt 24:31; 1 Cor 15:52; 1 Ts 4:16).

11 La voz como de trompeta insta a Juan a que escriba lo que va a ver a continuación.[12] Después, habrá de enviar el libro a las siete iglesias. La sugerencia de Ramsay, en el sentido de que las siete ciudades que menciona Juan se escogieron porque eran los centros de distribución de los siete distritos postales de la parte central y occidental de Asia Menor[13] es atractiva y bastante convincente. Las ciudades distaban entre sí de cincuenta a noventa kilómetros, y estaban situadas en una vía circular que se dirigía hacia el Norte a Pérgamo, viraba luego al Sudeste hacia Laodicea, y regresaba a su punto de partida en Éfeso recorriendo el valle del Menderes. Las siete cartas dirigidas a las siete iglesias (capítulos 2 y 3) no han de entenderse como un grupo de cartas adjuntas, que debían leerse solo en la iglesia de la ciudad a la que iban dirigidas. La totalidad del libro, incluyendo las siete cartas, tenía que leerse en cada una de las iglesias. El hecho de que hubiera siete cartas (en lugar de seis u ocho) puede deberse a que éste fuera el número de los distritos postales de la ruta circular. Al mismo tiempo, no obstante, el siete es un número innegablemente simbólico. Tiene el sentido de aquello que es completo y es especialmente apropiado para el libro de Apocalipsis. El orden en que se mencionan las iglesias es estrictamente geográfico. No representan siete periodos sucesivos de la historia de la iglesia. Aunque las cartas se escriben a iglesias reales, existentes en el primer siglo, su mensaje es relevante para la iglesia universal, puesto que los puntos fuertes y débiles de estas siete comunidades son característicos de todas las iglesias a lo largo de la Historia.

12-13 Después de escuchar la voz, Juan se volvió para ver a aquel que le estaba hablando.[14] Allí, en medio de siete candeleros[15] había alguien «semejante al Hijo del Hombre». En Éx 25:31-37 se consignan las instrucciones dadas a Moisés para la fabricación del candelabro de siete brazos de oro puro (cf. Zac 4:2). Sin embargo, en la visión de Juan aparecen siete candeleros separados, quizá igual que aquellos

[12] Ésta es la primera de las 12 veces que Dios le ordena a Juan que escriba en el libro de Apocalipsis (1:11, 19; 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 4, 14; 14:13; 19:9; 21:5). Obsérvese que el participio λεγούσης concuerda con el genitivo dependiente σάλπιγγος en lugar de con el nombre φωνη, (cf. 4:1 y 6:7). En Tob 12:20 y 2 Esd 12:37 aparecen similares mandamientos a escribir.

[13] *Letters*, 137.

[14] Examinando el uso de «la voz» en la literatura apocalíptica, tanto judía como cristiana, Charlesworth dice que «Y me volví para ver de quién era la voz que hablaba conmigo» debe entenderse literalmente (J. H. Charlesworth,

que Salomón emplazó delante del santuario interior cuando dedicó el templo (1 Rey 8:49). En Apoc 1:20 se nos informa que los candeleros representan las siete iglesias a las que se dirigen las cartas. El propósito de la Iglesia es ser portadora de la luz de la presencia de Dios en un mundo de tinieblas (Mt 5:14-16). Si deja de cumplir con esta tarea, su razón de ser habrá desaparecido (cf. Apoc 2:5).

En medio de los candeleros estaba alguien «semejante al Hijo del Hombre». El trasfondo de la expresión es Daniel 7:13, que describe la presentación al Anciano de Días de «uno como un Hijo de Hombre» que había venido con las nubes del cielo. Los estudiosos no se ponen de acuerdo acerca de lo que significa esta expresión. Swete sostiene que alude a «un ser humano»,[16] mientras que Charles la considera como una expresión técnica de la literatura apocalíptica para expresar el sentido de «como un ángel» (1.27).[17] En cualquier caso, aquel que habla no es otro que el Cristo exaltado, puesto que en versículos posteriores (17-18) Él mismo se identifica en términos de preexistencia, muerte y resurrección. La descripción que sigue se basa en gran medida en Daniel 7:9 y Daniel 10:5.

Algunos autores sostienen que en los versículos introductorios del libro de Apocalipsis se presenta a Jesús en su triple oficio de profeta, sacerdote y rey. En el versículo 1, y en tanto que receptor de la revelación de Dios, es un profeta. Como «soberano de los reyes de la tierra» en el versículo 5 Jesús es Rey. Y la túnica sumosacerdotal del versículo 13 le presenta como sacerdote (cf. Éx 28:4; 29:5).[18] En el texto del Nuevo Testamento, la palabra griega que se traduce como «una túnica que le llegaba hasta los pies» (poderes), aparece únicamente en este lugar. Este término se menciona siete veces en la LXX, y en todos los casos menos uno alude al atuendo del sumo

«The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice», *SJT,* 39 [1986], 19-41).

[15] El término griego λυχνία denota un portalámparas (no un candelabro) λύχνος sobre el cual se colocaban las lámparas portátiles. Las velas –tal y como son hoy– no se utilizaban en aquel entonces.

[16] Swete, 15.

[17] Charles sostiene que, en el libro de Apocalipsis ὡς υἱὸς ἀνθρώπου es el equivalente exacto de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en los Evangelios y Hechos vii. 56» y que aquel que se aparece al vidente no es «semejante al Hijo del Hombre» sino que es «el Hijo del Hombre» (27).

[18] Barclay ve los tres oficios en las vestiduras del Señor resucitado (1.45-46). Robert Thomas afirma que las diez características distintivas del Cristo resucitado sirven para preparar al apóstol para la visión que sigue («The Glorified Christ on Patmos», *BSac*, 122 [1965], 241-47).

sacerdote. El cinto del sacerdote se confeccionaba con lino fino torcido y bordado (Éx 39:29), mientras que el que ceñía la larga túnica del Cristo Exaltado (probablemente caía en diagonal desde el hombro hasta la cintura) era de oro. Josefo afirma que el cinto del sacerdote estaba entretejido con oro.[19] Esto, unido al hecho de que un ceñidor elevado «por el pecho» denota la dignidad de un importante oficio, sugiere que esta parte de la descripción pretende establecer la función sumosacerdotal de Cristo.

14 La descripción del visitante celestial continúa con declaraciones acerca de su cabello, ojos, pies, y voz.[21] Sabiamente, Caird advierte contra los peligros de buscar sentido a todos los detalles, observando que intentar trazar la fuente de cada expresión para compilar una especie de catálogo sería como «descomponer el arco iris». Juan utiliza sus expresiones «por su poder evocador y emotivo... Su objetivo es activar los ecos de la memoria y las resonancias de la asociación... para provocar en sus lectores la misma respuesta de asombro abrumador y aniquilador que él mismo experimentó en su trance profético»[22] (como hiciera Daniel antes de él (Dan. 7:7, 10).

La expresión «su cabeza y sus cabellos» debería traducirse «su cabeza, es decir, sus cabellos».[23] En Daniel 7:9 se dice que el cabello del Anciano de Días era «como lana pura» y su vestidura «blanca como la nieve» Con una leve modificación (los cabellos de Cristo son «blancos como lana pura» y «como la nieve»;[24] cf. Is 1:18) en el libro de Apocalipsis esta misma descripción se transfiere al Cristo exaltado. La atribución de los títulos y atributos de Dios a Cristo es una muestra de la exaltada cristología del libro de Apocalipsis. Algunos comentaristas de la Antigüedad interpretaron la referencia a la blancura del cabello de Cristo como una alusión a su eterna preexistencia. Pero ésta no es la intención de este aspecto de la descripción.

[19] Bratcher y Hatton, 30.

[20] *Antigüedades de los judíos.* 3.7.4.

[21] Peterson observa que «si las vestiduras presentan un rol, la cabeza y los ojos declaran carácter» (34).

[22] Caird, 25-26.

[23] En *1 Enoc* 46:1 se dice respecto al Anciano de Días: «Su cabeza era blanca como la lana», pero es dudoso que la descripción del libro de Apocalipsis sea fruto de la combinación de los dos textos de *Enoc* y Daniel.

[24] Hugh Michael sería partidario de transferir λευκὸν ὡς χιών del versículo 14 y de situar la expresión inmediatamente después de ποδήρη en el versículo 13 («A Slight Misplacement in Revelation i.13, 14», *ET,* 42 [1930-31], 380-81). Esta sugerencia encuentra también apoyo en C. Cave Oke (*ET*, 43 [1931-32], 237).

Las canas simbolizaban la sabiduría y la dignidad de la madurez, y hacían al anciano digno de ser honrado (Lev 19:32; Prov 16:31). Siguiendo con la descripción, se nos dice que sus ojos «eran como llama de fuego» (cf. Dan 10:6), un rasgo que se reitera en la carta a Tiatira (2:18) así como también en el relato del victorioso regreso del Mesías triunfante (19:12). Expresa el penetrante discernimiento de aquel que es Soberano, no solo sobre las siete iglesias sino también sobre el curso de la Historia.

15 Bajo la larga túnica, los pies de Cristo parecían de «bronce». La etimología de esta palabra griega (que no aparece en ningún otro texto aparte del libro de Apocalipsis) es difícil[25] pero parece que es mejor entenderla como una aleación de oro o latón. La siguiente frase plantea una considerable incertidumbre textual. La NIV sigue la lectura más aceptada y traduce: «como el bronce que resplandece en un horno».[26] Una reconstrucción ligeramente distinta, aunque razonable, dice: «como el bronce que se saca de un horno candente».[27] En cualquier caso, los pies semejantes al bronce resplandeciente simbolizan fortaleza y estabilidad. Respecto a la voz de Cristo se dice que es «como el ruido de muchas aguas», lo cual sugiere el poder imponente de una gran catarata. La misma descripción se aplica a la voz de Dios en Ezequiel 43:2 y también a la gran multitud de Apocalipsis 19:6 (cf. 14:2).

16 En su diestra Cristo sostiene[28] siete estrellas (cf. 2:1). Cuatro versículos más adelante se nos dice que «las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias» (1:20). El número de estrellas lo determina simplemente el número de iglesias a las que se envía el libro de Apocalipsis. No es necesario buscar un trasfondo mitológico o astrológico como por ejemplo las Pléyades (las siete hijas de Atlas y

[25] Si las raíces esenciales del compuesto son χαλκός (cobre) y κλίβανος (horno), podría referirse al bronce durante el proceso de fundición. Hort considera que la segunda raíz es, λίβανος , incienso, y entiende que el compuesto es un metal ambarino llamado electrum que en la LXX se denomina ἤλεκτρον (17). La versión siríaca lo considera un metal procedente del Líbano. Cf. el comentario respecto a 2:18 y la referencia a la exposición de Hemer acerca de χαλκολιβανος.

[26] Una sólida certificación textual (A C) y el hecho de que explica los demás favorece el término griego πεπυρωμένης Πεπυρωμένῳ (ℵ 2050 2053 2062 *pc*; Ir$^{arm, lat\ vid}$) califica a καμίνῳ, y πεπυρωμένοι (MajT sy^{hmg}) califica a οἱ πόδες.

[27] Esto resuelve el problema del participio genitivo femenino πεπυρωμένης al unirlo con un modificado ἐκ καμίνου.

[28] El término griego e;cwn continúa la construcción participial del versículo 13. El último verbo conjugado era εἶδον en el versículo 12. A omite ἔχων, mientras que la versión original de ℵ tiene εἶχεν.

Pléyona que Zeus puso entre las estrellas) o los siete planetas entonces reconocidos como tales (el Sol, la Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno).[29] El que Cristo tenga en su diestra una dotación completa de estrellas indica su control soberano de las iglesias.[30] Puede también significar protección (Jn 10:28: «nadie puede arrebatarlas de mi mano»).

De la boca de Cristo procede una aguzada espada de dos filos.[31] En la carta a la iglesia de Pérgamo, Cristo advierte a los creyentes que si no se arrepienten peleará contra ellos con la «espada de [su] boca» (2:16; ver el comentario acerca de 2:12). El capítulo 19 describe el regreso de Cristo de cuya boca procede una afilada espada (19:15, 21). En estas ilustraciones la espada simboliza el irresistible poder del juicio de Dios.[32] La palabra de Cristo llena de autoridad ha de entenderse en contraste con las fraudulentas demandas del culto imperial.[33] La palabra de Cristo es la que en última instancia prevalecerá.

El relato de Juan de la visión inaugural alcanza ahora su punto álgido. La descripción sigue con el rostro del Cristo exaltado que se describe como «el Sol cuando brilla con toda su fuerza». El término griego (*opsis*) aparece solo tres veces en el Nuevo Testamento. Puede significar «rostro» como en Juan 11:44, o «aspecto [externo]» como en Juan 7:24. En el contexto de Apoc 1:13-16 se refiere principalmente al rostro, pero no ha de limitarse solo a él. Había un resplandor en Cristo que rodeaba toda su persona. En una ocasión anterior, en el monte de la transfiguración, Juan había contemplado al Señor cuando

[29] En la obra de M. Wojciechowski, «Seven Churches and Seven Celestial Bodies», *BibNot*, 45 (1988), 48-50 se expone esta idea.

[30] Roloff comenta que «en el mundo antiguo se veía a las estrellas como poderes que determinan el curso del mundo y que controlan el destino humano de distintas maneras. De este modo, tener dominio sobre ellas significa tener el poder y la autoridad supremos» (36).

[31] Fuera del libro de Apocalipsis (1:16; 2:12, 16; 6:8; 19:15, 21) el único otro lugar del Nuevo Testamento donde aparece ῥομφαία es Lc 2:35. Al parecer era un arma tracia de grandes dimensiones, pero no se sabe con certeza si se trata de una espada o de una lanza (*HDB,* 4.634). Ver la nota acerca de 6:8.

[32] La imaginería está ampliamente atestiguada; cf. Is 49:2 («Ha hecho mi boca como una espada afilada»); Sabiduría 18:15-16 («Tu palabra todopoderosa saltó desde el cielo... un adusto guerrero que lleva la afilada espada de tus auténticos mandamientos»); 2 Esd 13:10; Heb 4:12; etc. Algunos han observado lo apropiado de la imaginería en el hecho de que la espada romana tenía forma de lengua.

[33] Peterson comenta que «el poder que el mundo reconoce es el que procede de la boca de un arma; el poder que respeta la persona de fe viene de la boca de Cristo» (37-38).

«su rostro resplandeció como el Sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz». (Mt 17:2; cf. Éx 34:29; Jue 5:31; Mt 13:43).

17 En respuesta a la visión, Juan cayó a los pies de Cristo como muerto. Encontramos respuestas similares en Josué 5:14; Ezequiel 1:28; Daniel 8:17; 10:15; Mateo 17:6; Hechos 26:14; y *1 Enoc* 14:14. Sin embargo, hablar de esta respuesta como «un comportamiento estereotipado en tales trances apocalípticos»[34] implicaría incorrectamente que Juan estaba interpretando un papel más que experimentando un fenómeno sobrenatural de tal magnitud que permanecer en pie como un igual hubiera sido una blasfemia. Tal actitud podría incluso llevar a la muerte (cf. la creencia veteroestamentaria de que para el hombre pecaminoso, ver a Dios significaba morir; Éx 19:21; 33:20; Jue 6:22-23).

Ahora Cristo pone su mano derecha sobre Juan y le dirige palabras de gran consuelo (cf. Dan 10:10). El hecho de que en el versículo anterior se describa a Cristo con siete estrellas en la misma mano derecha no es ningún problema. Todo el relato es visionario y simbólico, y como tal no ha de esperarse que cumpla los requisitos de la literalidad. Al poner su diestra sobre Juan, Cristo le transmite poder y bendición. Es una mano que comisiona a Juan y que restaura toda su confianza preparándole para escuchar las palabras de consuelo y los mandamientos.

El visitante celestial habla, y sus palabras traen a la memoria del postrado vidente los días pasados cuando el mismo que ahora le habla había compartido como Jesús de Nazaret su ministerio terrenal con los doce. En más de una ocasión, Juan había escuchado las familiares palabras «no temáis», por ejemplo, cuando Jesús se acercó a los discípulos caminando sobre el agua (Mt 14:27) y cuando cayeron sobre sus rostros al oír la voz de Dios que les hablaba desde el cielo (Mt 17:7). No hay ninguna razón para el temor puesto que Aquel que habla es «el primero y el último».[35] Este título es esencialmente el mismo que aquel con que Dios mismo se presenta en 1:8, «el Alfa y la Omega». En 22:13 ambos títulos quedan unidos por medio de un tercero, «el principio y el fin». En Isaías 44:6 Dios afirma: «Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios» (cf.

[34] Moffatt, 345.

[35] La expresión griega ἐγώ εἰμι también tiene un sabor peculiar. Es una de las frases favoritas de Juan (aparece veinticuatro veces en el cuarto Evangelio frente a las menos de doce veces que aparece en los Sinópticos).

Is 48:12). Este título subraya la absoluta soberanía de Dios. Por ello, en el libro de Apocalipsis, las palabras «no temas» proceden de un ser soberano. Ni siquiera la muerte puede ser causa de terror puesto que Él es aquel que vive tras haberla conquistado teniéndola ahora sujeta bajo su poder (v. 18).

18 La idea implicada en el título «el primero y el último»[36] se amplía mediante la expresión «y el que vive».[37] Esta designación se basa en las referencias veterotestamentarias al «Dios vivo» (Jos 3:10; Sal 42:2; 84:3; etc.) y se utiliza libremente en el Nuevo Testamento (Mt 16:16; Hch 14:15; Rom 9:26; etc.). Afirma que, en su naturaleza esencial, Cristo posee la vida y, por tanto, ha de entenderse en marcado contraste con los dioses muertos (o inanimados) del paganismo. Aunque experimentó la muerte al final de su ministerio terrenal, Jesucristo vive eternamente.[38] Por otra parte, posee «las llaves de la muerte y del Hades».[39] Esto le confiere poder y autoridad sobre su dominio (cf. Mt 16:19). Según la literatura judía, el poder que representan estas llaves pertenece solo a Dios.[40] El que ahora estén en posesión de Cristo pone de relieve lo elevado de la cristología de Apocalipsis.

19 El mandamiento inicial que se da a Juan para que escriba lo que verá a continuación (v. 11), ahora se repite y se amplía. Muchos comentaristas ven una triple división en este versículo e interpretan «las cosas que has visto» como una referencia a la visión del Hijo del Hombre (que se desarrolla en los versículos inmediatamente anteriores), «y las que son» como aludiendo al estado presente de la

[36] Montague observa que el término griego que se traduce como «último» no es el neutro ἔσχατον sino el masculino ἔσχατος indicando que «el final no es un acontecimiento sino una persona, Jesucristo» (48).

[37] Traduciendo και, con sentido explicativo. La puntuación de la ASV (también la de la RSV, NEB, y otras) asume que la frase acompaña a lo que precede. No obstante, Charles la conecta con lo que sigue (1.31). Se omite en la Vulgata.

[38] La expresión de la ASV «eternamente» connota para todo el tiempo futuro, lo cual, aunque cierto, pasa por alto la antítesis entre ἐγενόμην νεκρός ψ ζῶν εἰμι. El acento no está en la resurrección, sino en la realidad de la incesante vida de Cristo.

[39] En el libro de Apocalipsis el Hades va siempre unido a la muerte (6:8; 20:13-14). Es el equivalente griego del hebreo Seol y describe el lugar donde moran los espíritus de los difuntos. No es el Gehena, el lugar de tormento (Mt 5:22, 29, 30).

[40] *Tg. Jer.* acerca de Génesis 30:22; *Sanh.* 113a. En la antigua mitología griega se creía que las llaves del Hades estaban en posesión de Hécate, la diosa de la oscuridad. (Aune, «The Apocalypse of John and Greco-Roman Magic», NTS, 33 [1987], 484-89).

Iglesia en los capítulos 2 y 3, y «las que han de suceder después de éstas», en referencia con las visiones que comienzan en el capítulo 4 y siguen hasta el fin del libro.[41] Sin embargo, la verdadera división no es triple sino doble.[42] La primera afirmación («Escribe, pues, las cosas que has visto») es la unidad esencial y se corresponde con el mandamiento anterior del v. 11 («Escribe en un libro lo que ves»). Las dos cláusulas relativas[43] se refieren a las visiones que se desarrollarán en los siguientes capítulos. Éstas son de carácter epexegético y hacen más específico lo que Juan tiene que escribir. Así que habría que traducir: «Escribe, por tanto, las cosas que vas a ver, es decir, las cosas que son y las que están todavía en el futuro».[44] Esta relación entre el presente y el futuro subyace en todo el libro de Apocalipsis. Reconoce que el gran drama del salón del trono de los capítulos 4 y 5, la visión de la mujer que da a luz a un hijo varón en el capítulo 12, y una buena parte del capítulo 17 pertenecen al pasado y al presente así como también al futuro. El libro de Apocalipsis es una revelación tanto de los grandes principios que en este momento actúan en el mundo como de la conclusión escatológica a la que éstos apuntan. Moffatt está en lo cierto cuando afirma que «el contenido de la visión... comprende lo que es y lo que ha de ser».[45]

[41] Charles dice que éstas «resumen *aproximadamente* el contenido del Libro» (1.33), y Swete acepta la división con cierta reserva, observando que es «aproximada y superficial» (21). Otros, no obstante, tienen menos reservas respecto a la hipótesis de la triple división. Walvoord, p. ej., dice, «No es demasiado pretender que este bosquejo es el único que permite que el libro hable por sí mismo sin manipulación artificial» (48). Cf. Robert Thomas, «John's Apocalyptic Outline», BSac, 123 (1966), 334-41. En su reciente comentario escribe: «La triple división es la interpretación más natural de la construcción gramatical simétrica de 1:19 y encaja muy bien con el contenido del libro de Apocalipsis» (1.115). Caird, sin embargo, califica esta triple división de «grotesca y excesiva simplificación» (26).

[42] W. C. van Unnik subraya la fórmula en tres partes que se utiliza en *Ap. John* («Ahora he venido a revelaros aquello que es, aquello que ha sido, y lo que será») y señala algunos ejemplos de la literatura pagana y cristiana en los que ésta aparece. («A Formula Describing Prophecy», *NTS*, 9 [1962-63], 86-94). Sostiene que al utilizar esta fórmula apocalíptica, los autores están indicando el carácter de revelación profética de sus obras.

[43] ὃ βλέπεις en el versículo 11 y ἃ εἶδες en el versículo 19.

[44] Michaels nos recuerda una interpretación común en el siglo XIX pero que rara vez se presenta en nuestros días en la que se entiende que la segunda cláusula (καὶ ἃ εἰσίν) significa «y lo que son» en el sentido de lo que las visiones significan o del contenido que desarrollan (98).

[45] Moffatt, 347. Beale plantea cinco acercamientos básicos a la interpretación de Apoc 1:19. Sostiene que las tres cláusulas se refieren por igual a todo el libro (G. K. Beale, «The Interpretative Problem of Rev. 1:19», *NovT*, 34 [1992], 360-87).

20 La puntuación de la ASV conecta la primera mitad del v. 20 con el anterior, haciendo del misterio de las siete estrellas una parte del mandamiento de escribir. La RSV –junto con muchas otras versiones– se detiene al final del v. 19 y comienza el 20 diciendo: «Por lo que respecta al misterio de las siete estrellas». En Dan 2:47 Nabucodonosor reconoce que el Dios de Daniel es aquel que «revela los misterios». En este punto, Cristo aporta la interpretación de las siete estrellas y los siete candeleros, y lo hace en el mismo sentido del «significado interior de una visión simbólica».[46] Los candeleros son las iglesias. En el v. 13 se dice que Cristo estaba entre (la AV, dice «en medio de» [como también la LBLA. N. del T.]) sus iglesias. Al hacer frente a la persecución en un medio hostil, las iglesias han de ser conscientes de la presencia permanente de Cristo. Se dice que las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias. Respecto a lo que significan los ángeles, se han propuesto muchas explicaciones. Si representan a seres humanos (Mt 11:10 y otros versículos permitirían esta interpretación), podría tratarse de importantes dirigentes de las congregaciones locales o de delegados enviados a Patmos para que actuaran como portadores de las cartas. El uso de la palabra «ángel» en el libro de Apocalipsis (aparece unas 60 veces) favorece la interpretación de este término como aludiendo a seres celestiales. Podrían ser ángeles custodios (cf. Dan 10:13, 20-21; Mt 18:10; Hch 12:15) o quizá homólogos celestiales que llegaron a identificarse con la Iglesia.[47] No obstante, la respuesta más satisfactoria es la que afirma que la referencia al ángel de la Iglesia es una manera de personificar el espíritu característico de la Iglesia.[48] Esta interpretación cobra fuerza por el hecho de que las siete cartas se dirigen a ángeles distintos, un extraño fenómeno si se refiere a otra cosa que no sea la Iglesia puesto que el contenido de las cartas está obviamente pensado para la congregación como un todo.

[46] Swete, 21.

[47] Wilcock afirma que la respuesta más sencilla es aceptar el término por lo que es: ángel, «una contrapartida espiritual en el nivel celestial» (441). Hartingsveld afirma: «Cada una de las siete iglesias tiene su propio ángel como patrón (igual que los ángeles de los 'pequeñitos' [Mt. 18:10] y el ángel de Pedro [Hch 12:15]») (14-15). Montague entiende «ángel» como una palabra en clave que describe al dirigente y profeta reconocido de la comunidad que a su vez sería la presencia visible de su invisible ángel guardián y profeta (56). Ver el excursus de Roloff, «The Angels of the Churches», 38-40.

[48] Hailey enumera siete explicaciones y favorece el punto de vista de que han de identificarse como «el estado interior o espíritu característico de la propia iglesia» (116).

Con esta impresionante visión y la comisión que ha recibido, Juan está ahora preparado para escribir las cosas que ha visto. Arrebatado en el Espíritu en el día del Señor, Juan estuvo ante el Cristo resucitado y glorificado, quien le mandó personalmente que escribiera a las siete iglesias. Tenía que compartir con ellas no solo esta visión inicial de «uno semejante al Hijo del Hombre», sino también las visiones posteriores que habrían de revelar las cosas que estaban próximas a suceder.

II. LAS CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS (2:1-3:22)

Las cartas a las siete iglesias de Asia (capítulos 2 y 3) forman una unidad inconfundible en el libro de Apocalipsis. El hecho de que en la introducción de cada una de las cartas el autor (Cristo) se identifique a sí mismo mediante una expresión descriptiva tomada de la visión anterior y apropiada para la iglesia en cuestión, indica que estas cartas están relacionadas con dicha visión. Al ángel de la iglesia en Éfeso el mensaje le llega de parte de aquel que «tiene las siete estrellas en su mano derecha» y «anda entre los siete candeleros de oro» (2:1; cf. 1:12, 16). A Esmirna le escribe como «el primero y el último, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida» (2:8; cf. 1:17, 18). Para la iglesia de Pérgamo es aquel que «tiene la aguda espada de dos filos» (2:12; cf. 1:16).[1] Charles entiende que este fenómeno es el resultado de la reedición por parte del Autor de una serie anterior de sus cartas en las que desarrollaba la condición espiritual de las iglesias a fin de relacionarla con la crisis inminente. Parte del proceso consistió en adaptar los títulos originales para que estuvieran en conformidad con las designaciones de Cristo en 1:13-18.[2] La verosimilitud de esta conjetura depende de la propia concepción que se tenga de la naturaleza y propósito de las cartas.

El punto de vista más antiguo sostiene que las cartas se redactaron independientemente del resto del libro. Charles cree que en un principio se enviaron a las distintas iglesias por separado en un momento anterior al antagonismo esencial que se desarrolló entre el cristianismo y el culto imperial. La alusión que encontramos en 3:10 a la persecución universal pertenece por tanto al periodo de una redacción posterior.[3]

[1] Cf. también Tiatira (2:18 con 1:14-15), Sardis (3:1 con 1:16), Filadelfia (3:7 con 1:18), y Laodicea (3:14 con 1:5).

[2] Charles, 1.46.47.

[3] Charles, 1.44.

La mayoría de los comentaristas contemporáneos entienden que las cartas son parte integral del libro de Apocalipsis, pero discrepan entre sí respecto a su naturaleza y propósito. Los autores dispensacionalistas las consideran cartas verdaderas dirigidas a iglesias históricas, pero también creen que representan un anticipo de la historia de la Iglesia en su trayectoria descendente hacia la indiferencia laodicea. Walvoord dice que interpretar esta notable progresión como algo puramente accidental resultaría increíble. «El orden de los mensajes a las iglesias parece haber sido seleccionado divinamente para registrar proféticamente el principal movimiento de la Historia».[4] Por otro lado, Richardson sostiene que la base de esta idea es «pura fantasía» y afirma que Dios tiene el control de la Historia y que, mediante la Iglesia, la está conduciendo hacia la victoria final.[5]

A menudo se ha observado que lo que tenemos no son propiamente cartas, sino «mensajes»,[6] «palabras especiales»,[7] o «proclamaciones».[8] Éstas representan una continuación del capítulo 1 y forman parte de una epístola común enviada a las siete iglesias. Feuillet sugiere que debería hacerse más hincapié en el hecho de que son oráculos. Cristo examina sus iglesias, y pronuncia palabras de advertencia y notas de ánimo. Los mensajes –dice Feuillet– recuerdan a los oráculos proféticos del Antiguo Testamento más que a las Epístolas del Nuevo Testamento.[9] En cualquier caso, los mensajes representan una parte vital del libro de Apocalipsis como un todo y persiguen la exhortación y la edificación de la Iglesia universal. Cada oráculo contiene el reto: «El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (la utilización del plural es muy significativa).

La simetría de las siete cartas ha sido objeto del interés de los eruditos desde hace mucho tiempo. A modo de introducción cada una de las cartas presenta la comisión de escribir al ángel de la iglesia en cuestión. A ésta sigue una identificación del autor según alguna de las frases descriptivas

[4] Walvoord, 52. En J. L. Boyer («Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?» *GTJ* 6 [1985], 267-73) se presenta una convincente exposición de la concepción de estas iglesias como una visión profética del desarrollo histórico de la iglesia en general.

[5] Richardson, 44-45.

[6] Swete, xi.

[7] Beckwith, 446-47.

[8] D. E. Aune, «The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches», *NTS* (1990), 182-204.

[9] *The Apocalypse*, 48-49. La expresión ta,de le,gei de 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14, se utiliza normalmente en la LXX para anunciar un mensaje profético. Shea entiende que las cartas siguen la estructura de los pactos formales del Antiguo

de la visión del capítulo 1. El cuerpo de cada una de las cartas está formado por un reconocimiento de los logros de la Iglesia (excepto en Laodicea y, quizá, en Sardis), seguido por palabras de ánimo, censura, consejo, o advertencia. Únicamente Esmirna y Filadelfia se libran de alguna nota de censura. Las cartas concluyen con una exhortación a escuchar con atención y con una promesa para los que vencen.[10] El carácter ordenado y la simetría de las siete cartas delatan un propósito que va más allá de instruir éticamente a siete iglesias específicas de la provincia romana de Asia. Toda la serie es una unidad literaria diseñada para inculcar en la iglesia universal la necesidad de una paciente resistencia en un periodo de inminente persecución. Este es el tema que vincula los oráculos con todo lo que sigue en los capítulos posteriores. En el conflicto final entre Cristo y César, los creyentes tendrán que aferrase a su confesión de fe y estar preparados para cualquier sacrificio que pueda ser necesario. Bruce afirma que las cartas presentan una vívida impresión de la vida cristiana en Asia en un momento en que «la presión está influyendo a los cristianos para que sean más flexibles en su actitud negativa hacia actividades que gozan de la aprobación mayoritaria como la adoración al Emperador y cosas por el estilo».[11]

A. Éfeso (2:1-7)

> *Escribe al ángel de la iglesia en Éfeso: «El que tiene las siete estrellas en su mano derecha, el que anda entre los siete candeleros de oro, dice esto: 'Yo conozco tus obras, tu fatiga y tu perseverancia, y que no puedes soportar a los malos, y has sometido a prueba a los que se dicen ser apóstoles y no lo son, y los has hallado mentirosos. 'Tienes perseverancia, y has sufrido por mi nombre y no has desmayado. 'Pero tengo esto contra ti: que has dejado tu primer amor. 'Recuerda, por tanto, de dónde has caído y arrepiéntete, y haz las obras que hiciste al principio;*

Testamento y del antiguo Oriente Medio (W. H. Shea, «The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches», *AUSS* 21 [1983], 71-84).

[10] Beckwith (260), Morris (58), o Caird (27) ofrecen una pauta general común a cada una de las siete cartas.

[11] Bruce, 637. Boring afirma que las opciones de quienes estaban siendo presionados para adorar la imagen de César eran huir, mentir, luchar, cambiar las leyes, conformarse a ellas, o morir (21-23).

si no, vendré a ti y quitaré tu candelero de su lugar, si no te arrepientes. 'Sin embargo tienes esto, que aborreces las obras de los nicolaítas, las cuales yo también aborrezco. 'El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios.'»

La primera carta se dirige al ángel de la iglesia en Éfeso. En ella se alaba a la iglesia por su ortodoxia, se la reprende por su falta de amor, y se la desafía a arrepentirse y a volver al elevado nivel espiritual del principio. El «ángel» de la iglesia no es su ángel guardián o el dirigente de la congregación, sino su espíritu característico.[1]

Si consideramos que Éfeso era la ciudad más importante del Asia proconsular, parece apropiado que la primera de las cartas se enviara a esta población. Situada en la desembocadura del Rio Caístro en un golfo del Mar Egeo,[2] la ciudad floreció como un importante centro de comercio y exportaciones de la provincia de Asia. El viajero que llegaba a Éfeso procedente de Roma se encontraba con una magnificente avenida de más de quince metros de anchura y delimitada por hileras de columnas que iban desde el puerto hasta el centro de la ciudad. Éfeso formaba parte del reino de Pérgamo, que Átalo III legó a Roma en el 133 aC. En la época del Nuevo Testamento había crecido hasta alcanzar una población de más de 250,000 habitantes. Su importancia mercantil se acrecentaba por el hecho de que en la ciudad convergían tres grandes rutas comerciales (una procedía del Eúfrates y pasaba por Colosas, otra venía desde Galacia via Sardis, y la última comenzaba en el valle del Menderes[3] y se extendía hacia el Sur y el Este).

Aunque Éfeso no era la capital oficial de Asia (Pérgamo conservaba este honor), era, no obstante, una ciudad de gran importancia política.

[1] Robbins dice que el ángel «parece ser el obispo o pastor de la iglesia, pero puede ser también el equivalente celestial del organismo terrenal» (53). Brownlee observa que, aunque con anterioridad había interpretado al ángel como una personificación espiritualizada de la iglesia, ahora entiende que este término hace referencia al papel sacerdotal del obispo. («The Priestly Character of the Church in the Apocalypse», *NTS*, 5 [1958-59], 224-25).

[2] Plinio (*Hist. Nat*. 2.201) escribió que «en otro tiempo el mar bañaba las inmediaciones del templo de Diana».

[3] Kraeling afirma que la ruta hacia el alto Menderes hacia el Lico y Apamea era «la más importante avenida de la civilización en Asia Menor que hubo bajo el Imperio Romano» (*HDB* rev., 262).

Puesto que era una ciudad libre, Roma le había concedido el derecho de autogobierno. Cumplía también la función de ciudad judicial en la que el gobernador romano celebraba con regularidad importantes juicios y administraba la justicia. La ciudad estaba orgullosa de su importante estadio, su mercado, y su teatro. Este último se construyó en la ladera occidental del Monte Pion mirando hacia el puerto y tenía capacidad para unas 25.000 personas.

En Éfeso, el culto imperial contaba con promotores muy activos. Se construyeron templos dedicados a los emperadores Claudio, Adriano y Severo. No obstante, la atracción religiosa fundamental, era el Templo de Artemisa (Diana en latín), una de las siete maravillas del mundo antiguo. Sus dimensiones eran unas cuatro veces mayores que las del Partenón y estaba adornado por la obra de numerosos e importantes artistas. Tras el incendio devastador que sufrió en el año 356 a.C. y que destruyó el primer templo, éste fue reconstruido por el arquitecto Dinocrates (quien más adelante construiría la ciudad de Alejandría). Plinio el Viejo[4] nos ofrece las dimensiones del templo: unos 200 m. de longitud por 100 de anchura y casi 30 de altura. Plinio observa también que sus 127 pilares eran de mármol pario, treinta y seis de los cuales estaban recubiertos de oro y de joyas.[5] Artemisa era originariamente una diosa anatolia de la fertilidad, sin embargo bajo la influencia de la cultura griega se había convertido en el objeto de un culto religioso muy difundido.

Es probable que la fe cristiana hubiera llegado a Éfeso con Aquila y Priscila hacia el año 52 dC. cuando Pablo, procedente de Corinto, les dejó allí camino de Antioquía (Hch 18:18-22). En su sigiente viaje misionero el apóstol se quedó en Éfeso durante más de dos años (Hch 19:8, 10), y algún tiempo más adelante Timoteo estuvo ministrando en la ciudad (1 Tim 1:3). Sin embargo, es al apóstol Juan a quien se relaciona más estrechamente con la iglesia de la ciudad.

1 La carta a la iglesia de Éfeso la remite aquel que tiene las siete estrellas en su diestra y anda entre los siete candeleros de oro. En 1:20 se nos dice que los candeleros representan a las iglesias y las estrellas a sus ángeles (personificaciones de su espíritu característico). Los dos participios resultan instructivos: Cristo tiene a los ángeles (están bajo su control) y *anda* entre los candeleros (está presente entre ellos y conoce sus actividades). En el contexto de las siete cartas su presencia

[4] Plinio, *Hist. Nat.* 36.95 y ss.
[5] Barclay, *Churches*, 59.

se interpreta mejor en términos de inspección y del conocimiento que aporta tal examen en relación con el tema fundamental del código de santidad: «Andaré entre vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26:12).

2 Puesto que es aquel que anda entre las iglesias, Cristo está en condiciones de decir: «Yo conozco tus obras» (cf. 2:9; 3:1, 8, 15).[6] Las obras que Cristo conoce no son tanto las acciones individuales sino la forma de vida general. Los dos nombres que siguen (fatiga [lit. «arduo trabajo»] y perseverancia)[7] nos ofrecen los aspectos activo y pasivo de este estilo de vida. Los efesios se habían esforzado hasta el punto del agotamiento[8] y habían soportado con paciencia la hostilidad de una sociedad que se oponía a sus metas y esfuerzos (cf. los problemas de Pablo en Éfeso con los judíos descreídos, los siete hijos de Esceva, y el tumulto suscitado por Demetrio el platero; Hch 19:8-4). No obstante, una buena parte de los problemas de la iglesia procedía de personas que pretendían situarse dentro de la comunidad de los creyentes. Cristo habla de ellas como «los malos». Eran personas que se autodenominaban apóstoles, lo cual sin embargo era falso.[9] La importancia de Éfeso en el mundo antiguo y su crucial ubicación en la ruta comercial entre Roma y Oriente la convertía en una residencia ideal para los farsantes itinerantes. El problema era especialmente importante en las zonas predominantemente gentiles, donde era más difícil instruir a los nuevos convertidos en el trasfondo del Antiguo Testamento y éstos podían malinterpretar fácilmente la terminología cristiana. Los falsos apóstoles que se mencionan se han identificado de distintos modos: como judaizantes procedentes de Jerusalén (como en 2 Corintios 11:13-23), nicolaítas (v. 6), o cualquier otra clase de «apóstoles» que reivindicaban una posición por encima de

[6] La opinión de Lightfoot es que οἶδα se refiere a un conocimiento absoluto de los hechos y γινώσκω al logro o manifestación del conocimiento (*St. Paul's Epistle to the Galatians*, 171; ver también *Notes on the Epistles of St. Paul,* 178-79). Pero en general, esta concepción no se acepta (cf. MM, 439; Morris, *Commentary on the Gospel of John*, 206-7, n. 96).

[7] Están unidos por el pronombre σου (No obstante, el ℵ Maj^{T} vg^{ms} sy^{ph} añade sou después de κόπον).

[8] Robbins indica que el sentido que se deriva de κόπος es «una labor excesiva unida a ciertas dificultades» (54). En las obras de Pablo κόπος se utiliza principalmente en relación con el trabajo del Evangelio.

[9] No es necesario distinguir entre dos grupos separados (los malos y los falsos apóstoles), aunque estos últimos podrían ser solo una clase incluida ya en el término más general que se menciona primero.

los responsables locales. Jesús advirtió a sus seguidores acerca de los falsos profetas que se presentaban con apariencia de ovejas, pero que interiormente eran lobos rapaces (Mt 7:15). En su despedida, Pablo había dicho a los ancianos de Éfeso: «Sé que después de mi partida, vendrán lobos feroces entre vosotros que no perdonarán el rebaño» (Hch 20:29), y el mensaje a la iglesia de Éfeso que encontramos en el libro de Apocalipsis confirma la exactitud de su predicción. El contexto sugiere que estos autoproclamados apóstoles eran más antinomianos que legalistas. En la iglesia primitiva se insistía permanentemente en la necesidad de poner a prueba la doctrina y los consejos (1 Ts 5:21; 1 Cor 14:29; 1 Juan 4:1). Jesús dejó el sencillo y práctico criterio: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7:20). En la *Didajé* la prueba del verdadero profeta es que «se comporta como el Señor».[10] Los efesios habían tomado en serio este consejo: probaron a aquellos que se llamaban apóstoles y descubrieron, no solo que estaban engañados, sino que eran engañadores.[11] Eran farsantes porque al ser probados no dieron la talla de lo que pretendían ser.

3 El versículo 3 concluye la frase (en griego) que comienza en el versículo 1. Su contenido es un tanto repetitivo, aunque añade «por mi nombre» (i. e., «por mí» en el sentido de por el avance de todo lo que da expresión a mi carácter) y «no has desmayado» («sin abandonar», NLT). La iglesia es elogiada de nuevo por su paciencia, su disposición a soportar penalidades,[12] y su abnegada labor (el tiempo verbal perfecto puede sugerir alguna labor específica que la iglesia había realizado en su historia reciente).

4 Toda virtud lleva dentro de sí las semillas de su propia destrucción. Parece probable que el deseo de una sana enseñanza y sus consecuentes medidas para excluir a los impostores hubiera creado un clima de sospecha dentro de la comunidad de los creyentes que había sofocado el amor.[13] Lamentablemente, la historia de la iglesia cristiana

[10] *La Didajé*. 11.8; cf. *Herm Mand.* 11:16.

[11] Sweet subraya el hecho de que «el engaño, aun de los escogidos, era una de las señales del fin» (81).

[12] 1 *pc* dice ἐβάπτισας («fueron bautizados») en lugar de ἐβάστασας («soportaron penalidades»).

[13] Barclay concluye que «la búsqueda obsesiva de la herejía había acabado con el amor, y la ortodoxia se había logrado al precio de la comunión» (1.64), y Robbins observa que «su aborrecimiento de la herejía no había dejado lugar para amar a quienes tenían convicciones distintas» (54).

nos ofrece demasiados ejemplos de «un celo profano en la búsqueda de 'verdad'».[14] Las buenas obras y la sana doctrina no pueden sustituir la rica relación de amor recíproco que comparten aquellos que experimentan por primera vez el amor redentor de Dios. La iglesia de Éfeso había dejado su primer amor. Esta expresión incluye tanto el amor a Dios como el amor a la Humanidad en general, pero según parece, aquí se refiere principalmente al amor que los convertidos de Éfeso habían tenido el uno por el otro (como en 2 Juan 5).[15] Las palabras de Jeremías 2:2 son especialmente instructivas al respecto. Dios se dirige al Israel apóstata por medio del profeta con estas palabras: «De ti recuerdo el cariño de tu juventud, el amor de tu desposorio, de cuando me seguías en el desierto, por tierra no sembrada» (cf. Jue 2:7, 10-11; Os 2:14-16). El enfriamiento del amor a Dios produce inevitablemente el deterioro de las relaciones armónicas dentro de la iglesia. Jesús dijo con claridad: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor los unos a los otros» (Juan 13:35). El amor hacia otros creyentes era la peculiar enseña del discipulado cristiano,[16] sin embargo, en Éfeso, el celo contra la herejía y la intensa participación en las buenas obras que acompañan a la fe, habían propiciado el enfriamiento del primer brote de amor que había surgido hacia Dios y del uno hacia el otro.[17]

5 Se hace un llamamiento a la iglesia para que recuerde los días pasados en que el amor abundaba en la congregación. La memoria puede ser una poderosa fuerza para propiciar la vuelta a una relación más satisfactoria (cuando el hijo pródigo de Lucas 15:17-18 «volviendo en sí» recordó que los jornaleros de su padre tenían comida en abundancia mientras que él pasaba hambre). El primer amor se presenta como una elevada posición de la que la iglesia había caído. El imperativo presente, «recuerda», contrasta con el imperativo aoristo, «arrepiéntete», y sugiere una actitud constante en contraposición con

[14] Harrington, 57.

[15] Roloff afirma que aquí está en juego «no solo la pérdida del entusiasmo inicial» sino también «el colapso de la obediencia al mandamiento de amar» (45). Moffatt traduce, «Habéis dejado de amaros el uno al otro como lo hacíais al principio» (*The NT: A New Translation*).

[16] Tertuliano registra la observación de los paganos acerca de los cristianos, «fijaos, dicen, cómo se aman los unos a los otros». (Apol. 39).

[17] En su obra «Letters to a Nobleman» John Newton reconoce que hay algo muy hermoso en «la honesta vehemencia de un joven convertido», pero considera también que hay bastantes defectos vinculados a esta temprana etapa de la vida cristiana. (*Voice of the Heart*, 25-28).

una ruptura decisiva. ¡Recordad las relaciones de amor que disfrutabais en otro tiempo y poned fin a vuestra forma de vida actual! Las obras que habían hecho al principio procedían de su inicial respuesta de amor. El amor del que habla Juan no es una «afabilidad carente de discernimiento»,[18] sino una actitud hacia los hermanos que se expresa en actos de amor.[19] El arrepentimiento es un paso activo,[20] un radical redireccionamiento de la propia vida. Si la iglesia no se arrepiente, Cristo vendrá y quitará su candelero de su lugar. No es una referencia a la parousia sino a una inmediata visitación[21] para un juicio preliminar. No en vano Cristo anda entre sus iglesias (2:1). Sin amor la congregación deja de ser una iglesia[22] y su candelero será quitado. A juzgar por lo que dice el prólogo de *la Epístola a los Efesios* de Ignacio parece que la iglesia de Éfeso tomó en serio la advertencia. Esta admonición no debería suavizarse por una preocupación teológica acerca de la doctrina que en otros contextos sería apropiada.

6 A la reprimenda por haber dejado su primer amor le sigue un elogio por aborrecer, igual que Cristo, las prácticas de los nicolaítas. Este grupo herético se menciona tanto aquí como en la carta dirigida a Pérgamo (2:15). La mención de la comida sacrificada a los ídolos y de la inmoralidad sexual en la carta a Tiatira (2:20-21) y también en la dirigida a Pérgamo (2:14, donde estas cosas se relacionan con la enseñanza de Balaam y se vinculan estrechamente a la doctrina de los nicolaítas)[23] indica que las tres iglesias estaban de algún modo afectadas por la misma secta.[24] Hablando a grandes rasgos, habían

[18] Kiddle, 24.

[19] Moffatt observa que «la forma de recobrar el calor del afecto no es excitando las emociones de forma espasmódica ni teorizando al respecto... sino practicando las responsabilidades del amor» (351).

[20] Obsérvese el papel del arrepentimiento en las cartas a Pérgamo (2:16), Tiatira (2:22), Sardis (3:3), y Laodicea (3:19).

[21] El tiempo presente de, ἔρχομαί subraya la cercanía del tiempo, ταχυ, se añade en Maj^{T} (a) t vg^{mss} sy^{h}; Aug^{pt} Prim. No obstante Thomas, piensa que «las razones para relacionar esta amenaza con la segunda venida de Cristo son bastante persuasivas» (1.144).

[22] Hailey afirma que «el propósito o lugar del candelero era dispensar la luz y mantenerla alumbrando, sin embargo, sin la motivación del verdadero amor, éste deja de cumplir su propósito y por tanto ya no tiene derecho a existir» (123).

[23] Este nombre combina los términos νῖκος (victoria) y λαός (pueblo), y algunos sostienen que se trata del equivalente griego aproximado de Balaam (según *Sanh*. 105a el nombre de Balaam se deriva de בלע עם, que significa «él ha consumido al pueblo»).

[24] D. M. Beck considera que los nicolaítas eran «una secta herética, que conservaba algunas prácticas paganas como la idolatría y la inmoralidad contrariamente

hecho algunas concesiones con la sociedad pagana en que vivían.[25] Sin embargo, este compromiso con sus vecinos violaba los requisitos del decreto apostólico por el que los gentiles que entraban en la comunión tenían que abstenerse de «cosas sacrificadas a los ídolos... y de fornicación» (Hch 15:29; cf. v. 20).

La tradición primitiva identifica a los nicolaítas con Nicolás, el prosélito de Antioquía que se convirtió en uno de los primeros siete diáconos de la iglesia (Hch 6:5).[26] Sin embargo, no hay ninguna razón de peso para establecer esta conexión. Si Eusebio está en lo cierto y esta secta solo estuvo activa «un tiempo muy corto»,[27] puede ser entonces que la única información de que disponían los padres de la Iglesia fuera el propio libro de Apocalipsis. En cualquier caso, sus reivindicaciones idolátricas e inmorales bajo la enseña de la libertad espiritual fue rotundamente rechazada por la congregación de Éfeso. Cuando se negó a transigir con el paganismo, la iglesia hizo suyo el mismo aborrecimiento del mal que expresó Cristo.

7 La exhortación a escuchar[28] lo que dice el Espíritu introduce una promesa en las primeras tres cartas y en las cuatro últimas la sigue. No parece haber ninguna razón específica para este cambio de formato.[29] El Espíritu que habla a las iglesias es probablemente «el

al pensamiento y conducta necesarios en las iglesias cristianas» (*IDB,* 3.548). W. M. Mackay habla de tres sectas distintas en relación con Apocalipsis 2, que representan tres grandes obstáculos para el testimonio de la iglesia en todos los tiempos; cada una de ellas está relacionada con un nombre de persona (Balaam, mundanalidad; Jezabel, falsa doctrina; Nicolás, ritualismo («Another Look at the Nicolaitans», *EQ*, 45 [1973], 111-15). Heiligenthal coincide en señalar que eran escépticos respecto a la pureza ritual y traza su postura a la posición que sostenían los «fuertes» en las congregaciones paulinas («Wer waren die 'Nikolaiten'?» *ZNW,* 82 [1991], 133-37).

[25] Fiorenza identifica a los nicolaítas como un grupo cristiano dentro de las iglesias de Asia Menor, cuya pretendida comprensión de lo divino les daba la libertad de participar activamente en su sociedad sincretista y pagana («Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul», *JBL*, 92 [1973], 565-81; esp. 579).

[26] Ireneo. *Adv. Haer*. 1.26.3; 3.11.1; Hipólito. *Philos*. 7.36; Tertuliano. *Adv. Marc*. 1.29, *Praescr. Haer*. 33, *De Pud*. 19; Clemente de Alejandría. *Strom*. 2.20, 3.24.

[27] *Hist. Eccl*. 3.29.1.

[28] Cf. Mt 11:15; 13:9, 43; Mr 4:23; etc. Aune observa que este *weckformel* «es una fórmula que subraya la importancia de lo que se ha dicho». Es parecida a la fórmula de la proclamación («Oid la palabra de Yahvéh») que con frecuencia introduce los oráculos proféticos en el Antiguo Testamento (*Prophecy in Early Christianity*, 278).

[29] Charles piensa que esta llamada a oír se añadió a cada una de las siete cartas cuando se incorporó en una edición de sus visiones (1.53), sin embargo esta valoración surge a partir de una metodología crítica que no es necesario aceptar.

Espíritu profético enviado por Cristo para iluminar a sus seguidores»,[30] o el propio espíritu de Cristo.[31]

Al vencedor se le promete el privilegio de comer del árbol de la vida en el Paraíso de Dios. Igual que la descripción introductoria de Cristo recuerda siempre a la visión de 1:13-16, así también ésta y una buena parte de las «promesas hechas a los vencedores» anticipan las posteriores visiones escatológicas del libro. En el libro de Apocalipsis, los vencedores no son aquellos que han conquistado por la fuerza a un enemigo terrenal, sino quienes han permanecido fieles a Cristo hasta el final. La victoria que consiguen es semejante a la de Cristo en la Cruz.[32]

El libro de Génesis nos habla del árbol de la vida que estaba en el jardín del Edén (2:9). Después del pecado de Adán y Eva, este árbol fue custodiado por «una espada encendida» para que éstos no comieran de su fruto y adquirieran así la inmortalidad (Génesis 3:22-24). Es propio que, llegado el fin del tiempo se permita que los fieles tengan acceso a esta fuente simbólica de vida eterna. En el pensamiento apocalíptico, el árbol de la vida aparece como una recompensa para el justo después del juicio.[33] En Prov 3:18 se dice que la sabiduría es «árbol de vida para los que de ella echan mano, y felices son los que la abrazan». En Apocalipsis 22:2 el árbol de la vida produce su fruto perenne en la Jerusalén celestial. El término persa «paraíso» era en su origen un término para describir el placer del jardín. Posteriormente, en el judaísmo se utilizó para representar la morada de los justos después de la muerte. En el Apocalipsis, el paraíso de Dios simboliza el estado escatológico en el que Dios y su pueblo son restaurados a aquella perfecta comunión que tenían antes de la entrada del pecado en el mundo.

[30] Kiddle, 25.

[31] Beckwith, 451.

[32] Lilje dice que «todas las promesas acerca de la 'victoria' apuntan más allá de este mundo» y todo el libro de Apocalipsis es una exposición de este concepto (72). Schick afirma que estos textos acerca de los vencedores nos recuerdan que la vida del cristiano en este mundo implica una batalla (1.29). «La palabra conquistar es un término militar –afirma Metzger– que sugiere que la vida cristiana, lejos de ser un lecho de rosas, conlleva una lucha contra cualquier persona o cualquier cosa que pretenda despojar a la vida cristiana de aquello que le da su fortaleza y poder» (30).

[33] *1 Enoc* 24:4-25:6; *T. Levi* 18:11; cf. también 2 Esd 8:52; *2 Enoc* 8:3.

B. Esmirna (2:8-11)

> *Y escribe al ángel de la iglesia en Esmirna: «El primero y el último, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida, dice esto: 'Yo conozco tu tribulación y tu pobreza (pero tú eres rico), y la blasfemia de los que se dicen ser judíos y no lo son, sino que son sinagoga de Satanás. 'No temas lo que estás por sufrir. He aquí, el diablo echará a algunos de vosotros en la cárcel para que seáis probados, y tendréis tribulación por diez días. Sé fiel hasta la muerte, y yo te daré la corona de la vida. 'El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. El vencedor no sufrirá daño de la muerte segunda.'»*

La segunda carta se dirige a la iglesia en Esmirna (la moderna Izmir), la única de estas siete ciudades que aún existe, aunque el pequeño pueblo de Bergama sigue emplazado en la llanura que se extiende bajo la acrópolis de Pérgamo. Cristo les recuerda que conoce su sufrimiento, les advierte acerca de la persecución que se avecina, y les anima a permanecer fieles hasta la muerte. Esmirna estaba situada a unos sesenta y cinco kilómetros al norte de Éfeso en la costa oriental del Mar Egeo. La bocana de su magnífico puerto era bastante estrecha en un punto y podía cerrarse como medida de protección en tiempo de guerra. Por una importante carretera que se extendía hacia el este de la ciudad, circulaban los abundantes productos del fértil valle del Hermo. Por lo que a exportaciones se refiere, Esmirna era la segunda ciudad en importancia únicamente por detrás de Éfeso.

Era una ciudad orgullosa y hermosa. Unos trescientos o cuatrocientos años después de haber sido destruida por Aliates, rey de Lidia, fue reconstruida en el año 290 aC. por Lisímaco y Antígono como una ciudad modelo. Presumía de su famoso estadio, y de una biblioteca y un teatro públicos (el más grande de Asia). Reivindicaba para sí el honor de ser el lugar donde había nacido Homero, el gran poeta épico griego. Una famosa vía llamada la Calle del Oro se encaramaba alrededor del Monte Pago (que se elevaba a unos 250 metros por encima del puerto) como si del collar de la estatua de una diosa se tratara. En cada extremo de esta calle había un templo, uno dedicado a una deidad conocida como la gran diosa madre (una divinidad

patronal) que era una variante local de la diosa Cibeles, y el otro en honor de Zeus. La acrópolis del Monte Pago se conocía como la corona o guirnalda de Esmirna. En la época del Nuevo Testamento la población de esta ciudad era de unos 200.000 habitantes. Coins la describe como «la primera de Asia en belleza y tamaño».

Esmirna mantenía una especial relación con Roma y con el culto imperial durante el periodo en que Roma luchó por la supremacía contra el imperio cartaginés (aproximadamente entre los años 265-146 aC.) Esmirna se puso claramente del lado de los romanos, y en el año 195 aC. se convirtió en la primera ciudad del mundo antiguo que construía un templo en honor de *Dea Roma*. Más adelante, en el 23 aC., Esmirna consiguió la concesión (disputada entre las otras diez ciudades de Asia) para construir un templo al emperador Tiberio[1]. Esta fuerte adhesión a Roma unida a una numerosa población judía que era activamente hostil contra los cristianos hacía muy difícil la condición de cristiano en Esmirna. El martirio más famoso de un padre de la iglesia primitiva fue el del anciano Policarpo, el «duodécimo mártir de Esmirna» que, por su negativa a reconocer a César como Señor, fue quemado en una hoguera.

No sabemos cuándo se fundó la iglesia en Esmirna, sin embargo es razonable suponer que habría podido ser durante el periodo en que Pablo vivió en Éfeso en su tercer viaje misionero (cf. Hch 19:26).[2] Por la carta que Ignacio dirigió a Esmirna (a comienzos del siglo segundo dC.) sabemos que en este periodo la iglesia estaba ya bien organizada, con un obispo (Policarpo), ancianos, y diáconos.[3]

8 En la salutación de cada una de las siete cartas, Cristo se identifica utilizando algunos rasgos de la descripción de la visión inicial (1:13-16). Normalmente existe cierta correlación entre las características que identifican al Señor y la iglesia a la que se dirige la carta. La iglesia de Esmirna era una congregación perseguida, de modo que, el remitente de la carta se presenta como el Soberano («el primero y el último»; cf. la exposición acerca de 1:17), el que estuvo muerto y volvió a la vida.[4] Puesto que Él venció a la muerte, también ellos pueden hacer frente al martirio sabiendo que la fidelidad recibirá la recompensa de la vida eterna.

[1] Tácito, *Ann*. 4.55-56.

[2] Según Pionio, *Vida de Policarpo* 1-2, Pablo visitó Esmirna camino de Éfeso.

[3] *Smyrn*. 12.2.

[4] El término griego ἔζησεν, es el aoristo de ζάω. Respecto a la expresión «ha vuelto a la vida» de la NIV ver el BAGD, 333, 1, β.

9 A la iglesia de Esmirna se le recuerda que ni sus aflicciones,[5] ni su absoluta pobreza[6] han pasado desapercibidas para el Señor de la iglesia universal. Cristo es plenamente consciente de las presiones que experimentan los fieles. La mención de la aflicción junto con la pobreza sugiere que existe una conexión entre ambas cosas.[7] En una atmósfera de antagonismo era probablemente muy difícil para los cristianos poder ganarse la vida, y por ello muchos estaban en la más absoluta miseria. Puede que también hubieran sido víctimas de la violencia y el pillaje del populacho (cf. Heb 10:34). No obstante, su pobreza era solo material: espiritualmente eran ricos (observemos el contraste con la iglesia de Laodicea, que pretendía ser rica y sin embargo era pobre; 3:17). Santiago escribió a un grupo similar, preguntándoles: «¿No escogió Dios a los pobres de este mundo para ser ricos en fe y herederos del reino que Él prometió a los que le aman?» (Stgo 2:5; cf. Mt 6:20; 2 Cor 6:10).[8]

Cristo conoce también las falsas acusaciones de que son objeto los creyentes por parte de la población judía de Esmirna.[9] *El Martirio de Policarpo* documenta esta hostilidad de un modo muy claro. Después de que el venerable Policarpo confesara que era cristiano, «la multitud de paganos y *judíos que vivían en Esmirna* se pusieron a gritar con ira incontrolada».[10] A continuación (y aunque era *Sabat*) los judíos se juntaron con el populacho para preparar la hoguera en la que después quemaron vivo a Policarpo.[11] Al parecer, las causas

[5] Aunque θλῖψιν es singular, se refiere aquí a las muchas clases de problemas que la iglesia de Esmirna estaba experimentando. Morris se refiere a esta situación como «la carga que abruma» (63).

[6] La distinción de Trench, citada a menudo, entre las dos palabras griegas que traducen a «pobre» es, «*el penes* es el que no tiene nada superfluo, mientras que el *ptochas* no tiene absolutamente nada» (*Synonyms of the NT*, 129).

[7] Entendiendo que la pobreza de Esmirna estaba relacionada con la aflicción de la iglesia. Thomas observa que «es muy poco probable que tal pobreza pueda explicarse porque los convertidos pertenecieran a la clase social más pobre» (1.163). Es poco probable, no obstante, que tenga que ser necesariamente una cosa o la otra. Los esclavos ya son «pobres».

[8] Montague observa que «aquellos que, como Francisco de Asís, abrazan la pobreza por amor a Dios, descubren que es un tesoro espiritual» (59).

[9] Bratcher y Hatton plantean que la calumnia en cuestión consistía probablemente en «falsas acusaciones por parte de sus enemigos con el objetivo de ponerles en aprietos ante las autoridades romanas» (46-47). Roloff dice que tales calumnias eran «una total contradicción con respecto al meollo de la proclamación cristiana, a saber, la confesión de Cristo» (48). En una ciudad leal a Roma, César habría sido honrado como κύριος.

[10] *Man. Pol.* 12.2; cursivas del autor.

[11] *Man. Pol.* 13.1. La agitación de los judíos contra Pablo y sus compañeros está

fundamentales de la hostilidad de los judíos hacia los cristianos eran, por un lado, su convicción de que adorar a un carpintero galileo que murió como un criminal era una blasfemia, y por otro, el éxito evidente que éstos tenían en su evangelización de los prosélitos e incluso de algunos dentro del propio judaísmo.[12] El antagonismo que sentían hacia los creyentes habría llevado a algunos judíos a convertirse en confidentes de los caciques romanos. En una ciudad como Esmirna con sus fuertes vínculos con Roma sería bastante sencillo incitar a las autoridades para que tomaran ciertas decisiones.

No obstante, los blasfemos que se mencionan en el texto, no eran verdaderos judíos. Esto debería entenderse en el sentido de Rom 2:28-29, donde Pablo dice que «no es judío el que lo es exteriormente [...] sino que es judío el que lo es interiormente».[13] Farrer observa que: «Mientras el ángel de Éfeso tiene problemas con algunos que se autoproclamaban apóstoles, el de Esmirna los tiene con otros que decían ser israelitas».[14] Igual que los judíos de Juan 8:31-47 que pretendían ser descendientes de Abraham, también éstos eran de su padre el diablo. Los judíos hostiles de Esmirna eran, en realidad, «una sinagoga de Satanás» (este último término es hebreo y significa «adversario»; su equivalente griego significa «calumniador» o «difamador»). Al margen de cuál fuera su origen étnico o nacional, su amarga oposición hacia la iglesia y su mensaje, les había convertido en una sinagoga que promovía los planes del supremo adversario de Dios, Satanás.[15]

bien atestiguada en el libro de los Hechos (13:50 en Antioquía; 14:2, 5 en Iconio; 14:19 en Listra; 17:5 en Tesalónica). Barclay enumera seis clases de calumnia de que fueron objeto los cristianos: canibalismo, lujuria e inmoralidad, ruptura de hogares, ateísmo, deslealtad política, y provocación de incendios (1.80-81).

[12] Cf. Ignacio, *Smyrn*. 1.2. Charles aporta otras fuentes (Justino, Tertuliano, Ignacio, etc.) que hablan de una intensa oposición de los judíos contra la iglesia cristiana (1.56-57).

[13] Obsérvese que esto no es antisemitismo sino la convicción religiosa de alguien que también es judío. Tarn nos ofrece un punto de vista distinto. Para este autor, puesto que a Zeus se le adoraba en las sinagogas de Misia y Delos la referencia de Apoc 2:9 a aquellos que pretendían ser judíos, pero no lo eran podría indicar alguna forma de adoración sincretista. (Tarn and Griffith, *Hellenistic Civilization*, 3rd ed., 225).

[14] Farrer, 72.

[15] Se han avanzado algunas razones para explicar la expresión «sinagoga de Satanás»; la ciudad estaba llena de ídolos, había un magnificente templo dedicado a Zeus en la acrópolis, y se fomentaba una fervorosa observancia local del culto imperial.

10 A la iglesia se le dice que no tenga miedo de lo que está próxima a sufrir.[16] Jesús había aconsejado a sus discípulos que no temieran a aquellos que podían matar el cuerpo, pero no el alma (Mt 10:28), y Pablo había advertido a los que deseaban vivir piadosamente que serían perseguidos (2 Tim 3:12). Sin embargo, a medida que se acercaba el momento, era necesario prevenir a los creyentes a fin de que la amenaza del martirio no llevara a los más débiles a dejar de aferrarse a Cristo. Tenían que entender que, aunque los instrumentos de la persecución serían las autoridades romanas, el verdadero responsable de aquello era el propio diablo. Él era el que probaría su fe mediante la cárcel y la tribulación.[17] La mayoría de los comentaristas observan que, en el mundo antiguo, la prisión era el lugar donde los acusados aguardaban su ejecución. A partir de Hechos 16:23 y 2 Corintios 11:23 puede deducirse que la cárcel era también un lugar de reclusión temporal y de castigo.

Los creyentes de Esmirna (o al menos algunos de ellos) iban a sufrir persecución durante diez días (o «dentro de diez días»).[18] Existen distintas opiniones respecto al sentido de esta expresión de tiempo. La mayoría entiende que los diez días son un número redondo que indica un corto periodo de tiempo, mientras que para otros se trata de un periodo prolongado pero sin duda limitado.[19] Esta última interpretación está más en consonancia con la seriedad de la inminente crisis.[20] La iglesia ha de seguir siendo fiel aunque tal persecución pueda significar la muerte de alguno de sus miembros (cf. Apoc 12:11; Heb 12:4). La recompensa de la fidelidad es la corona de vida, es decir, la corona que representa la misma vida. Lo que se promete no es una corona real (la *diadema*), sino la laureola o guirnalda (*stephanos*) que

[16] El imperativo presente fobou/ con mh, puede significar «dejad de tener miedo» y delata la presencia de una atmósfera de temor.

[17] Thomas sugiere que βάλλειν implica la idea continua del tiempo presente («seguirá echando»). Escribe que «uno tras otro, ciertos miembros de la comunidad cristiana podían esperar que las autoridades romanas de Esmirna les procesaran y encarcelaran por las acusaciones que presentaba la comunidad judía de la ciudad» (1.167).

[18] Robertson, *Imágenes Verbales*, 302. Lenski traduce ἡμερῶν δέκα «durante diez días», un genitivo de tiempo que señala el ámbito temporal en que se desarrolla la acción. Si quisiera hablarse de una extensión de tiempo se utilizaría el acusativo (99-100). El 1006 1611 1841 2351 MajT^{K} lee ἡμέρας.

[19] Kiddle sostiene la primera posición y observa: «es como decir, 'una semana o así» (28), y Summers, que es partidario de la última, define «diez días» como «un número que simboliza una tribulación intensa, completa» (113).

se concedía al vencedor de los juegos. Su importancia radicaba en lo que simbolizaba más que en su valor material. Según Pausanias, Esmirna era famosa por sus juegos (6.14.3). Junto con otros eruditos, Bruce piensa que la imaginería de esta expresión surge del círculo que forman los edificios de la cresta del Monte Pagos llamado la corona de Esmirna.[21]

11 El llamamiento a oír lo que el Espíritu hace a las iglesias se repite (cf. el comentario acerca de 2:7). A los vencedores se les promete que en modo alguno (en griego es una doble negación que expresa gran intensidad) sufrirán daño de la muerte segunda.[22] En Apoc 20:14, está expresión se identifica con el lago de fuego, y en 21:8 con la suerte final de «los cobardes, incrédulos, abominables», etc. Sobre los fieles, que participarán en la primera resurrección, no tiene poder alguno (20:6).

C. Pérgamo (2:12-17)

> *Y escribe al ángel de la iglesia en Pérgamo: «El que tiene la espada aguda de dos filos, dice esto: 'Yo sé dónde moras, donde está el trono de Satanás. Guardas fielmente mi nombre y no has negado mi fe, aun en los días de Antipas, mi testigo, mi siervo fiel, que fue muerto entre vosotros, donde mora Satanás. 'Pero tengo unas pocas cosas contra ti, porque tienes ahí a los que mantienen la doctrina de Balaam, que enseñaba a Balac a poner tropiezo ante los hijos de Israel, a comer cosas sacrificadas a los ídolos y a cometer actos de inmoralidad. 'Así tú también tienes algunos que de la misma manera mantienen la doctrina de los nicolaítas. 'Por tanto, arrepiéntete; si no, vendré a ti pronto y pelearé contra ellos con la espada de mi boca. 'El que tiene oído, oiga lo que*

[20] Moffatt dice que, en su origen, los «diez días» surgen de la aproximada división semítica de los meses en «décadas» (354).

[21] Bruce, 21.

[22] «Muerte segunda» era una expresión rabínica para referirse a la muerte de los perversos en el mundo venidero (*Tg. Jer.* acerca de Deuteronomio 33:6; cf. los targumenes acerca de Jer 51:39,57 e Is 52:14; 65:6, 15). Aunque las pruebas proceden de un periodo ligeramente posterior, no carecen de relevancia.

> *el Espíritu dice a las iglesias. Al vencedor le daré del maná escondido y le daré una piedrecita blanca, y grabado en la piedrecita un nombre nuevo, el cual nadie conoce sino aquel que lo recibe.'»*

La carretera del norte de Esmirna va bordeando la costa durante unos setenta kilómetros y después se dirige al interior en dirección noreste hacia el valle del río Caicos. La ciudad de Pérgamo surge impresionante a unos veinte kilómetros del Mar Egeo.[1] En la carta a Pérgamo, Cristo elogia la fidelidad de esta iglesia hacia su nombre aun cuando Antipas había muerto como mártir por su fe, sin embargo la reprende por permitir la presencia de falsos maestros que les estimulaban a conformarse a la cultura preponderante. Los que vencieran participarían del banquete mesiánico, sin embargo, si no se arrepentían Cristo mismo pelearía contra ellos.

Para Plinio, Pérgamo era «sin lugar a dudas la ciudad más distinguida de Asia».[2] Construida sobre una colina cónica de unos quinientos metros de altura, la ciudad dominaba el circundante valle del Caicos. Su mismo nombre en griego (*Pergamon*) significa «ciudadela». Aunque parece que la zona había estado habitada desde épocas prehistóricas, su importancia llegó en el siglo tercero aC. cuando se convirtió en la capital de los reyes atálidos. Bajo Eumenes II (197-159 aC.) Pérgamo se convirtió en «la flor más hermosa de la civilización helena».[3] El orgullo de la ciudad era una biblioteca con más de 200.000 volúmenes. Según una leyenda, el pergamino se inventó en esta ciudad cuando cesó el suministro de papiros de Egipto en represalia por el intento de Eumenes de atraer a un famoso bibliotecario llamado Aristófanes llevándoselo de Alejandría.[4] Hasta que en el 133 aC. Átalo III dejó su reino en manos de Roma, los reyes de Pérgamo fueron fervorosos mecenas de la cultura helenista.

El aspecto más espectacular de esta notable ciudad era la terraza superior de la ciudadela con sus sagrados y regios edificios, entre los

[1] V. Chapot responde al argumento de Ramsay en el sentido de que Pérgamo siguió siendo la capital hasta el año 130 dC. (*HDB*, 3.750-51) afirmando que Éfeso se había convertido en capital a comienzos del periodo romano (*La Province Romaine Proconsulaire d'Asie*, 138-39).

[2] *Hist. Nat*. 5.30.

[3] Hough, IB, 12.385.

[4] La palabra «pergamino» se deriva de περγαμηνή. Wiseman observa que el pergamino está atestiguado aproximadamente desde el año 1288 aC. en Egipto (*NBD*, 1343), es decir, unos mil años antes.

que destacaba el gran altar de Zeus que se elevaba cerca de la cima de la montaña. Un famoso friso que rodea la base del altar[5] representa a los dioses de Grecia en victorioso combate contra los gigantes de la Tierra (que simboliza el triunfo de la civilización sobre la barbarie). Conmemora la victoria de Átalo I (el primer mandatario de Asia que se negó a ceder a la extorsión de los galos) sobre los gálatas. La religión había florecido en Pérgamo que era un centro de adoración de cuatro de los cultos paganos más importantes del momento: Zeus, Atenea (la diosa patrona) Dionisio y Esculapio (a quien se llamaba *Soter*, Salvador).[6] El santuario de Esculapio, dios de la sanidad (también conocido como «el dios de Pérgamo)», atraía a gentes de todo el mundo.[7] Galeno, uno de los médicos más famosos del mundo antiguo, era oriundo de Pérgamo y estudió en esta ciudad.

12 Para los cristianos que vivían en Pérgamo lo más importante era el hecho de que esta población era el centro oficial del culto imperial de Asia. Fue la primera ciudad de esta provincia en obtener el permiso para construir un templo dedicado a la adoración de un gobernante vivo. En el 29 aC. Augusto concedió autorización para erigir un templo en Pérgamo dedicado al «divino Augusto y a la diosa Roma».[8] De las siete ciudades, Pérgamo era aquella en que la iglesia era más susceptible de colisionar frontalmente con el culto imperial. Cristo se presenta a la iglesia como aquel que tiene «la espada aguda de dos filos». En el contexto de la vida en una capital provincial donde el procónsul ostentaba «el derecho de la espada» (*ius gladii*), el poder de administrar la pena de muerte a voluntad, un Cristo soberano en posesión de la espada de dos filos haría recordar a la amenazada congregación que el poder final sobre la vida y la muerte le pertenecía a Dios.

13 La carta a Pérgamo comienza con un reconocimiento de las dificultades que acompañaban a la vida en un ambiente tan característicamente pagano y un elogio del fiel testimonio de la iglesia ante una intensa oposición. El Cristo resucitado sabe[10] donde viven (*katoikeis*

[5] Ahora puede contemplarse en el Pergamon Museum de Berlin.

[6] El emblema de Esculapio era una serpiente. Pausanias (2.26.8) afirma que este culto lo introdujo Epidauro.

[7] Charles llama al santuario de Esculapio «la Lourdes de la provincia de Asia» (1.60).

[8] Tácito, *Ann*. 3.37.

[9] Algunos piensan que la espada de dos filos se menciona en vista de la inminente visitación con que amenaza el versículo 16.

[10] MajT sy^{h**} añade τὰ ἔργα σου και, (de 2:2).

sugiere una residencia permanente): es «donde Satanás se sienta en su trono» (Moffatt, *The NT: A New Translation*). Se han propuesto muchas sugerencias para explicar el sentido de la expresión, «donde está el trono de Satanás». Frecuentemente se menciona el gran altar en forma de trono dedicado a Zeus que miraba hacia la ciudad desde la ciudadela.[11] Otros entienden que la expresión se refiere al culto de Esculapio, a quien se llamaba Salvador y cuyo símbolo era la serpiente (obviamente, esto haría pensar a los cristianos en Satanás; cf. 12:9; 20:2).[12] Wood observa que a medida que el viajero se acercaba a Pérgamo por la antigua carretera del Sur, la ciudad se vislumbraba como un trono gigante que se elevaba majestuoso por encima de la llanura.[13] No obstante, la expresión tiene más sentido en relación con la importancia de Pérgamo como centro oficial de la adoración del Emperador en Asia. Además de la construcción de un templo a Augusto en el 29 aC., en tiempos de Trajano, cuando la ciudad adquirió el título de «dos veces *neokoros* (guardiana del templo)», se levantó un segundo templo. Todo ello ayuda a entender la concepción de que Satanás había establecido en esta ciudad su sede oficial.[14] Al igual que Roma se había convertido en el centro de la actividad de Satanás en Occidente (cf. 13:2; 16:10), también Pérgamo se había convertido en su «trono» de Oriente.

En estas adversas condiciones la iglesia de Pérgamo había permanecido fiel al nombre de Cristo. No habían negado su fe cediendo a la presión que se ejercía sobre ellos para que quemaran incienso al Emperador declarando con ello: «César es Señor». Ni siquiera en los días de Antipas,[15] que había sido ejecutado en su ciudad, habían renunciado a su fe. Poco se sabe de este mártir –uno de los

[11] Deissmann, *LAE*, 281, n. 3.

[12] Zahn observa que bajo Diocleciano, los canteros cristianos de Roma que trabajaban en la cantera de Panonia se negaron a tallar una imagen de Aesculapius (nombre latino de Esculapio) y por consiguiente fueron ejecutados por ser seguidores de Antipas de Pérgamo (Zahn, *Introduction*, 3.421).

[13] «Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse», *ExpTim*, 73 (1961-62), 263-64.

[14] MM, 293. Swete observa que θρόνος se utiliza siempre en este sentido del Nuevo Testamento (cf. Mt 5:34; 19:28; 25:31; Lc 1:32, 52) y que aparece cuarenta y cinco veces como tal en el libro de Apocalipsis (34).

[15] Diminutivo de Ἀντίπατρος (cf. Josefo, *Antigüedades de los judíos.* 14,10). Lachmann supone un genitivo Ἀντιπᾶ por razón de una repetición fortuita del artículo determinado que sigue, con lo cual la primera omicrón probablemente se confundió con una sigma cf. Metzger, *Textual Commentary*, 664).

primeros–[16] aparte de esta referencia del libro de Apocalipsis. Este nombre aparece en una inscripción del tercer siglo encontrada en Pérgamo,[17] y Tertuliano lo menciona.[18] Algunos hagiográfos posteriores (Simón Metafrastes y los bolandistas) consignan la leyenda de que murió asado lentamente en un recipiente de bronce durante el reinado de Domiciano. Su nombre (un diminutivo de Antípater) se ha traducido erróneamente con el sentido de «contra todo», y la idea de que se le dio este nombre por su heroica resistencia a las fuerzas del mal no tiene fundamento.[19] Lo que sí es digno de mención es que a Antipas se le da el mismo título que al Señor en Apoc 1:5: «testigo fiel». Eusebio menciona el nombre de algunos mártires de Pérgamo (Carpo, Papilo y Agatonice).[20] El versículo concluye con un énfasis reiterado en Pérgamo como el lugar «donde mora Satanás». La primera cláusula («entre vosotros») sirve para establecer un contraste: tanto los creyentes como su encarnizado adversario viven en la misma ciudad. No es de extrañar que el martirio comience en Pérgamo.

14 Aunque la iglesia de Pérgamo había sido fiel en medio de una severa oposición (incluso cuando Antipas fue torturado y ejecutado), eran culpables de permitir que entre ellos[21] hubiera algunos que mantenían las enseñanzas de Balaam. El contexto deja claro que esto no se refiere a la propagación de un cuerpo de doctrina,[22] sino a la actividad de Balaam como incitador de las mujeres madianitas para que éstas sedujeran a los israelitas llevándoles a rebelarse contra el Señor. En Núm 25: 1 y ss. se dice que «el pueblo comenzó a prostituirse con las hijas de Moab» quienes también consiguieron que los varones israelitas adoraran a sus dioses y tomaran parte en sus comidas sagradas. Aunque en este punto no se hace mención de Balaam, en Números 31:16 se nos informa del papel que éste desempeñó en la

[16] Bruce observa que este tipo de pasaje establece el comienzo de la transición del significado del término griego μάρτυς de testigo a mártir (638).

[17] Deissmann, ***Bible Studies***, 187.

[18] Scapul. 12.

[19] Alford afirma: «Es difícil no expresar cierta indignación por los muchos significados simbólicos infantiles que se han imaginado para este nombre, desafiando a la filología y a la sobriedad por igual» (569).

[20] ***Eusebio, Hist***. Eccl. 4.15.

[21] Montague sostiene que «las falsas doctrinas no proceden de algunos profetas itinerantes sino de los profetas y maestros de la comunidad» (67).

[22] El término griego διδαχη, se utiliza con frecuencia en un sentido pasivo aludiendo al contenido de lo que se enseña; cf. Mt 16:12; Jn 7:16-17; etc.

apostasía de Israel (las mujeres madianitas siguieron «el consejo de Balaam»).[23] Por ello Balaam se convirtió en un prototipo de todos los maestros corruptos que engañan a los creyentes llevándoles a una mortal transigencia con las ideologías de este mundo. En Pérgamo, donde Satanás tenía su trono, algunos creyentes habían decidido que la política más inteligente era la de las componendas. Enseñaban los caminos de la transigencia. Caird explica el proceder de este grupo diciendo que «el carácter de la afrenta de los nicolaítas puede, por tanto, resumirse como la adopción de una actitud hacia la sociedad y la religión paganas que era más laxa que la de Juan».[24] Este autor supone que dentro de la iglesia había un grupo que honestamente creía posible el mantenimiento de una pacífica coexistencia con Roma sin caer en la deslealtad. «La propia verosimilitud del argumento explica el carácter violento y grosero del lenguaje que Juan utiliza para refutarlo».[25] Aunque no se niega que tales personas fueran capaces de racionalizar su posición (quizá en la línea que sugiere Caird), es dudoso que el Cristo resucitado (no Juan) tuviera necesidad de recurrir a un lenguaje «violento y grosero» a fin de refutar la herejía.

Las «cosas sacrificadas a los ídolos» aluden probablemente a la carne que se consumía en las fiestas paganas más que a la que se vendía en el mercado después de haberse ofrecido a los ídolos. La «inmoralidad sexual» debe también entenderse literalmente como parte de las festividades paganas. Algunos autores entienden ambas expresiones de un modo metafórico como una referencia a las prácticas idolátricas en general y a la infidelidad religiosa.

15 La construcción del versículo 15 no está completamente clara. La expresión «de la misma manera» se refiere al versículo anterior e indica una comparación entre la situación de Pérgamo y la de Israel cuando fue arrastrado por el engaño de Balaam.[26] Las palabras «tú también» subrayan esta comparación.[27] Si las primeras cuatro palabras

[23] Blaiklock observa que la perspicaz idea de Balaam consistía en «desactivar» el poder de Israel por medio de un ataque indirecto a su moral: «la comida y las mujeres paganas fueron sus poderosas herramientas contra la rigidez de la ley mosaica» (*Seven Churches*, 39).

[24] Caird, 39.

[25] Caird, 41.

[26] En el texto griego, ὁμοίως es la última palabra de la frase y parece repetir la anterior οὕτως Algunos manuscritos omiten este término y el MajT[A] lo cambia a ὁ μισῶ.

[27] Charles, no obstante, considera que καὶ σύ es una referencia a la iglesia de Éfeso; cf. 2:6 (1.64). Para Hailey representa un argumento en favor de dos grupos distintos: Balaam y los nicolaítas (132).

se entienden como una unidad, de ello se deduciría que los nicolaítas son esencialmente el mismo grupo que los balaamitas.[28] Ambos términos describen a grupos antinomianos que se habían acomodado a los requisitos religiosos y sociales de la sociedad pagana en que vivían.[29]

16 La indiferencia de la iglesia de Pérgamo ante la presencia de los nicolaítas es un asunto bastante preocupante. Juan se mantiene firme en su posición.[30] Si la iglesia no se arrepiente, Cristo peleará contra ellos con la espada de su boca. Solamente una parte de la iglesia ha sido presa de la perniciosa doctrina de los balaamitas, sin embargo todos ellos son culpables de no haber tomado medidas en contra de su presencia. La falta de Pérgamo es la contraria de Éfeso, donde se habían tomado drásticas medidas contra los herejes y, sin embargo, había un grave déficit de amor (2:2, 4). La «venida» de Cristo debe entenderse como una venida de juicio. Desde la óptica del primer siglo podía también tratarse de la segunda y definitiva venida de Cristo (cf. 3:11; 22:7, 12, 20).

17 A los fieles de Pérgamo el Señor resucitado les promete un maná escondido y una piedrecita blanca con un nombre nuevo que únicamente conoce aquel que lo recibe. El maná es la comida con la que Dios alimentó sobrenaturalmente a los israelitas durante su peregrinaje desde Egipto a Canaán. La idea de un maná escondido refleja la tradición judía de que, por el tiempo de la destrucción del templo de Salomón (siglo sexto aC.), Jeremías tomó y ocultó en el Monte Nebo (2 Mac 2:4-7) la urna con el maná que fue depositada en el arca como recuerdo para las futuras generaciones (Éx 16:32-34; cf. Heb 9:4). Allí permanecería hasta la venida del Mesías cuando Jeremías reaparecería y devolvería el arca con todo su contenido al nuevo templo mesiánico de Jerusalén. Charles[31] asume un punto de

[28] Thomas defiende la posición de que había dos grupos distintos pero parecidos en la iglesia, y que ambos desobedecían al concilio de Jerusalén por lo que respecta a las prácticas idolátricas y a la fornicación (1.193).

[29] Kiddle observa que el caminar de la iglesia discurría entre dos gigantes mortales: el legalismo con su exaltación de lo trivial y su insistencia farisaica en códigos de reglas, y el antinomianismo que, confiando en la fortaleza de un espíritu consagrado, insistía en la libertad de los preceptos legales y las prohibiciones (33-34). Schick ve al cristianismo combatiendo en dos frentes: «contra la hostilidad y detracción procedente del exterior y contra los peligros de las falsas doctrinas en su interior» (34).

[30] Montague observa correctamente que «la identidad de la fe cristiana solo está segura cuando ésta rompe con la cultura reinante» (63-64).

[31] Charles, 1.65.

vista distinto y afirma que este texto alude a un tesoro de maná (cf. Sal 78:25, el «pan de ángeles») que había de descender del cielo durante el reino mesiánico para alimentar a sus afortunados súbditos.[32] Puesto que Juan nunca se limita a ciertas fuentes, no hay razón para excluir ninguna de ellas como posible. En el contexto de la carta a Pérgamo el maná alude a la comida oportuna y celestial que recibe el Israel espiritual en contraste con la comida inmunda que ofrecían los balaamitas. Aunque la promesa es principalmente escatológica, no deja de tener una inmediata aplicación para un pueblo perseguido.[33]

Existen quizá una docena o más de interpretaciones verosímiles de la «piedrecita blanca».[34] En la Antigüedad, los miembros de algunos jurados emitían un veredicto de inocencia arrojando una pequeña piedra blanca en una urna. Según una costumbre tracia los días buenos se marcaban por medio de una piedrecita blanca.[35] Podía tratarse de un amuleto o fetiche para protegerse del mal. Según las supersticiones populares, al mero nombre de un dios iban asociados grandes y misteriosos poderes. Algunas tradiciones rabínicas afirman que, junto con el maná, del cielo caían también piedras preciosas. Podía ser una referencia a una de las piedras del pectoral del sumo sacerdote (o quizá al Urim, Éx 28:30). En el contexto de una fiesta mesiánica («el maná escondido») lo mejor es entender la piedrecita blanca como una tessera que servía de papeleta y que daba derecho a entrar al banquete. En la Antigüedad estas pequeñas tablillas de madera, metal, o piedra se utilizaban para muchos propósitos. En Roma los emperadores las distribuían entre los pobres para que éstos recibieran un suministro periódico de maíz,[36] también se les daba una de tales tablillas a los vencedores de los juegos y a los gladiadores que se habían ganado la admiración del público y se les había permitido retirarse de los combates.

La piedra que se concedería a los vencedores de Pérgamo era blanca porque simbolizaba el triunfo de su fe. Los comentaristas están divididos acerca de la identidad del «nuevo nombre». Normalmente, quienes interpretan que la piedrecita blanca es un fetiche mágico, sostienen que se trata del nombre de Cristo. Se cree que el conocimiento

[32] Cf. 2 *Bar.* 29:8; *Sib. Or.* 7:149.

[33] Walvoord lo llama «la actual comida espiritual de los santos así como una parte de su herencia futura» (70).

[34] Ver la exposición en la obra de Hemer, Local Setting, 96-97.

[35] Plinio, *Hist. Nat.* 7.40.131.

[36] Suetonio, *Aug.* 40.2; 42.3.

secreto del nombre de un dios (obsérvese: «el cual nadie conoce sino aquel que lo recibe») daba a su poseedor un poder especial sobre la deidad en cuestión. No se aclara exactamente en qué sentido podría considerarse que el nombre de Cristo era secreto, o «nuevo». Es más probable que el nombre nuevo sea el de la persona que vence en el conflicto. Ningún otro podrá conocer la experiencia transformadora de la fidelidad en el juicio y del gozo de participar en el sublime banquete nupcial de las bodas del Cordero. El nombre del vencedor es nuevo (*kainos*) en calidad; es apropiado a la Nueva Era.

D. Tiatira (2:18-29)

> *Y escribe al ángel de la iglesia en Tiatira: «El Hijo de Dios, que tiene ojos como llama de fuego, y cuyos pies son semejantes al bronce bruñido, dice esto: 'Yo conozco tus obras, tu amor, tu fe, tu servicio y tu perseverancia, y que tus obras recientes son mayores que las primeras. 'Pero tengo esto contra ti: que toleras a esa mujer Jezabel, que se dice ser profetisa, y enseña y seduce a mis siervos a que cometan actos inmorales y coman cosas sacrificadas a los ídolos. 'Le he dado tiempo para arrepentirse, y no quiere arrepentirse de su inmoralidad. 'Mira, la postraré en cama, y a los que cometen adulterio con ella los arrojaré en gran tribulación, si no se arrepienten de las obras de ella. 'Y a sus hijos mataré con pestilencia, y todas las iglesias sabrán que yo soy el que escudriña las mentes y los corazones, y os daré a cada uno según vuestras obras. 'Pero a vosotros, a los demás que están en Tiatira, a cuantos no tienen esta doctrina, que no han conocido las cosas profundas de Satanás, como ellos las llaman, os digo: No os impongo otra carga. 'No obstante, lo que tenéis, retenedlo hasta que yo venga. 'Y al vencedor, al que guarda mis obras hasta el fin, LE DARÉ AUTORIDAD SOBRE LAS NACIONES; Y LAS REGIRÁ CON VARA DE HIERRO, COMO LOS VASOS DEL ALFARERO SON HECHOS PEDAZOS,*

como yo también he recibido autoridad de mi Padre;
y le daré el lucero de la mañana. 'El que tiene oído,
oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.'»

Cristo elogia a la iglesia de Tiatira por su vida de activo servicio pero tiene contra ella el hecho de que tolera a la profetisa Jezabel cuya influencia les ha conducido a una alianza profana con las doctrinas y prácticas de sus vecinos paganos. Se la tratará con gran severidad, y la iglesia aprenderá por experiencia que Dios recompensa inevitablemente sobre la base de lo que se ha hecho. Con respecto a la carta dirigida a Tiatira, Hemer afirma: «La más larga y difícil de las siete cartas es la dirigida a la menos conocida, importante, y notable de las ciudades».[1] La dificultad en la interpretción de la carta surge de sus numerosas referencias a unos detalles de la vida diaria que se han hecho oscuros con el paso del tiempo y la falta de pruebas arqueológicas que nos permitan conocer su pasado.

En su recorrido de Pérgamo a Sardis, el viajero se dirige hacia el Este siguiendo la ribera sur del río Caicos, gira luego al Sur sobre una cordillera de poca altitud, y desciende al amplio y fértil valle del Lico. El trayecto de unos setenta kilómetros le lleva, cruzando apenas la frontera de Misia, a la ciudad de Tiatira situada en la ribera sur del Lico, en el alargado valle que conecta las cuencas del Caicos y del Hermo. Tiatira fue fundada[2] por Seleuco I como un puesto de avanzada militar a fin de proteger uno de los puntos de entrada a su imperio. Puesto que no poseía fortificaciones naturales, dependía mucho del espíritu de sus ciudadanos-soldados para compensar su vulnerabilidad. En el año 190 aC., la ciudad cayó en manos de los Romanos y se convirtió, primero en una parte del reino de Pérgamo para después integrarse a la provincia de Asia.

Con la llegada de unas condiciones más estables propiciadas por el dominio romano, Tiatira fue destinada al crecimiento y a la prosperidad convirtiéndose en un centro para la fabricación y la comercialización. Una característica excepcional de Tiatira fue que en ella florecieron un gran número de gremios artesanos. Ramsay observa que existen inscripciones, que aunque no son especialmente numerosas, mencionan

[1] *Local Setting*, 106.

[2] Probablemente en el mismo lugar hubo un asentamiento anterior, como lo indica el hecho de que el nombre parece ser de origen lidio antiguo y significa «ciudadela o castillo de Tia».

a los «artesanos de la lana, del lino, fabricantes de abrigos, tintoreros, artesanos de la piel, alfareros, panaderos, curtidores, tratantes de esclavos y artífices de bronce».[3] En el libro de los Hechos 16:14 y ss. encontramos a «cierta mujer llamada Lidia, de la ciudad de Tiatira, vendedora de telas de púrpura»[4] que también tenía una casa en Filipos. Al parecer el mercado de Tiatira se extendía por el Mar Egeo y llegaba hasta Macedonia. Puesto que los gremios artesanos estaban inseparablemente entretejidos con las observancias religiosas locales, éstos planteaban un problema especial para el bienestar económico de los cristianos. El guardián divino de la ciudad era el dios Tyrimnos[5] (el nombre local de Apolo, el dios griego del Sol), a quien se adjudicó el papel de patrón de los gremios y que, por tanto, era honrado en sus festividades.

18 El autor de la carta a Tiatira se presenta como «el Hijo de Dios». Éste es el único lugar del libro de Apocalipsis donde aparece explícitamente este título (aunque en otros muchos lugares está implícito; p. ej. 2:27; 3:5). Si consideramos que en otra parte de la carta (v. 27), se cita el Sal 2:9, podría ser que el Sal 2:7 («el Señor... me dijo, 'tú eres mi Hijo'») hubiera inspirado su utilización aquí. En cualquier caso, este título presenta un marcado contraste con la adoración local de Apolo Tyrimnos, que se fundió con la del Emperador (a quien se identificaba como la encarnación de Apolo), de modo que ambos eran aclamados como hijos de Zeus. Así pues, el verdadero Hijo de Dios no es el Emperador o la deidad guardiana de Tiatira, sino el Cristo resucitado. Se le describe con ojos como llama de fuego, y pies semejantes al bronce bruñido. Ambas descripciones proceden de la visión inicial del capítulo 1 (versículos 14-15). En la gran visión de los últimos días que se consigna en el libro de Daniel (capítulos 10-12) el ser celestial que se le aparece tenía «ojos [...] como antorchas de fuego, sus brazos y pies como el brillo del bronce bruñido» (Dan 10:6). Los ojos centelleantes sugieren el penetrante poder de Cristo para discernir los seductores argumentos de Jezabel y para distinguir a aquellos que estaban siendo arrastrados por sus

[3] *Letters*, 239.

[4] El tinte púrpura de Tiatira no se extraía del marisco, era un «rojo brillante» procedente de la raíz de la rubia (Rubia Tinctorum) que crecía en abundancia en el valle.

[5] En las monedas se le presenta montado a horcajadas sobre un caballo y con un hacha de guerra al hombro.

perniciosas enseñanzas. Los pies (o piernas; cf. 1:15) como el bronce bruñido[6] transmiten la idea de fortaleza y esplendor.[7]

19 El Cristo glorificado es plenamente consciente de cuáles son las obras que caracterizan a la iglesia de Tiatira. Estas obras se consignan como amor, fe, servicio, y perseverancia.[8] Las dos primeras representan las fuerzas motivadoras de la actividad cristiana,[9] y las otras dos, los resultados que las siguen. Aunque el amor de la iglesia de Éfeso había decrecido (2:4), en Tiatira, la expresión práctica del amor se había incrementado («ahora estás haciendo más que al principio»). Swete explica esta alabanza, más bien generosa, como un prefacio a la censura que seguirá.[10]

20 Se concede una gran atención a Jezabel, la autoproclamada profetisa (versículos 20-24), cuyas seductoras enseñanzas habían llevado a algunos de los creyentes de Tiatira a unas mortíferas componendas con la cultura secular circundante. La elección del nombre de «Jezabel», y las referencias a la inmoralidad sexual y a la participación en comidas sacrificadas a los ídolos, sugiere un paralelismo entre la situación del primer siglo y la perversa reina que fue esposa de Acab y que en Israel fomentó la adoración idolátrica del Baal cananeo (1 Rey 16:29 y ss.; 2 Rey 9:30 y ss.).[11] En una ciudad cuya vida económica estaba dominada por unos gremios artesanos donde las prácticas religiosas paganas se habían convertido en los criterios para poder formar parte de ellos, los convertidos cristianos tenían que hacer frente al problema de transigir en su compromiso, al menos lo suficiente para que éste les permitiera su participación en una comida común en honor de alguna deidad pagana. El rechazo de tal componenda podría significar

[6] En un cuidadoso estudio del término χαλκολίβανος Hemer concluye que este ηαπαξ λεγομενον se refiere probablemente a una aleación refinada de cobre o bronce y zinc (*Local Setting*, 111-17). Sweet sugiere que el bronce bruñido «puede evocar el horno de Dan. 3 en el que uno como un hijo de Dios andaba junto a los tres que se negaron a transigir» (93).

[7] Bratcher y Hatton comentan: «con estos ojos el Hijo de Dios alcanza a ver en los lugares más distantes y oscuros, y con unos pies como los suyos puede aplastar toda oposición a su gobierno» (57).

[8] El único σου que sigue a la agrupación de cuatro nombres sugiere que han de considerarse juntos como una expansión de la expresión que precede σου τὰ ἔργα.

[9] Algunos, no obstante, sostienen que en el libro de Apocalipsis fe significa fidelidad, en cuyo caso sería también un resultado del amor.

[10] Swete, 42.

[11] Blaiklock describe a la Jezabel del Nuevo Testamento como «una mujer inteligente con un don de oratoria, que pretendía interpretar la voluntad de Dios

el aislamiento social con las dificultades económicas que le acompañaban. Con su orientación nicolaíta, la profetisa podía plantear que, puesto que «un ídolo no es nada en el mundo» (1 Cor 8:4), no era necesario que los creyentes soportaran las privaciones que implicarían no estar dispuestos a sujetarse a los sencillos requisitos del gremio de artesanos. No obstante, Cristo habla con gran severidad respecto a tales componendas. Puesto que no estaban dispuestos a arrepentirse, Jezabel y sus adúlteros colaboradores iban a sufrir en gran manera (v. 22) y sus hijos iban a morir de pestilencia (v. 23).[12]

Se han propuesto varias posibilidades para identificar a Jezabel. Algunos han sugerido a Lidia, la vendedora de púrpura de Tiatira, que se convirtió a la fe cristiana en Filipos (Hch 16:14-15). Si bien es cierto que, como mujer que se dedicaba a los negocios, Lidia podría haber enfrentado algunos de los mismos problemas para los que Jezabel proponía una respuesta antinomiana, no hay razones de peso por las que pueda identificarse a estas dos mujeres. Schürer avanzó el punto de vista de que podría tratarse de la Sibila Sambathe, cuyo santuario estaba fuera de las murallas de la ciudad y que al parecer existía en la época del libro de Apocalipsis.[13] Este punto de vista es muy poco verosímil; es muy dudoso que el sincretismo religioso del momento hubiera podido empozoñar a la iglesia hasta el punto de que una sacerdotisa sibilina pudiera moverse dentro de la comunidad cristiana con tanta soltura y de manera tan efectiva. La oportunidad

ofreciendo prosperidad al precio de ciertas componendas con el paganismo» (*Seven Churches*, 49). Bruce explica la elección de este epíteto, diciendo: «se la describe aquí como 'esa mujer Jezabel' porque su relajación de los términos del decreto apostólico u otras componendas con el paganismo (cf. versículo 14) la hacían sucesora de la Jezabel del Antiguo Testamento, mecenas de un culto a Baal marcado por la idolatría y la prostitución ritual» (639). Al parecer, en la Asia del siglo segundo algunas mujeres que se presentaban como profetisas estaban causando problemas. J. M. Ford sugiere que podemos ver aquí reflejados (y también en las epístolas pastorales) los comienzos de la «herejía frigia» en la que algunas mujeres carismáticas ejercieron una influencia considerable («Proto-Montanism in the Pastoral Epistles», *NTS*, 17 [1971], 338-46).

[12] Le Grys sitúa a Juan en una luz menos favorable. Este autor ve al profeta enzarzado en un conflicto personal con «Jezabel» respecto al contacto con la cultura de su tiempo, lo cual convierte una disputa que hubiera tenido que quedar circunscrita dentro de la iglesia en un conflicto que adquiere proporciones apocalípticas («Conflict and Vengeance in the Book of Revelation», *ExpTim*, 104 [1992], 76-80). Tal interpretación representa la peor clase de relativismo teológico.

[13] *Theologische Abhandlungen*, 39-40; cf. la exposición que hace Hemer en, *Local Setting*, 117-19.

que se le da para que se arrepienta (v. 21) sugiere que se trata de una creyente que se había pervertido más que de alguna adivina procedente del mundo pagano.

Una variante traduce «tu esposa Jezabel»,[14] lo cual indicaría que se trataba de la esposa del obispo o dirigente de la iglesia de Tiatira. Puesto que tal variante es poco verosímil, también lo es esta identificación. La Jezabel de Tiatira era probablemente una mujer importante dentro de la iglesia que, igual que la Jezabel del Antiguo Testamento, estaba menoscabando la lealtad del pueblo de Dios al promover la tolerancia de las prácticas paganas y fomentar la complicidad de los creyentes en ellas. Esto se extendía a la inmoralidad sexual y a la participación en las fiestas religiosas relacionadas con la membresía en los gremios artesanos. Jezabel «simboliza los corrosivos poderes de la religión falsa que actúan entre el pueblo de Dios».[15]

Es cuestionable que su enseñanza fuera de algún modo formal. Únicamente podía haber tomado la forma de una persuasión espontánea basada en suposiciones que no se sometieron a análisis. En cualquier caso, había conseguido seducir a un número considerable de creyentes que habían entrado en fatales componendas con el paganismo. Aunque en Pérgamo el antinomianismo había conseguido introducirse en la iglesia y afectar a algunos (2:14), en Tiatira estaba siendo propugnado con agresividad por una mujer importante que reivindicaba para sí el don divino de la profecía. Puesto que el sentido de comer «cosas sacrificadas a los ídolos» es sin duda literal, es mejor considerar del mismo modo la referencia a la «inmoralidad sexual».[16] Las fiestas paganas con frecuencia conducían a la promiscuidad sexual.

21 La participación en las fiestas del gremio con su orientación hacia el libertinaje acabaría implicando al creyente en otra clase de inmoralidad. El concepto de la infidelidad religiosa bajo la figura de la prostitución es muy común en el Antiguo Testamento. «No te alegres Israel... porque te has prostituido contra tu Dios» (Os 9:1, New King James; cf. Jer 3:6; Ez 23:19; etc.). La fornicación de la que Jezabel no estaba dispuesta a arrepentirse era su adúltera alianza con el entorno pagano. Se le había dado tiempo para arrepentirse

[14] El término griego σου se añade en ocasiones después de γυναῖκα (A: + τήν), 1006 1841 1854 2351 MajT^{K} sy; Cyp Prim.

[15] Wall, 78.

[16] Algunos consideran la referencia en sentido metafórico como haciendo referencia a la infidelidad religiosa; cf. Jer 3:6; Ez 23:19; Os 9:1; etc.

(quizá el propio vidente le había dado un plazo), sin embargo se había negado a hacerlo.

22 Ahora Jezabel y sus adúlteros colaboradores están próximos a recibir un severo castigo.[17] La falsa profetisa va a ser arrojada a «un lecho», y quienes la apoyan sufrirán intensamente. El lecho del que se habla no puede ser un «féretro»[18] o uno de los reclinatorios que se utilizaban en las fiestas de los gremios,[19] sino un lecho de enfermedad y dolor.[20] La enfermedad entendida como un castigo por el pecado era un punto de vista ampliamente aceptado. Pablo afirmó que muchos de los corintios estaban débiles y enfermos y algunos habían muerto, y que ello se debía a que habían participado indignamente de la cena del Señor (1 Cor 11:27-29). La estructura paralela de las dos cláusulas principales compara «lecho»[21] con «gran tribulación» *thlipsin megalen*). Los colaboradores de Jezabel en el adulterio eran todos aquellos miembros de la iglesia que habían sido arrastrados por ella. Al parecer, el plazo que se le había dado para que se arrepintiera ya había pasado (v. 21) sin embargo «los que cometen adulterio con ella» aún tenían oportunidad de arrepentirse «de las obras de ella» (cursivas del autor).[22]

23 La promesa de un castigo seguro continúa. Los «hijos» de Jezabel no son la descendencia literal de sus adulterios[23] o una segunda generación de herejes,[24] sino aquellos que han abrazado de tal modo las doctrinas antinomianas de su madre espiritual que se han convertido en los miembros más jóvenes de su familia. La muerte de los hijos

[17] El término griego βάλλω es un presente futurista que subraya la certeza de la acción.

[18] Hort, 30.

[19] Ramsay, Letters, 257.

[20] El hecho de que vaya a ser echada en un lecho de dolor «puede indicar que la falsa maestra abogaba por lo contrario: es decir, una liberación de todo sufrimiento... Su herejía es el antiguo equivalente del actual 'Evangelio de la prosperidad'» (Wall, 78).

[21] Las conjeturas de los escribas (φυλακήν, cárcel; κλίβανον, un fogón o un horno; y ἀσθένειαν, debilidad o enfermedad) expresan la incertidumbre que sentían con el en cierto modo anormal kli,nhn. Metzger (*Textual Commentary,* 665) sugiere que las glosas se introdujeron en un deseo de aumentar el castigo con que se les amenazaba.

[22] Otros manuscritos tienen αὐτῶν (A 1854 2329 2344 MajT^{A} a t vg^{cl} sy$^{ph;}$ Cyp), lo cual expresaría que los seguidores de Jezabel se arrepentieron de sus obras.

[23] Así se expresa en Beckwith, 467.

[24] Lenski, 118.

de Jezabel que se menciona puede ser una referencia a la ocasión en que los gobernantes de Samaria asesinaron a los setenta hijos de Acab y enviaron sus cabezas a Jezreel en unos canastos (2 Rey 10:1-11). Si hubiera que establecer una distinción entre los hijos de Jezabel y aquellos que «cometen adulterio con ella» (v. 22), los últimos serían aquellos que «flirtean con sus enseñanzas» y los primeros, «los que se han convertido completamente a ellas».[25]

La persuasiva lógica de los apóstatas había confundido a muchos miembros de la iglesia de Tiatira, sin embargo el inminente castigo demostraría que aquel que prueba las «mentes y los corazones»[27] de las personas le había hallado culpables. Cada uno iba a recibir «según sus obras». Por medio del profeta Jeremías, Dios expresó en términos inequívocos el principio del juicio de Dios: «Yo, el SEÑOR, escudriño el corazón, pruebo los pensamientos, para dar a cada uno según sus caminos, según el fruto de sus obras» (Jer 17:10). Este principio lo repitieron tanto Jesús («el Hijo del Hombre... RECOMPENSARÁ A CADA UNO SEGÚN SU CONDUCTA». (Mt 16:27) como Pablo («el cual PAGARÁ A CADA UNO CONFORME A SUS OBRAS» Rom 2:6).[27]

24-25 A aquellos de Tiatira que no habían sido arrastrados por el partido de Jezabel, Cristo no les impone ninguna otra carga[28] «excepto que lo que tenéis, lo retengáis hasta que yo venga» (Phillips). Si combinamos los dos versículos de este modo se responde la pregunta "¿a qué carga se refiere?", una pregunta que quedaría sin contestar si se separa el versículo 25 de modo que introduzca una nueva idea. Aquellos de Tiatira que han permanecido fieles se describen como los que no «han conocido las cosas profundas de Satanás». Esta expresión puede entenderse de dos maneras distintas. Para algunos no es más que «una sarcástica inversión de su eslogan principal».[29] Pretenden conocer los profundos secretos de Dios, y se les dice que las «cosas

[25] Sweet, 95.

[26] El término griego νεφροι, significa «riñones», y se usa normalmente de un modo metafórico en referencia a la voluntad y las emociones. καρδία, corazón, puede aludir al centro de la vida racional de la persona, aunque en los contextos teológicos no hay que llevar demasiado lejos las distinciones de tipo fisiológico.

[27] Ver también Apoc 18:6; 20:12-13; 22:12.

[28] Es posible que tengan en mente el decreto apostólico (Hch 15:28-29), aunque aparte de ba,roj no existen paralelos lingüísticos: el verbo es βάλλω en lugar de ἐπιτίθημι, y le sigue ἐφ ' ὑμᾶς en lugar de ὑμῖν.

[29] Lilje, 86.

profundas» que afirman conocer son en realidad los profundos secretos de Satanás.[30]

No obstante, es muy probable que la expresión «las cosas profundas de Satanás» sea una referencia al punto de vista de que, a fin de apreciar plenamente la Gracia de Dios, es necesario sondear primero las profundidades del mal. El gnosticismo posterior se jactaba de que era precisamente entrando en el bastión de Satanás como los creyentes podían aprender los límites de su poder y emerger victoriosos. Sobre la base de que la espiritualidad del creyente no depende de lo que éste haga o deje de hacer con el cuerpo, Jezabel sostenía que los cristianos de Tiatira tenían que participar en las fiestas paganas organizadas por los gremios –aunque éstas estuvieran relacionadas con los profundos secretos de Satanás– y de este modo demostrar la completa impotencia del mal para alterar la naturaleza de la Gracia.

26-27 En las tres primeras cartas, la exhortación «El que tiene oído, oiga...» precedía a la promesa final. A partir de la carta dirigida a Tiatira este orden se invierte y la exhortación seguirá ahora a la promesa. Hemer observa dos cambios más en la forma de la carta: (1) solo aquí se hace que la promesa final dependa de una doble condición, y (2) únicamente aquí y en Pérgamo (2:17) se hacen dos promesas aparentemente distintas al vencedor, cada una de las cuales se introduce por separado con la expresión «le daré».[31] Lo que se le promete al vencedor es «autoridad sobre las naciones» y «el lucero de la mañana».[32] El término «vencedor» alude a aquel que hace la voluntad de Cristo hasta el fin.[33] La fiel adhesión a la causa de Cristo es lo que da la victoria a los creyentes en el hostil ambiente de los valores y prácticas paganos.

Los versículos 26b-27 representan una traducción libre del Salmo 2:8-9, que se había interpretado como un texto mesiánico en el siglo primero aC. Los *Salmos de Salomón* (escritos probablemente entre los

[30] Moffatt (362) observa que los ofitas –una temprana secta gnóstica cuya oposición al Dios del Antiguo Testamento les condujo a adorar a la serpiente (en griego ofis) como el gran liberador de la raza humana– reivindicaban conocer «las profundidades» de un ser divino. (*Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., 984). Los intentos de forzar la verdad conducen con frecuencia a una posición completamente contraria.

[31] Local Setting, 124.

[32] Considerando que kai, introduce la expresión explicativa ὁ τηρῶν, etc.

[33] Morris observa que «hasta el fin» nos recuerda que «la vida cristiana no es una batalla sino una guerra» (73).

años 70 y 40 aC.) dicen acerca del hijo de David que ha de gobernar sobre Israel: «Destruirá el orgullo de los pecadores como se rompe la vasija de un alfarero. Con una vara de hierro hará pedazos toda su sustancia». (*Salmos de Salomón* 17:23-24). Un rasgo peculiar de la escatología judía era que los seguidores del Mesías participarían en su gobierno final. Esta característica se transfirió al pensamiento cristiano (1 Cor 6:3; Apoc 5:10).

Cristo promete que los vencedores regirán las naciones con cetro de hierro. El verbo significa «pastorear»[34] y debería entenderse en el sentido de manejar la vara o garrote del pastor (la «vara de hierro» podía ser un garrote de roble con punta de hierro) para proteger al rebaño de los ataques de las bestias. En Apoc 12:5 y 19:15, la prerrogativa de regir (pastorear) las naciones la detenta el Cristo triunfante. A los vencedores de Tiatira se les promete participar en este gobierno. La descripción de esta regencia como unos vasos de alfarero que son hechos pedazos presenta el poder absoluto del Cristo victorioso y de sus seguidores sobre las naciones rebeldes. La cláusula final del versículo alude al versículo 26. Al vencedor Cristo le dará autoridad igual que Él la ha recibido de su Padre.[35] Este hecho recoge el sentido del texto mesiánico del Sal 2:7: «Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy».

28 Además de autoridad sobre las naciones, al vencedor se le promete también el lucero de la mañana. Hasta ahora todavía no se ha ofrecido una respuesta totalmente satisfactoria para explicar este símbolo. Entre las muchas sugerencias propuestas se dice que esta metáfora alude: (1) a Lucifer (Is 14:12), (2) al propio Cristo (cf. 22:16), (3) es una referencia a Dan. 12:3 y a la inmortalidad de los justos, (4) a la aurora de la vida eterna, (5) al planeta Venus, y (6) al Espíritu Santo. Hemer sugiere con carácter provisional que la mente del autor pudo haber pasado del Sal 2:7-9 a Núm 24:17 (la vara o el cetro es un símbolo de la autoridad en ambos pasajes) donde se menciona una estrella, que inspiró la referencia al «lucero de la mañana», un concepto local cuya importancia ha sido hoy olvidada.[36]

[34] El término griego ποιμαίνω en la LXX traduce la palabra hebrea רָעָה, que significa «romper, o destruir». En Sal 2:9, la LXX, utilizando una difícil vocalización del original, la deriva del verbo h[‘r’, que significa «ocuparse de, o pacer». Si bien el primer significado parecería mejor puesto que aquí es análogo a συντρίβεται y en 19:15 a πατάξῃ Hemer concluye que el contexto va en contra de la idea de destruir *Local Setting*, 124-25

[35] A Dios se le llama Padre de Cristo en 1:6; 3:5, 21; y 14:1.

[36] Local Setting, 126.

29 Una vez más se repite la exhortación a escuchar lo que el Espíritu dice a las iglesias (cf. 2:7, 11, 17). Este mismo acento acerca de escuchar y actuar en consecuencia marca también la conclusión del Sermón del Monte de Jesús. El sabio es el que construye en vista de la próxima tormenta de juicio escuchando y actuando (Mt 7:24-25).

E. Sardis (3:1-6)

> *Y escribe al ángel de la iglesia en Sardis: «El que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas, dice esto: 'Yo conozco tus obras, que tienes nombre de que vives, pero estás muerto. 'Ponte en vela y afirma las cosas que quedan, que estaban a punto de morir, porque no he hallado completas tus obras delante de mi Dios. 'Acuérdate, pues, de lo que has recibido y oído; guárdalo y arrepiéntete. Por tanto, si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás a qué hora vendré sobre ti. 'Pero tienes unos pocos en Sardis que no han manchado sus vestiduras, y andarán conmigo vestidos de blanco, porque son dignos. 'Así el vencedor será revestido de vestiduras blancas y no borraré su nombre del libro de la vida, y reconoceré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles. 'El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.'»*

A la iglesia de Sardis se la consideraba viva y con buena salud y, sin embargo, estaba en realidad muy próxima a la muerte. Cristo amonesta a la congregación para que despierte a la realidad de su peligroso estado y dé pasos para restaurar su anterior vitalidad. De lo contrario Él les visitará con un juicio inesperado. Quienes venzan verán sus nombres escritos en el libro de la vida y gozarán de la aprobación de Dios.

En el siglo sexto aC. Sardis era una de las ciudades más poderosas del mundo antiguo. Sin embargo, en la época romana había declinado hasta el punto en que Ramsay la describió como «una reliquia del periodo de las incursiones bárbaras, que vivía más de su antiguo prestigio, que de su idoneidad para las condiciones presentes».[1] Estaba

[1] Letters, 259. Hemer concluye que la idea que Ramsay plantea de Sardis

situada a unos noventa kilómetros al este de Éfeso en un espolón al norte del Monte Tmolos con vistas a la amplia y fértil llanura del Hermo. La acrópolis, con sus muros rocosos casi perpendiculares que se elevaban a unos 700 m. de la parte más baja del valle (a excepción de la parte sur), resultaba prácticamente inaccesible y constituía una ciudadela natural.[2] A medida que Sardis fue creciendo, se hizo necesario construir una ciudad menos elevada hacia el Norte y hacia el oeste de la acrópolis a orillas del Pactolo, un afluente del Hermo que se le une al sur de su recorrido. Las excavaciones realizadas en la parte más baja de la ciudad han descubierto un teatro y un estadio romano así como un templo excepcionalmente grande (de unos 70 por 140 m.) dedicado a Artemisa. Sus setenta y ocho columnas jónicas (de las que dos siguen en pie) miden cada una más de 25 metros de altura. Construido en el siglo sexto aC. sobre los cimientos de un antiguo templo erigido por Creso, fue destruido en el año 499 aC. y reconstruido, aunque nunca totalmente, en el tiempo de Alejandro Magno. El edificio fue dedicado a una diosa local de Asia conocida como Cibeles, que posteriormente se identificó con la griega Artemisa. Se creía que esta deidad, patrona de la ciudad, tenía el poder especial de devolver la vida a los muertos.

Sardis había sido la capital del antiguo reino de Lidia, el más obstinado de los poderes extranjeros que encontraron los griegos durante la primera etapa de la colonización de Asia Menor. En el año 546 aC. cayó bajo el poder de Ciro y se convirtió en sede del gobernador persa. Más adelante llegaría a formar parte del reino seléucida, después pasaría a Pérgamo, y posteriormente a Roma (133 aC.). En el año 17 dC. Sardis padeció un catastrófico terremoto,[3] sin embargo fue reconstruida con bastante ayuda del emperador Tiberio (10.000.000 sesterces –más o menos un millón de euros al cambio actual– y cinco años de exención de impuestos.[4] Nueve años más tarde (en el 36 dC. 26) Sardis compitió con otras diez ciudades de Asia para conseguir el privilegio de edificar un templo imperial; fue sin embargo Esmirna la

como una ciudad en decadencia en la época del Nuevo Testamento es un tanto exagerada (*Local Setting*, 134).

[2] Como consecuencia de la erosión puede que el tamaño de la cima sea hoy un tercio del que tuvo en el periodo inicial de la ciudad en el tiempo de Ciro (D. G. Mitten, «A New Look at Ancient Sardis», *BA*, 29 [1966], 55).

[3] Plinio lo llama el mayor desastre registrado en la memoria humana (Hist. Nat. 2.86.200).

[4] Tácito, *Ann*. 2.47.

que ganó, esgrimiendo como principal argumento de su candidatura que para Roma sería más útil llevar a cabo la construcción en aquella ciudad.[5] Situada en el extremo occidental de una famosa carretera que atravesaba Asia Menor procedente de Susa, Sardis era una ciudad rica y famosa. Bajo el mandato de Creso se encontró oro en el río Pactolo. Las joyas encontradas en los cementerios locales reflejan una gran prosperidad. Las monedas de oro y plata comenzaron a acuñarse en Sardis. La ciudad pretendía haber sido la primera en descubrir el arte de teñir la lana.

La iglesia de Sardis recibe la denuncia más severa de las siete. Al parecer sin herejías que combatir y libre de cualquier oposición externa, se había amoldado tan completamente a su entorno pagano que aunque conservaba una apariencia externa de vida, estaba espiritualmente muerta. Igual que la higuera de Mr 11:20, tenía hojas pero carecía de fruto.[6]

1 La carta de Sardis la remite aquel que tiene «los siete espíritus de Dios y las siete estrellas». Esto nos recuerda que la carta dirigida a Éfeso procedía de aquel que «tiene las siete estrellas en su mano derecha» (2:1).[7] En 1:20 se dice que las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, sin embargo, la expresión «los siete espíritus de Dios» es, cuanto menos, enigmática. Puede que Ramsay esté en lo cierto cuando opina que «sin duda hay que entenderla como una manera simbólica o alegórica de expresar toda la gama de las operaciones del poder de Dios en las siete iglesias»,[8] aunque en 1:4 parece que esta figura representa una sección de un séquito celestial que ejerce un ministerio especial en relación con el Cordero.[9]

[5] Tácito, *Ann*. 4,55-56.

[6] Moffatt afirma que la iglesia de Sardis «había caído de su vitalidad primigenia, de igual modo que el municipio de Sardis había declinado de su antiguo prestigio histórico» (364). Caird llama a la iglesia de Sardis «un perfecto modelo de cristianismo inofensivo» (48), y Wall se refiere a ella como «el proyecto de recuperación de una congregación» (80).

[7] Con frecuencia se han observado algunas similitudes entre las cartas dirigidas a Éfeso y a Sardis: a ambas congregaciones se las censura por haber caído de su antigua posición (cf. 2:5 con 3:3), se las llama a recordar y a arrepentirse (cf. 2:5 con 3:3), y en ambas cartas se promete ζωη, al vencedor bajo ciertas condiciones (cf. Hemer, *Local Setting*, 141).

[8] *Letters*, 272.

[9] Cf. la exposición acerca de 1:4. La mayoría de comentaristas sostiene que se trata de deidades planetarias (Bousset, 184-87) o de la séptuple operación del Espíritu que encontramos en Is 11:2 (que menciona primero Justino, *Dial.* 87). Sweet arguye que «por lo que respecta a su función, ésta es la misma que la del 'Espíritu Santo'» (98). Beckwith entiende que se trata del Espíritu Santo

Cristo conoce sus obras, y entre ellas hay pocas cosas dignas de encomio. Aunque tienen la reputación de estar vivos, en realidad están muertos. Algunos versículos posteriores indican que aunque no toda la iglesia había caído en un estado de completa muerte espiritual (versículos 4-5), la mayoría de sus miembros se habían amoldado de un modo tan completo al entorno pagano que la iglesia era únicamente cristiana de nombre (i. e., era «nominalmente» cristiana). Igual que el hijo pródigo de quien su padre dijo: «este mi hijo estaba muerto» (Lc 15:24), solo mediante el arrepentimiento y el regreso podía restaurarse la vida a esta congregación (cf. Ef 5:14).

2 El primero de los cinco imperativos de los versículos 2 y 3[10] está unido a un participio y debería traducirse «sé vigilante» en lugar de «despierta» (como aparece en las traducciones de Moffatt, Beck, y otros). Las exhortaciones a la vigilancia adquirirían un significado especial en Sardis puesto que dos veces en su historia la acrópolis había caído en manos del enemigo debido a una falta de vigilancia por parte de los defensores. En el 549 aC. Ciro capturó la acrópolis haciendo uso de un soldado que escaló el muro casi perpendicular siguiendo una fisura de la roca hasta la fortaleza.[11] Hacia finales del siglo tercero la ciudad fue de nuevo conquistada del mismo modo. Un cretense llamado Lagoras descubrió un punto vulnerable y con un grupo de quince hombres llevó a cabo una atrevida ascensión, abrió las puertas de la ciudad desde adentro, y permitió que las tropas de Antíoco el Grande derrotaran al rebelde Aqueo (216 aC.). Tal como sucede en la Historia, también en la vida, considerar que estamos seguros y dejar de estar alerta es invocar el desastre.[12]

Aunque la iglesia de Sardis estaba muerta (v. 1), algunas cosas seguían con vida (si bien al borde de la muerte). En lugar de procurar distinguir cuáles eran las cosas que estaban muertas y cuáles las que todavía podían salvarse, es mejor considerar las dos afirmaciones como

representado por símbolos tomados directamente de Zac 4:1-10 (424-27). Roloff sostiene que son «los arcángeles que están delante del rostro de Dios» (58).

[10] En griego γίνού στήρισού μνημόνευέ τήρεί μετανόησον.

[11] Hemer observa que aunque los relatos de esta extraordinaria hazaña física presentan ciertas diferencias entre sí, todos ellos coinciden en una falta de vigilancia por parte de de los defensores (*Local Setting*, 133). La mayoría de los comentaristas se apoyan en Herodoto, el historiador griego, sin embargo Hemer indica que «una buena parte del familiar relato de Herodoto acerca de Creso puede considerarse con seguridad carente de rigor histórico.

[12] Cf. 1 Cor 10:12, «Por tanto, el que cree que está firme, tenga cuidado, no sea que caiga».

una paradoja. Era cierto que Sardis podía declararse como muerta, pero aun así cabía la posibilidad de que la vida le fuera restaurada. La iglesia tenía que «fortalecer[13] aquello que sigue con vida aunque esté al borde de la muerte» (Weymouth). Cristo, que conoce sus obras (v. 1), no ha encontrado que ninguna de ellas se hubiera llevado a cabo[14] de un modo completo. Igual que el templo de Artemisa, las obras de la iglesia se quedaban constantemente a medias. Les faltaba la apropiada motivación y orientación espiritual, sin las cuales toda la actividad externa carece de poder moral. A los ojos de la sociedad, los creyentes de Sardis habían ganado fama y prestigio, sin embargo ante Dios (i. e., desde el punto de vista de Dios) sus obras no estaban a la altura de lo que se esperaba de ellos.

3 Se exhorta a la iglesia a recordar (imperativo presente) lo que[15] habían recibido y escuchado. El cambio del tiempo verbal del «has recibido» (perfecto) y «oído» (aoristo) es muy significativo. Los miembros de la iglesia habían recibido la fe como una responsabilidad permanente en el momento en que oyeron el Evangelio. Cristo les llama a recordar lo que se les había enseñado.[16]

Igual que a las iglesias de Éfeso, Pérgamo, y (más adelante) Laodicea, a Sardis se le pide que se arrepienta (cf. 2:5, 16; 3:19). Behm afirma que «La urgente advertencia a la conversión que se hace en las epístolas del Apocalipsis... se basa en la perspectiva de un fin inminente», y emplaza a las iglesias «desde el pecado y la debilidad, a la renovación para recuperar su anterior estado de vida».[17] Si la iglesia no despierta y reconoce su peligrosa posición, Cristo vendrá «como ladrón» (i. e., inesperadamente) y les visitará con un juicio.[18] En otros

[13] Swete observa que στηρίζειν era una palabra técnica de la primitiva pastoralia (49).

[14] Siguiendo A *Cpc*, que omite τά. El argumento de que σου τὰ ἔργα se corresponde con el patrón normal del autor (2:2, 19; 3:1, 8, 15) y que tiene más sentido en el contexto, viola la norma de escoger la lectura más difícil.

[15] Aunque πῶς casi siempre indica la manera de hacer algo («el cómo») la conexión con τήρει, que necesita un objeto, sugiere que debería traducirse como «que» (cf. Beckwith, 474).

[16] «Como un medio para el avivamiento» han de «recordar la vigilante receptividad y la animada disposición de las primeras horas después de oír el Evangelio y la época inicial de la iglesia de Jesucristo en la ciudad» (Schick, 40).

[17] *TDNT,* 4, 1004.

[18] Bauckham sostiene que las declaraciones de Apoc 3:3, 20 y 16:15 dependen de la parábola de los siervos vigilantes y del ladrón de Lucas 12:35-40. Representan ejemplos de «desparabolización» donde la imaginería de una parábola concreta se utiliza aparte de su contexto parabólico (R. Bauckham, «Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse», *NTS*, 23 [1977], 162-76).

pasajes del Nuevo Testamento donde se dice que la venida de Cristo (o el día del Señor) vendrá como ladrón en la noche (Mt 24:42-44; 1 Ts 5:2; 2 Ped 3:10), lo que se tiene en mente es la segunda venida. No obstante, aquí se está aludiendo a alguna visitación anterior puesto que el regreso escatológico de Cristo no depende del arrepentimiento de la iglesia de Sardis.[19] Cuando llegue tal visitación, será repentina e inesperada (no sabrán «a qué hora» vendrá a ellos).[20]

4 Aunque la mayor parte de la iglesia se había secularizado por completo, había algunas personas[21] que no habían «manchado sus vestiduras».[22] A menudo se observa que, puesto que la fabricación y el tintado de artículos de lana constituían el principal negocio de Sardis, los creyentes reaccionarían de inmediato ante la alusión a unas ropas manchadas. Es poco probable, no obstante, que tal alusión sea algo más que una referencia general al peligro de contaminación del testimonio cristiano que existe cuando los creyentes se amoldan a las normas de una ciudad pagana.[23]

La promesa que se hace a la minoría que no se ha contaminado es que tales personas andarán con Cristo, «vestidos de blanco». Aunque esta expresión podría sugerir una referencia a Enoc, de quien se dice que «anduvo con Dios» (Génesis 5:22, 24), es más probable que se trate de una alusión al ministerio itinerante de Jesús en Galilea (cf. Juan 6:66). En Apocalipsis 7, el Cordero conduce a la gran multitud vestida con vestiduras blancas (vv. 9-10) a manantiales de agua viva (el versículo 17), y en el capítulo 14, los 144.000 «siguen al Cordero adondequiera que va» (v. 4). En el contexto del versículo siguiente (5), donde se afirma que el nombre de aquellos que visten de blanco no

[19] Charles (1.80) y otros insertan el texto parentético de Apoc 16:15 («He aquí, vengo como ladrón» etc.) antes de 3:3c. En la obra de Hemer (*Local Setting,* 145-46) este autor presenta argumentos contra esta transposición.

[20] El acusativo ποίαν ὥραν («una extraña expresión clásica» Robertson, *Imágenes Verbales*, 314) se refiere a un momento puntual. Ford observa que los miembros de Qumrán estudiaban y oraban toda la noche (1QS 6:6-8), al parecer porque «la hora mesiánica del juicio no podía saberse de antemano» (409).

[21] Cf. 11:13; Hch 1:15. Deissmann (*Bible Studies,* 196-97) muestra que en el siglo segundo dC. el término ὄνομα se utilizaba con el sentido de «persona».

[22] Sin citar referencias, Moffatt escribe que según algunas inscripciones de Asia Menor, unas vestiduras manchadas inhabilitaban al devoto para presentar su ofrenda y deshonraban al dios (364).

[23] Blaiklock considera la adoración de Cibeles como «una de las que se han dado en llamar religiones 'entusiastas', cuyos adoradores practicaban un culto consistente en bailes desenfrenados, diversión y auto mutilación» (Seven Churches, 60).

será borrado del libro de la vida, da la impresión de que la expresión «vestidos de blanco» es una manera de describir a los que han sido justificados.[24] También podría tratarse de referencias a: la pureza, la celebración de algún acontecimiento, la resurrección de los cuerpos, o a la costumbre romana de vestir ropas blancas el día en que se celebraban los triunfos.[25] Aquí, como también en otros lugares, el autor no está limitado por nuestro conocimiento de posibles fuentes. Aunque la consideración del trasfondo es un valioso elemento para entender la utilización que hace el autor de las figuras, no es sin embargo determinante para establecer su significado posterior. Los fieles de Sardis andan con Cristo, vestidos de blanco, «porque son dignos». Éstos no han hecho nada para merecer su exaltada posición, sin embargo son dignos en el sentido de que han soportado la presión para hacerles apostatar y por ello no han hecho nada que pudiera haberles llevado a perder su posición.

5 A los vencedores se les da una triple promesa: (1) serán revestidos de vestiduras blancas, (2) no se borrarán sus nombres del libro de la vida, y (3) Cristo les reconocerá ante Dios y sus ángeles. En el libro de Apocalipsis, las vestiduras (o túnicas) blancas[26] se mencionan siete veces, sin embargo no se establece ningún patrón característico. A los creyentes de Laodicea se les aconseja que compren tales vestiduras para cubrir su desnudez (3:18). A los mártires que aguardan su vindicación se les dan túnicas blancas (6:11). En el salón del trono celestial los veinticuatro ancianos están vestidos de blanco (4:4), y delante del Cordero hay una gran multitud vestida con unas vestiduras blancas que han sido emblanquecidas en su sangre (7:9, 13). Las tropas celestiales que acompañan al Mesías guerrero están «vestidas de lino fino, blanco y limpio» (19:14). Parece, por tanto, que las vestiduras blancas que se prometen al vencedor representan un atuendo apropiado para el estado celestial.[27] Puesto que adquieren

[24] Talbert interpreta las vestiduras blancas en relación con la parousia y las ve como el vestido de boda que da acceso a la fiesta (21).

[25] Ramsay, *Letters*, 282. Ford dice que el autor «está pensando probablemente en una procesión triunfal (quizá mesiánica) al estilo romano» (413).

[26] Se usan los términos griegos ἱμάτιον en 3:5, 18; 4:4; στολη, en 6:11; 7:9, 13; y βύσσινος en 19:14.

[27] Charles afirma que las vestiduras blancas representan «los cuerpos espirituales que van a vestir los fieles en la vida de resurrección» (1.82). Considera que ésta es la idea que se expresa en Mt 13:43; 2 Cor 5:1, 4; Fil 3:21; *Asc. Isa.* 4:16; *2 Enoc* 22:8; y en otros lugares (cf. 1.82-83).

su blancura al ser lavados en la sangre del Cordero (7:14), esta figura es muy apropiada para representar la justificación.

La segunda promesa asegura al vencedor que su nombre no será borrado del libro de la vida. En el Antiguo Testamento (Éx 32:32-33) encontramos la primera mención de un libro de cuentas divino. En este pasaje, Moisés le dice a Dios que si no está dispuesto a perdonar el pecado de su pueblo, Él quiere que su propio nombre sea borrado «del libro que has escrito». (cf. Sal 69:28; Dan 12:1). Así pues, en el Antiguo Testamento, el libro de la vida era un registro donde se inscribía a todos los ciudadanos de la comunidad teocrática de Israel.[28] Esta idea era también común en el mundo secular. «Cuando el nombre de un criminal se borraba del registro civil de un pueblo de Asia, tal persona perdía su ciudadanía».[29] A Walvoord le preocupa que se interprete el concepto de ser borrado del libro de la vida como una referencia a la posibilidad de la pérdida de la salvación. Por consiguiente, sugiere que (1) no se hace ninguna afirmación explícita de que de hecho vaya a borrarse el nombre de nadie, o (2) que el libro de la vida consigne una lista de toda la raza humana y que las personas que no hayan aceptado a Cristo sean borradas de él.[30] Caird, por otra parte, sugiere que Juan cree en una «predestinación condicional» en la que los decretos de Dios aguardan la aceptación o el rechazo de cada persona.[31] Desde el punto de vista hermenéutico, es poco sólido basar una determinada enseñanza teológica únicamente en alguna parábola o parábolas o en textos que presentan alguna forma de imaginería apocalíptica. Es mejor permitir que el texto presente su propia idea, aun cuando ésta sea difícil de entender desde un punto de vista teológico.

Por último, al vencedor Cristo le promete reconocer su nombre delante de su Padre y de los ángeles. Estas palabras son un claro reflejo de Mt 10:32 (cf. Lc 12:8; Mr 8:38 y Lc 9:26), «todo el que me confiese delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos». La fidelidad ante las pruebas presentes recibirá una increíble recompensa en la vida venidera.

6 Ver el comentario acerca de 2:7.

[28] Sweet observa que «en el Antiguo Testamento 'ser borrado del libro' significa sencillamente morir (Sal 69:28), sin embargo en la época del Nuevo Testamento alude al destino eterno» (100). Hughes advierte que «la imaginería no debe interpretarse de manera literal» y añade que «borrar un nombre significa que aquel nombre no tiene lugar entre quienes han recibido la vida eterna» (57).

[29] Kiddle, 47; cf. Hemer, *Local Setting*, 148-49.

[30] Walvoord, 82.

[31] Caird, 49-50.

F. Filadelfia (3:7-13)

> Y escribe al ángel de la iglesia en Filadelfia: «El Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre, dice esto: 'Yo conozco tus obras. Mira, he puesto delante de ti una puerta abierta que nadie puede cerrar, porque tienes un poco de poder, has guardado mi palabra y no has negado mi nombre. 'He aquí, yo entregaré a aquellos de la sinagoga de Satanás que se dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; he aquí, yo haré que vengan y se postren a tus pies, y sepan que yo te he amado. 'Porque has guardado la palabra de mi perseverancia, yo también te guardaré de la hora de la prueba, esa hora que está por venir sobre todo el mundo para probar a los que habitan sobre la tierra. 'Vengo pronto; retén firme lo que tienes, para que nadie tome tu corona. 'Al vencedor le haré una columna en el templo de mi Dios, y nunca más saldrá de allí; escribiré sobre él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, que desciende del cielo de mi Dios, y mi nombre nuevo. 'El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.'»

La carta dirigida a Filadelfia no contiene ninguna nota de desaprobación o reproche. Aunque a los creyentes se les hubiera excomulgado de la sinagoga local, Cristo ha puesto ante ellos una puerta abierta al reino mesiánico. Han permanecido fieles, y aquellos que no son realmente judíos se verán forzados a reconocer que Dios ama a la comunidad cristiana. Puesto que han soportado con paciencia las presentes presiones Dios les librará del tiempo de juicio, y siendo como son vencedores tomarán su lugar en el templo de Dios sellado con su nombre.

Filadelfia (la moderna Alashehir)[1] está situada en el extremo oriental de un amplio valle que, atravesando Sardis (a unos cincuenta y

[1] Ramsay afirma que el nombre moderno significa «la ciudad rojiza» (*HDB*, 3.832), mientras que Swete la llama «la ciudad blanca» (52).

cinco kilómetros hacia el Noroeste), conduce al Mar Egeo cerca de Esmirna. Su ubicación permite contemplar las tierras altas del sur del río Cogamis, un afluente del Hermo. Esta situación estratégica en la encrucijada de las rutas comerciales que llevan a Misia, Lidia, y Frigia (la ruta del correo imperial de Roma vía Troas que pasaba por Filadelfia y seguía al Este hacia la elevada meseta central) le había ayudado a ganarse el título de «Puerta de Oriente», e hizo de ella una ciudad de gran importancia comercial. La gran llanura volcánica del Norte (*katakekaumene*, la tierra quemada) era fértil e idónea para el cultivo de la vid. Con una economía basada en la agricultura y la industria, Filadelfia disfrutaba de una considerable prosperidad. Su inconveniente principal era su propensión a los terremotos. El devastador temblor que sufrió en el año 17 dC. que de la noche a la mañana arrasó doce ciudades de Asia[2] había sido especialmente severo en Filadelfia, quizá porque la ciudad estaba más cerca del sistema de falla y también por la larga serie de réplicas que se produjeron a continuación. Con la derrota de Antíoco IV en Magnesia en el año 190 aC. Lidia pasó a estar bajo el control de Pérgamo. Aunque de las siete ciudades del libro de Apocalipsis, Filadelfia era la que se había establecido más recientemente, existe cierta confusión en cuanto a si fue fundada por Eumenes II, rey de Pérgamo, o por su hermano menor Átalo II Filadelfo, que reinó del 159 al 138 aC.[3] Lo que sí es seguro es que su nombre conmemora la lealtad y devoción de Átalo II hacia su hermano (esto es lo que le hizo acreedor del epíteto Filadelfo, «el que ama a su hermano»). Hemer subraya dos incidentes que merecen especial atención: (1) un falso rumor respecto al asesinato de Eumenes llevó a Átalo a aceptar su coronación, a la que después renunció cuando su hermano regresó de Grecia, y (2) la resistencia de Átalo a las presiones romanas para que derrocara a su hermano y se convirtiera en rey.[4] La ciudad fue probablemente fundada entre el año 189 aC. –cuando la región quedó bajo el control de Eumenes– y el 138 aC. en que Átalo murió, aunque sin duda se construyó sobre un asentamiento anterior. En su desarrollo bajo el gobierno de los reyes de Pérgamo, Filadelfia había sido diseñada como una «ciudad misionera» para llevar la cultura griega a las zonas de Lidia y Frigia recientemente anexionadas. Ramsay habla del éxito que se consiguió

[2] Plinio, Hist. Nat. 2.86.200; Tácito, *Ann*. 247; Estrabón, 12.579; 13.628.
[3] En la obra de Hemer, *Local Setting*, 153-54, se plantean otras posibilidades.
[4] *Local Setting*, 155.

en tal empresa observando que antes del 19 dC. la lengua lidia había sido sustituida por el griego como único idioma del país.[5]

Después del gran terremoto del año 17 dC. la ciudad tomó el nombre de Nueva Cesarea durante cierto tiempo en una muestra de gratitud por la ayuda imperial recibida para la reconstrucción. En una fecha posterior, bajo el mandato de Vespasiano (69-79 dC.) el nombre de Flavia comenzó a aparecer en algunas monedas. La ciudad de Filadelfia era notoria por sus muchos templos y festivales religiosos. Por esta razón, en el siglo quinto dC. se la llamó «la pequeña Atenas». Puesto que estaba situada en una zona donde se cultivaba la vid, la adoración de Dionisio era su principal culto pagano. Con la ayuda de Tiberio, se inició en Filadelfia el culto a Germánico, hijo adoptivo y heredero del Emperador. Entre los años 211 y 217 dC. se construyó un templo dedicado al culto imperial, y Filadelfia fue honrada con el título de Neocoros (guardiana del templo).

A menudo se ha llamado la atención sobre las similitudes existentes entre las cartas dirigidas a Esmirna y a Filadelfia. Kiddle, por ejemplo, indica que ambas pretenden fortalecer a los fieles y, de hecho, tocan exactamente los mismos temas.[6] Por otra parte, estas dos iglesias reciben la alabanza incondicional de parte del Señor.

7 Al parecer, las expresiones descriptivas de la visión del capítulo 1 se han agotado,[7] de modo que, utilizando otras fuentes, el remitente se identifica como el verdadero Mesías, aquel que controla el acceso al reino eterno. Aunque la NFV utiliza los términos «santo y verdadero» para referirse al Cristo resucitado, una traducción más literal del texto griego es: «El Santo, el Verdadero» (*ho hagios, ho alethinos*). En la cultura judía el Santo era un título que se aplicaba frecuentemente a Dios (p. ej., Is 40:25; Hab 3:3; Mr 1:24; Jn 6:69; 1 Clem. 23:5). Aquí se une a «el Verdadero» y se aplica a Cristo. En Apocalipsis 6:10 ambos títulos se combinan para describir mejor a Dios a quien acaba de dirigirse como «soberano Señor». Si el término «verdadero» se entiende en su sentido clásico de «auténtico», puede utilizarse en 3:7 para refutar a aquellos judíos de Filadelfia que afirmaban que Cristo era un Mesías falso.[8] Si

[5] *Letters*, 287.

[6] Kiddle, 48.

[7] Aunque no se ha mencionado todavía la túnica que le llega a los pies, el cinto de oro alrededor del pecho, el cabello blanco como la lana, la voz como el sonido de muchas aguas, y el rostro que resplandece como el sol en todo su fulgor (vv. 13-16).

[8] Farrer interpreta el título en términos de la referencia a Isaías que subyace en el resto del versículo. Escribe: «en el texto de Isaías se depone a un

se considera en su sentido veteroestamentario de «fiel»,[9] podría servir para recordar a los creyentes de Filadelfia que Cristo no solo había sido apartado (el significado esencial de hagios) para realizar su tarea mesiánica, sino que podía confiarse en el hecho de que la finalizaría.[10]

A continuación se describe a Cristo como aquel que tiene «la llave[11] de David»,[12] una expresión metafórica que indica su control completo sobre la casa real. En concreto y en vista de las cláusulas siguientes, esta expresión alude a la autoridad para admitir o excluir a las personas de la ciudadanía de la Nueva Jerusalén. El trasfondo es el oráculo contra Sebna el mayordomo de Ezequías (Is 22:15-25), quien iba a ser destituido de su oficio y sustituido por Eliaquim. Con respecto al nuevo administrador el texto dice: «Entonces pondré la llave de la casa de David sobre su hombro; cuando él abra, nadie cerrará, cuando él cierre, nadie abrirá». (Is 22:22; cf. Job 12:14b). El lenguaje de Isaías se utiliza para presentar a Cristo como el Mesías davídico con el poder absoluto para controlar la entrada del reino celestial. Podría tratarse de un contraste intencionado con la práctica de la sinagoga local de excomulgar a los judíos cristianos.

8 Un problema preliminar que encontramos en el versículo 8 es la puntuación de las primeras cláusulas. La ASV considera que la frase «Mira, he puesto delante de ti una puerta abierta que nadie puede cerrar» tiene un carácter parentético. Los comentaristas que siguen esta puntuación consideran que la conjunción siguiente (*hoti*) es declarativa y que el resto del versículo detalla las «obras» que Cristo conoce. Si después de «obras» comienza el desarrollo de una nueva idea, entonces la conjunción tendría que traducirse como «porque» y

administrador infiel y se instala en su lugar a un digno servidor; de igual modo, aquí Cristo se refiere a sí mismo como santo y verdadero, en contraste con los ancianos de la sinagoga, que pretenden falsamente tener autoridad sobre la casa de David» (80).

[9] Así lo entienden Hort, 34; Charles, 1.85 y Sweet, 103.

[10] Éste es el punto que subrayaba Montague, cuando afirmó que: «'verdadero' significa no solo la virtud de hablar la verdad sino, por encima de todo, fidelidad: ser fiel a la propia palabra y al propio nombre lo cual, en términos bíblicos, significa lealtad a la relación del pacto» (72).

[11] Blaiklock observa que las llaves de la Antigüedad eran «objetos de madera de tamaño considerable diseñados para introducirse en una hendidura y elevar la barra que afianzaba las dos hojas de la puerta» (Seven Churches, 68).

[12] Probablemente como consecuencia de 1:18 (τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου) algunos manuscritos en lugar de Δαυίδ tienen ᾅδου o el más completo τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. El armenio dice τοῦ παραδείσου (cf. Metzger, *Textual Commentary*, 1a ed., 736).

representaría la razón por la que Cristo ha puesto una puerta abierta delante de la iglesia. La NIV considera que las primeras cuatro palabras son una oración completa y, después de una afirmación en cierto modo parentética, repite el «Yo conozco» de la primera frase y continúa con: «porque tienes un poco de poder» (la NRSV presenta una construcción parecida). Ésta es la solución más satisfactoria al problema sintáctico.

La mayor parte de la exposición se centra en el significado de la puerta abierta. La interpretación más común propone que esta expresión denota una gran oportunidad para la actividad misionera. Pablo utiliza la metáfora de esta manera. Comentando con los corintios sus planes de quedarse en Éfeso hasta Pentecostés les dice: «porque se me ha abierto una puerta grande para el servicio eficaz» (1 Cor 16:9; cf. 2 Cor 2:12; Col 4:3 Ramsay explica la expresión en términos de la posición geográfica de Filadelfia en el extremo oriental del valle que lleva a la gran llanura central. En su calidad de «guardiana de la puerta de la meseta», se le había dado una oportunidad única de llevar el Evangelio a las ciudades de Frigia.[13]

No obstante, existe una interpretación distinta que encaja mejor con el contexto. El versículo anterior aludía a un reino mesiánico cuyo acceso estaba bajo el control absoluto de Cristo. Él posee la llave y puede abrir y cerrar a voluntad. Ahora, en el versículo 8, les recuerda a los cristianos de Filadelfia algunos de los cuales habrían sido quizás excomulgados de la sinagoga (v. 9) que ha puesto ante ellos una puerta abierta al reino eterno que nadie puede cerrar. Roloff afirma: «Jesús ha abierto la puerta del reino de Dios a esta iglesia».[14] No importa que la puerta de la sinagoga se haya cerrado, porque la del reino mesiánico sigue estando abierta.[15]

Cristo reconoce que aunque la iglesia tiene «poco poder» (era probablemente una congregación bastante pequeña y no habría causado

[13] *Letters*, 297. Trench sostiene la misma interpretación de la puerta y la expone en, *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia*, 180-81; Charles, 1.87; Swete, 54; Hort, 35; etc. Glasson cita la traducción: «se ha abierto una gran oportunidad para una obra eficaz» (34). Robbins afirma que «la puerta abierta simboliza el don de una oportunidad misionera y de utilidad espiritual que Cristo imparte a la iglesia» (75). Otros han sugerido que la puerta es el propio Cristo (Moffatt, 366), o quizá una puerta de oración, o de acceso inmediato a Dios por medio del martirio (Kiddle, 50).

[14] Roloff, 61.

[15] Cf. Beckwith ofrece una buena exposición de esta posición (480).

un gran impacto en la ciudad), ha guardado fielmente su palabra y no ha negado su nombre.[16] Los dos verbos en aoristo apuntan a un periodo concreto de juicio situado en el pasado. En el resto de la carta se menciona la triple recompensa por la fidelidad: vindicación delante de sus enemigos (v. 9), liberación en el período final de la prueba (v. 10), y seguridad en la era venidera (v. 11).

9 El versículo 9 nos revela la esencia de un serio conflicto entre la iglesia y la sinagoga de Filadelfia. La población judía estaba convencida de que su identidad nacional y herencia religiosa les convertía per se en pueblo de Dios. ¡De ningún modo! –afirmaban los cristianos–. ¿Acaso Pablo no había enseñado, aludiendo a Deuteronomio 30:6, que «no es judío el que lo es exteriormente... sino que es judío el que lo es interiormente, y la circuncisión es la del corazón, por el Espíritu» (Rom 2.28-29)? Ahora era la iglesia la que tenía derecho al nombre de «Israel de Dios» (Gál 6:16), ya que la nación judía había perdido este privilegio por su incredulidad.[17] Los miembros de la sinagoga afirmaban ser judíos, pero tal pretensión les hacía mentirosos. El modo en que habían calumniado y perseguido a los cristianos había puesto de relieve que eran una «sinagoga de Satanás».[18]

A los judíos hostiles e incrédulos Jesús les había dicho: «vosotros sois de vuestro padre el diablo» (Juan 8:44) y, más adelante, en este mismo libro de Apocalipsis, a Satanás se le describe como «el acusador de nuestros hermanos» (12:10). No es de extrañar que a su sinagoga se la llamara «sinagoga de Satanás» (cf. Apoc 2:9; también 2 Cor 11:14-15).

Al igual que en el versículo anterior, la sintaxis del versículo 9 es un tanto desmañada. En griego la cláusula inicial puede entenderse en el sentido de: «Os doy [a los] de la sinagoga de Satanás». La NIV traduce: «haré que aquellos que son de la sinagoga de Satanás», de modo que esta frase se sitúe en paralelismo con la posterior «haré que caigan a tus pies». Las expresiones intermedias describen a tales personas en su errónea pretensión de ser judíos. La cuestión fundamental es si los que son «entregados» lo son en el sentido de que se

[16] «La debilidad humana no es ningún obstáculo para el poder de Dios; al contrario, paradójicamente, tal debilidad proporciona el escenario ideal para la manifestación y la intensificación del poder de Dios» (Hughes, 59).

[17] Wall lo llama «un deslumbrante ejemplo de inversión tan frecuente en la apocalíptica», en el que se pone patas arriba la polémica de la sinagoga judía contra la iglesia (84).

[18] Cf. Ignacio, *Phld*. 6.

convierten a la fe cristiana o en el de que finalmente acaban entendiendo que «vosotros [la iglesia] sois mi pueblo amado» (NEB). La primera alternativa apoya la interpretación de la puerta abierta (v. 8) entendida como una oportunidad misionera, sin embargo ya hemos mostrado que esto es poco probable. También aquí, es más oportuno optar por una interpretación escatológica. Is 60:14 representa la confianza postexílica de que con la restauración de Israel las naciones vendrían a honrar y servir al pueblo de Dios («los hijos de tus opresores vendrán y se postrarán ante ti» (NIV). Las naciones traerán sus riquezas a Israel, se convertirán en siervos suyos, y reconocerán a su Dios (Is 45:14; cf. Is 2:3; 49:23; Zac 8:20 y ss. Ahora, en lo que Moffatt describe como «la sombría ironía de la providencia»,[19] los judíos iban a tener que tributar a los cristianos precisamente aquello que ellos mismos esperaban recibir de los gentiles. Eran ellos quienes representarían el papel de los paganos y tendrían que reconocer a la iglesia como el verdadero Israel de Dios.[20]

Caird discrepa de quienes sostienen que lo que Juan tiene aquí en mente no es la conversión de los judíos, sino su humillación final. Este autor razona que «no deberíamos aceptar esta interpretación más sombría» puesto que (1) el judaísmo postexílico esperaba un profundo cambio de los asuntos del mundo que incluía la redención de las naciones gentiles, y (2) Juan tenía una confianza ilimitada en el poder de Cristo.[21] Sin embargo, las palabras de Cristo en el versículo 9 sin duda no demandan una respuesta servil por parte de los enemigos conquistados. El que «vengan y se postren» representa sencillamente una metáfora oriental que en este contexto solo implica el reconocimiento de que la iglesia es objeto del amor de Cristo y que cuando éste regrese vindicará la fe que esta ha puesto en Él.

10 Dado que los creyentes de Filadelfia habían guardado «el mandamiento de Cristo de soportar con paciencia las pruebas por amor de su nombre»,[22] Él les guardaría de la hora del juicio que ha de venir[23]

[19] Moffatt, 367.

[20] Se trata de una «vindicación del cristianismo, no la de una conversión de los judíos.» (Sweet, 102).

[21] Caird, 51-53.

[22] Bruce, 640. A menudo se subraya que mou rige a u``pomonh/j en lugar de a la totalidad de la frase (Moffatt, 367), lo cual pone de manifiesto que la paciencia de la que se habla es la que ejemplifica el propio Cristo.

[23] En el contexto escatológico de esta carta, el término griego μέλλω con el infinitivo presente (y especialmente ἔρχομαι ταχυ, que le sigue) apunta a lo que

sobre todo el mundo. La cuestión fundamental es determinar si lo que Cristo está prometiendo es la liberación del periodo de juicio o el hecho de que la iglesia sería guardada durante su transcurso. El uso de la preposición «de» (ἐκ en griego) no es concluyente para la interpretación de la frase. Walvoord afirma, «suponiendo que esta promesa tenga alguna relación con la cuestión del pretribulacionismo, estaría subrayando la liberación de la hora de la prueba, en lugar de la liberación en medio de tal situación» e «implicaría el arrebatamiento de la iglesia antes del periodo conocido como la gran tribulación».[24] La idea general del versículo está en contra de esta interpretación. Precisamente por el hecho de que la iglesia había sido fiel a Cristo durante el tiempo del juicio, Él a su vez les sería fiel a ellos cuando llegara el momento de la gran prueba. Esta promesa concuerda con la oración sumosacerdotal de Jesús: «No te ruego que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno» (Juan 17:15). Lo que enseña este texto es que serán protegidos durante el juicio. El hecho de que a los mártires de 6:9-11 se les pide que esperen hasta que llegue el momento de su vindicación cuando se haya completado el número de los que tienen que morir, indica que no se está hablando de una protección de tipo físico. En el resto del libro de Apocalipsis, la protección espiritual de la iglesia se presenta por medio de figuras como la colocación de un sello (7:1 y ss.) y una huida al desierto (12:6).

La hora del juicio es aquel periodo de prueba y tribulación que precede al establecimiento del reino eterno. Se menciona en pasajes como Dan 12:2, Mr 13:19, y 2 Ts 2:1-12. Es el gobierno de tres años y medio por parte del Anticristo en Apoc 13:5-10. De hecho, todos los juicios que se producen a partir de 6:1 se relacionan con esta hora final de juicio. Será durante este periodo cuando Cristo recompensará la fidelidad de la iglesia de Filadelfia protegiéndola de los perversos ataques de Satanás. El texto indica que la hora del juicio está por venir sobre «el mundo entero» para poner a prueba a «los que habitan sobre la tierra». En los otros lugares del libro de Apocalipsis donde aparece esta última expresión (6:10; 8:13; 11:10 [dos veces]; 13:8, 14; 17:8) siempre se tiene en mente a los enemigos de la iglesia.[25]

va a suceder a continuación más que a lo que estaba destinado a acontecer.

[24] Walvoord, 87. Cf. Thomas (1.286-88) también. El argumento de que τηρήσω ἐκ presupone un arrebatamiento de la iglesia se presenta en: J. L. Townsend, «The Rapture in Revelation 3:10», *BSac*, 137 (1980), 252-66, y en T. R. Edgar, «R. H. Gundry and Revelation 3:10», *GTJ* 3 (1982), 19-49.

[25] Ver el valioso artículo, «The Hour of Trial, Rev 3:10», por parte de Schuyler Brown en *JBL*, 85 (1966), 308-14. Brown resume su posición afirmando que «como

La hora del juicio se dirige hacia la totalidad del mundo no cristiano, pero el creyente será guardado de ella, no por medio de la aparición de Cristo para arrebatar a la iglesia del mundo de una manera física, sino por su protección espiritual de las fuerzas del mal.[26]

11 La «venida» de Cristo a Éfeso (2:5), Pérgamo (2:16), y Sardis (3:3) planteaba una amenaza para cada una de estas iglesias. En Éfeso, el candelabro iba a ser quitado a no ser que se arrepintieran; en Pérgamo, Cristo lucharía contra ellos con la espada de su boca; a Sardis vendría como ladrón. Su «venida» a Filadelfia, no obstante, es escatológica. Pondrá fin a su tiempo de juicio y les establecerá como ciudadanos permanentes del reino eterno. El versículo 11 presupone la perseverancia de la iglesia hasta la segunda venida.[27] La promesa no consiste en que la venida de Cristo vaya a producirse con rapidez cuando llegue el momento, sino en que tendrá lugar sin demora. Ha de entenderse en el sentido de 1:1, «las cosas que deben suceder pronto» (cf. 2:16; 22:7, 12, 20). Puesto que el fin no está lejos, han de retener lo que tienen (fe en Cristo y obediencia a su palabra; cf. v. 8) para que nadie arrebate su corona. La corona a la que se alude era la lauréola que se concedía a los ganadores de las competiciones atléticas cf. 1 Cor 9:25; 2 Tim 4:8). La metáfora sería especialmente apropiada en esta carta puesto que Filadelfia era bien conocida por sus juegos y festivales.[28]

12 A los vencedores (aquellos que retienen lo que tienen, v. 11) se les promete ser columnas en el templo de Dios. Esta metáfora aparece en otros lugares del Nuevo Testamento (a Santiago, Pedro y Juan se les consideraba «pilares», Gál 2:9; la iglesia es «columna y sostén de la verdad», 1 Tim 3:15) y es una figura literaria muy corriente en la mayoría de idiomas. Transmite la idea de estabilidad y permanencia. Este último aspecto es el que se subraya en la cláusula

recompensa a su fiel perseverancia, Cristo promete a la iglesia de Filadelfia (y a todos los cristianos fieles) su especial protección en la hora de la tribulación universal que ha de preceder a su regreso» (314).

[26] Ladd afirma: «Aunque la iglesia estará en la Tierra en aquellos últimos y terribles días y sufrirá una feroz persecución y el martirio en manos de la bestia, será guardada de la hora del juicio que vendrá sobre todo el mundo pagano. La ira de Dios que se derramará sobre el reino del Anticristo, no afectará a su pueblo» (62).

[27] Charles, 1.90.

[28] Hemer cita algunas pruebas basadas en inscripciones, *Local Setting*, 165. Escribe: «es posible que todavía pueda verse en Filadelfia el emplazamiento del estadio» (268, n. 51).

siguiente cuando se dice: «y nunca más saldrá de allí». A una ciudad que había experimentado devastadores terremotos que habían obligado a sus habitantes a huir al campo para vivir allí por un tiempo, la promesa de permanecer dentro de la Nueva Jerusalén habría tenido un significado especial. Se han propuesto distintas fuentes como origen de la figura de la columna. Algunos aluden a la costumbre por la que, al finalizar el ejercicio de su oficio, el sacerdote provincial del culto imperial erigía en el área del templo su estatua con su nombre grabado.[29] Otros sugieren que se refiere a las dos columnas del templo de Salomón que tenían inscritos nombres personales (Jaquín y Boaz, 1 Rey 7:21) las columnatas de Artemisio en Éfeso, o al modelado ocasional de columnas con formas humanas. Probablemente no pretende aludirse a una sola cosa. Si el autor sigue teniendo en mente (desde el v. 7) el mismo pasaje de Isaías (22:15-25), la estabilidad de la columna puede estar en contraste con Eliaquim, que iba a ser clavado como una clavija en lugar seguro (v. 23) para soportar todo el peso de la casa de su padre (v. 24) y que, sin embargo, con el tiempo cedería (v. 25).[30]

Otra promesa que se hace a los vencedores es que Cristo escribirá en ellos[31] el nombre de su Dios, el nombre de la ciudad de Dios, y su nombre nuevo. El propósito de esta triple inscripción es mostrar que los fieles creyentes pertenecen a Dios, son ciudadanos de la Nueva Jerusalén, y mantienen una especial relación con Cristo. En su frente el sumo sacerdote Aarón, llevaba una lámina de oro con la inscripción «SANTO AL SEÑOR» (Éx 28:36-38). En Apoc 7:3 se menciona que los siervos de Dios son sellados en la frente, y según 14:1 lo son con el nombre del Cordero y de su Padre (cf. 22:4). El nombre de la ciudad de Dios indica la posesión de la ciudadanía en la comunidad celestial (cf. Gál 4:26; Fil 3:20). El mismo nombre nuevo de Cristo simboliza la plena revelación de su carácter, que aguarda a la segunda venida (cf. 19:12). El hecho de que en este momento esté oculto no

[29] Así queda consignado en Charles, 1.91-92; Moffatt, 369; Kiddle, 53-54; y otros. Hemer, aunque reconociendo que esto es verosímil, observa que en Filadelfia no hubo ningún templo provincial hasta que se le confirió el título de Neokoros (guardiana del templo) hacia el año 213 dC. (*Local Setting*, 166).

[30] El comentario de Rist en el sentido de que en Apoc 21:22 «Juan olvida esta profecía», y de que esto es un ejemplo de su «indiferencia respecto a la consistencia en los detalles» (395), está de más. La imaginería apocalíptica es lo suficientemente incierta como para permitir la figura de un templo en una visión y desestimarla en otra. No es una cuestión de olvido o de inconsistencia.

se debe a una primitiva superstición en el sentido de que si se conociera podría utilizarse en perjuicio suyo,[32] sino que refleja más bien la actual incapacidad de la raza humana para entender por completo la importancia teológica de la Encarnación. Aunque es interesante que Filadelfia adoptara dos veces un nombre nuevo (Neo-cesarea, en agradecimiento a Tiberio por su ayuda en la reconstrucción de la ciudad tras el gran terremoto y, más adelante, Flavia, el nombre de familia de Vespasiano), este hecho no añade nada sustancial a nuestra comprensión del versículo.

13 Una vez más resuena la exhortación «El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» El mensaje a cada una de las iglesias es, al mismo tiempo, un mensaje a todas las iglesias.

G. Laodicea (3:14-22)

> *«Y escribe al ángel de la iglesia en Laodicea: «El Amén, el Testigo fiel y verdadero, el Principio de la creación de Dios, dice esto: 'Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! 'Así, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca. 'Porque dices: «Soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad»; y no sabes que eres un miserable y digno de lástima, y pobre, ciego y desnudo, te aconsejo que de mí compres oro refinado por fuego para que te hagas rico, y vestiduras blancas para que te vistas y no se manifieste la vergüenza de tu desnudez, y colirio para ungir tus ojos para que puedas ver. 'Yo reprendo y disciplino a todos los que amo; sé, pues, celoso y arrepiéntete. 'He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él y él conmigo. 'Al vencedor, le concederé sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono. 'El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.'»*

[31] El antecedente del segundo αὐτόν podría ser στῦλοῦ. Sin embargo no es el sujeto inexpresado de ἐξέλθῄ ι ἔ ὁ νικῶν («escribiré sobre él...»).

[32] Moffatt, 369.

La iglesia de Laodicea planteaba un problema especial. Su confianza en sí misma la había cegado hasta tal punto que, en realidad, era «pobre, ciega y desnuda». La certeza que tenían los creyentes de esta iglesia de que lo tenían todo bajo control les había abocado a una indiferencia que hacía que Cristo quisiera vomitarles de su boca. Se les aconsejó que de Él compraran riquezas espirituales, las blancas vestiduras de justicia y una clara visión en las cuestiones espirituales. Él está a la puerta del corazón de cada creyente y llama pidiendo permiso para entrar y compartir las bendiciones y el gozo de la comunión personal. Cristo promete a cada vencedor el privilegio de sentarse con Él en su trono.

Laodicea (la moderna Eskihisar, «la antigua fortaleza») estaba situada en el valle del Lico al sudoeste de Frigia en la encrucijada de dos importantes rutas comerciales imperiales:[1] una que se dirigía al Este desde Éfeso y la costa del Egeo siguiendo el recorrido del Menderes y que después ascendía suavemente por el Lico a la meseta de Anatolia, y la otra desde la capital provincial de Pérgamo hacia el Sur, a la ciudad mediterránea de Antalya. Cinco de las siete ciudades a las que Juan escribió estaban situadas por orden a lo largo de esta última carretera (Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y, a unos setenta kilómetros al Sudeste, Laodicea). Sus ciudades hermanas eran Hierápolis, a unos cuatro kilómetros al Norte cruzando el río Lico, y Colosas, a unos veinte kilómetros siguiendo la cañada del Lico.[2] Hacia el Sur se elevan montañas de casi 4000 metros. La ciudad ocupaba una meseta casi cuadrada que se elevaba a varios centenares de metros a unos cuatro kilómetros al sur del río. Fue fundada hacia la mitad del siglo tercero aC. por Antíoco II para dominar el paso hacia Frigia, quien la pobló con sirios y judíos traídos desde Babilonia.[3] Antíoco puso a la ciudad el nombre de Laodicea en honor a su esposa (y ¿hermana?) Laodice.

En la época romana Laodicea se convirtió en la ciudad más rica de Frigia. El fértil terreno del valle del Lico ofrecía buenos pastos para las ovejas. Mediante una cuidadosa cría del ganado se conseguía

[1] Ramsay lo llama «un nudo en el sistema viario» y menciona otras carreteras que convergían allí (*Letters*, 306).

[2] Laodicea se menciona en Col 2:1; 4:13, 15, 16, y Hierápolis en Col 4:13. Una de las cuatro Epístolas de la prisión de Pablo se dirigió a la iglesia de Colosas (Col 1:2).

[3] Josefo informa que Antíoco III llevó a 2.000 familias judías a Lidia y Frigia desde Mesopotamia *Antigüedades de los judíos*. 12.3.4).

la producción de una suave lana negra y lustrosa que estaba muy solicitada y que trajo gran renombre a la región.[4] Entre las diferentes prendas que se confeccionaban en Laodicea estaba un tipo de túnica llamada *trimita*. Estas túnicas llegaron a ser tan conocidas que en el Concilio de Calcedonia en el año 451 dC. a Laodicea se la llamó Trimitaria.[5] La prosperidad agropecuaria y comercial atrajo a Laodicea a la industria bancaria. Cicerón, el gran estadista y filósofo romano de los últimos días de la República, menciona que fue en esta ciudad donde cambió sus letras del tesoro.[6] La indicación más sorprendente de la riqueza de la ciudad es que tras el devastador terremoto del año 60 dC[7] la ciudad fue reconstruida sin ninguna ayuda económica de Roma. Tácito escribió: «Laodicea surgió de las ruinas por la fuerza de sus propios recursos, y sin ninguna ayuda de nosotros».[8]

Laodicea era muy conocida por su escuela de Medicina, muy vinculada al templo de Men Carou[9] a más de veinte kilómetros hacia el Noroeste. Presumía de maestros tan famosos como Zeuxis y Alejandro Filaletes (cuyas efigies aparecen en varias monedas). Ramsay observa que los médicos de Laodicea seguían las enseñanzas de Herófilo (330-250 aC.) quien, siguiendo el principio de que las enfermedades compuestas requieren medicamentos compuestos, comenzó un extraño sistema de mixturas heterogéneas.[10] Dos de las más famosas eran un ungüento elaborado a partrir de especia de nardo para los oídos, y un colirio de «polvo frigio» elaborado con aceite.[11]

La debilidad fundamental de Laodicea era su carencia de una fuente adecuada y suficiente para abastecerse de agua. Su ubicación se había determinado pensando más en el sistema viario que en los recursos naturales. Por ello, el agua había de traerse desde unos manantiales cercanos a Denizli (a unos cuatro kilómetros al Sur) por medio de un sistema de conductos de piedra de aproximadamente un metro y medio de diámetro. Este acueducto podía fácilmente sufrir el sabotaje de los enemigos, con lo que la ciudad quedaba sin suministro de

[4] Estrabón, 12.578.

[5] Ramsay, *Letters,* 416.

[6] *Fam.* 3.5.4; *Att.* 5.15.2.

[7] Esta datación es de Tácito; Eusebio y Orosio lo sitúan después del incendio de Roma (cf. Hemer, *Local Setting*, 279, n. 64).

[8] *Ann.* 14.27.

[9] Men era un antiguo dios cario, un dios sanador que más adelante se identificaría con Esculapio.

[10] *Letters*, 309.

[11] Galeno, 6.439.

agua, especialmente en la estación seca en que el Lico podía llegar a secarse por completo.[12]

Un gran número de judíos había emigrado a aquella zona, eran tantos de hecho, que en aquel tiempo los rabinos se refirieron amargamente a aquellos que abandonaban sus lugares de origen en busca de las vides y los baños de Frigia. Haciendo cálculos a partir de la cantidad de oro requisada en concepto de contrabando después de un embargo en la exportación de monedas que se llevó a cabo en días de Flaco, gobernador de Asia (62 aC.), Barclay estimó que había al menos 7.500 varones judíos adultos en Laodicea y zonas adyacentes.[13] Laodicea era el centro del culto imperial y más adelante recibió el título de Guardiana del Templo bajo Cómodo (180-191 dC.). La iglesia nació probablemente durante el tiempo que Pablo estuvo radicado en Éfeso en su tercer viaje misionero (Hch 19:10), y quizá Epafras fue su directo fundador (Col 4:12). No hay pruebas de que Pablo visitara la iglesia, aunque sí les escribió una carta (Col 4:16) que posteriormente se perdió.

14 El que escribe al ángel de la iglesia en Laodicea se identifica a sí mismo como «el Amén». Este título es único y refleja quizá el contenido de Is 65:16, donde se habla del «Dios de la verdad [literalmente 'el Dios de Amén']».[14] En el Antiguo Testamento y en el judaísmo, el término «Amén» significa principalmente el reconocimiento de aquello que es válido y vinculante.[15] Como referencia a una persona, «amén» indicaría a alguien que encarna la perfecta conformidad con la realidad.[16] La sugerencia de que este «Amén» representa la apropiada conclusión litúrgica a las siete cartas no viene al caso. Lo que este título significa se expresa en la siguiente frase de carácter aposicional: «el Testigo fiel y verdadero». Presenta el carácter digno

[12] Blaiklock afirma: «Unas comunidades tan vulnerables han de aprender las artes del apaciguamiento y la conciliación» (*The Seven Churches*, 75).

[13] Barclay, 1.139.

[14] En la LXX: τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν, que implica אֵמֶן más que אָמֵן (la RSV sigue esta opción). En un artículo titulado «Farewell to O AMHN» (*JBL*, 82 [1963], 213-15), Silberman defiende sobre la base de un midrash acerca de Prov 8:22 que ὁ ἀμήν debería traducirse «maestro artífice» y que estas palabras presentan a Cristo como consejero de Dios en la Creación. Trudinger acepta las sugerencias de Silberman como esencialmente acertadas si bien no cree que ello implique la existencia de un documento original semítico (Apoc («O AMHN [Rev. III:14], and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse», *JTS*, nueva serie 17 [1966], 277-79).

[15] *TDNT*, 1.335-36.

[16] Cf. la traducción de la TCNT, «Estas son las palabras del Inmutable».

de confianza de Cristo en marcado contraste con la infidelidad de la iglesia de Laodicea.[17] La designación final: «el Principio (*arche*) de la creación de Dios», está sin duda vinculado con el gran pasaje cristológico de Pablo en Col 1:15, donde se describe a Cristo con el mismo término (*arche*; v. 18) y «el primogénito de toda la creación» (v. 15). Tanto la proximidad geográfica de las dos ciudades como las instrucciones que Pablo dio a la iglesia de Colosas de que ambas iglesias intercambiaran las cartas que les mandó, dejan fuera de toda duda el hecho de que el autor del libro de Apocalipsis conocía la Epístola a los Colosenses.[18] Aunque con frecuencia se mencionan las palabras de la Sabiduría en Prov 8:22: «El SEÑOR me poseyó al principio de su camino, antes de sus obras de tiempos pasados», como trasfondo del uso neotestamentario de esta expresión, cuando tal término se aplica a Cristo transmite la idea del «increado principio de la creación, del cual tomó su origen».[19] El significado que le dieron los arrianos, «la primera cosa creada», no concuerda con el uso del pasaje de la Epístola a los Colosenses que afirma que «*todo* ha sido creado por medio de Él y para Él». (Col 1:16). Esta forma en que Cristo se refiere a sí mismo representa la alusión más explícita a su preexistencia que encontramos en el libro de Apocalipsis.

15-16 Una vez más resuena el familiar «Yo conozco tus obras» (cf. 2:2, 19; 3:1, 8). Sus «obras» muestran que no son ni fríos ni calientes, sino tibios. Por consiguiente Cristo está próximo a vomitarles de su boca. Esta vívida descripción se ha interpretado desde hace mucho tiempo en vista del trasfondo local. A unos cuatro kilómetros al Norte, cruzando el Lico, estaba situada la ciudad de Hierápolis, famosa por sus aguas termales que brotaban de unos manantiales situados dentro de los límites urbanos, y atravesando una amplia meseta se derramaban por un pronunciado declive situado directamente enfrente de Laodicea. El precipicio tenía unos 150 m. de desnivel y casi dos kilómetros de anchura. Cubierto de una blanca incrustación de

[17] Bratcher y Hatton escriben: «Aquí *fiel,* aplicado a Cristo, se refiere a su fiabilidad como testigo del mensaje de Dios, y *verdadero* al contenido de su testimonio» (78). Ford sugiere que la frase aposicional «el testigo fiel y verdadero» se añadió para clarificar a la audiencia no hebrea el significado de «amén» (418).

[18] Charles (1.94-95) subraya otros paralelos verbales (Apoc 3:17 con Col 1:27 y Apoc 3:21 con Col 3:1), y Hemer va más allá y señala que la similitud del contenido cristológico refleja una respuesta común a unas tendencias de pensamiento similares en otras situaciones locales (*Local Setting*, 184-85).

[19] Swete, 59.

carbonato cálcico, formaba un fenómeno natural espectacular. En su recorrido por la meseta, el agua saturada de minerales perdía el calor de forma gradual y se hacía tibia antes de precipitarse en una cascada.[20] Blaiklock representa a aquellos que ven en este rasgo hidrográfico el trasfondo que dio origen a esta representación de la tibia indiferencia de la iglesia de Laodicea y de la consecuente reacción de Cristo. Esperando una respuesta afirmativa, Blaiklock pregunta: «¿Acaso los oyentes, mirando desde la puerta o la ventana, habían esforzado la vista en un intento de captar en la lejanía los precipicios incrustados de cal y azufre que descendían de Hierápolis, donde las columnas de vapor permitían intuir las ardientes pozas y los regueros de aguas repugnantemente insípidas que discurrían sobre rocas viscosas, unas aguas cargadas de alumbre con las que el inadvertido viajero tantas veces había buscado calmar la sed solo para vomitarlas de inmediato con asco?» y añade, «así era su cristianismo».[21]

En un importante artículo, Rudwick y Green sostienen que los adjetivos «caliente» «frío», y «tibio» no han de entenderse como descripciones del grado de fervor espiritual de la iglesia.[22] Según estos autores, el contraste sería entre las aguas calientes y medicinales de Hierápolis y las de Colosas que eran frías y puras. Por ello, la iglesia de Laodicea «no estaba ofreciendo ni refrigerio para los espiritualmente cansados, ni sanidad para los de espíritu enfermo. Era completamente ineficaz y, por ello, desagradable para su Señor».[23] Esta interpretación propone que la iglesia no está siendo reprendidda por su temperatura espiritual, sino por la esterilidad de sus obras.[24]

[20] Los restos de un notable acueducto procedente de Denizli (no de Hierápolis, como algunos sostienen; p. ej. Ford, 418-19) son muy conocidos. El agua que recorría estas tuberías de piedra probablemente llegaba a Laodicea tibia y nauseabunda.

[21] *Seven Churches,* 77-78. Otros hablan de la «náusea moral que provoca la religión tibia» (Moffatt, 370), y que los cristianos de Laodicea eran «*tibios* respecto al llamamiento a una vigorosa actividad espiritual» (Beckwith, 490). Robbins afirma que «estas palabras simbólicas describen a personas que ni se toman a Dios en serio ni tampoco son por completo indiferentes hacia Él» (79).

[22] «The Laodicean Lukewarmness», *ExpTim* 69 (1957-58), 176-78.

[23] Rudwick y Green, 178. Podemos valorar positivamente el punto de vista de Schick, aunque sin estar completamente de acuerdo con él. Este autor afirma que «para Cristo, un cristianismo tan indeciso es más insípido que un paganismo genuino; para él, un cristiano sin carácter tiene menos valor que un pagano con sólidas convicciones» (45).

[24] Hemer acepta la exégesis de Rudwick y Green y complementa esta posición con una exposición acerca del suministro de agua de la zona (*Local Setting*, 187-91). Concluye que «lo que se juzga son 'las obras' de los creyentes de Laodicea,

Entre las varias ventajas de esta interpretación está el hecho de que ya no es necesario preguntarse por qué prefiere Cristo que la iglesia sea «fría» en lugar de «tibia».[25] Debe observarse que aunque el Señor estuviera próximo a vomitarles de su boca,[26] todavía tenían la oportunidad de arrepentirse (vv. 18-20).

17 El versículo 17 explica la razón por la que sus obras eran ofensivas para Dios. Sintiéndose seguros en su prosperidad, no se daban cuenta de que, en realidad, eran miserables, dignos de compasión, pobres, ciegos, y desnudos.[27] La riqueza material de Laodicea se ha establecido fuera de toda duda. Las enormes sumas de dinero que los oficiales romanos sacaron de las ciudades de Asia durante el periodo de los Mitridates y más adelante indican la existencia de una fabulosa riqueza.[28] La familia Zenonida (ciudadanos de Laodicea sin cargos públicos) es un notable ejemplo de lo elevado de las fortunas de Laodicea.[29] La «riqueza» que reivindicaba la iglesia de Laodicea no era solo material, sino también espiritual. Su fatua pretensión no consistía únicamente en enorgullecerse de que eran ricos, sino en creer que habían logrado tal riqueza por sí mismos, y también que no tenían necesidad de nada. Igual que el labrador de la parábola de Jesús que decía para sí «tienes muchos bienes depositados para muchos años; descansa, come, bebe, diviértete» (Lc 12:19), también los creyentes de Laodicea se sentían seguros en sus logros espirituales. Sin embargo, lo cierto era que *ellos* (el pronombre griego es enfático) eran precisamente lo contrario: pobres, ciegos, y desnudos. A menudo se observa que Laodicea se enorgullecía de tres cosas: su riqueza económica,

no su falta de entusiasmo: los siguientes versículos diagnostican los síntomas de su dolencia espiritual» (191).

[25] No obstante, Thomas está bastante seguro de que «el significado más sencillo y más fácil de entender del metafórico *psychros*» es «ver la imagen de un no creyente que ha rechazado el Evangelio claramente y de manera agresiva» (1.306-7).

[26] El 2329 dice ἐλέγχω σε ἐκ (literalmente «te desapruebo fuera de...») en lugar de μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ sin duda para suavizar la expresión.

[27] Lilje observa que: «el resultado inevitable de la autocomplacencia espiritual es la pérdida de todo verdadero conocimiento de uno mismo» (101).

[28] Cf. Tarn and Griffith, *Hellenistic Civilization*, 3a ed., 113.

[29] Cf. Hemer, 192. Fr. Montague, un erudito católico, se refiere a uno de los papas licenciosos de uno de los periodos oscuros de la historia de la Iglesia que amasó una gran fortuna personal y se sentía muy orgulloso de haberlo logrado. Enseñándole sus riquezas a un invitado, le dijo con jactancia: «Pedro ya no puede decir, 'no tengo plata ni oro', a lo que el invitado contestó, '¿Es esta la razón por la que Pedro tampoco puede ya decir, levántate y anda?'» (79).

una extensa industria textil, y un popular colirio que se exportaba a todo el mundo. Es difícil no ver aquí y en el versículo siguiente una directa alusión a los establecimientos bancarios, la escuela de Medicina, y la industria textil de Laodicea. Los adjetivos «miserable» (en el resto del Nuevo Testamento solo aparece en Rom 7:24) y «digno de lástima» están coordinados con los otros tres (un solo artículo rige a los cinco) y presenta cinco aspectos del mismo estado. Y lo más triste de todo era su ceguera para percibir su miserable condición. Según Filón: «Todos los necios son pobres».[30]

18 A lo largo de los vv. 17 y 18 se percibe un tono de «constante ironía».[31] A la engreída satisfacción de los creyentes de Laodicea se responde con el consejo de que compren ciertas cosas, precisamente aquellas que están seguros de no necesitar. Puesto que en realidad son «pobres» (v. 17), han de comprar a Cristo (la frase preposicional «te aconsejo que de mí compres» es muy enfática) «oro refinado por fuego» de modo que puedan ser genuinamente ricos. El oro representa la riqueza espiritual que ha pasado por el fuego del refinador y ha sido hallada completamente libre de impurezas.[32] Los creyentes de Laodicea necesitaban también vestiduras blancas a fin de cubrir la vergüenza de su desnudez. Es posible que exista un contraste intencionado con el negro tejido de lana que había traído fama a la ciudad, sin embargo, la figura de las vestiduras blancas como símbolo de la justicia se utiliza tan ampliamente en el libro de Apocalipsis (3:4, 5; 4:4; 6:11; 7:9, 13-14; 19:14) que no se requiere ninguna alusión a las costumbres locales. En el mundo bíblico la desnudez era un símbolo de juicio y de humillación. Isaías anduvo desnudo durante tres años y medio como signo de que Asiria llevaría cautivos a los exiliados egipcios y etíopes «desnudos, descalzos y descubiertas las nalgas». (Is 20:1-4; cf. 2 Sam 10:4; Ez 16:37-39). Al mismo tiempo, el hecho de a alguien se le otorgaran ciertas ropas era una indicación de honra (cf. con José al ser honrado por Faraón en Génesis 41:42 y con Mardoqueo al serlo por Asuero en Est 6:6-11). Por ello ante Dios (¡sin duda no a sus propios ojos!) los creyentes de Laodicea estaban espiritualmente desnudos, no comprendían su bajeza y necesitaban las blancas túnicas de justicia que podían comprar sin dinero (cf. Is 55:1),

[30] Citado por Moffatt, 371.

[31] Blaiklock, *Seven Churches*, 77.

[32] En 1 Ped 1:7 se utiliza la misma figura para representar la autenticidad de la fe.

reconociendo tan solo su vergonzoso estado. La causa inmediata de su problema era la ceguera espiritual que padecían. Laodicea era conocida por su famosa escuela de Medicina (que se estableció, según el geógrafo griego Estrabón, en su época y que estaba vinculada con el templo de Men Carou; 12.8.20) y un «polvo frigio» muy utilizado como colirio.[33] Confiados como estaban de que su visión en cuestiones espirituales era clara, paradójicamente los creyentes de Laodicea necesitaban, por así decirlo, su propio colirio para volver a ver.[34] Estas palabras nos recuerdan la máxima de Jesús: «Yo vine a este mundo para juicio; para que los que no ven, vean, y para que los que ven se vuelvan ciegos». (Juan 9:39). Y ahora Jesús les dice que reconozcan su ceguera o no hay ninguna esperanza de sanidad.

19 Ramsay considera que el pasaje de 3:19-22 es un epílogo a las siete cartas más que la conclusión de la carta a Laodicea. Arguye que (1) puesto que las siete cartas son una sola unidad literaria demandan un epílogo, (2) sería inconsistente unir a Laodicea (que recibe una incisiva condena) con Filadelfia que es una de las dos iglesias que se señalan como aprobadas por Cristo, y (3) llegados a este punto del texto, desaparece toda clara referencia a Laodicea.[35] Hemer responde los primeros dos puntos casi de paso y después invierte bastante tiempo para mostrar que tanto el versículo 20 como el 21 han de entenderse en vista del trasfondo local de Laodicea.[36] Pocos han seguido a Ramsay en su separación de estos versículos de la carta a Laodicea. El patrón bastante estereotipado y constantemente reiterado de las siete cartas demanda en este punto la promesa (cf. 2:7b, 11b, 17b, 26; 3:5, 12) y la exhortación (cf. 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13) también en la carta a Laodicea.

La sintaxis de la frase griega pone el acento tanto en ego («yo»), como en *hosous* («todos los que»: inclusivo, sin excepción).[37] Una paráfrasis libre podría ser: «*mi* práctica habitual es corregir y disci-

[33] El término griego κολλύριον (en latín collyrium) es el diminutivo de κολλύρα, una larga barra de pan. Al parecer, el polvo frigio se aplicaba a los ojos en forma de pasta espesa. En el siglo primero aC., Horacio informa que utilizó collyrium camino de Brundisium (*Sat*. 1.5).

[34] Hughes afirma que esta ceguera fue «una consecuencia de su autocomplacencia» (67).

[35] Ramsay, *Letters*, 318-19.

[36] El versículo 20 muestra a Cristo suplicando una hospitalidad voluntaria en contraste con la hospitalidad impuesta de los corruptos oficiales romanos, que se aprovechaban de la riqueza de los ciudadanos de Laodicea (*Local Setting*, 465-70). Los versículos 20 y 21 están vinculados por la referencia a un incidente histórico en el que Polemo repelió a un invasor y recibió un trono como recompensa de su decidida acción (470-73, 480).

[37] BAGD, 586.

plinar a todo aquel que amo». El principio de reprensión y disciplina como una expresión de amor aparece en Prov 3:11-12: «hijo mío, no rechaces la disciplina del SEÑOR ni aborrezcas su reprensión, porque el SEÑOR a quien ama reprende, como un padre al hijo en quien se deleita.» (cf. también Cnt 10:1-3; 14:1; Heb 12:5-6). Es digno de mención el hecho de que, en la Septuaginta, la palabra que se usa para amor (agapan) en la carta a Laodicea se ha cambiado (*a philein*).[38] Esta inesperada expresión de afecto[39] ha parecido extraña a algunos, pero no a aquellos que reconocen el intenso aborrecimiento del mal que caracteriza a Dios como una parte necesaria de su amor hacia el ser humano.[40] Este amor adquiere la forma de reprensión[41] y disciplina.[42] La idea de la disciplina divina impregna toda la Escritura (Sal 94:12; Job 5:17; 1 Cor 11:32; Heb 12:7-8). «Es un hecho demostrado que los mejores atletas y los eruditos más brillantes reciben la formación más dura y exigente».[43]

Por tanto, el consejo que se da a los creyentes de Laodicea es que se arrepientan (en una acción decisiva: imperativo aoristo) y que se acostumbren a perseverar en una vida ferviente para el Señor (imperativo presente).[44] Éste es el cuarto llamamiento directo al arrepentimiento que aparece en las siete cartas (cf. 2:5, 16; 3:3; la referencia al arrepentimiento dirigida a Tiatira es indirecta, 2:21-22).

[38] La «invencible actitud de la buena voluntad» se ha convertido en «el cariño más tierno» (Barclay, 1.183).

[39] Roloff afirma: «En lugar de la esperada amenaza de juicio en caso de una negativa a arrepentirse (cf. v. 3b), se oye algo nuevo e inesperado: la iglesia ha de saber que tras la reprensión no hay más que el amor de su Señor, que busca insistentemente a los perdidos» (65).

[40] Charles menciona que «el amor no es nunca cruel, pero puede ser severo» (1,100).

[41] Barclay afirma que ἐλέγχω es «la clase de reprensión que impulsa al hombre a ver el error de su proceder», y añade que «la reprensión de Dios no es tanto castigo como iluminación» (1.144-45). Büchsel dice que «ello implica una disciplina educativa» y significa «mostrar a alguien su pecado y emplazarle al arrepentimiento» (*TDNT,* 2.474).

[42] Bertram afirma que en el contexto de las admonitorias cartas de Apocalipsis, el término παιδεύω subraya principalmente la idea de despertar a algo o despabilarse *TDNT*, 5.623).

[43] Barclay, 1.184.

[44] Puede que haya cierta comparación deliberada entre el ζήλευε aquí y el ζεστός de los versículos 15-16 (las palabras comienzan de manera similar pero no son sinónimas). Sweet subraya el orden de los imperativos («sé celoso, y arrepiéntete»), que cabría esperar que fuera lo contrario, pero observa que «para quienes carecen de pasión... el arrepentimiento es imposible» (108).

20 Con frecuencia se cita el versículo 20 como una invitación y una promesa que se dirigen a las personas que se hallan fuera de la comunidad de fe. Es evidente que este versículo puede utilizarse con un fin evangelizador. En comparación con las demás religiones del mundo, la búsqueda de Dios que presenta la tradición judeo-cristiana expresa quizá más que ninguna otra cosa su carácter único. No obstante, en el contexto de la carta a Laodicea, tal exhortación y promesa se dirigen a los miembros autoengañados de la iglesia. A la *iglesia* Cristo le dice: «He aquí, yo estoy a la puerta y llamo». En su ciega autosuficiencia habían excomulgado, por así decirlo, al Señor resucitado de su congregación. En un acto de increíble condescendencia Cristo pide permiso para entrar y restablecer la comunión.

Existen dos interpretaciones esenciales del versículo 20: (1) que representa un llamamiento a los individuos a una comunión presente con el Señor, y (2) que es un texto escatológico y habla del inminente regreso de Cristo. Este último acercamiento interpreta el versículo en relación con la recompensa que se promete al vencedor en el versículo 21 (que sin duda presenta una escena escatológica), mientras que el primero lo vincula con el llamamiento al arrepentimiento del versículo 19.[45] Puesto que la expresión «al vencedor» hace la función de una palabra semi-técnica que conduce al final de cada carta (cf. 2:7, 11b, 17b, 26;) y teniendo en cuenta que el versículo 20 proporciona una fuerte motivación positiva para el arrepentimiento que se demanda en el versículo anterior, parece mejor interpretar el dicho en cuestión de una manera personal y presente en lugar de eclesiástica y escatológica.

Al igual que en la famosa pintura de Holman *Hunt The Light of the World* (la Luz del Mundo), Cristo está fuera de la casa, llamando a la puerta.[46] La invitación se dirige a cada uno de los individuos de la congregación: «si alguno oye mi voz y abre la puerta». La respuesta

[45] Moffatt (373), Swete (63-64), Beckwith (491), Kiddle (60), y otros siguen el punto de vista escatológico. Beasley-Murray dice que considerar estas palabras como una referencia a la parte de la iglesia en el reino futuro «no es una interpretación natural» (107). Cf. Charles, 1.101.

[46] Con frecuencia se relacionan estas palabras con Cnt. 5:2-6 entendiendo este pasaje como su posible trasfondo, sin embargo, aparte de que en el versículo 2 también se llama a una puerta, los escenarios son distintos. En el libro del Cantar de los Cantares el amado de la doncella ha desaparecido antes de que esta pueda abrir; en el libro de Apocalipsis, Cristo ha tomado su posición (ἕστηκα) fuera de la casa, junto a la puerta, y llama por razones que son, sin duda, menos sensuales.

de Cristo a la puerta que se abre a su llamamiento es su entrada y el inicio de la comunión alrededor de la mesa. En las tierras orientales el acto de compartir una comida indicaba un fuerte vínculo de afecto y compañerismo. Como tal se convirtió en un símbolo de la intimidad que se disfrutaría en el futuro reino mesiánico. Enoc describe la bienaventuranza que experimentarán en aquel día los escogidos diciendo: «Y con aquel Hijo del Hombre comerán y dormirán y se levantarán por los siglos de los siglos *1 Enoc* 62:14). En Lucas 22:30 Jesús les dice a sus discípulos que van a comer y beber con Él en el reino (cf. Mt 26:29; Apoc 19:9). Ya sea que la frase tenga o no connotaciones eucarísticas,[47] es difícil dejar de ver en el cuadro al menos una anticipación del futuro reino mesiánico. Toda comunión presente con Dios es un anticipo de la felicidad eterna.

21 La promesa de sentarse con Cristo en su trono es por completo escatológica. Jesús había prometido a sus discípulos que en la edad venidera, cuando el Hijo del Hombre se sentara en su trono de gloria, también ellos (aquellos que le habían seguido) se sentarían sobre doce tronos para juzgar a las tribus de Israel (Mt 19:28). Sin embargo, ahora a los fieles se les promete que se sentarán con Él en su *trono* (que es también el del Padre, 22:1). Los mártires de 6:10 clamaban en demanda de su vindicación, la cual se consumará cuando los vencedores tomen posesión de su posición junto al Cordero, en su trono. Su victoria y consecuente exaltación siguen el patrón de la victoria de Cristo, quien también venció y se sentó con su Padre en el trono celestial.[48] Pablo, también, había prometido: «Si sufrimos con Él también reinaremos con Él» (2 Tim 2:12).

22 Aquí, por séptima y última vez oímos la exhortación a escuchar lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias. Se nos recuerda que los mensajes dirigidos en el primer siglo a las siete iglesias de Asia son al mismo tiempo palabras pertinentes para la iglesia universal a lo largo

Por otra parte, no hay ninguna razón especial por la que tengamos que estar de acuerdo con la idea de Caird en el sentido de que Cristo está llamando «con la imperiosa fuerza de la iniciativa divina, con el volumen necesario para que el clarinazo penetre incluso en los sordos oídos de Laodicea» (57). Dios nunca ha tomado por asalto las murallas del corazón humano.

[47] Beckwith afirma: «el símbolo es por completo escatológico; no hay referencia alguna a la Eucaristía» (491), aunque Caird arguye que Juan está utilizando un lenguaje «que resuena con asociaciones eucarísticas» (58).

[48] En algunos lugares de *1 Enoc* se dice que el escogido (el Mesías) se sentará en el trono de la gloria (*1 Enoc* 45:3; 51:3; 55:4; etc.).

de toda la Historia. Walvoord lo llama una «advertencia exhaustiva» en la que los peligros de perder nuestro primer amor (Éfeso), el temor al sufrimiento (Esmirna), la transigencia en cuestiones doctrinales (Pérgamo), las componendas de carácter moral (Tiatira), un estado de muerte espiritual (Sardis), la falta de perseverancia (Filadelfia), y la tibia indiferencia (Laodicea) se desarrollan con una sorprendente relevancia para la iglesia contemporánea.[49]

III. ADORACIÓN EN LA CORTE CELESTIAL (4:1-5:14)

Las cartas a las siete iglesias han finalizado. Los cristianos de Asia Menor van a recibir una misiva personal del Señor de la Iglesia, resucitado y glorificado. Si bien las correcciones y los elogios han sido distintos en cada una de las congregaciones, el desafío que supone vencer se les plantea a todas ellas (2:7, 11, 17, 27; 3:5, 12, 21), puesto que todas van a entrar en el período de intenso conflicto que precede inmediatamente al regreso de Cristo. Un periodo que el ángel anuncia en 12:12 con estas sombrías palabras: «¡Ay de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran furor, sabiendo que tiene poco tiempo». A fin de recabar consuelo y valor para la próxima tribulación (cf. 2:10; 3:10; 7:13) Juan es ahora llevado en el Espíritu hasta la misma puerta del Cielo. Allí tiene una visión del Dios Soberano, el que tiene pleno control de los asuntos humanos a medida que éstos se apresuran a su desenlace. En el plano de lo histórico, la Iglesia parece incapaz de resistir las embestidas de los hostiles poderes de este mundo, sin embargo, el curso de la Historia no está determinado por el poder político sino por un Dios entronizado y activo. A su debido tiempo el Libro del Destino ha de ser puesto en manos del Cordero, que abrirá sus sellos, llevará a la Historia a su fin, y dará entrada al estado eterno. La visión del gran salón del trono de los capítulos 4 y 5 sirve para recordar a los creyentes que viven bajo la sombra de la inminente persecución que el Dios Omnipotente y Omnisciente sigue teniendo control de la situación. Es importante subrayar que esta visión ha de entenderse en estrecha relación con las cartas a las iglesias que la preceden; su propósito es aportar ánimo

[49] Walvoord, 99-100.

a los creyentes en su lucha presente[1] y futura con el Imperio pero también recordarles que ellos están asimismo bajo su Soberanía.

A. La adoración de Dios como creador (4:1-11)

> *Después de esto miré, y vi una puerta abierta en el Cielo; y la primera voz que yo había oído, como sonido de trompeta que hablaba conmigo, decía: Sube acá y te mostraré las cosas que deben suceder después de éstas. Al instante estaba yo en el Espíritu, y vi un trono colocado en el Cielo, y a uno sentado en el trono. Y el que estaba sentado era de aspecto semejante a una piedra de jaspe y sardio, y alrededor del trono había un arco iris, de aspecto semejante a la esmeralda. Y alrededor del trono había veinticuatro tronos; y sentados en los tronos, veinticuatro ancianos vestidos de ropas blancas, con coronas de oro en la cabeza. Del trono salían relámpagos, voces y truenos; y delante del trono había siete lámparas de fuego ardiendo, que son los siete Espíritus de Dios. Delante del trono había como un mar transparente semejante al cristal; y en medio del trono y alrededor del trono, cuatro seres vivientes llenos de ojos por delante y por detrás. El primer ser viviente era semejante a un león; el segundo ser era semejante a un becerro; el tercer ser tenía el rostro como el de un hombre, y el cuarto ser era semejante a un águila volando. Y los cuatro seres vivientes, cada uno de ellos con seis alas, estaban llenos de ojos alrededor y por dentro, y día y noche no cesaban de decir: SANTO, SANTO, SANTO es EL SEÑOR DIOS, EL TODOPODEROSO, el que era, el que es y el que ha de venir. Y cada vez que los seres vivientes dan gloria, honor y acción de*

[1] Robbins observa que esta visión está estrechamente relacionada con las cartas precedentes y «muestra la clase de poder que está al alcance de la Iglesia en la lucha» (83).

gracias al que está sentado en el trono, al que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos se postran delante del que está sentado en el trono, y adoran al que vive por los siglos de los siglos, y echan sus coronas delante del trono, diciendo: Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria y el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas.

La visión del gran salón del trono (capítulos 4 y 5) sigue a la visión anterior (1:12 y ss.) al parecer sin demora.[1] No hay forma de saber con seguridad el momento y el modo exacto en que Juan consignó sus experiencias. Puesto que la visión se dirige de manera natural hacia la ruptura de los sellos y finalmente a la revelación del fin de la Historia, es mejor entender que los capítulos 4 y 5 hacen esencialmente referencia a un tiempo todavía futuro. Mientras Dios es adorado eternamente en el Cielo, el libro de Apocalipsis pone de relieve aquellos acontecimientos específicos que llevarán a la Historia a su fin.

La primera parte de la visión (cap. 4) tiene como centro de atención el trono celestial en el que se sienta Uno de quien –en consonancia con la tradición judía– solo se describe el esplendor que le rodea. Alrededor de este trono hay otros veinticuatro tronos sobre los que se sientan veinticuatro ancianos vestidos de blanco y con coronas de oro. Del sitial surgen relámpagos y truenos y delante de él están los siete espíritus de Dios. Un mar de vidrio que se extiende ante él añade otro elemento a la grandiosidad de la escena. Cuatro criaturas dirigen la adoración y proclaman la santidad de Dios, el Eterno. Los ancianos se postran delante de aquel que está sentado en el trono y echan sus coronas delante de Él alabándole y exaltándole como Creador de todo lo que existe. El hecho de que a Juan se le concediera esta visión del panorama celestial representa un notable privilegio para el solitario vidente de Patmos. Esta visión de las huestes celestiales entregadas a la adoración y su gozoso reconocimiento del papel de Dios como Soberano Creador preparó a Juan para transmitir con fidelidad todo

[1] La mayoría de los comentaristas observan que μετὰ ταῦτα εἶδον introduce una nueva división de especial importancia (4:1; 7:1, 9; 15:5; 18:1; 19:1) si bien otras frases establecen otras secciones subordinadas.

lo que iba a ver en visiones posteriores. En ninguna otra obra de este tipo se puede encontrar una presentación más inspiradora del Dios que reina supremo sobre todas las cosas.

1 La visión comienza con una puerta[2] que se abre en la bóveda celeste.[3] En el libro de Ezequiel el profeta nos dice: «los cielos se abrieron y vi visiones de Dios» (Ez 1:1). No queda claro si Juan traspone la puerta y entra al Cielo o si se queda mirando desde el umbral. La puerta puede sugerir que la visión quedó limitada solo a Juan. En cualquier caso, hay que recordar que estamos trabajando con símbolos y ello ha de prevenirnos contra la tendencia de ver más cosas en el texto de las que hay en realidad.[4] La voz, que en el capítulo 1 ordenó a Juan que escribiera (1:10), ahora le manda que se acerque a la puerta celestial. Aceptar que pueda ser el propio Cristo quien invita a Juan a contemplar una escena de la que Él forma parte integral como Cordero, solo supone un problema para aquellos que se acercan al libro de Apocalipsis con una actitud desfavorable. Juan está a punto de ver «las cosas que deben suceder después de éstas». Esto sitúa sin duda el contenido de los siguientes capítulos en un período de tiempo todavía futuro (aunque en el material que se presenta hay secciones que aluden a una época ya pasada, p. ej., 12:1-6). En 1:19 Cristo había ordenado a Juan que escribiera las cosas «que han de suceder después de éstas» y ahora había llegado el momento de mostrárselas. Puesto que los acontecimientos de la Tierra tienen su origen en el Cielo, la ascensión a estas regiones no resulta inesperada. Únicamente puede adquirirse una verdadera comprensión de la Historia cuando contemplamos las cosas desde la estratégica posición que nos aporta el trono celestial.

[2] El participio perfecto, ἠνεῳγμένη, podría sugerir que la puerta había sido abierta dejando paso franco a Juan en su llegada. Cf. T. *Levi* 5:1, «En este momento el ángel me abrió las puertas del Cielo y vi al Santo y Altísimo sentado sobre el trono».

[3] Juan utiliza el singular, ouvrano,j, unas cincuenta veces en el libro de Apocalipsis. Únicamente en el pasaje de 12:12 (quizá influido por Is 44:23) aparece en plural. El punto de vista de Juan de un solo Cielo se sitúa en contraste con el concepto bastante extendido en la Antigüedad de una pluralidad de cielos (cf. Rist, 401, donde se dan algunas referencias en la literatura del judaísmo). Wilcock enumera cinco posibilidades para entender «el Cielo» que mira Juan. Lamentablemente, opta por «la esfera de la realidad espiritual» (66). Sin duda en la visión misma Juan está viendo el Cielo como la morada de Dios.

[4] A Y. Collins dice que la puerta representa «el acceso a Dios» (*The Apocalypse*, 34).

2 Da la impresión de que el vidente había recobrado de nuevo un estado normal de conciencia (puesto que la expresión: «al instante estaba yo en el Espíritu» sugiere un nuevo alejamiento de tal estado), sin embargo, el versículo anterior, con la puerta abierta en el Cielo y la voz como de trompeta, es sin duda parte de una experiencia visionaria. Lo que tenemos en este versículo es, por tanto, una continuación del estado de éxtasis. En Ezequiel 11:1, 5 encontramos un paralelismo: el Espíritu lleva primeramente al profeta a la puerta oriental, y después el mismo Espíritu del Señor viene sobre él para que profetice. Moffatt habla de una «nueva ola de éxtasis» que arrebata al vidente.[5]

La idea del arrebato profético está muy difundida por toda la literatura judía. Micaías le dijo al rey de Israel, «Yo vi al SEÑOR sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a El, a su derecha y a su izquierda» (1 Rey 22:19). Amós informa que Dios no hace nada «sin revelar su secreto a sus siervos los profetas. » (Am 3:7). Juan se ve a sí mismo como un profeta (1:3), y estar «en el Espíritu» (el Espíritu Santo, no su espíritu humano) es el estado apropiado para lo que a continuación va a experimentar. El hecho de que Juan no consigne un traslado físico de la Tierra al Cielo sugiere que hemos de entender esta ascensión celestial en un sentido espiritual.[6] No hay ninguna base para ver un arrebatamiento de la iglesia en este punto.[7]

[5] Moffatt, 376. Swete (67) afirma, «el estado de exaltación espiritual que precedió a la primera visión... ha regresado, aunque con mayor fuerza». Sweet dice que la visión de la puerta abierta «lleva a una renovada inspiración» (15). Charles (1.110) considera que las dos visiones proceden de distintos periodos y arguye que los vv. 1b-2a representan una conexión que suministra el autor de Apocalipsis.

[6] En las *Odas de Salomón* existen frecuentes referencias a visionarios viajes al paraíso. (Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 287). Uno de los ejemplos que se cita es 36:1, «Yo descansaba en el Espíritu del Señor, Y Ella me elevó hasta el Cielo» (298). El punto de vista de Robbins en el sentido de que el llamamiento a subir al Cielo significa que Juan «iba a recibir una mayor comprensión de las cosas espirituales» (83), no hace justicia a la experiencia real de estar en el Espíritu y ser transportado al Cielo.

[7] Aunque muchos dispensacionalistas ven en la ascensión de Juan el arrebatamiento de la iglesia, un importante portavoz de ellos, Walvoord, afirma que «está claro por el contexto que no se trata de una referencia explícita al arrebatamiento de la iglesia» (103). No obstante, Walvoord sostiene que puede entenderse que el arrebatamiento ya ha tenido lugar antes de los acontecimientos del capítulo 4. Thomas sigue a Walvoord al sostener que la voz no cita a la iglesia para que suba al Cielo (1.336). Debería observarse, sin embargo, que la cuestión del «arrebatamiento de la iglesia» está fuera del marco de referencia de Juan. Él no sabe nada de tal «arrebatamiento».

Lo primero que Juan ve en el Cielo es un trono,[8] una imagen que, como símbolo, aparece más de cuarenta veces en el libro de Apocalipsis. Tres de cada cuatro veces que la figura del trono aparece en el Nuevo Testamento la encontramos en el libro de Apocalipsis. Simboliza la absoluta soberanía de Dios. Aquel que está sobre el sitial es «el Señor Dios Todopoderoso» (4:8); ante Él se postran y adoran los veinticuatro ancianos (4:10) junto con toda la creación que se les une en una doxología de alabanza y honra (5:13). En la literatura judía se alude con frecuencia al trono de Dios. «Vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y la orla de su manto llenaba el templo» (6:1), y el salmista canta, «Dios reina sobre las naciones; sentado está Dios en su santo trono» (Sal 47:8). Se dice que fue esta misma escena de un Cielo abierto que deja ver a Dios sentado sobre su trono, la que sirvió de inspiración a Haëndel para la composición de su obra el *Mesías*.

3 Juan tiene cuidado de no intentar ninguna representación de Aquel que se sienta en el trono del Cielo[9] bajo ninguna forma humana. Le presenta más bien, como el resplandor de la luz que emiten las piedras preciosas.[10] El salmista se refirió a Dios como aquel que se cubre «de luz como con un manto» (Sal 104:2), y Pablo describe al Señor como el que «habita en luz inaccesible; a quien ningún hombre ha visto ni puede ver» (1 Tim 6:16). La fuente de esta descripción es la visión de Ezequiel 1 en la que el trono se representa como una piedra de zafiro rodeaba por un arco iris (1:26-28).

La identificación de las tres piedras (jaspe, sardio y esmeralda) es un tanto incierta. Puesto que el jaspe moderno es opaco, muchos interpretan que la piedra en cuestión era un cristal de roca traslúcido (en 21:11 se dice que es «como el cristal»), quizá un diamante. El sardio era una piedra de color rojo intenso que derivaba su nombre de Sardis, por la cercanía de los yacimientos a esta ciudad. Si el arco iris que rodeaba el trono era una especie de halo, entonces se suele

[8] «El Cielo no se representa como un templo o una sinagoga sino como el salón del trono de un gran rey» (Krodel, 155).

[9] «Como era costumbre entre los judíos, un sentido de reverencia hace que no se mencione el nombre de Dios» (Schick, 1.53).

[10] Hughes afirma que «el lenguaje finito de esta esfera terrenal es incompetente para definir y describir las realidades infinitas que [Juan] contempló. No obstante era el único lenguaje de que disponía; de ahí el uso de semejanzas terrenales, aunque entendiendo siempre que la realidad celestial sobrepasa con mucho al símbolo terrenal» (72).

representar la esmeralda de color verde; de lo contrario se trataría de un cristal incoloro que refleja un arco iris de colores refulgentes. En la Antigüedad, a estas tres piedras se les concedía un lugar de especial honor. Platón las menciona como las piedras preciosas por excelencia.[11] Hablando del rey de Tiro, dice el profeta, «toda piedra preciosa era tu vestidura: el sardio... el jaspe... y la esmeralda» (Ez 28:13, NRSV). Se encuentran entre las doce piedras que adornaban el pectoral del sumo sacerdote (Ex 28:17-20).

A cada piedra se le han asignado distintos significados. Al jaspe se lo ha asociado con cualidades como la majestad, la santidad, o la pureza; al Sardio se lo ha interpretado en relación con la ira o el juicio, y a la esmeralda, con la misericordia. El arco iris nos recuerda al pacto de Dios con Noé (Génesis 9:16-17).[12] Es mejor considerar este conjunto de gemas como parte de una descripción general más que atribuir ciertas cualidades específicas a cada una de ellas. De manera simbólica y en su conjunto describen la majestad de Dios, fulgurante y vestido de luz inaccesible. Como en las parábolas de Jesús, muchos de los detalles son simplemente descriptivos y no pretenden tener una especial relevancia propia.

4 Alrededor del trono de Dios hay otros veinticuatro tronos, ocupados por veinticuatro ancianos vestidos de blanco y con coronas de oro sobre sus cabezas. A lo largo del libro se les presenta postrándose delante de Dios en adoración (5:14; 11:16; 19:4). En dos ocasiones, uno de ellos actúa como portavoz o intérprete (5:5; 7:13). En otro momento se unen a los cuatro seres vivientes para presentar a Dios las oraciones de los santos (5:8). La adoración y la alabanza están constantemente en sus labios (4:11; 5:9-10; 11:17-18; 19:4).

La identidad de los veinticuatro ancianos ha sido objeto de mucho debate. Aquellos comentaristas que tienden a encontrar la fuente de la imaginería de Juan en las tradiciones astrológicas y mitológicas del politeísmo oriental consideran que los ancianos son un equivalente judaico de los veinticuatro dioses-estrella del panteón babilónico.[13]

[11] *Phaed*. 110C.

[12] Caird observa que el arco iris nos dice que «la soberanía de Dios no triunfará a expensas de su misericordia», lo cual supone una advertencia para no interpretar las siguientes visiones de juicio como si Dios hubiera olvidado la promesa hecha a Noé (63).

[13] Beasley-Murray rechaza la teoría de que la figura de los veinticuatro ancianos procede de la religión astrológica de Babilonia a través de la literatura apocalíptica judía (como han propuesto Zimmern y Gunkel) sobre la base de

Otros los interpretan como un símbolo de los veinticuatro grupos de sacerdotes aarónicos (1 Cron 24:5), que en el Cielo ofrecen a Dios la perfecta adoración de la cual, la que ofrecían los sacerdotes en la Tierra, no es sino una copia imperfecta. Muchos autores interpretan los veinticuatro ancianos como un símbolo de la iglesia en su totalidad[14] –una combinación de los doce patriarcas y los doce apóstoles[15] – sin embargo esto parece muy poco probable puesto que su canto de alabanza (5:9-10) les diferencia sin lugar a dudas de aquellos que fueron comprados por la sangre de Cristo (¡una evidente alusión a la iglesia!).[16] Puesto que en la literatura judía no existe ninguna contrapartida exacta, parece que lo mejor es considerar a los veinticuatro ancianos como una exaltada orden angélica cuyos miembros sirven y adoran a Dios como el equivalente celestial de las veinticuatro órdenes sacerdotales y de las veinticuatro levíticas (1 Cron 24:4; 25:9-13).[17] Su función es tanto real como sacerdotal, y puede que sea también de carácter judicial (cf. 20:4). Sus vestiduras blancas representan su santidad y sus coronas de oro, su realeza.[18]

5 Los truenos y relámpagos que proceden del trono (las «voces» representan esencialmente lo mismo que los truenos) simbolizan el impresionante poder y la majestad de Dios. Recuerdan la gran teofanía

que «no hay ninguna prueba de que la apocalíptica judía conociera la existencia de una orden angélica celestial formada por veinticuatro ángeles» (115, n. 1).

[14] Sweet sostiene que se trata de «los justos del Antiguo Testamento que ya tienen un lugar en el Cielo» (118), y Hughes los identifica como «la totalidad de la humanidad redimida... la iglesia universal» (72). Wall dice que representan la comunidad que los apóstoles fundaron y alimentaron por medio de su recuerdo y enseñanzas (93). Feuillet no cree que sean ángeles y los identifica con los santos glorificados. («The Twenty-Four Elders of the Apocalypse», *Johannine Studies*, 183-214). Hartingsveld afirma que «constituyen el séquito celestial» (26). Stonehouse expone detenidamente esta cuestión en su obra *Paul Before the Areopagus*, cap. 4.

[15] En 21:12-14 los nombres de las doce tribus de Israel se inscriben sobre las doce puertas de la Nueva Jerusalén y los nombres de los doce apóstoles sobre sus doce fundamentos.

[16] Ver también 7:13, donde uno de los ancianos pregunta por la identidad de la triunfante multitud que está en el Cielo (el número completo de los redimidos); ¡creo que esto no sería necesario si fuera parte del grupo!

[17] Roloff afirma que éstos son «figuras angélicas, en concreto, los miembros del concilio celestial tan conocido en el Antiguo Testamento (1 Rey 22:19-22; Isaías 6)» (70). Boring sostiene que representan «una especie de equivalente celestial del pueblo de Dios que sigue en la Tierra» (106); un «equivalente celestial de la iglesia terrenal», dice Harrington (79).

[18] En 14:14 al propio Cristo se le corona con una στέφανος χρυσοῦς.

del Sinaí cuando Dios descendió sobre el monte con fuego y humo, precedido por truenos y relámpagos (Ex 19:16 y ss.). Esta asociación recordaría a las iglesias que el Dios inaccesible y trascendente de la visión celestial era al mismo tiempo el Dios que redimió de la esclavitud al pueblo de Israel, a fin de que fuera un pueblo para su nombre. En el Antiguo Testamento Dios se manifestaba frecuentemente en la espectacular actividad de la Naturaleza.[19] En el libro de Apocalipsis los símbolos de los truenos y los relámpagos están siempre relacionados con alguna escena que se desarrolla en el templo e indica que el acontecimiento en cuestión es de excepcional importancia. En 8:5, los truenos y relámpagos siguen a la ruptura del séptimo sello, en 11:19, al toque de la séptima trompeta, y en 16:18, al derramamiento de la séptima copa de la ira de Dios. El propio Juan interpreta el sentido de las siete lámparas[20] de fuego que arden delante del trono como los siete espíritus de Dios. En 1:4 identificamos con ciertas reservas a los siete espíritus como seres angélicos más que como el Espíritu Santo en su séptuple actividad (cf. Is 11:2).

6 Delante del trono se extendía un mar de vidrio (por así decirlo). A diferencia del vidrio casi opaco de la Antigüedad, éste era transparente como el cristal. Muchos relacionan esta figura con la idea judía de un mar celestial. En Génesis 1:7 Dios dividió las aguas que estaban bajo el firmamento (la expansión celestial) de las que estaban sobre él. En *2 Enoc* 3:3 el profeta ve en el primer Cielo «un mar muy grande, mayor que el mar terrenal». Al parecer el trono de Dios descansaba sobre estas aguas: En el Sal 104:3 se dice que Dios «pone las vigas de sus altos aposentos en las aguas». Algunos autores comparan esta idea con el mito asirio de la creación de los dioses por medio de la unión de las aguas celestiales (masculinas) y las terrenales (femeninas). No obstante, el texto, se refiere tan solo a algo que era «como un mar transparente semejante al cristal». El propósito de estas palabras es que las entendamos como un fenómeno visual que hace más impresionante si cabe el esplendor de la escena del salón del trono. Su superficie de cristal se extiende ante el trono, reflejando el resplandor de la luz multicolor que procede de él y

[19] Ver esp. Sal 18:12-15; cf. también Ez 1:13; Job 37:2-5.

[20] Las antorchas (RSV) eran normalmente estacas o varas con un pedazo de ropa empapado de brea o resina bien arrollado alrededor de uno de sus extremos. Lo más importante era que la llama ardiera el mayor tiempo posible.

proporcionando un espacio para la actividad que se desarrolla a su alrededor. Todo ello crea en el vidente un creciente e inefable sentido de la trascendencia y majestad de Dios.

Si queremos encontrar una fuente apropiada para el «mar de vidrio», probablemente tendríamos que ir a la gran visión del trono de Ezequiel 1 (una fuente esencial de Apoc 4-5). Sobre las cabezas de los querubines se extendía «algo semejante a un firmamento con el brillo deslumbrante de un cristal» (Ez 1:22). Por encima de este resplandeciente firmamento estaba el trono. En Job 37:18 el Cielo se presenta como un fuerte «espejo de metal fundido»[21] El mar de vidrio es parte de la escena general y, aparte de acentuar el sentido de separación entre Dios y sus criaturas, no tiene una relevancia especial.[22]

Además de los veinticuatro ancianos, «en medio del trono y alrededor del trono, [había] cuatro seres vivientes».[23] La ubicación exacta que denota la expresión «en medio del trono» es un tanto incierta, pero al parecer significa «en las inmediaciones». Así pues éstos rodean el trono como los miembros de un círculo íntimo.[24] Esta posición es apropiada para la función que desarrollan como dirigentes de la adoración (cf. 4:9-10; 5:14). Los cuatro seres vivientes de la visión de Juan están relacionados con los querubines de Ezequiel 1, aunque existen varias diferencias que hay que observar. En Ezequiel

[21] Según Moffatt, el mar de vidrio describe «aquello que es etéreo, claro y calmado, resplandeciente e inmóvil» (379). Otros lo relacionan con el mar de metal fundido del templo de Salomón (1 Rey 7:23-26).

[22] Sweet enumera cuatro posibles significados (decoración, mobiliario del templo, la contrapartida celestial del Mar Rojo, y el abismo) y concluye que «ninguna de estas posibilidades excluye a ninguna de las otras» (119). Para Hendriksen «el mar de vidrio» representa la sangre de Cristo en su carácter purificador (105); para Lenski, la providencia divina (178); y para Caird, todo aquello que se opone obstinadamente a la voluntad de Dios (65). Montague, con bastante imaginación, sugiere que el mar representa «los propósitos inacabados de Dios: el caos histórico como la persecución y el martirio que, aunque los fieles han de experimentar, representan el medio para que los tales, al igual que su Señor, expresen su victoria» (87). El simbolismo, por su propia naturaleza, aviva la imaginación de todo aquel que intenta entender su sentido más profundo. Sin embargo, es importante distinguir entre aquello que es un símbolo y lo que es únicamente parte de una exposición simbólica. La interpretación es tanto un arte como una «ciencia».

[23] La AV traduce «bestias», que es un término un tanto desafortunado puesto que ζῷον se utiliza en el libro de Apocalipsis exclusivamente en referencia con los cuatro seres vivientes, mientras que θηρίον («bestia salvaje») representa a los horribles personajes de los capítulos 13 y 17.

cada uno de los cuatro tiene cuatro caras (vv. 6, 10), cuatro alas (v. 6) en lugar de las seis que se describen en Apocalipsis 4:8, y los aros de las ruedas con que se relacionan (no sus cuerpos como en Apoc 4:6) están llenos de ojos (Ez 1:18). Los cuatro seres vivientes de Apocalipsis recuerdan también a los serafines de Isaías 6:2-3 que elevaban sus voces en alabanza: «Santo, santo, santo es el Señor Todopoderoso» (cf. las seis alas del v. 2 con Apoc 4:8).[25] Aquí tenemos un buen ejemplo de la libertad de Juan para transformar las imágenes de las fuentes que utiliza, mezclarlas entre sí, y crear de este modo una nueva iconografía.

Igual que sucede con los veinticuatro ancianos, el significado de los cuatro seres vivientes se ha interpretado de maneras dispares. Lenski dice que un escritor enumera veintiún esfuerzos por hallar una solución, a los que él mismo añade después otro igualmente inaceptable.[26] La opinión de Beckwith es indudablemente acertada cuando dice que «los personajes que se apiñan en torno a la corte celestial pertenecen a las órdenes tradicionales de los seres celestiales».[27] Para

[24] Brewer explica la disposición en términos de los anfiteatros griegos con su área circular para la orquesta donde había también un espacio para los oráculos de los dioses, un altar, y una hilera semicircular de asientos tallados («tronos») para los dignatarios. («Revelation 4,6 and the Translations Thereof», *JBL*, 71 [1952], 227-31). Aunque Juan bien podría haber visto tronos de mármol parecidos en el teatro de Éfeso, su imaginería es profundamente judía tanto en ésta como en otras visiones del libro de Apocalipsis. Hall asume que esta concepción del trono responde al patrón del arca, según el cual los cuatro seres vivientes serían parte integral del trono. Esto permitiría una lectura directa de ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου y clarificaría la posición del Cordero en el trono en 5:6.

[25] Krodel describe a los cuatro seres vivientes como «los animales de compañía de Dios dentro del patio celestial» y añade que, igual que los perros están contentos de vivir en presencia de sus propietarios y disfrutan de ellos, la adoración debería ser «el enaltecimiento de Dios, cuya presencia es vida, gozo, y paz» (156-57).

[26] Dice que representan «cuatro grandes constelaciones de estrellas que sostienen el trono de Dios» (179). El propio Lenski considera que simbolizan «los incontables agentes terrenales de la providencia de Dios» (181). En una exposición de cinco páginas, Charles traza tres etapas de desarrollo: la mitología babilónica, el Antiguo Testamento y la literatura apocalíptica judía. Sin embargo, en esto el autor de Apocalipsis (según Charles) muestra «un completo desconocimiento» de la etapa más antigua (1.122). Parece estéril hacer conjeturas acerca de cualquier posible relación entre las imágenes de Juan y los cuatro principales signos del zodíaco (Tauro, Leo, Escorpión y Acuario (¡nunca se ha explicado satisfactoriamente la razón por la que, en el relato de Juan, Acuario se convierte en un águila!).

[27] Beckwith, 501.

poder interpretar de un modo coherente la visión del gran salón del trono es necesario que entendamos a los seres vivientes como una exaltada orden de seres angélicos que, en tanto que inmediatos guardianes del trono, conducen a las huestes celestiales en su alabanza y adoración a Dios. Es también posible que representen a la totalidad de la creación animada. El que estén cubiertos de ojos, por delante y por detrás (cf. v. 8: «alrededor y por dentro»,) alude a su vigilancia y conocimiento. Nada escapa de su percepción.

7 Si bien cada uno de los querubines de Ezequiel tenía cuatro caras (de león a la derecha, de buey a la izquierda, de hombre en la parte frontal, y de águila en la parte de atrás; cf. Ez 1:6, 10), únicamente una de las criaturas de Juan tiene rostro humano[28]: las otras tres tienen forma de león, buey y águila.[29] Swete afirma que «las cuatro formas sugieren aquello de la esfera de la naturaleza animada que es más noble, más fuerte, más inteligente y más rápido».[30] No obstante, no se sigue de ello que los seres vivientes representen necesariamente una personificación de la inmanencia de Dios en la Naturaleza. Recordemos que estamos hablando de seres angélicos. Hendriksen[31] los interpreta como seres con la fortaleza de un león (cf. Sal 103:20) la capacidad de servir de un buey (cf. Heb 1:14), la inteligencia de un hombre (cf. Lc 15:10), y la rapidez (para servir) de un águila (cf. Dan 9:21). Todos los intentos de equiparar a los seres vivientes con los cuatro Evangelios (p. ej., Juan el león, Lucas el becerro [buey], Mateo el hombre, y Marcos el águila; cf. Ireneo hacia el año 170 dC.) carecen de una base sólida.[32]

8 Igual que los serafines de Isaías 6:2 cada uno de los cuatro seres vivientes tenía seis alas. Las alas pueden sugerir rapidez para llevar

[28] El 1611* 1854 2050 2053 2329 MajT^{A} sy^{h} vierte el nominativo ἄνθρωποϛ lo cual sugiere que la tercera criatura tenía la forma de un ser humano más que únicamente un rostro humano.

[29] Bratcher y Hatton, no obstante, sostienen que la expresión «semejante a un león... semejante a un becerro» pretende describir únicamente la cabeza de los seres vivientes (91).

[30] Swete, 71.

[31] Hendriksen, 107.

[32] Ver la obra de Ireneo, *Adv. Haer.* 3.11.11 (circa 170 dC.). Cf. Barclay (1.161), propone otras tres disposiciones. La identificación que hace Lenski de los cuatro seres vivientes como cuatro esferas donde se desarrolla la providencia de Dios (el león, los lugares salvajes; el buey, los espacios cultivados; las personas, las ciudades y pueblos; el águila, el aire) surge de su anterior interpretación del mar de vidrio como la Providencia de Dios y se apoya en ella (183).

a cabo la voluntad de Dios. En Salmos 18:10 se presenta a Dios cabalgando sobre un querubín, y la cláusula paralela añade: «y voló; y raudo voló sobre las alas del viento». En Ezequiel 10 los querubines son los que transportan el trono de Dios y se habla de «cuando... alzaban sus alas para elevarse del suelo» (v. 16). Esta descripción de la ubicación de los ojos («por delante y por detrás»), cuando se considera de un modo literal, resulta un tanto extraña. La NFV está probablemente en lo cierto cuando traduce: «a su alrededor, e incluso bajo sus alas». Los seres vivientes tenían ojos por todo el cuerpo y debajo de sus alas.[33] Aquí, como en el resto del libro, estamos frente a visiones que pretendían despertar la imaginación, no una aceptación de la imagen en sí como realidad objetiva.

Día y noche, sin cesar, los cuatro seres vivientes elevan su alabanza a Dios. La continua adoración es una característica común de las descripciones apocalípticas del Cielo. *1 Enoc* 39:12 nos presenta a ángeles que no hacen otra cosa que estar ante Dios exaltando su grandeza (cf. T. *Levi* 3:8; *2 Enoc* 21:1). Igual que los serafines de Isaías 6, éstos cantan «Santo, santo, santo».[34] Sin embargo, su alabanza se dirige aquí a aquellos atributos de Dios que ocupan un lugar central en el libro de Apocalipsis, a saber, su santidad, poder y eternidad.[35] Reconocer que Dios es santo significa declarar su completa separación de todos los seres creados.

La alabanza de su santidad conduce a una afirmación de su Omnipotencia: es el Todopoderoso.[36] Para unas iglesias que están próximas a entrar en un período de severa prueba y persecución una declaración de la ilimitada fortaleza de Dios es una fuente de fuerza y de ánimo. Durante su ministerio terrenal Jesús había dicho: «En el mundo tenéis

[33] No sirve de nada leer κυκλόθεν junto con la cláusula anterior aun cuando e;xwqen kai, (046 [2351] *pc*) se añade antes de ἔσωθεν. Aun así, la idea de ojos «por dentro» plantea un problema.

[34] Norman Walker sugiere que el «tres veces Santo» de Is 6:3 era una lectura combinada que significaba «SANTO, SUPREMAMENTE SANTO» («The Origin of the 'Thrice-Holy,' » *NTS*, 5 [1958-59], 132-33).

[35] Ralph Martin cita Apoc 4:8 como el ejemplo más ilustre del libro de Apocalipsis en que se observa un préstamo directo de material de las sinagogas de habla griega del mundo judío. Todo el grupo de fragmentos judeo-cristianos ofrece la alabanza al «Dios santo y justo del judaísmo a quien se ensalza... en la liturgia de la sinagoga como Creador y Sustentador del mundo, y Juez de todos» (*Worship in the Early Church,* 45).

[36] Los autores judíos y cristianos, únicamente aplican παντοκράτωρ a Dios.

tribulación; pero confiad, yo he vencido al mundo» (Juan 16:33). La protección que ofrece Cristo no es física, sino espiritual (cf. Mt 10:28). No hay nada que escape a su control, puesto que es Todopoderoso.

Aparte de esto, su santidad y omnipotencia se extienden de eternidad a eternidad: Él es Aquel «que es y que era y que ha de venir» (cf. el comentario acerca de 1:4). La verdad que encuentra expresión en esta frase —una ampliación del «yo soy el que soy» de Dios en Éxodo 3:14— se repite en los siguientes versículos, donde se habla dos veces de Dios como Aquel «que vive por los siglos de los siglos» (vv. 9-10).

9-10 Cada vez que los seres vivientes dan gloria y honra a Dios (cf. 5:8, 14; 11:16; 19:4), los veinticuatro ancianos se postran delante del trono y echan sus coronas uniéndose en la adoración de aquel que vive por los siglos de los siglos.[37] La postración es una respuesta apropiada ante la majestad de Dios, y la adoración lo es a su ser eterno.[38] La palabra «adorar» implicaba originariamente la idea de postrarse ante la deidad para besarle los pies o el pliegue de su vestidura. Entendido como un acto de reverencia y respeto, era bastante frecuente en Oriente.[39] Al echar sus coronas delante del trono, los ancianos reconocían que su autoridad era delegada.[40] La honra que les ha sido dada es devuelta al Único que es digno de honra universal.

[37] Krodel subraya el hecho de que los verbos de los versículos 9-10 están en tiempo futuro y aluden al momento en que Dios vendrá para establecer su poder en la Tierra. Por ello, los ancianos no están constantemente echando sus coronas en el presente, sino que las echarán en el futuro (158). Beckwith, no obstante, entendiendo que el futuro de indicativo con ὅταν es una combinación poco usual, considera que «probablemente ha de entenderse como poseyendo una fuerza frecuentativa, como es el caso del imperfecto hebreo: 'Y cada vez que los seres vivientes dan gloria... los veinticuatro ancianos se postran» (503). Es, sin duda, posible representar la alabanza de los seres vivientes y la respuesta de los ancianos como algo que sucede en reiterados intervalos de gran importancia que se van presentando a lo largo del libro de Apocalipsis.

[38] La sugerencia de que estos espontáneos arranques de alabanza contradicen la continua adoración del versículo 8 representa un tipo de crítica carente de imaginación que busca una «lógica estricta en la poesía de la adoración» (Barclay, 1,206).

[39] Harrington observa que: «En tanto que reyes vasallos se quitan las coronas cuando van a la presencia de su emperador, estos reyes rinden sus diademas de victoria delante de su Señor» (80).

[40] En sus Anales, Tácito informa que Tiridates el rey vasallo parto rindió su corona ante una imagen de Nerón como una expresión de su lealtad al Emperador (15, 29).

11 La alabanza de los ancianos difiere de la de los seres vivientes en el hecho de que se dirige directamente a Dios[41] y se basa en su obra de creación más que en sus atributos divinos. En esto encontramos una refutación directa de la idea dualista de que Dios, como espíritu que es, no se relaciona directamente con la creación material. Lilje observa que las primeras palabras del himno[42] proceden del lenguaje político de aquel tiempo (la frase «eres digno» daba la bienvenida al Emperador en la procesión triunfal, y más adelante Domiciano introdujo la expresión «nuestro Señor y Dios» en el culto de adoración imperial).[43] Para el cristiano, solo es digno Aquel que está sentado en el trono celestial: cualquier otra pretensión es blasfema. La doxología anterior (4:8) atribuía la gloria y la honra a Dios. A tales atributos los ancianos añaden ahora «el poder». Él es digno puesto que, por su voluntad todas las cosas «existen y fueron creadas». La desusada construcción griega dice literalmente: «fueron y fueron creadas». Esto sugiere que todas las cosas que son, existieron primero en la eterna voluntad de Dios y por su voluntad y a su debido tiempo llegaron a ser realidades.[44]

De este modo, Juan comienza su revelación de lo que vio y que iba a suceder pronto llevando a sus atribulados (y no siempre fieles) lectores de los capítulos 2 y 3 al salón del trono del Dios eterno. Sin embargo, el vidente no ofreció ninguna imagen de Dios; Juan describe más bien el impresionante esplendor y majestad que le rodean. El cuadro es intensamente evocador de la Grandeza y Soberanía de Dios;

[41] La expresión griega es ἄξιος εἶ obsérvese también el enfático σύ delante de ἔκτισας en la línea 3.

[42] J. J. O'Rourke sostiene que Juan tomó material prestado de fuentes litúrgicas para redactar ciertas secciones del libro: las doxologías de 1:6; 5:13; 7:12; las aclamaciones al Cordero por su carácter digno de 4:11; 5:9, 12; y el trisagion, 4:8b («The Hymns of the Apocalypse», *CBQ*, 30 [1968], 399-409). Sus criterios para tal afirmación son: «paralelismos parecidos a los que encontramos en los Salmos, un tono de expresión solemne que los hace aptos para ser utilizados en la adoración, y una falta de coherencia gramatical» (400). Cf. L. Mowry, «Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage», *JBL*, 71 (1952), 75-84.

[43] Lilje, 108; cf. Suetonio, *Dom*. 13. «La aclamación 'Digno eres' expresa un juicio de valor que refleja el consenso de los súbditos respecto a la excelencia moral de su mandatario» (Krodel, 159).

[44] Algunos manuscritos resuelven el aparente problema de la existencia antes de la creación con la lectura εἰσίν en lugar de ἦσαν (el 1854 2050 MajT^{A} sa). Otros (el 046 *pc*) sitúan οὐκ delante de ἦσαν (una «ingeniosa corrección», según Swete; 75).

la única respuesta adecuada (que es la que se le da en el Cielo), es la reverencia y la adoración. Sin duda, el propósito de todo esto es recordar a aquellos que están próximos a sufrir el hecho de que Dios no deja de ser el Soberano Señor del Universo.

Sin embargo, todavía no se ha dicho todo. El cuadro es impresionante, y Dios es por completo trascendente. Todo esto hubiera podido ser escrito por cualquier otro judío. Sin embargo, Juan es un judío cristiano, y existe una respuesta divina a tal trascendencia, una respuesta que encontramos en el Cordero inmolado de la siguiente visión.

B. La adoración del cordero que es el único digno de abrir el libro (5:1-14)

> *Y vi en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. Y vi a un ángel poderoso que pregonaba a gran voz: ¿Quién es digno de abrir el libro y de desatar sus sellos? Y nadie, ni en el Cielo ni en la tierra ni debajo de la tierra, podía abrir el libro ni mirar su contenido. Y yo lloraba mucho, porque nadie había sido hallado digno de abrir el libro ni de mirar su contenido. Entonces uno de los ancianos me dijo*: No llores; mira, el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, ha vencido para abrir el libro y sus siete sellos. Miré, y vi entre el trono (con los cuatro seres vivientes) y los ancianos, a un Cordero, de pie, como inmolado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios enviados por toda la Tierra. Y vino, y tomó el libro de la mano derecha del que estaba sentado en el trono. Cuando tomó el libro, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron delante del Cordero; cada uno tenía un arpa y copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones de los santos. Y cantaban* un cántico nuevo, diciendo: Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos, porque tú fuiste inmolado, y con tu sangre compraste*

> *para Dios a gente de toda tribu, lengua, pueblo y nación. Y los has hecho un reino y sacerdotes para nuestro Dios; y reinarán sobre la Tierra. Y miré, y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono y de los seres vivientes y de los ancianos; y el número de ellos era miríadas de miríadas, y millares de millares, que decían a gran voz: El Cordero que fue inmolado digno es de recibir el poder, las riquezas, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la alabanza. Y a toda cosa creada que está en el Cielo, sobre la Tierra, debajo de la Tierra y en el mar, y a todas las cosas que en ellos hay oí decir: Al que está sentado en el trono, y al Cordero, sea la alabanza, la honra, la gloria y el dominio por los siglos de los siglos. Y los cuatro seres vivientes decían: Amén. Y los ancianos se postraron y adoraron.*

En el capítulo 5 cambia el centro de atención que pasa de ser Dios, entronizado en el Cielo y rodeado por los ancianos y los seres vivientes que le ensalzan y adoran, al Cordero que es el único digno de abrir el Libro del Destino. La adoración de Dios por su papel en la Creación da paso a la adoración del Cordero por su obra de redención. Juan llora porque no existe nadie en ningún lugar que tenga la prerrogativa, en virtud de su excelencia moral, de romper los sellos y abrir el libro. Uno de los ancianos le dice a Juan que no llore más porque el León de la tribu de Judá ha triunfado sobre el pecado y la muerte y, por tanto, está cualificado para abrir el libro. Al volverse, Juan no ve un León, sino un Cordero que lleva las marcas de haber sido inmolado. Los siete cuernos del Cordero simbolizan su poder perfecto y sus siete ojos, su sabiduría ilimitada y su penetrante discernimiento. Cuando toma el libro de la mano del que se sienta en el trono, los ancianos y los seres vivientes se postran ante Él, alabándole con su canto por su muerte redentora y por las consecuencias universales que ésta ha

[1] Schick lo llama un «epistógrafo, es decir, un pergamino o una banda de papiro enrollado escrito por dentro y por fuera, un signo de la plenitud del contenido de la obra» (1.58). Peterson observa que para un cristiano del primer siglo, «libro» sería sinónimo de Escritura y añade, «el pueblo de Dios cree que Dios habla.... No es un *deus absconditus* sino un *deus revelatus*» (64).

llevado a cabo. Incontables ángeles se unen en una gozosa alabanza al Cordero. En ningún otro lugar de la literatura de la adoración puede encontrarse una escena de alabanza y exaltación tan fervorosa.

1 En su mano derecha, el que se sienta en el trono tiene un libro[1] de una importancia sin par. Lleno a rebosar y sellado con siete sellos para asegurar lo secreto de sus decretos, el rollo contiene el completo registro de lo que Dios, en su soberana voluntad, ha determinado que sea el destino del mundo.[2] Una vez más el trasfondo de la escena es el libro de Ezequiel donde, en su capítulo 2, el profeta recibe un libro de lamentaciones escrito por delante y por detrás (v. 10). Pasajes como Salmos 139:16: «Tus ojos vieron mi embrión, y en tu libro se escribieron todos los días que me fueron dados, cuando no existía ni uno solo de ellos», reflejan la idea de un libro celestial que contiene el futuro desarrollo de la Historia. En la literatura apocalíptica judía se habla de «tablillas celestiales» que contienen «todas las obras de los hombres... que estarán en la Tierra hasta las generaciones más remotas» (*1 Enoc* 81:1-2; cf. también 47:3; 106:19; 107:1).[3] Según la ley romana ciertos documentos habían de ser sellados por siete testigos,[4] aunque tal como se utiliza en el libro de Apocalipsis, la idea de siete sellos está sin duda gobernada por el uso simbólico del número siete en el libro y significa la absoluta inviolabilidad del libro. En Dan 8:26 se le dice al profeta: «guarda en secreto [o sella] la visión, porque se refiere a muchos días aún lejanos» (cf. Is 29: 11). Cuando llegue el momento, los sellos se abrirán y la Historia avanzará con celeridad hacia su consumación.

Algunos eruditos han propuesto que el Libro del Destino no tenía forma de rollo de papiro sino más bien de libro. El argumento se basa principalmente en el hecho de que el texto griego dice que

[2] Schrenk sostiene que el libro «se relaciona con todos los actos de carácter judicial que se revelan a partir del cap. 6» (*TDNT abr.*, 106). Otras sugerencias son que se trata del libro de la vida del Cordero (3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27), del Antiguo Testamento, de un testamento que sanciona la herencia de los santos, y de un contrato de escritura inscrito por duplicado (en Beasley-Murray, 120-22, se expone esta interpretación). Cf. Emmet Russell, «A Roman Law Parallel to Revelation Five», *BSac*, 115 (1958), 258-64.

[3] El concepto relacionado de la existencia de un patrón celestial para las cosas de la Tierra se observa en las instrucciones dadas a Moisés con respecto al tabernáculo y su mobiliario (Ex 25:9-10; 26:30). Cf. Ef 2:10.

[4] Stauffer, *Christ and the Caesars*, 182-83.

Dios lo tenía sobre (*epi*) su mano derecha más que en (*en*) ella. No obstante, según 20:1, donde se presenta a un ángel que desciende del Cielo con una llave y una gran cadena en (*epi*) la mano, resulta evidente que la expresión no es más que un modismo. Cambiando la puntuación y siguiendo un texto inferior, algunos exégetas leen: «un libro escrito por dentro, y sellado por fuera con siete sellos».[5] Sin embargo esto es una mera obviedad: ¿de qué otra forma podría un libro escribirse, o sellarse? Hay que reconocer que la estructura del libro tiene una forma un tanto anormal, puesto que a medida que se abre cada uno de sus sellos, se hace operativa una parte de su contenido. No obstante, no hay que esperar que todos los detalles de las visiones cumplan las expectativas normales. El hecho de que el libro esté también escrito por fuera[6] indica la extensión y el carácter exhaustivo de los decretos de Dios.

2 Entra ahora en escena un ángel poderoso (¿Gabriel?) que hace un llamamiento para ver si hay alguien que sea digno de abrir el libro y de romper sus sellos. Para ello es necesaria una potente voz puesto que el desafío ha de llegar a los lugares más recónditos de la Creación. Encontraremos, de nuevo, a este heraldo angélico en 10:1, donde poniendo el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la Tierra gritó a gran voz, como ruge un león, y en 18:21, donde toma una piedra, como una gran piedra de molino, y la arroja al mar, lo cual simboliza el desplome del poder romano. Puesto que se trata de las grandes proclamaciones de Dios, se requiere la potente voz de un ángel poderoso. Se emplaza a alguien que sea digno[7] de llevar a cabo el supremo servicio de conducir la Historia a su consumación predeterminada. Dios no lleva a cabo personalmente esta tarea, sino que pide a gritos el ministerio de un mediador. Si se menciona la apertura del libro antes de la ruptura de los sellos, no es porque los sellos estén situados de manera escalonada en el libro, sino porque

[5] Maj^{T} latt sy^{ph} bo tiene ἔξωθεν en lugar de ὄπισθεν.

[6] Escribir en el reverso (*verso*) de un rollo de papiro donde las fibras estaban orientadas en sentido vertical era mucho más difícil que en el anverso (*recto*) donde estaban dispuestas horizontalmente. Roloff explica el hecho de que el libro estuviera también escrito por detrás en relación con la práctica de envolver algunos documentos importantes con un embalaje externo en el que se consignaba un breve resumen del contenido del libro (76-77).

[7] Morris comenta: «lo que le preocupa es la cuestión de la dignidad, no la de un poder desnudo» (93).

el contenido del libro es de capital importancia.[8]

3 El desafío ha llegado a todos los moradores de la Creación, y nadie es capaz de aceptarlo. La división tripartita del Universo que se presenta en estos versículos (Cielo, Tierra, debajo de la Tierra) es la misma que encontramos también en Filipenses 2:10 —dicho sea de paso, en una escena de adoración universal de Cristo— y probablemente surge del segundo mandamiento, que prohíbe hacer ídolos en representación de cualquier cosa «que está arriba en el Cielo, ni abajo en la Tierra, ni en las aguas debajo de la Tierra» (Ex 20:4). Tal y como se utilizan aquí, estas palabras subrayan la universalidad de la proclamación más que ninguna cosmología en particular. Parece un tanto artificial considerar que estas frases aluden consecutivamente a los ángeles, las personas, y los espíritus de los difuntos, entendiendo que a medida que cada uno de ellos declina el desafío, la esperanza desaparece de forma gradual.[9] En cualquier caso, no se encuentra a nadie capaz de abrir el libro o de mirar lo que dice.

4 Da la impresión de que la promesa de 4:1 («sube acá y te mostraré las cosas que deben suceder después de éstas») está a punto de verse frustrada. A menos que los sellos se rompan y se abra el Libro del Destino, el plan de Dios para el Universo se malogrará. Por ello, el vidente[10] rompe a llorar desconsoladamente.[11] Todas las sugerencias en el sentido de que Juan llora por una frustración de carácter personal son indignas del autor de Apocalipsis. Su llanto surge ante la perspectiva de un aplazamiento indefinido de la intervención final y decisiva de Dios. El propio Universo era incapaz moralmente de consumar su destino.[12]

5 Uno de los ancianos se acerca al vidente para decirle que no llore. El libro no permanecerá cerrado, puesto que hay alguien que ha vencido y es por tanto digno de romper los sellos.[13] Es el León de la

[8] Los gramáticos lo llaman *hysteron proteron*.

[9] Esto es lo que opina Swete, 76.

[10] El 1006 1611c 1841 2351 MajT^{K}; Cyp añade ἐγω, para identificar el tema. Si consideramos que ἔκλαιον puede ser tanto la tercera persona del plural como la primera del singular, el sujeto podría ser plural, a saber, aquellos a que alude el versículo 3.

[11] En Lucas 19:41 se observa un uso parecido de κλαίω.

[12] Hughes afirma que: «esta trágica incapacidad podría ser imputable no a una falta de fortaleza física, sino a una incompetencia moral» (78).

[13] «Abrir los sellos no solo significa revelar la voluntad y propósito de Dios sino también llevarlos a cabo. Es revelar el plan de Dios para la Historia y hacerlo

tribu de Judá, la Raíz de David. Estos dos títulos atribuidos a Jesús surgen del tronco común del mesianismo judío. El primero procede de Génesis 49:9-10 donde, en el contexto de la bendición final de Jacob sobre sus doce hijos, a Judá se le llama «cachorro de león» y se le promete que el cetro no se apartará de él «hasta que venga Siloh» (o «hasta que venga aquel a quien pertenece»; ASV). En T. *Judah* 24:5 («Entonces resplandecerá el cetro de mi reino; y de tu raíz brotará un renuevo») se pone de relieve el hecho de que, en el siglo primero aC., estos versículos se interpretaron con un sentido mesiánico.[14] El segundo título es una alusión a Isaías 11:1 («Y brotará un retoño del tronco de Isaí»; cf. también v. 10), que mira hacia adelante a un rey ideal de la línea de David que juzgará con justicia y dará entrada a una era de paz. Isaías 11:1 se cita como mesiánico en Romanos 15:12.[15] El hecho de que quien se dirige a Juan es «uno de los ancianos» no tiene mayor relevancia. En 7:13, este mismo personaje aparece de nuevo, para servirle de intérprete. Juan no ha de llorar, porque Cristo ha vencido de una vez y para siempre.[16] Paradójicamente, esta decisiva victoria sobre Satanás y sobre la muerte se consiguió en la Cruz por medio de un acto de total abnegación. Por ello, solo Él es digno de abrir el Libro del Destino para revelar y llevar a cabo la destrucción final de todas las fuerzas que se oponen al reino eterno de Dios.

6 Ahora Juan mira al centro de la escena celestial y contempla ¡no a un León, sino a un Cordero! Un Cordero con siete cuernos y siete ojos y las marcas de su inmolación y que, sin embargo, está dispuesto para la acción. Con una pincelada genial Juan traza el tema central de la revelación del Nuevo Testamento: la victoria por medio del sacrificio. «El León es el Cordero: el poder final de Dios («León»)

efectivo. En el libro de Apocalipsis, este libro nunca llega a leerse» (Robbins, 94). Presten y Hanson consideran que los versículos 5-6 están entre los más profundos de todo el libro de Apocalipsis puesto que «relacionan las esperanzas mesiánicas judías con las Buenas Nuevas característicamente cristianas del advenimiento del Mesías en la persona de Jesús de Nazaret» (75).

[14] En *2 Esd* 12:31 se presenta al Mesías como león.

[15] Hughes sostiene que el título «Raíz de David» señala a la preexistencia de Cristo porque implica que «aquel que vino después de David era también *antes que* él» (79). Sin embargo, esto confunde el sentido activo de ῥίζα (raíz que medra) con el sentido pasivo (renuevo que es generado). Este título no debe entenderse en ambos sentidos al mismo tiempo.

[16] El aoristo ἐνίκησεν tiene un carácter incondicional y está en una posición enfática.

se manifiesta en la Cruz («Cordero»)».[17]

Únicamente en los escritos de Juan se llama Cordero a Jesús (cf., no obstante, 1 Pedro 1:19). En Juan 1:29 el Bautista declara: «He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo». En el libro de Apocalipsis este título se aplica veintiocho veces a Jesús.[18] Es común trazar la fuente de la imaginería de Juan a Isaías 53:7: «Fue oprimido y afligido, pero no abrió su boca; como cordero que es llevado al matadero, y como oveja que ante sus trasquiladores permanece muda, no abrió su boca». Otros encuentran el trasfondo en el tema del cordero pascual, que desempeña un papel muy importante en la narrativa que Juan realiza de la Pasión.[19] Si bien es cierto que un cordero inmolado tiene obviamente connotaciones de sacrificio, el cordero de la visión de Juan está ahora de pie y tiene «siete cuernos y siete ojos»: los símbolos del poder y la sabiduría perfectos. El Cordero del libro de Apocalipsis es el «Señor de señores y Rey de reyes», y está triunfando en la encarnizada contienda que libra contra la bestia y sus aliados (17:12-14) y ante cuya ira los habitantes de la Tierra piden a las rocas y a los montes que caigan sobre ellos (6:15-17).

El concepto de un cordero con siete cuernos procede directamente de la tradición apocalíptica.[20] En *1 Enoc* 90:9 se representa a los

[17] Harrington, 87. Bauckham afirma: «la yuxtaposición de las imágenes contrastadas del León y el Cordero expresa la reinterpretación judeo cristiana que hace Juan de las esperanzas escatológicas judías de aquel entonces» (*Climax of Prophecy*, 214).

[18] Debe observarse que avrni,on se utiliza de manera consistente en lugar de avmno,j, la palabra que se utiliza en Juan 1:29, 36 para describir a Cristo (también en 1 Ped 1:19). De las treinta ocasiones en que aparece, solo una de ellas tiene lugar fuera del libro de Apocalipsis (en Juan 21:15). Aparte de Apoc 13:11 (donde se dice que la bestia que surge de la Tierra tiene dos cuernos «semejantes a los de un cordero»), avrni,on se aplica exclusivamente al Cristo resucitado y triunfante. Los datos se presentan en Mounce, «The Christology of the Apocalypse», Foundations, 11 (1969), 42-45; Ver también » 'The Lamb' in the Apocalypse» de Norman Hillyer, EQ, 39 (1967), 228-36. Cf. C. K. Barrett, «The Lamb of God», NTS, 1 (1954-55), 210-18.

[19] Ver el excursus de Roloff sobre «The Lamb» (el Cordero) donde este autor hace una buena exposición de esta postura (78-79).

[20] Cf. Charles, 1.141. Beasley-Murray afirma: «A pesar de las afirmaciones que se han hecho en sentido contrario (especialmente por parte de, Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 1971, p. 41) no parece haber ninguna duda de que esta figura procede de la imaginería apocalíptica judía, que representaba al pueblo de Dios como un rebaño que Él mismo pastorea y del que surge un libertador que les rescata de sus enemigos» (124-25). No obstante, Bauckham insiste en que «no hay pruebas sustanciales de que el Cordero se hubiera ya establecido como un símbolo del conquistador mesiánico en el judaísmo precristiano» (*The Climax of Prophecy*, 183).

macabeos como «corderos con cuernos». En *el Testamento de José* es un cordero el que destruye a los enemigos de Israel (19:8-9). En *1 Enoc* 90:37 este dirigente militar se presenta como un «toro blanco... con grandes cuernos». En el libro de Apocalipsis el Cordero, más que simbolizar la inocente sumisión, es un «nombre (o título) místico y apocalíptico del Cristo glorificado, entronizado junto a Dios y destinado a triunfar sobre todas las fuerzas rebeldes del Universo, tanto humanas como demoníacas».[21]

Cualquier intento de visualizar a un cordero con siete cuernos y siete ojos de un modo literal ha de hacernos recordar la naturaleza simbólica de las visiones de Juan. La escena del salón del trono no es una descripción del Cielo, sino una representación simbólica de los decretos de Dios relativos a las etapas finales de la historia humana. Los siete cuernos del Cordero representan su irresistible fortaleza.[22] Sus siete ojos simbolizan lo completo de la visión que conduce a un conocimiento perfecto.[23] El sentido de los ojos se explica más adelante como «los siete espíritus de Dios enviados por toda la Tierra».[24] En 4:5 los siete espíritus de Dios eran siete lámparas que ardían delante del trono, pero aquí, en tanto que ojos del Cordero, tienen una misión que llevar a cabo en la Tierra.[24]

[21] F. C. Grant, «Lamb of God», HDB rev., 562. Boring rechaza esta interpretación (que él llama «primero el cordero, después el león») por ser «un retroceso desde la comprensión cristiana del carácter del Mesías a la idea apocalíptica precristiana» (109). Boring arguye que el Cordero es «inmolado» no solo en la Cruz, sino también en el altar de lo trascendente, y que el amor no fue una estrategia provisional del Jesús terrenal que iba a ser finalmente sustituido por la violencia escatológica. Su posición se nutre de un renacimiento de imágenes en las que «el 'león' es realmente el cordero» (109-10). Sin embargo, no existe tanta diferencia entre las dos posiciones a menos que se insista en considerar las imágenes en su sentido más literal. Un cordero inmolado y un Cristo guerrero no son realidades contrapuestas, sino formas de describir diferentes etapas en el ministerio redentor del Mesías: primero como sacrificio por el pecado y después como un guerrero que regresa en victoria.

[22] El cuerno es un antiguo símbolo judío que encarna la fortaleza o el poder (cf. Dt 33:17) y así se utiliza en el libro de Apocalipsis (12:3; 13:1, 11; 17:3 y ss.). En Dan 7:7, 20 la colosal cuarta bestia tenía diez cuernos, y el carnero de Daniel 8:3, dos de grandes dimensiones. En Daniel 8:5 el único cuerno del macho cabrío es sustituido por cuatro cuernos más pequeños. La descripción de Moisés con dos cuernos surge de una confusión entre los términos hebreos *qaran* (resplandecer) y *qeren* (cuerno). Siete cuernos indicaría perfecta fortaleza.

[23] Zac 4:10 («Estos siete [...] son los ojos del SEÑOR que recorren toda la Tierra») es la fuente probable de esta imagen.

[24] Aunque ἀπεσταλμένοι concuerda en género con ὀφθαλμούς los enviados son los πνεύματα.

El Cordero está de pie entre los seres angélicos que rodean el trono. Esta interpretación de «entre [en el centro de] el trono» cuenta con el apoyo de 4:6 donde se usa la misma expresión y sitúa también allí a los cuatro seres vivientes. Algunos consideran que la expresión representa un modismo hebreo y sitúan, por tanto, al Cordero entre los seres vivientes y los ancianos. El uso en el griego de los tiempos perfectos (literalmente, «habiéndose puesto en pie» y «habiendo sido inmolado») subraya los permanentes beneficios de su muerte expiatoria y de su resurrección.

7 Los tiempos verbales coadyuvan a dramatizar la intervención del Cordero cuando éste se adelanta y toma[25] el libro: «Vino» (aoristo) y ahora «ha tomado» (perfecto) el libro de la mano derecha del que se sentaba en el trono. El avance del Cordero no es un argumento válido para situarle entre los seres vivientes y los ancianos en el versículo anterior. Podría también alcanzar el trono desde las inmediaciones. Esta escena no ha de considerarse como la coronación del Cristo resucitado (como en Heb 2:8-9), sino como el símbolo de un acontecimiento que tiene que suceder todavía al final del tiempo.

8 Con la entrega del libro al Cordero entramos en una de las escenas más sublimes de adoración universal que jamás se haya consignado. Los seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postran ante el Cordero con arpas y copas de oro llenas de incienso, dispuestos a alabar con su canto su valor infinito manifestado en su inmenso sacrificio redentor. Se asume que Cristo ha ocupado su lugar en el trono de Dios. Puesto que la función de los seres vivientes no es de carácter sacerdotal, puede que lo mejor sea considerar que solo los ancianos hacen uso de las arpas y de las copas. El arpa (o lira) era el instrumento que se utilizaba tradicionalmente para acompañar el canto de los Salmos. «Dad gracias al SEÑOR con la lira; cantadle alabanzas con el arpa de diez cuerdas» (Sal 33:2). En la Tierra los santos están siendo despreciados, sin embargo sus oraciones son presentadas ante Dios en copas de oro.[26] Las copas de oro están llenas de incienso que

[25] Thomas concede una atención innecesaria a la explicación del modo en que un cordero –un animal sin manos–, pudo haber tomado algo de la mano abierta de Aquel que estaba sentado en el trono. («The Lamb may have resumed human form», 1.394).

[26] El término griego φιάλη denota una copa o taza poco honda para beber o para llevar a cabo libaciones (LSJ); cf. Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 3.6.6.

simboliza las oraciones de los santos.[27] El uso del incienso era muy común en los ritos hebreos (Dt 33:10). En este contexto[28] simboliza las oraciones de los santos (cf. Sal 141:2, «Sea puesta mi oración delante de ti como incienso»). Teniendo en cuenta el importante papel que el incienso desempeñaba en la adoración pagana, es muy poco probable que esta imagen fuera tomada de esta fuente.

La idea de que los ángeles actuaban de intermediarios y presentaban a Dios las oraciones de los santos es frecuente en el pensamiento judío posterior. En Tobit 12:15 un ángel afirma: «yo soy Rafael, uno de los siete santos ángeles, el que presenta las oraciones de los santos, el que entra y sale de la gloriosa presencia del Santo». En *3 Baruc* 11 es el arcángel Miguel quien desciende al quinto Cielo para recibir las oraciones de los fieles. El creciente acento que puso el pensamiento judío sobre la trascendencia de Dios hizo apropiada la presencia de tales intermediarios. En el libro de Apocalipsis son los veinticuatro ancianos quienes desempeñan esta función.

9 En el capítulo 4 los veinticuatro ancianos alababan la dignidad de Dios por su obra creadora (v. 11). En el 5, éstos dirigen su alabanza al Cordero por su obra redentora.[29] En ambos casos la expresión «Eres digno» es el *vere dignus* con que se celebraba la llegada del Emperador. La idea de un cántico nuevo surge del uso de esta expresión en el Libro de los Salmos; por ejemplo, 98:1: «Cantad al SEÑOR un cántico nuevo, porque ha hecho maravillas» (cf. 33:3; 40:3; 96:1; etc.). Cada nuevo acto de misericordia demanda un nuevo cántico de agradecimiento y alabanza. En medio

[27] Ladd sugiere que la oración en cuestión es la antigua plegaria de la Iglesia: «Venga tu reino, hágase tu voluntad como en el Cielo, así también en la Tierra» (89). En *2 Enoc* 47:1 y ss. se habla acerca de las oraciones de los justos y de su sangre que sube hasta el Señor de los Espíritus rogando su vindicación. Éste sería un paralelismo más apropiado al clamor de los mártires de 6:10 que el de aquí.

[28] El término griego αἵ tiene como antecedente a θυμιαμάτων en lugar de a fia,laj, el género viene determinado por la atracción hacia προσευχαί (א 046 1006 1841 2050 2344 *pc* hace un comprensible cambio a ἅ). Beckwith (512) dice que toda la frase es probablemente una glosa de 8:3 puesto que la escena es celestial, su tema preciso, y las palabras de los santos serían del estilo de las que se mencionan en 5:13.

[29] Los ancianos se unen probablemente a los querubines en su canto. Aunque la acción del versículo 8b (en la que intervienen las arpas y las copas de incienso) se limitara a los ancianos, el versículo 9 podría continuar con bastante naturalidad la adoración del versículo 8a.

de un pasaje profético (Is 42:5-17) que ensalza la gloriosa victoria de Aquel «que crea los cielos y los extiende» (v. 5; cf. Apoc 4:11), surge la exhortación: «Cantad al SEÑOR un cántico nuevo, cantad su alabanza desde los confines de la Tierra» (v. 10). El canto que se dirige al Cordero es nuevo porque el pacto que se establece por medio de su muerte también lo es. No es solo novedoso en el tiempo: lo más importante y característico es su calidad.[30]

El Cordero es digno de abrir el libro por tres razones: fue inmolado (un hecho histórico), compró a un pueblo para Dios (la interpretación de este hecho), y les hizo un reino de sacerdotes (el resultado de ello). La exaltada cristología del libro de Apocalipsis se pone de relieve en el hecho de que, tanto a Aquel que se sienta en el trono (4:5) como al Cordero (5:9), se les confieren los mismos honores.

En este momento, la dignidad del Cordero no emana de su ser esencial, sino de su gran acto redentor. Es digno precisamente porque fue inmolado.[31] Su muerte expiatoria fue el medio por el que compró al pueblo de Dios. Esta interpretación es la misma que dan los demás autores del Nuevo Testamento. Durante su ministerio terrenal Jesús enseñó que el Hijo del Hombre había venido a dar su vida en rescate por muchos (Mr 10:45). En 1 Corintios 6:20 Pablo recuerda los creyentes que habían sido comprados «por precio».[32] En nuestro versículo, la expresión «con tu sangre» denota el precio.

La idea de que son los *ancianos* los que fueron comprados por la muerte de Cristo surge de variantes inferiores que arrojan la lectura: «fuiste inmolado, y nos has redimido para Dios... y nos has hecho reyes y sacerdotes para nuestro Dios: y reinaremos sobre la Tierra» (AV, cursivas del autor).[33] Los textos más exactos omiten el primer

[30] La palabra que se utiliza es καινός en lugar de νέος Behm distingue entre estos dos adjetivos, observando que νέος es nuevo en tiempo u origen mientras que καινός denota «aquello que es nuevo en naturaleza, distinto de lo habitual, impresionante, mejor que lo antiguo, superior en valor o atracción» (*TDNT,* 3.447). Desde un punto de vista teológico «καινός representa el epítome de lo completamente distinto y milagroso que se produce en el momento de la salvación» (3.449).

[31] En el libro de Apocalipsis, el término griego σφάζω, sacrificar o inmolar, se utiliza solamente para referirse a la muerte de Cristo. Su uso en este contexto probablemente se deriva de Is 53:7 (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη).

[32] La palabra griega que se utiliza es ἀγοράζω, igual que en Apoc 5:9.

[33] El a (s 2050 2344 sy; Hipp Cyp) MajT (lat) añade ἡμᾶς después de θεῷ. En el versículo 10, a A 1611* 1854 2050 2329 2344 *pc* latt sy$^{ph\text{-}hmg}$ co tienen αὐτούς, mientras que *pc* gig vg^{cl} sa; Prim Bea acepta ἡμᾶς. Estos manuscritos identifican

pronombre que hemos resaltado en cursiva y consignan los otros dos verbos en tercera persona del plural («los has hecho» y «reinarán» cf. NRSV margen).

Aquellos que son comprados lo son de toda tribu, lengua, pueblo y nación. Es del todo estéril intentar establecer una distinción entre estos términos sobre una base étnica, lingüística, política, etc. El autor de Apocalipsis está subrayando la naturaleza universal de la Iglesia y para ello hace acopio de expresiones que le ayuden a conseguir su impacto retórico.[34] En contraste con el exclusivismo del judaísmo que se enorgullecía de haber sido escogido de entre las naciones, la Iglesia era genuinamente ecuménica y en ella no se reconocía ninguna división de carácter nacional, político, cultural o racial.

10 Lo que se les prometió a los israelitas en el Sinaí («vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa», Ex 19:6) halla su cumplimiento cuando la Iglesia se establece por medio de la muerte de Cristo. Colectivamente los creyentes son un reino y, de manera individual, sacerdotes para Dios (cf. el comentario acerca de 1:6). Este tema aparece tres veces en Apocalipsis (1:6; 5:10; 20:6) y para algunos, estas palabras podrían haberse derivado de un himno primitivo.[35] Ambos términos expresan un significado activo: como *reino* los tales «reinarán», y como *sacerdotes* «sirven». Por medio de su muerte, Jesús estableció su Iglesia como «un reino de sacerdotes en el servicio de nuestro Dios» (TCNT).

La evidencia textual está dividida de un modo bastante equitativo entre «reinan» (ASV) y «reinarán» (NIV), aunque tanto el texto de Nestlé (27a ed.) como el de UBS (3a ed.) favorecen esta última lectura. Parece muy poco probable que Juan esté aquí aludiendo a un reinado espiritual actual de los creyentes.[36] El himno de alabanza no representa una referencia críptica a los cristianos como los reyes verdaderos a pesar del aparente gobierno de los césares romanos. La

a los ancianos con aquellos por quien Cristo murió al consignar βασιλεύσομεν en lugar del βασιλεύσουσιν que consigna el a 1854 2050 2053 2344 2351 MajT^{A} lat co; Hipp Cyp o del βασιλεύουσιν del A 1006 1611 1841 2329 MajT^{K}.

[34] Estas mismas cuatro aparecen (aunque siempre en un orden distinto) en 5:9; 7:9; 11:9; 13:7; y 14:6.

[35] P. ej. Swete, 82.

[36] Aun si se lee βασιλεύουσιν en lugar de βασιλεύσουσιν, se trata de una referencia probablemente futura, en la que el verbo –en presente– tiene un sentido futurista y un tono de certeza (Moulton, Grammar, 3rd ed., 1.120). Krodel prefiere la lectura que tiene βασιλεύουσιν y concluye: «en pocas palabras, el tiempo presente, 'reinan,' incluye también el futuro» (167).

promesa es que la Iglesia ha de compartir el reinado escatológico de Cristo y todo lo que éste implicará (2:26-27; 20:4; 22:5).

11-12 La adoración del Cordero se expande hacia el exterior a círculos cada vez más amplios. Ahora son los innumerables ángeles que forman el ejército celestial quienes elevan sus voces en una gran doxología de alabanza.[37] Su número («miríadas de miríadas, y millares de millares») no debe entenderse con rigurosidad aritmética, sino como un símbolo apocalíptico que alude a una multitud incontable.[38] Lo que se está diciendo es que los ángeles eran tan numerosos que su número se situaba fuera de cualquier cálculo humano. La segunda parte de la expresión no es ni un anticlímax, ni tampoco el resultado de la multiplicación del mayor número conocido en la Antigüedad por sí mismo.[39] El trasfondo de la expresión es Dan 7:10, donde se habla de «miles de millares... miríadas de miríadas» que estaban delante del Anciano de Días para servirle.[40]

Es posible que la adoración de los ángeles sea una respuesta salmodiada más que un himno cantado.[41] En consonancia con su posición ajena a los círculos interiores de los querubines y los ancianos, los ángeles no se dirigen directamente al Cordero. Su séptuple atribución de alabanza está en tercera persona y es antifonal al himno de redención de los ancianos.[42] El texto recuerda a los primeros versículos de la oración de despedida de David en 1 Cronicas 29:10-19. El poder, la riqueza, la sabiduría y la fortaleza no representan beneficios que el Cordero vaya a recibir a continuación, sino cualidades que posee y por las que es digno de ser alabado. Las tres últimas (honor, gloria y alabanza) se relacionan más estrechamente con la respuesta de las

[37] La voz es únicamente de ángeles. Los genitivos τῶν ζῴων ψ τῶν πρεσβυτέρων son paralelos a τοῦ θρόνου y están determinados por κύκλῳ utilizada como preposición (BAGD, 457). Es innecesario que Charles ponga la frase entre corchetes como si de una glosa se tratara (1.148).

[38] Roloff lo llama un «circunloquio para referirse a una multitud incalculable» (81).

[39] Como opina Lenski (210).

[40] En 1 Enoc 40:1; 60:1; y 71:8 encontramos el orden más natural. Cf. los «innumerables ángeles» de Heb 12:22.

[41] La palabra griega que se utiliza es λέγοντες; aunque en 5:9 los ancianos ᾄδουσιν... λέγοντες.

[42] El aumento de tres atributos en 4:9-11 a cuatro en 5:13 y siete en 5:12; 7:12 es una cuestión de estilo y refleja la tendencia del Apocalipsis hacia una expansión progresiva. El hecho de que los siete estén regidos por un solo artículo indica que han de considerarse juntos como una unidad.

personas y de los ángeles. En otros lugares del Nuevo Testamento todas y cada una de las cualidades que se mencionan se atribuyen a Cristo (poder y sabiduría, 1 Cor 1:24; riqueza, 2 Cor 8:9; Ef 3:8; fortaleza, Lc 11:22; honra, Fil 2:11; gloria, Jn 1:14; alabanza, Rom 15:29).[43]

13 En los versículos 9 y 10 los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos elevan sus voces para alabar la obra redentora del Cordero. A continuación (en los vv. 11 y 12) entra en escena un innumerable ejército de ángeles que alaba la dignidad del Cordero. El punto culminante llega con el versículo 13, en el que toda la Creación da alabanza, honor, gloria y poder a Dios y al Cordero. Juan oye el clamor de la glorificación cuando se eleva al Cielo. Es la adoración de todo el mundo creado. La universalidad de la gran obra redentora de Cristo demanda una respuesta universal. El orden creado se describe específicamente como aquello que está en el Cielo, en la Tierra, debajo de la Tierra, y en el mar.[44] La expresión que sigue «todas las cosas que en ellos hay», subraya que no hay ninguna criatura que no participe en este último y sublime himno de alabanza (cf. Fil 2:9-11). La doxología es cuádruple y repite tres elementos de los siete anteriores (v. 12), pero cambia «fortaleza» (*kratos*; NRSV: la NFV traduce «poder») por «poder» (*dynamis*).[45] Es posible que las cuatro características que se atribuyen al Padre y al Hijo se correspondan con la cuádruple división de la Creación. La alabanza de toda la Creación se dirige a Aquel que está sentado en el trono y al Cordero. A lo largo del libro de Apocalipsis estas dos designaciones aparecen juntas con regularidad. En 22:1 el agua de vida fluye «del trono de Dios y del Cordero» (cf. 6:16; 17:10).

14 Los cuatro seres vivientes fueron los primeros que presentaron su alabanza en la visión del gran salón del trono de los capítulos 4 y 5. Es, por tanto, apropiado que sean también ellos quienes lleven a su fin la visión. Si el verbo «decían» es un imperfecto iterativo, en

[43] Barclay llama a este último término «el inevitable punto culminante de todo», y explica que la alabanza es «el único don que aquellos que no tenemos nada podemos ofrecer a quien lo posee todo» (1.180).

[44] Aunque no aparecen en el NA[27] como una variante, Charles lee ἐν τῇ θαλάσσῃ junto con el sinaítico y varias versiones, observando que ἐπί *cum gen*. sería imposible aquí (1.150). Moffatt interpreta ἐπὶ τῆς θαλάσσης como una referencia a los monstruos marinos en lugar de a los marineros (387).

[45] Michaelis observa el uso de κράτος en las doxologías (1 Tim 6:16; 1 Ped 4:11; 5:11; Judas 25; Apoc 1:6; 5:13) y afirma que «denota el poder superior de Dios a quien pertenece la victoria final» (*TDNT*, 3.908).

tal caso el sentido es que los cuatro seres vivientes dicen «Amén» después de cada uno de los siete atributos del versículo 12 y de los cuatro del versículo 13. Cuando los querubines dicen «Amén», los ancianos se postran en adoración.[46]

El capítulo 5 ha revelado una verdad central que rige todo el libro de Apocalipsis. Por su muerte expiatoria el Cordero ha adquirido el control del curso de la Historia y ha garantizado su futuro. Solo Él fue digno de romper los sellos para abrir el Libro del Destino. Las huestes del Cielo prorrumpen en un jubiloso cántico que exalta la obra redentora del León que es el Cordero. Su triunfante sacrificio ha transformado a hombres y mujeres de todas partes en sacerdotes que sirven a Dios. Un incontable número de ángeles circunda su trono y declaran su poder y su alabanza. Esta visión de la grandiosidad del Cordero triunfante prepara a Juan para compartir con sus lectores los aspectos más solemnes de los juicios que aguardan en el futuro. Esta vívida descripción de Aquel que ha vencido en la crucial batalla contra el pecado aporta una confianza total de que, en los agitados tiempos que se avecinan, sigue habiendo una esperanza firme y segura.

IV. LOS SIETE SELLOS (6:1-8:1)

La visión del Hijo del Hombre glorificado del capítulo 1 llevó a la redacción de las siete cartas a las iglesias (caps. 2-3). De igual modo, la visión del gran salón del trono de los capítulos 4 y 5 establecen la etapa de la apertura del libro con su secuencia de sellos, trompetas y copas (caps. 6-16). Ahora se pone en marcha la espectacular descripción de los justos juicios de Dios. Debe observarse que el libro no se abre realmente hasta que se rompen los siete sellos. De modo que, en un sentido, el contenido del libro comienza con el capítulo 8 y los toques de las siete trompetas. Por otra parte, a medida que se van abriendo cada uno de los sellos se nos introduce a una serie de juicios preliminares que representan las fuerzas que están operativas a lo largo de la Historia por medio de las que se llevan a cabo los propósitos redentores y judiciales de Dios antes del fin.

[46] Evelyn Underhill (*Worship*, 91-92) y otros opinan que las escenas de adoración del libro de Apocalipsis reflejan las prácticas litúrgicas de las iglesias de Asia Menor del primer siglo.

A. Los primeros cuatro sellos: los cuatro jinetes (6:1-8)

> *Vi cuando el Cordero abrió uno de los siete sellos y oí a uno de los cuatro seres vivientes que decía, como con voz de trueno: Ven. Miré y he aquí, un caballo blanco; y el que estaba montado en él tenía un arco; se le dio una corona, y salió conquistando y para conquistar. Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo ser viviente que decía: Ven. Entonces salió otro caballo, rojo; y al que estaba montado en él se le concedió quitar la paz de la Tierra y que los hombres se mataran unos a otros; y se le dio una gran espada. Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer ser viviente que decía: Ven. Y miré, y he aquí, un caballo negro; y el que estaba montado en él tenía una balanza en la mano. Y oí como una voz en medio de los cuatro seres vivientes que decía: Un litro de trigo por un denario, y tres litros de cebada por un denario, y no dañes el aceite y el vino. Cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto ser viviente que decía: Ven. Y miré, y he aquí, un caballo amarillento; y el que estaba montado en él se llamaba Muerte; y el Hades lo seguía. Y se les dio autoridad sobre la cuarta parte de la Tierra, para matar con espada, con hambre, con pestilencia y con las fieras de la Tierra.*

Los siete sellos del capítulo 6 se dividen en dos grupos de cuatro y tres, un patrón que sigue con las trompetas (caps. 8-9) y las copas (cap. 16). Los «Cuatro Jinetes del Apocalipsis» (los primeros cuatro sellos) están entre los símbolos más conocidos del libro de Apocalipsis y la historia de su interpretación es larga y compleja. Dentro del esquema general representan probablemente las fuerzas de Dios que intervienen en el juicio a lo largo de la Historia.[1] La imaginería

[1] Metzger los llama «pequeñas y geniales ilustraciones de los juicios de Dios que se hacen operativos en la Historia» (58-59). Son «los cuatro principales elementos de la Historia», (Ellul, 50). Harrington los identifica como «la guerra y sus males acólitos»: la guerra, el conflicto, el hambre, y la pestilencia del Apocalipsis Sinóptico (91). Fiorenza sostiene que «no representan una secuencia de acontecimientos, sino que manifiestan y ponen de relieve la verdadera naturaleza del poder y gobierno romano... Sirven para expresar simbólicamente una crítica sociopolítica del gobierno imperial» (*Revelation: Vision*, 63).

procede de las visiones de Zacarías en 1:8-17 y 6:1-8 donde aparecen caballos de varios colores. Como es habitual, Juan modifica sus fuentes con una gran libertad. En el libro de Zacarías, los colores de los caballos (son rojos, castaños, blancos, negros, y tordos) no parecen tener especial relevancia. Sin embargo, en el libro de Apocalipsis los colores se corresponden con el carácter del jinete y simbolizan: conquista (blanco), derramamiento de sangre (rojo), escasez (negro), y muerte (lívido, pálido). En Zacarías los caballos se envían a inspeccionar la Tierra, mientras que en el libro de Apocalipsis su liberación trae grandes desastres.[2]

Debe observarse que aunque la forma de la visión de Juan se relaciona con Zacarías, la temática corresponde al discurso escatológico de Jesús en los Evangelios Sinópticos. Lucas consigna guerras y tumultos, naciones que se levantan contra otras, grandes terremotos, hambrunas, pestilencias, grandes señales en el Cielo, y persecución (Lc 21:9 y ss.; cf. Mr 13:7 y ss. y Mt 24:6 y ss.).[3] Por su combinación de terremotos y trastornos cósmicos, las siete tribulaciones de Lucas están incluidas dentro de los seis sellos del libro de Apocalipsis. En el pensamiento judío «la era futura» iba a ser precedida por un período de tribulaciones sin precedente. «Esto solo es el comienzo de dolores» dijo Jesús, pero «todavía no es el fin» (Mr 13:7-8).

Las escenas que se describen en los sellos (excepto en el quinto, vv. 9-11) se producen en la Tierra. No son una forma de equivalente celestial.

1 Es el propio Cordero quien abre el primer sello. Solo Él es digno de poner en marcha aquellos acontecimientos que traerán la culminación de la historia humana. Uno de los seres vivientes llama con voz como de trueno a los primeros cuatro jinetes apocalípticos para que inicien su andadura. Las traducciones que dicen «ven y ve» son fruto de algunos copistas que entendieron el mandamiento como una invitación al vidente.[4]

[2] Lilje hace referencia a las carreras de carros, en las que los colores simbolizaban los cuatro vientos que acompañaban al inicio oficial del mandato de los emperadores (123-24). Cf. la descripción de la «mortal carrera apocalíptica» en la obra de Stauffer, *Christ and the Caesars*, 184.

[3] Ver los emparejamientos de Krodel de cada uno de los sellos con su correspondiente predicción en el Apocalipsis Sinóptico (170).

[4] La expresión griega que se utiliza es :Ερχου καὶ ἴδε, ℵ 2329 2344 MajT^{K} it vg^{cl} sy$^{ph\text{-}h^{**}}$; Vic Prim Bea (aparece en la AV). La sugerencia de que ἔρχου es la plegaria de la Naturaleza por el regreso de Cristo y la redención final de la Creación, surge de una errónea interpretación de la identidad de los cuatro seres vivientes.

2 Juan mira, ¡y he aquí, un caballo blanco! Y montado en el caballo, un jinete con un arco y una corona, empeñado en conquistar. El asunto de la identidad del caballo blanco y del jinete ha sido objeto de extensa discusión entre los comentaristas. Se han dado esencialmente dos respuestas. Una interpretación que se remonta, al menos, a Ireneo (finales del siglo segundo dC.) identifica al jinete con Cristo y al caballo blanco con el victorioso progreso del Evangelio. El principal apoyo de este punto de vista procede de 19:11, donde de nuevo nos encontramos con un caballo blanco y con su jinete. No hay duda de que el jinete del capítulo 19 es Cristo, puesto que en el versículo 13 se le llama «el Verbo de Dios», y en el 16 se dice que en su túnica y en su muslo lleva escrito el título: «REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES». El argumento para identificar al caballo blanco y al jinete del capítulo 6 con Cristo es el siguiente: ¿Acaso no hay que dejar que sea el propio libro de Apocalipsis el que nos explique sus símbolos? El jinete monta un caballo blanco (el color de la justicia) y sale para conquistar (cf. 5:5, «el León de la tribu de Judá... ha vencido»).[5] En Marcos 13:10, la proclamación universal del Evangelio parece preceder al comienzo de las penalidades (al menos es uno de los acontecimientos que se producen antes del fin (cf. Mt 24:14). Por ello, su aparición en uno de los sellos no tiene nada de inesperado. Por otra parte, después del caballo blanco no sobrevienen calamidades como sucede en los otros tres casos.[6]

[5] La palabra griega que se utiliza es ἐνίκησεν, igual que en 6:2 (νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ). Cf. también Jn 16:33; Apoc 3:21.

[6] Hendriksen (113-17) enumera siete razones para interpretar al caballo blanco como un símbolo de Cristo. Zane Hodges identifica al primer jinete con Cristo y afirma que el primero de sus muchos triunfos es el arrebatamiento de la Iglesia («The First Horseman of the Apocalypse», *BSac*, 119 [1962], 324-34). S. J. Considine («The Rider on the White Horse», *CBQ*, 6 [1944], 406-22) concluye que el jinete representa a Cristo o la victoriosa trayectoria del Evangelio (421). Hailey considera que el primer jinete es Cristo en el Evangelio (188-89), y que los tres siguientes representan los resultados de la proclamación de las Buenas Nuevas: la persecución de los santos, la discriminación de los cristianos y la muerte, el juicio contra los no regenerados del que los creyentes han de participar forzosamente (193). Peterson entiende que el primer jinete es Cristo, y que los siguientes simbolizan la guerra (el mal social), el hambre (el mal ecológico), y la enfermedad (el mal biológico) (75-77). Sweet dice que el caballo blanco, la corona, y la actividad conquistadora son partes de la parodia satánica; sin embargo, puesto que todo ello no sale a la luz hasta el capítulo 13, regresa a la antigua idea de que el jinete representa a «los testigos fieles» (138).

No obstante, los argumentos en contra de identificar a Cristo con el jinete del caballo blanco tienen suficiente peso como para hacer que tal identificación sea muy poco probable. Una comparación de los capítulos 6 y 19 muestra que los dos jinetes tienen poco en común aparte del hecho de que ambos montan sobre caballos blancos. En 6:2 el jinete lleva una lauréola de vencedor y empuña un arco, mientras que al de 19:11 y ss. se le ha coronado con «muchas coronas»[7] y va armado con una aguda espada que sale de su boca. El contexto de 6:2 es de conquista, mientras que el de 19:11 y ss. es de justa retribución.

Otra de las dificultades es que esta identificación vincula la proclamación del Evangelio con una serie de devastadoras calamidades que se suceden unas a otras como el resultado inevitable de la pecaminosidad humana (guerra, escasez, muerte).[8] Otra cuestión que hay que considerar es la confusión que genera que el Cordero esté abriendo los sellos mientras que, al mismo tiempo, sale cabalgando con la apertura del primero de ellos. Una final e importante objeción la encontramos en el repetido uso de la expresión «se le concedió» que en el libro de Apocalipsis se refiere normalmente al «permiso divino que se concede a los poderes malignos para que lleven a cabo su execrable tarea».[9]

La otra interpretación importante del caballo blanco y su jinete sostiene que simbolizan el espíritu de conquista y el militarismo.[10] En el Antiguo Testamento, el arco era un símbolo del poder militar. Dios dijo al profeta Oseas que quebraría «el arco de Israel en el valle de Jezreel»

[7] La palabra griega que se utiliza es διαδήματα en lugar de στέφανος, como en 6:2.

[8] Boring subraya el hecho de que Albrecht Durero, un teólogo y artista del siglo XV, en su serie de grabados expresa una correcta comprensión de que el primer jinete forma parte de la misma serie que los otros tres. Esto «dio un giro a la corriente de interpretación del primer jinete como Cristo, que en lugar de ello comenzó a entenderse como un agente del juicio escatológico».

[9] Caird, 81. Cf. el uso de la expresión en relación con los pobladores del abismo (9:1, 3, 5), la bestia del mar (13:5, 7), y el falso profeta (13:14, 15)

[10] Rissi afirma que el jinete del caballo blanco es el Anticristo, que en el libro de Apocalipsis se describe de varias maneras (11:7; 13:17), y que está activo a lo largo de todo el periodo escatológico («The Rider on the White Horse», *Int,* 18 [1964], 405-18). Robbins apoya esta identificación, arguyendo que (1) si se tratara de algo positivo no encajaría con los otros tres sellos que expresan realidades negativas, y (2) en el libro de Apocalipsis el mal siempre intenta imitar el bien (103).

(Os 1:5). Los guerreros de Babilonia iban a ser capturados y quebrados sus arcos (Jer 51:56). La corona es un símbolo de victoria.[11]

Algunos autores ven en el arco una velada referencia a una muy temida invasión procedente de las tierras allende las fronteras orientales del Imperio Romano. Los partos eran los arqueros más famosos de la Antigüedad (y los caballos blancos eran su sello característico), y en el año 62 dC., Vologeses consiguió una victoria sin precedentes sobre un ejército romano. Este hecho había turbado a Occidente y le llevó a temer una invasión total. Aunque es posible que esto sea una referencia secundaria, Juan tiene en mente la conquista militar en general.[12]

3-4 El Cordero abre ahora el segundo sello, y un segundo ser viviente emplaza al siguiente jinete apocalíptico a comenzar su cabalgada. Sale ahora un caballo de un rojo encendido a cuyo jinete se le ha dado una gran espada y el poder de quitar la paz de la Tierra, permitiendo que las personas se maten unas a otras. El color del segundo caballo[13] se corresponde con la misión de su jinete y simboliza la mortandad y el derramamiento de sangre. Si el primer sello sugería una invasión desde afuera, el segundo podría ser una alusión a un conflicto interno.[14] La espada que se le dio al jinete era la romana, muy apropiada para esta clase de contiendas intestinas.[15] Su misión es quitar la paz de la Tierra y permitir que las personas

[11] Kraft escribe, «Der Reiter symbolisiert den Sieg eines barbarischen, beritten vorzustellenden Volkes» (116). D.T. Niles observa, «Cuando los hombres participan en la guerra siempre pretenden que es por una causa justa» (58).

[12] Otros interpretan el primer sello como un emperador romano, el príncipe de Dan 9:26 que encabezaría el Imperio Romano redivivo, un período de paz concedido por la providencia de Dios, una guerra (o incluso «el espantoso complejo militar que se prepara para una guerra nuclear», Boer, 51), el juicio de Dios por medio de la guerra, el hambre, y la pestilencia, o un símbolo que conjuga los elementos relacionados entre sí de los falsos mesías y la falsa profecía (A. Kerkeslager, «Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2», *JBL*, 112 [1993], 116-21).

[13] La palabra griega que se utiliza es πυρρός, rojo (como el fuego, πῦρ); El A MajT (bo) consigna πυρός, trigo (quizá por el color de su nombre cuando está maduro).

[14] El segundo jinete «no representa una conquista militar externa sino más bien las batallas y recelos que dividen entre sí a los ciudadanos de una comunidad» (Roloff, 86).

[15] A fin de apoyar su interpretación del caballo rojo como «la persecución religiosa», Hendriksen (120-22) considera que μάχαιρα es la daga que se utilizaba para los sacrificios. El uso de este término en el Nuevo Testamento no confirma este significado.

queden a merced de sus destructivos instintos los unos para con los otros.[16] Recuerda las palabras de Pablo en 2 Tesalonicenses 2:6 y ss. con respecto a la desaparición de aquello que retiene el mal y la resultante iniquidad. Un concepto típico del punto de vista judío acerca de los días del fin lo encontramos en Zacarías 14, donde se describe la última guerra que dará paso al reinado universal de Dios. El versículo 13 dice: «Y sucederá aquel día que habrá entre ellos un gran pánico del SEÑOR; y cada uno agarrará la mano de su prójimo, y levantará su mano contra la mano de su prójimo». Isaías dice que Dios despertará a los egipcios «y cada uno peleará contra su hermano y cada cual contra su prójimo» (19:2).[17]

La misión del caballo rojo se entendería rápidamente en los días de Juan, cuando los levantamientos y desórdenes civiles eran muy frecuentes. En un solo año –del 68 al 69 dC.–, Roma había sido gobernada por cuatro emperadores distintos. Se dice que en el periodo de treinta años, anterior al reinado de Herodes el Grande (67-37 aC.), murieron en revoluciones y levantamientos más de cien mil insurgentes solo en Palestina.[18] La anarquía y las matanzas son los precursores del tiempo del fin.

5-6 Cuando a instancias del tercer ser viviente, el Cordero abre el tercer sello, aparece un caballo negro cuyo jinete tiene en su mano un par de balanzas. Una voz desde el centro del salón del trono anuncia los precios exorbitantes del trigo y la cebada, y advierte que no se dañe el aceite y el vino. La balanza indica un tiempo de escasez en el que los productos esenciales de la vida se pondrán a la venta a precios muy elevados. En su descripción del sitio de Jerusalén, Dios le dijo a Ezequiel que sus habitantes «comerán el pan por peso y con angustia, y beberán el agua por medida y con terror» (Ez 4:16; cf. Lev 26:26). El denario era una moneda de plata romana cuyo valor era el equivalente al salario diario de un jornalero (cf. Mt 20:2). Con lo que ganaba en un día un hombre solo podía comprar trigo para comer él

[16] La palabra griega σφάζω significa degollar o asesinar con violencia. El rey de Babilonia degolló (ἔσφαξε) a los hijos de Sedequías delante de sus ojos (Jer 52:10). No es la palabra que se utiliza normalmente para referirse a una muerte en acto de guerra.

[17] Cf. también *1 Enoc* 100:12; 2 Esd 5:9; 6:24; *2 Bar*. 70:2-8; 48:37 si se quiere considerar el punto de vista judío.

[18] Juan estaba escribiendo en un momento «en que las luchas intestinas estaban haciendo pedazos el mundo» (Barclay, 2.5).

o para alimentar a tres personas con la menos nutritiva cebada. Según parece, estos precios eran de diez a doce veces superiores a los del tiempo de Juan.[19]

La interpretación más común del caballo negro y su jinete es que simbolizan un periodo de hambre; la balanza y los precios abusivos lo dan a entender. En la Antigüedad, tal situación era frecuente cuando las tropas invasoras vivían a costa de las tierras que estaban conquistando. La advertencia de no dañar el aceite y el vino establece los límites de la destrucción que el jinete está a punto de producir. Puesto que las raíces del olivo y de la vid son más profundas que las de los cereales, tales cultivos no se verían afectados por una sequía de intensidad limitada que, sin duda, sí destruiría el grano. Esta interpretación concuerda con la creciente intensidad de los tres ciclos del juicio. El cuarto sello afecta a «una cuarta parte de la Tierra» (6:8), las trompetas destruyen un tercio (8:7, 8, 10, 12) y la destrucción que se produce con las copas es completa y final.

La advertencia acerca del aceite y el vino se ha interpretado de distintas maneras. Algunos creen que se añadió para poner de relieve la injusticia social que existía en los tiempos de escasez. Los que sufren son los pobres, no los ricos.[20] Sin embargo, en este caso sería también difícil entender por qué el Cordero —la voz que se oye «entre los cuatro seres vivientes» (v. 6; cf. 5:6)— habría de dictar una orden que favoreciera a los ricos mientras agravaba la difícil situación de los pobres. Otros ven en el aceite y el vino una referencia al sacramento de la unción de los enfermos (cf. Stgo 5:14) y entienden que el sentido de esta cláusula es prometer a los creyentes que no padecerán los efectos de la hambruna.[21] Es más sencillo considerar que la expresión indica una limitación natural de la intensidad de la crisis.

Algunos comentaristas opinan que una buena parte de la imaginería que utiliza Juan procede de la cultura de su tiempo y mencionan, por regla general, el decreto de Domiciano del año 92 dC. por el que se ordenaba destruir la mitad de los viñedos en todas las provincias. La orden encontró tal resistencia que hubo de ser rescindida. Los partidarios de este punto de vista presentan a Juan como un asceta amargado

[19] Cf. Cicerón, *Verr*. 3,81.

[20] Boring afirma: «los ricos seguían viviendo como siempre; la crisis perjudicaba a los pobres» (122). El aceite y el vino no eran lujos sino productos esenciales para la vida (cf. Dt 7:13; 11:14; Os 2:8, 22).

[21] Esta es la opinión de Lenski, 126.

que, por esta razón, predijo un periodo de perversión en el que la gente tendría aceite y vino en abundancia, pero carecería de pan.[22]

7-8 Cuando el Cordero abre el cuarto sello, el cuarto ser viviente hace su llamamiento, y aparece un caballo con el pálido color de los cadáveres.[23] Su jinete es la Muerte y tras él cabalga el Hades, su inseparable compañero (cf. 1:18, 20; 13:14). Se les da poder sobre una cuarta parte de la Tierra. Esta expresión no pretende delimitar una zona geográfica, sino plantear las limitaciones cuantitativas que se imponen a su funesta actividad. Con el cuarto sello se produce la muerte de una cuarta parte de la Humanidad. Los cuatro métodos específicos que emplean los jinetes para su macabra misión recuerdan a los «cuatro terribles juicios» de Ezequiel 14:21: la espada, el hambre, las bestias salvajes y la peste.[24] No debería concederse una importancia especial al hecho de que Juan escoja aquí una palabra distinta para referirse a la espada, de la que utiliza en 6:4. En la Septuaginta ambos términos se utilizan con frecuencia de manera indistinta.[25] Es posible que estas cuatro plagas representen una intensificación de lo que sucede en los primeros tres sellos. En una tierra diezmada por la guerra y el hambre cabe esperar una gran proliferación de los animales salvajes.

La superposición del versículo 8 con los juicios de los primeros tres sellos lleva a Charles a dictaminar la corrupción del texto. Lo acorta considerablemente dejando a un lado aquellas cláusulas que aluden al Hades y a los cuatro instrumentos que utiliza la Muerte.[26] Un autor considera que la segunda frase del versículo 8 pertenece a otro párrafo que habla de los cuatro sellos en su conjunto. De esta

[22] Moffatt (390) dice que este reciente acontecimiento «aportó un poco de color a la paleta del autor de Apocalipsis para matizar los últimos horrores». Cf. la exposición de Beckwith (522) y de Charles (1.167-68).

[23] La palabra griega χλωρός se utiliza en el resto del libro de Apocalipsis para referirse al verde amarillento de la vegetación (8:7; 9:4; cf. Mr 6:39 y Gen 1:30, χόρτον χλωρός., sin embargo aquí describe la palidez de la muerte o el color blancuzco de una persona aterrorizada.

[24] Tanto en Apoc 6:8b como en Ez 14:21 la palabra griega θάνατος alude a la pestilencia, una particular forma de muerte (cf. también Apoc 2:23a). Schick sostiene que aquí θάνατος es una probable referencia a enfermedades epidémicas en general, no a la muerte en sí porque «la muerte acompaña a todos los jinetes, siendo su terror intrínseco» (68).

[25] Estrictamente hablando, el término ῥομφαία (cf. 1:16) alude a una cuchilla de grandes dimensiones, quizá de origen tracio, y μάχαιρα a una espada corta. Cf. la nota acerca de 6:4.

[26] Charles, 1.169-71.

manera se convierte en la propia interpretación que el autor de Apocalipsis hace de los jinetes.[27]

El análisis de las diferentes interpretaciones que se hacen de los Cuatro Jinetes tiende a velar al lector moderno la dramática naturaleza de la visión. En este sentido es muy provechoso que retrocedamos en el tiempo y nos situemos en una de las siete iglesias para escuchar las visiones del modo en que éstas fueron leídas. Lejos de discutir el probable sentido de cada uno de los cuatro caballos, aquellos primeros oyentes se sintieron sin duda aterrorizados presenciando en su imaginación el furioso galope de la guerra, la sangre, el hambre y la muerte. Las visiones son para ser experimentadas, no para convertirse en un frío objeto de análisis. Quienes se acercan al libro de Apocalipsis con una imaginación favorable y abierta son los más aptos para entender su verdadero significado.

B. El quinto sello: el clamor de los mártires (6:9-11)

> *Cuando el Cordero abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido muertos a causa de la palabra de Dios y del testimonio que habían mantenido; y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la Tierra? Y se les dio a cada uno una vestidura blanca; y se les dijo que descansaran un poco más de tiempo, hasta que se completara también el número de sus consiervos y de sus hermanos que habrían de ser muertos como ellos lo habían sido.*

Los siete sellos se dividen en dos grupos, uno de cuatro y otro de tres. Ahora que los cuatro jinetes han hecho su aparición, la escena cambia. Con la apertura del quinto sello se revela un altar en el Cielo bajo el cual están las almas de los fieles mártires. Si los primeros cuatro sellos describían los agitados días cercanos a la consumación, el quinto aporta una interpretación del martirio cristiano. Los márti-

[27] McIlvaine, *The Wisdom of the Apocalypse*, 133-35. Es difícil, no obstante, equiparar los animales salvajes con el jinete del caballo blanco.

res (que han experimentado gran sufrimiento y tribulación) plantean la crucial pregunta: «¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la Tierra? » (v. 10). La clara respuesta que reciben es que las cosas empeorarán antes de mejorar. A su tiempo, Dios derramará su ira sobre los incrédulos, que suplicarán con ardor a las montañas y a las rocas que les escondan. El día de la ira de Dios (y del Cordero) llegará y la pregunta que se suscita es: «¿quién podrá sostenerse? (v. 17).

9 La idea del Cielo como templo de Dios es muy común en el pensamiento judío. «Pero el SEÑOR está en su santo templo: calle delante de Él toda la Tierra» (Hab 2:20; cf. Sal 18:6; T. Levi 18:6). Es probablemente innecesario conjeturar si se trata del altar del holocausto o el del incienso. El tema del sacrificio parece sugerir el primero, sin embargo las oraciones que se elevan (v. 10) parecen indicar el último. No hay ninguna razón por la que en la visión de Juan los dos no puedan unirse en uno solo.

En los sacrificios rituales del Antiguo Testamento la sangre del novillo se derramaba al pie del altar del holocausto (Lev 4:7; Ex 29:12). Esta sangre contenía la vida, o alma, de la carne (Lev 17:11). El que las almas de los mártires estuvieran «debajo del altar» es una forma de decir que, desde el punto de vista de Dios, las muertes prematuras de estos creyentes en la Tierra representan un sacrificio presentado en el altar del Cielo. Pablo consideraba su cercana muerte como una libación que iba a ser derramada (2 Tim 4:6; cf. Fil 2:17). Una idea en cierto modo paralela que encontramos en los escritos rabínicos —que «las almas de los justos encuentran refugio bajo el trono de gloria[1]»— puede sugerir la idea de que los mártires han encontrado un lugar seguro.

Los mártires habían entregado sus vidas por causa de la Palabra de Dios y del testimonio que proclamaban.[2] Su testimonio no era principalmente lo que ellos afirmaban acerca de Jesús, sino lo que Él

[1] 1. *Shab*. 152b

[2] Morris afirma que «las palabras de Juan representan un recordatorio de que a lo largo de la Historia ha habido una persistente hostilidad hacia los cristianos profundamente comprometidos por parte de aquellos que ostentan el poder» (105). Ladd añade que a la Iglesia se la exhorta a ser un pueblo de mártires y que, en sus enseñanzas, Jesús pone de relieve que, para ser discípulos, las personas han de «tomar su cruz» (Mt 10:38; 16:24) lo cual significa que deben estar dispuestos a sufrir el martirio (104).

mismo les había manifestado (cf. 12:17; 20:4).[3] La segunda frase («el testimonio que habían mantenido») no es coordinada, lo cual puede ser un recurso sintáctico para hacer que la primera («la Palabra de Dios») sea más específica.[4] Aquellos que habían muerto, por tanto, son los que habían entregado sus vidas en fidelidad a Dios tal como esta fidelidad se revela en Jesucristo y por medio de Él. Obsérvese que Juan no sabe nada de un «arrebatamiento» de la Iglesia por el que los cristianos son librados de la tribulación que normalmente acompaña a una vida piadosa (cf. 2 Tim 3:12). Los tales «ascienden al Cielo a través del sufrimiento y de la muerte, como fue el caso de Jesús: no se les lleva al Cielo para que escapen de los sufrimientos de la Tierra».[5]

10 Desde el altar se eleva una petición de vindicación. Con una sola voz los mártires suplican: «¿Hasta cuándo, oh [Soberano] Señor,[6] Santo y Verdadero, esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la Tierra?» Algunos autores subrayan lo que parece ser un marcado contraste entre esta oración y la de Esteban, el primer mártir, cuyas últimas palabras fueron una petición para que Dios no les tomara en cuenta aquel pecado a aquellos que le estaban apedreando (Hch 7:60). ¿Acaso Jesús mismo no había pedido en el Calvario: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23:34)?[7] Sin embargo, antes de concluir que el vindicativo clamor de los mártires es «subcristiano», han de tenerse en cuenta algunas otras consideraciones. A lo largo de todo el Antiguo Testamento es muy común encontrar la idea de una vindicación de su pueblo por parte de Dios. En el Salmo 79:10 se plantea la pregunta: «¿Por qué han de decir las naciones: Dónde está su Dios? Sea notoria entre las naciones, a nuestra vista, la venganza por la sangre derramada de tus

[3] Evidentemente este testimonio implicaría también su propio testimonio. Es prácticamente imposible separar ambas cosas. En el 1611c 2351 MajT^{K} sy^{h**} se añade τοῦ ἀρνίου después de μαρτυρία.

[4] Caird traduce «por causa de la palabra hablada por Dios y atestiguada por Jesús» (84).

[5] Boring, 125.

[6] La palabra griega ὁ δεσπότης es un término utilizado para aludir a los propietarios de esclavos y subraya el poder absoluto de Dios. En la Septuaginta es más normal que se utilice κύριος con referencia a Dios. δεσπότης aparece veinticinco veces. Josefo observa que los zelotes estaban dispuestos a soportar la tortura y la muerte antes que reconocer al emperador romano como δεσπότης (*Guerra de los judíos* 7.418-19).

siervos». Esta petición no surge de un deseo personal de venganza, sino de una preocupación por la reputación de Dios. Es una actitud distinta de la que manifiesta el autor judío de la Asunción de Moisés, quien prometió a los santos que, mirando desde lo alto, verían a sus enemigos en el Gehena y se alegrarían (10:10). Sin duda, no tiene ninguna semejanza con la disposición de Tertuliano (el apologista de comienzos del tercer siglo), quien afirmaba que en el juicio final celebraría exultante la visión de los orgullosos monarcas gimiendo en los más profundos y oscuros abismos, y a los magistrados ardiendo en unas llamas más abrasadoras de las que ellos habían encendido para acabar con los cristianos.[8]

Existe una interesante propuesta en el sentido de que el clamor de los mártires debería interpretarse en el contexto de la jurisprudencia hebrea según la cual cada demandante ha de defender su propio caso. Cuando alguien es condenado en un tribunal humano, la decisión es firme a no ser que un tribunal más elevado dictamine en sentido contrario. El meollo de la cuestión no es la relación de los mártires para sus acusadores, sino la validez de su fe.[9]

Se apela a Dios como Aquel que es «santo y verdadero». Completamente separado de todo mal, Él vindicará con integridad a aquellos que han dado sus vidas por causa de la justicia.[10] A lo largo de siglos

[7] Respecto al clamor de los mártires Glasson concluye: «Hay que reconocer con franqueza que ésta no es una oración cristiana» (49). Sin embargo, a quienes califican la teología del juicio de Juan y el clamor reivindicativo de los mártires como subcristianos y contrarios a la demanda del Evangelio de amor hacia los enemigos, Krodel les responde: (1) además del mandamiento de amar a los enemigos, la tradición sinóptica también contiene «ayes» y juicios; (2) el libro de Apocalipsis no está defendiendo la legitimidad de un afán de venganza, sino la vindicación de los oprimidos (176). Lo que está en juego es el propio carácter de Dios: su justicia y la rectitud, por no hablar de su bondad hacia los que ama.

[8] *De Spec*. 30. Ford afirma que la «retribución en el sentido de castigar a los impíos entra en el cuadro pero no la idea de la venganza como objeto de satisfacción personal» (100). Sweet observa que «el Espíritu de este clamor parece lamentablemente precristiano», sin embargo indica que no se trata de «una cuestión de actitudes hacia las personas en la vida diaria, sino del hecho de que la causa de Dios parece estar sufriendo injusticia» (141). Schick comenta que las oraciones de los mártires expresan «un hondo deseo de justicia y de la victoria de la verdad» (70).

[9] Caird, 85.

[10] Puesto que las oraciones proceden de debajo del altar, puede que hayamos de entender que es la sangre de los mártires (más que los mismos mártires) la que demanda vindicación (no venganza personal, Ladd, 105-6).

de opresión el clamoroso interrogante «¿Hasta cuándo?» se ha elevado constantemente al Cielo. «¿Hasta cuándo los impíos, SEÑOR, hasta cuándo los impíos se regocijarán?» pregunta el salmista (94:3). «¿Hasta cuándo, oh SEÑOR, pediré ayuda, y no escucharás –inquiere el profeta– clamaré a ti: ¡Violencia! y no salvarás?» (Hab 1:2). Lo que está en cuestión es la justa vindicación, no una amarga venganza.

La expresión «los que moran en la Tierra» representa una manera semitécnica de referirse a la raza humana en su hostilidad hacia Dios.[11] En 11:10 se usa esta misma expresión en referencia con aquellos que se alegran de la muerte de los dos testigos. En el capítulo 13 se les presenta adorando a la bestia (vv. 8, 12) y, en el 17, intoxicados con el vino de los adulterios de la gran ramera (v. 2). Sus nombres no están escritos en el libro de la vida (17:8), y son reos del inminente juicio (3:10; 8:13).

11 A cada uno de los mártires se le da una túnica blanca. Algunos autores entienden esto como una referencia a los cuerpos espirituales o glorificados que se les otorga antes de tiempo a los mártires como un honor especial.[12] Se cree que esta idea se ha desarrollado a partir de la referencia a Dios cubriéndose de luz como un manto (cf. Sal 104:2). Algunos autores de textos apocalípticos hablaban de los cuerpos de resurrección de los justos como de «vestidos de gloria» (*1 Enoc* 62:16; *2 Enoc* 22:8), que se «guardaban en el séptimo Cielo (*la Ascensión de Isaías* 4:16). Se cree que la referencia de Pablo a «un edificio [hecho por Dios], una casa no hecha por manos, eterna en los cielos», con que el creyente será vestido tras la muerte (2 Cor 5:1 y ss.), está en línea con este concepto (cf. también 1 Cor 15:35 y ss.; Fil 3:21).

No obstante, en el libro de Apocalipsis, las túnicas blancas son un símbolo de felicidad y pureza. Los redimidos que se apiñan delante del trono en el 7:9 están ataviados con túnicas blancas. Han salido de la gran tribulación y han lavado sus ropas y las han emblanquecido en la sangre del Cordero (7:13-14; cf. 22:14). A la iglesia de Laodicea se le aconseja que compre oro, vestiduras blancas[13] y colirio (3:18),

[11] En 1QH 8:19-36 los «que moran en la Tierra» se contraponen al ejército de los santos (cf. Burrows, *Dead Sea Scrolls*, 404-5).

[12] Cf. Charles (1.176) y la nota adicional (1.184-88). También Caird (86) y Presten y Hanson (81).

[13] La expresión griega que se utiliza es ἱμάτια λευκά, sinónima de στολαὶ λευκαί.

una extraña sugerencia si las túnicas blancas representan los cuerpos glorificados.

A los mártires se les dice que esperen un poco más hasta que se complete su número. Las víctimas de la persecución de Nerón[14] están próximas a unirse con aquellos que van a dar sus vidas antes que rendir a Domiciano el homenaje que solo a Dios pertenece. La comisión que se les da no es que procuren controlar su impaciencia, sino que descansen en el disfrute de su dicha. Aún hay otros que han de unirse a ellos. El pensamiento judío describía a Dios gobernando el mundo según un programa predeterminado (cf. *2 Bar*. 23:4-5; 2 Esd 4:35-37) que no llegaría a su fin hasta que no se cumpliera el número de los justos que habían de morir como mártires (*1 Enoc* 47:4; 2 Esd 2:41).[15] Aquellos que han de morir son sus consiervos, es decir, sus hermanos y hermanas. El versículo no establece ninguna diferencia entre dos grupos distintos.

C. El sexto sello: el gran terremoto (6:12-17)

> *Vi cuando el Cordero abrió el sexto sello, y hubo un gran terremoto, y el Sol se puso negro como cilicio hecho de cerda, y la luna toda se volvió como sangre, y las estrellas del Cielo cayeron a la tierra, como la higuera deja caer sus higos verdes al ser sacudida por un fuerte viento. Y el Cielo desapareció como un pergamino que se enrolla, y todo monte e isla fueron removidos de su lugar. Y los reyes de la Tierra, y los grandes, los comandantes, los ricos, los poderosos, y todo siervo y todo libre, se escondieron en las cuevas y entre las peñas de los montes; y decían* a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y escondednos de la presencia del que está*

[14] Tácito afirma que: cubiertos con pieles de animales salvajes, eran despedazados por los perros hasta la muerte o se les clavaba en cruces o condenaba a las llamas, contribuyendo a la iluminación nocturna de los jardines de Nerón *Ann.* 15.44).

[15] Cf. van Unnik, «Le nombre des élus dans la première de Clément», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 42 (1962), 237-46.

sentado en el trono y de la ira del Cordero, porque ha llegado el gran día de la ira de ellos y ¿quién podrá sostenerse?

Los versículos 12-17 representan la respuesta a la pregunta que al abrirse el quinto sello plantean los mártires que están debajo del altar («¿Hasta cuándo... esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre?» La respuesta no llega en términos de días, meses o años, pero transmite la certeza de que sus muertes serán vindicadas. Se producirán grandes trastornos cósmicos y la sociedad secular, responsable del asesinato de los creyentes, entenderá que Dios ha puesto en marcha la cadena de acontecimientos que dan completa expresión a su ira.

12-14 Con la apertura del sexto sello comienzan los grandes trastornos cósmicos que anuncian el inicio de los últimos días. Para un pueblo convencido de que los movimientos bien ordenados de los astros eran una prueba del control providencial de Dios, el colapso de este orden sería el sombrío anuncio de que el fin del mundo era inminente. Los detalles de esta espectacular descripción de un universo en estado de agitación proceden del acervo común del movimiento apocalíptico del momento.[1] No han de entenderse de un modo absolutamente literal.[2] Seguro que quienes leyeron por primera vez la descripción de Juan no tuvieron que molestarse en debatir si los detalles debían considerarse o no literalmente. Tales pormenores formaban parte de una tradición bien establecida que, asentada en la literatura apocalíptica del momento, se remontaba a las más antiguas descripciones proféticas del Día del Señor.[3]

[1] Algunos manuscritos (A *pc* vg^{cl}; [Prim]) añaden ἰδού antes de σεισμός («algo típico del estilo apocalíptico», Metzger, *Textual Commentary*, 1a ed., 741.

[2] Boring indica que: «esta escena no tiene que entenderse más literalmente que el resto del lenguaje metafórico de Juan, ni tampoco ha de descodificarse dándole un sentido 'espiritual' para que aluda a la caída de las opresivas estructuras políticas y sociales como si Juan solo hubiera disfrazado un poco sus expectativas de una revolución social utilizando un lenguaje apocalíptico. Como genuino pensador apocalíptico que era, Juan utiliza un lenguaje pictórico a fin de que este mundo signifique exactamente esto» (126-127). Eugene Peterson apela a las reflexiones de Marshall McLuhan para ayudar a las personas con orientación literaria a entender el impacto del libro de Apocalipsis («Apocalypse: The Medium is the Message», *TToday*, 26 [1969], 133-41). Aunque probablemente serán necesarias otras dos generaciones antes de que la iglesia cristiana venza «la distorsión de Gutemberg», el futuro, piensa él, es prometedor (141).

[3] Beasley-Murray observa que solo en épocas bastante recientes hemos comenzado a entender que los simbolismos de Juan representan un lenguaje pro-

El terremoto era un elemento típico de las visitaciones divinas. Cuando Dios descendió sobre el Sinaí «todo el monte se estremecía con violencia». (Ex. 19:18). Isaías profetiza que en aquel tiempo la gente se esconderá en las cuevas por el terror del Señor «cuando se levante para hacer temblar la Tierra» (Is. 2:19). «Una vez más, dentro de poco, yo haré temblar los cielos y la tierra, el mar y la tierra firme», afirma Hageo (2:6).[4] Este gran terremoto irá acompañado por el ennegrecimiento del Sol, que se pondrá de luto,[5] y el enrojecimiento de la Luna que adquirirá la tonalidad de la sangre.[6] En el Día de Pentecostés Pedro cita un pasaje que en aquel momento se había cumplido parcialmente (Hch. 2:20), hablando de la venida grande y terrible del Día del Señor. El profeta dice: «EL SOL SE CONVERTIRÁ EN TINIEBLAS Y LA LUNA EN SANGRE».[7] A las estrellas del cielo se las representa cayendo sobre la Tierra como las uvas aún inmaduras durante un temporal invernal.[8] Isaías habló de la caída de las estrellas como si de hojas secas se tratara (Is. 34:4). Es una de las señales que precederán inmediatamente a la venida del Hijo del Hombre (Mt. 13:25-26). La caída de estrellas sobre la Tierra solo podía significar una cosa para los antiguos: había llegado el fin. Los cielos se enrollarán como las dos mitades de un pergamino que se hubiera partido por el centro.[9] La eliminación de su lugar de toda montaña e isla no encuentra paralelo en los escritos apocalípticos. Esta imagen podría haberse inspirado en Nahúm 1:5 («Los collados se derriten»), o en Jeremías 4:24 («Miré a los montes, y he aquí que temblaban, y todas las colinas se estremecían»).

No es necesario esperar que estos acontecimientos cataclísmicos se produzcan de un modo totalmente literal aunque, sea lo que sea,

cedente de una antigua tradición que sin embargo hablaba a sus coetáneos con gran elocuencia. («The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality», SJT, 27 [1974], 76-93).

[4] Cf. *Ascensión de Moisés* 10:4; 2 Esd 5:8; *2 Bar*. 70:8.

[5] Se hace referencia a los toscos tejidos elaborados con pelo negro de cabra para los días de luto.

[6] El profundo color rojo de la luna sería el resultado de cualquier cosa de la atmósfera que hiciera oscurecer el Sol.

[7] Cf. Is 13:10; Ez 32:7; Am 8:8; *Ascensión de Moisés* 10:4-5; Mr 13:24.

[8] La palabra griega que se utiliza, ὄλυνθοι denota los higos verdes que aparecen en invierno antes de las hojas y que el viento hace caer fácilmente del árbol.

[9] Cf. Is 34:4; Sib. Or. 3:83. 2 Ped 3:12 afirma que los cielos serán destruidos por el fuego.

la realidad que se describe es suficiente para impulsar a las aterrorizadas gentes hacia las montañas, donde pedirán la muerte antes de tener que hacer frente a la ira del Cordero (vv. 15-17). Esto sería una consecuencia muy poco probable si solo simbolizan un periodo de agitación sociopolítica. En otros pasajes del libro de Apocalipsis se representa a las personas tan obcecadas en la búsqueda de sus placeres y objetivos que ni una plaga de demonios, (9:20) ni un calor abrasador son suficientes para llevarles al arrepentimiento. Lo que en los últimos días aterrorizará el corazón de las personas será nada menos que la sobrecogedora anticipación de la destrucción del mundo.

15-17 Para los enemigos de la justicia el Día del Señor será un tiempo de terror. Isaías afirma que: «el corazón de todo hombre desfallecerá... dolores y angustias se apoderarán de ellos, como mujer de parto se retorcerán» (Is. 13:7-8). «Y ¿quién podrá mantenerse en pie cuando Él aparezca? –pregunta Malaquías– Porque Él es como fuego de fundidor» (Mal 3:2). Juan describe a las gentes de la Tierra huyendo a las montañas y suplicando la muerte para no tener que comparecer ante el tribunal de Dios y la ira del Cordero.[10]

Al enumerar a los diferentes grupos que intentan encontrar refugio en el gran día de la ira, Juan no pretende cubrir todos los estamentos de la sociedad humana, sino solo subrayar que aquellos que normalmente tendrían motivos para sentirse seguros estarán absolutamente abrumados.[11] Los reyes de la Tierra representan a aquellos que se encuentran en posiciones de autoridad gubernamental. Los príncipes les siguen en rango. Los generales representan a las autoridades militares a cuya palabra las tropas romanas avanzaban hacia la batalla.[12] En aquel día tanto los orgullosos monarcas como los endurecidos militares huirán aterrorizados. La seguridad de los ricos y poderosos se hará añicos, y todos por igual serán presos del pánico en una

[10] «Lo que más temen los pecadores no es la muerte, sino la revelación de la presencia de Dios», es un comentario de Swete que se cita a menudo (94). Hughes añade que: «el oscuro horror de la muerte de los no regenerados no es sencillamente el hecho en sí de la muerte sino la conciencia del juicio venidero» (92).

[11] Solo el último grupo («todo siervo y todo libre») no encaja en esta categoría. Se añadió probablemente para acentuar la idea de totalidad. Schick subraya que los siete grupos (símbolo de totalidad) comprenden a toda clase de personas «desde las clases sociales más poderosas a las más bajas de la sociedad» (72).

[12] Un χιλίαρχος era en aquel tiempo el comandante de una cohorte (unos 600 hombres).

aterradora confusión.

La gráfica descripción de Juan recuerda la reseña que Isaías hace del Día del Señor como un tiempo en que las gentes buscarán el refugio de las cuevas por el terror del Señor (Is 2:10, 19, 21). Desde el día en que Adán y Eva se escondieron de la presencia de Dios (Gen 3:8) la acusación de las conciencias ha convertido a los seres humanos en fugitivos de Dios. Sin embargo, ahora no quedan lugares donde esconderse. Dios confrontará en juicio a todos aquellos que se han rebelado en contra de su soberana autoridad. Las gentes apelan aterrorizadas a las montañas y a las rocas para que caigan sobre ellos en una escena que recuerda a Oseas 10:8 («Entonces dirán a los montes: ¡Cubridnos!, y a los collados: ¡Caed sobre nosotros!»), un versículo que Jesús aplicó a la futura destrucción de Jerusalén (Lc 22:30). Es mejor morir bajo una demoledora avalancha que hacer frente a la ira del Cordero.[13]

La ira de Dios es un tema fundamental de la enseñanza del Nuevo Testamento. Es tanto una realidad presente (Rom 1:18) como un acontecimiento escatológico (Apoc 19:15). La ira de Dios no es un afán personal de venganza ni tampoco un proceso impersonal de retribución que va desarrollándose en el transcurso de la Historia,[14] sino la «respuesta de la santidad [de Dios] a la maldad persistente e impenitente».[15] No obstante, «la ira del Cordero» representa una expresión desusada y dramática. En los Evangelios solo una vez se aplica a Jesús la palabra ira (Mr 3:5). No obstante, si en el libro de Apocalipsis el concepto de Cristo como Cordero es más mesiánico que expiatorio (cf. el comentario acerca de 5:6), entonces el elemento de paradoja no es tan acentuado como normalmente se entiende.[16]

[13] Caird se refiere a «la ira del Cordero» como «una deliberada paradoja, con la que Juan intenta estimular a sus lectores para que adquieran una actitud teológica vigilante» (90). Otros rechazan su teología por completo sobre la base de que para ellos la ira es algo incoherente cuando se atribuye a un Cordero inmolado. No obstante, este concepto excesivamente sensible hacia la ira de Dios contra el pecado, está falto de una adecuada comprensión de la horrible naturaleza del pecado y de la reacción divina contra todo lo que se opone a los intereses de Dios y lo que conviene a la raza humana.

[14] Como defiende A. T. Hanson en su obra, *The Wrath of the Lamb*, 159-80.

[15] F. F. Bruce, 645. Torrance llama a la ira del Cordero de Dios «la pasión consumidora de su santo amor que desea destruir todo aquello que es falso y falto de afecto» (49). Cf. R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, donde se ofrece un tratamiento general de este tema.

[16] Observando que quienes hablan de «la ira del Cordero» son los enemigos de Dios, Montague (siguiendo a Caird) observa que «la suprema conquista de

El profeta Joel describió el Día del Señor como «grande y terrible» (Joel 2:11; cf. v. 31). Es un día de ira y retribución (Sof 1:14-18). Según aquellos que intentan escapar de la presencia de Dios y del Cordero, el día de la ira ha llegado.[17] Su pregunta retórica «Y ¿quién podrá sostenerse?» recuerda a Nahum 1:6 («En presencia de su indignación, ¿quién resistirá? ¿Quién se mantendrá en pie ante el ardor de su ira?»; cf. Mal 3:2). El anuncio del fin no tiene por qué entenderse como la equivocada opinión de una humanidad aterrorizada. El comienzo del fin ha llegado, y las plagas de 8:7-9:21 y 16:2-21 son consecuencia de la apertura del libro de los siete sellos.

El escenario está montado. Seis de los siete sellos se han abierto, y los lectores de Juan han oído hablar de los «Cuatro Jinetes» que van dejando un rastro de muerte y destrucción por todo el panorama de la Historia. Han oído la doliente petición de juicio sobre sus opresores por parte de los mártires y la vindicación de su fidelidad que les llevó a la muerte. No hay duda de que Dios actuará. El mismo Universo se verá sujeto a violentas convulsiones, y el mundo incrédulo hará todo lo posible por escapar de la ira del Cordero. Tan intensa será esta ira que se plantea la pregunta: «¿Quién podrá sostenerse?» (v. 17). La respuesta es que ellos –los mártires y todo lo que representan– saldrán victoriosos. Los «Cuatro Jinetes» encarnan la triste historia de nuestro planeta: conquista, guerra, hambre, y muerte. En tanto que seguidores del Cordero que fue inmolado, el pueblo de Dios sufre persecución y martirio. Su clamor por la vindicación conduce al punto teológico fundamental del libro de Apocalipsis, a saber, que Dios se vindicará a sí mismo por medio de su pueblo. Los fieles han de vivir con la certeza de que Dios tiene el control de su Universo. Por el momento, puede parecer que las fuerzas del mal tienen ventaja, sin embargo, aquel que derrotó a estas mismas fuerzas por medio de su muerte expiatoria en la Cruz, volverá al final de los tiempos para reclamar a su pueblo y destruir para siempre todo aquello que se opone a sus propósitos.

Satanás consiste en persuadir a los hombres y las mujeres de que el Dios de amor es la fuente de la ira» (106).

[17] Algunos manuscritos tienen αὐτοῦ (A MajT sams bo; Prim), una comprensible alteración en la transmisión, puesto que ὀργή en el v. 16 se utiliza solo en relación con ἀρνίον.

INTERLUDIO: VISIONES DE SEGURIDAD Y SALVACIÓN (7:1-17)

El capítulo 7 llega como un paréntesis entre los sellos sexto y séptimo: un rasgo estilístico que se repite en la secuencia de las trompetas, (10:1-11:13) pero no en la de las copas (cf. 16:12-21). También funciona a modo de espectacular interludio[1] que retrasa durante un breve momento la revelación de lo que ha de suceder cuando se rompa el séptimo y último sello del Libro del Destino. El capítulo consiste en dos visiones: una, la selladura de los 144.000, y la otra, la dicha de la gran multitud ante el trono celestial. Se ha escrito mucho acerca de la identidad de los 144.000 y de la relación que existe entre estas dos visiones. En las siguientes páginas se asume la idea de que en ambas visiones se tiene en mente a la Iglesia aunque desde dos perspectivas distintas. Antes de los juicios de las trompetas se sella a la última generación de creyentes para que sean salvos de la destrucción que viene sobre la Tierra y puedan ser llevados con seguridad al reino celestial.[2] La segunda visión anticipa la eterna dicha de todos los creyentes cuando en la presencia de Dios descubran las recompensas de la fiel perseverancia. Las visiones contrastan la seguridad y la dicha que espera a los fieles con el pánico de un mundo pagano que huye del juicio. En un sentido, responde a la pregunta que acaba de plantearse: «¿Quién podrá sostenerse?» (6:17).

1. La selladura de los siervos de Dios (7:1-8)

> *Después de esto, vi a cuatro ángeles de pie en los cuatro extremos de la Tierra, deteniendo los cuatro vientos de la Tierra, para que no soplara viento alguno, ni sobre la Tierra ni sobre el mar ni sobre ningún árbol. Y vi a otro ángel que subía de*

[1] Giblin sostiene que el capítulo 7 no es un «interludio» sino una expansión que anticipa posteriores acontecimientos de importancia capital» (88). Aunque sin duda se relaciona con algunos de los temas que siguen, es mejor entenderlo como un interludio estratégico igual que lo es la sección 10:1-11:14 que sigue a las primeras seis trompetas.

[2] Juan, en consonancia con el resto de Nuevo Testamento, distingue claramente entre «ira» (ὀργή) y «tribulación» (θλῖκις). El pueblo de Dios experimenta esta última (los sellos), pero no la primera.

donde sale el Sol y que tenía el sello del Dios vivo; y gritó a gran voz a los cuatro ángeles a quienes se les había concedido hacer daño a la Tierra y al mar, diciendo: No hagáis daño ni a la Tierra ni al mar ni a los árboles, hasta que hayamos puesto un sello en la frente a los siervos de nuestro Dios. Y oí el número de los que fueron sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel; de la tribu de Judá fueron sellados doce mil; de la tribu de Rubén, doce mil; de la tribu de Gad, doce mil; de la tribu de Aser, doce mil; de la tribu de Neftalí, doce mil; de la tribu de Manasés, doce mil; de la tribu de Simeón, doce mil; de la tribu de Leví, doce mil; de la tribu de Isacar, doce mil; de la tribu de Zabulón, doce mil; de la tribu de José, doce mil, y de la tribu de Benjamín fueron sellados doce mil.

1 Juan ve a cuatro ángeles que están en pie en los cuatro extremos de la Tierra, deteniendo los cuatro vientos de la destrucción.[3] En el pensamiento apocalíptico, las fuerzas de la Naturaleza se representan con frecuencia bajo el control de ciertos ángeles. En pasajes posteriores del libro de Apocalipsis se nos presenta al «ángel [que está a cargo] de las aguas» (16:5) y al que «que tiene poder sobre el fuego» (14:18)[4]. A estos cuatro ángeles se les describe situados de pie en los cuatro extremos de la Tierra. Esto no implica necesariamente que la cosmología del primer siglo asumiera una visión cuadrada (o rectangular) del Planeta. Es bastante posible que los antiguos concibieran la Tierra como un disco. Cuando Isaías predice el regreso del remanente desde

[3] Algunos comentaristas, observando que en Zacarías 6:5 (ASV) se dice que cuatro caballos son «los cuatro vientos del Cielo», sugieren que los cuatro vientos de Apoc 7:1 pueden ser otro modo de referirse a los cuatro jinetes del capítulo 6 (Morris, 110; Beasley-Murray, 142). De este modo Apoc 7:1-3 sería una escena anterior y se relacionaría con acontecimientos anteriores. La RSV traduce correctamente Zacarías 6:5 dándole el sentido de que los cuatro carros «se dirigen hacia los cuatro vientos del Cielo» sin establecer ninguna identificación entre los caballos y los vientos.

[4] Puesto que se dice que los cuatro ángeles no pueden guardar la celebración del Sabat (cf. *Jub*. 2:18 y ss.), algunos autores les clasifican como pertenecientes a una orden inferior.

«las cuatro esquinas de la Tierra» (Is 11:12, NKJ), utiliza la expresión con un sentido muy parecido al que nosotros le damos hoy.

Los cuatro vientos entendidos como destructivos agentes de Dios representan un rasgo característico de la literatura apocalíptica. Los vientos en cuestión no soplaban desde los cuatro extremos, (N, S, E y O) sino en diagonal (cf. *1 Enoc* 76; cf. 34:3).[5] En Daniel 7:2 los cuatro vientos del cielo estaban agitando el gran mar cuando surgieron las cuatro enormes bestias para llevar a cabo su destructiva misión. En Jeremías 49:36 y ss. los cuatro vientos descargan la virulenta ira de Yahveh sobre Elam. Según *el Apocalipsis del Pseudo-Juan* (xv), cuatro grandes vientos barrerán la faz de la Tierra y la limpiarán de su pecado. En nuestro texto, los cuatro ángeles mantienen a raya a los vientos hasta que finalice la selladura de los siervos de Dios. No han de soplar *sobre* la tierra o el mar o sobre [*literalmente contra*] ningún árbol.[6] Los árboles son especialmente vulnerables a los fuertes vientos y, atrapados en el torbellino de una devastadora tormenta, pueden representar la precaria naturaleza de la vida sobre la faz de la Tierra.[7] El texto griego puede traducirse «para que el viento no siguiera soplando», indicando que los vientos de la destrucción ya habían comenzado a ganar fuerza.[8] La tierra semiárida donde la vegetación se secaba fácilmente, –por el tórrido viento del Sudeste– llegó a formar parte de la imaginería de la destrucción final. Oseas habla de este sofocante viento como «el solano... que sube del desierto, y su fuente se secará y su manantial se agotará» (13.15 cf. Zac 9:14; Is 40:7, 24).[9] El hecho de que en el libro de Apocalipsis ya no se

[5] En *1 Enoc* 76 se describen doce portales situados en los extremos de la Tierra que acceden a las cuatro esquinas del Cielo. A través del portal central y por cada lado soplan los vientos de la bendición y por los portales exteriores soplan (en diagonal) los perniciosos.

[6] Éste parece ser el sentido del cambio de ἐπί con el genitivo γῆς y θαλάσσης α ἐπί con el acusativo δένδρον.

[7] Ciertos versículos del Antiguo Testamento como Isaías 2:13; 14:8; y 61:3, en cuyos comentarios (targums) se interpreta que los árboles aluden a personas, han sugerido a algunos que aquellos que viven sobre la Tierra pueden entender este término en Apocalipsis 7:1 de un modo metafórico (cf. Ford, 115).

[8] La expresión griega que se utiliza es ἵνα μὴ πνέῃ, una cláusula negativa de propósito con el presente de subjuntivo; cf. Robertson, *Imágenes Verbales,* 4.348.

[9] El viento que sopla «sobre el mar» podría ser muy destructivo al producir un oleaje de enormes dimensiones. Bratcher y Hatton plantean que el autor podría haber tenido en mente los daños causados a las islas (123).

aluda más a estos vientos es un argumento a favor de la posición que sostiene que 7:1-8 representa una fuente anterior que Juan incorporó en su Apocalipsis. Esto se apoya con la idea de que al identificar la Iglesia como el verdadero Israel un escritor cristiano probablemente no se hubiera molestado en enumerar con detalle a las doce tribus (como en los vv. 5-8). Por ello, algunos autores sostienen que Juan utilizó una fuente apocalíptica judía en la que se protege al pueblo de Israel de alguna forma de calamidad al recibir el sello de Dios, y que aplicó este material a la Iglesia cuando ésta entra en los últimos y turbulentos días sobre la Tierra.[10] El problema de esta hipótesis es que Juan dijo que vio a los cuatro ángeles que detenían los vientos de la destrucción, que vio también a otro ángel subir de donde sale el Sol con el sello de Dios, y que oyó el número de los que habían de ser sellados. A no ser que se entienda que el libro de Apocalipsis es esencialmente una obra literaria escrita por Juan y basada en su concepción teológica del fin del mundo, parece entonces que la manera más razonable de entender algunos verbos activos como «ver» y «oír» es considerarlos de un modo literal.

2-3 Viniendo de Oriente, otro ángel entra en la visión y pide a los cuatro primeros que detengan la destrucción hasta que los siervos de Dios sean sellados. Es posible que esta referencia al Este no sea más que un detalle curioso, aunque algunos ven en él un eco de Ezequiel 43:4, donde la gloria del Señor entra por la puerta que da al Este. Para otros se trata de una referencia indirecta al relato de la Natividad y a los magos que vinieron de Oriente (Mt 2:1).[11] En cualquier caso, es apropiado que el ángel encargado de sellar a los 144.000 de las tribus de Israel venga de la dirección de Palestina.

El sello que trae el ángel es probablemente un anillo como los utilizados por los reyes orientales para autenticar y proteger los do-

[10] Charles, 1.191-201, sugiere la presencia de dos tradiciones independientes tras 7:1-8: la primera (vv. 1-3) consignada sin ninguna alteración esencial para introducir la segunda (vv. 4-8), que en su origen aludía al Israel literal, pero que el autor de Apocalipsis modifica para representar al Israel espiritual. Beasley-Murray favorece el punto de vista de que los versículos 1-8 formaban una sola profecía apocalíptica judía que Juan adoptó y aplicó para que encajara con su propósito (141).

[11] Cf. Gen 2:8, donde el huerto del Edén se planta «hacia el Oriente»; también *Sib. Or.* 3:652, «desde donde sale el Sol Dios mandará un rey». Existe una conexión natural entre el lugar donde se origina la luz y la fuente de la bendición de Dios.

cumentos oficiales.[12] En 14:1 se nos dice que la marca que deja en la frente es «el nombre de Él [del Cordero] y el nombre de su Padre» (cf. 22:4). Los seguidores de la bestia tienen también una marca (16:2; 19:20) –el nombre de la bestia (14:11) o el número de su nombre (13:17)– en la mano derecha o en la frente (13:16; 14:9; 20:4 [griego] dice frente y mano). Esta selladura de los siervos de Dios se basa en Ezequiel 9, donde Dios manda a un hombre que tiene un tintero de escribano que ponga una X[13] en la frente de todos aquellos que están hondamente angustiados por los pecados de Jerusalén, con objeto de protegerlos del juicio que va a caer sobre la ciudad. Este sello no ha de interpretarse con un sentido sacramental, como una referencia al bautismo.[14] Su principal propósito es el de asegurar la protección de los creyentes durante los juicios inminentes.[15] En 2 Tim 2:19 el sello de Dios es: «el Señor conoce a los que son suyos». Propiedad supone protección.

Se trata del sello del Dios *vivo*. Esta expresión es frecuente en el Antiguo Testamento. Después de cruzar el Jordán, Josué dice al pueblo que «el Dios vivo» está entre ellos (Jos 3:10). Ezequías apela a Dios para que éste libre a Israel de manos de Senaquerib, quien había enviado a su mensajero «para injuriar al Dios vivo» (2 Rey 19:4, 16). La utilización de este título es apropiada siempre que Dios esté próximo a intervenir en favor de su pueblo. Establece un contraste entre el único Dios verdadero y eterno y los dioses falsos e idolátricos del paganismo.

Los siervos de Dios no son un grupo selecto elegido de entre el resto para recibir el sello de Dios, sino el total de los creyentes fieles que estén vivos cuando tenga lugar aquel acontecimiento. La

[12] Ford enumera seis de las connotaciones que podría tener un sello para los coetáneos del profeta (116-17).

[13] La marca de Ezequiel 9:4 era la tau hebrea, que equivale a una X o a un signo +. Krodel observa que «a los cristianos griegos este signo les sugeriría la primera letra del nombre de Cristo (la letra *ji*) o su Cruz» (182).

[14] En pasajes como 2 Cor 1:22; Ef 1:13; 4:30 el sello del Espíritu Santo no representa el bautismo, sino el propio Espíritu.

[15] El hecho de que no se les sella antes de la apertura de los seis primeros sellos significa que «los cristianos no serán librados de las tribulaciones que experimentará toda la Tierra» (Montague, 107). Se les sella para escapar de la *ira*, pero *no* de la tribulación. Este sello sirve para «proteger a los siervos de Dios de los ataques de los poderes demoníacos manifestándose abiertamente» (Charles, 1.205).

referencia que a ellos hace el ángel como «siervos de nuestro Dios» implica que seres humanos y ángeles son consiervos en el servicio de Dios (cf. 19:10; 22:9).

4-8 No se ofrece a continuación ninguna descripción de la selladura. Juan no ve, pero oye el número de aquellos que han sido sellados: son 144.000 de cada una de las tribus de Israel. La identidad de este grupo ha sido objeto de extensa discusión. Algunos comentaristas interpretan el número 144.000 como una referencia literal a la nación de Israel.[16] Sin embargo, esta interpretación complica seriamente la comprensión del libro de Apocalipsis al introducir distinciones raciales que ya no existen en el ámbito del Nuevo Testamento. Tal explicación no tiene en cuenta el hecho histórico de que diez de las doce tribus desapareció en Asiria, y las dos restantes perdieron su identidad específica cuando Jerusalén cayó en el año 70 dC.

Es evidente que el número es simbólico.[17] Doce (el número de las tribus) se eleva al cuadrado y se multiplica por mil (dos maneras de subrayar la idea de totalidad). Se refiere a aquella generación de creyentes fieles que está próxima a entrar en el turbulento periodo final que marcará el fin de la historia humana.[18] El hecho de que sean 144.000 (12.000 de cada tribu de Israel) es una manera simbólica de subrayar que la Iglesia es el pueblo escatológico de Dios que ha recibido la herencia de Israel. El que sean sellados no les protege de la muerte física, pero les asegura la entrada al reino celestial. Indica que los tales serán fieles durante la inminente persecución.

La idea de la Iglesia como el nuevo Israel parece haberse desarrollado a partir de la promesa de Jesús a sus discípulos de que una día

[16] Glasson sostiene que Juan ha adoptado el punto de vista, común en la literatura apocalíptica, de que las tribus perdidas estaban en algún lugar desconocido y regresarían antes del fin (52). Walvoord acepta el pasaje como una demostración de que las doce tribus siguen existiendo (141). Observa que aunque las genealogías se han perdido, el judío moderno puede estar seguro de que Dios sabe a qué tribu pertenece cada uno (143). Kraft considera a los ciento cuarenta y cuatro mil como «der heilige Rest Israels» (126) y a la gran multitud como «die Erlösten aus den Heiden» (128).

[17] Wilcock lo llama una «clase de número sospechosamente preciso que es mucho más probablemente un símbolo que una estadística» (80).

[18] Presten y Hanson escriben que en esta escena tenemos «una imagen de todos los cristianos que permanecerán fieles durante el juicio que vendrá cuando se manifieste la Bestia» (84). Boer dice que el propósito del autor es «presentar un número perfecto de los salvos de un modo que ningún lector familiarizado con el Antiguo Testamento fuera capaz de entender» (59).

ellos se sentarían «sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19:28; cf. Lc 22:30). Pablo afirma que los creyentes en Cristo son los verdaderos judíos (Rom 2:29), y se refiere a la Iglesia como «el Israel de Dios» (Gál 6:16). Al escribir a los cristianos diseminados por el mundo romano, Santiago dirige su carta a las «doce tribus en la dispersión» (1:1) . Pedro habla de los creyentes como «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa» (1 Ped 2:9), expresiones todas ellas tomadas directamente del Antiguo Testamento (Is 43:20; Ex 19:6) y aplicadas a la iglesia del Nuevo Testamento.

Algunos comentaristas proponen que estos 144.000 se limitan a aquella porción de la Iglesia de los últimos días destinada al martirio. A los mártires que encontramos en el periodo del quinto sello reivindicando un desagravio, se les dijo que descansaran un poco hasta que se completara el número de sus consiervos que tenían que morir (6:9-11).[19] Esta interpretación se apoya en la referencia al papel profético de los dos testigos del capítulo 11 y a los 144.000 del capítulo 14 que fueron «rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero» (14:4).

No obstante, los argumentos para identificar a los ciento cuarenta y cuatro mil con un grupo selecto de mártires, están lejos de ser concluyentes.[20] La enumeración detallada de las doce tribus junto con el simbolismo del número subraya la idea de totalidad. El número de los que proceden de cada tribu es doce veces mil: no se excluye a nadie. Por otra parte, en el libro de Apocalipsis no parece haber espacio para creyentes que no hayan de hacer frente al martirio en los últimos días (cf. 13:15, «Se le concedió dar aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen de la bestia también hablara e hiciera dar muerte a todos los que no adoran la imagen de la bestia»).[21]

[19] Kiddle representa esta posición cuando escribe que los doce mil de cada tribu «representan aquella proporción de cristianos que en el Libro del Destino están inscritos como mártires» (136). Caird (97) sostiene que Juan consideraba el gran martirio que estaba por delante como un nuevo Éxodo (15:2-4) en el que los mártires estaban marcados con el nombre del Cordero, por no decir con su sangre (cf. Ex 12:23).

[20] Wall afirma: «Si bien no hay indicación en el texto de que los ciento cuarenta y cuatro mil representen al remanente de los mártires, sí tiene sentido en el contexto inmediato identificar a este grupo con aquellos que anteriormente suplicaban su vindicación (6:10)» (118).

[21] Kiddle (135-36) describe a la Iglesia como morando en el desierto y, de este modo, protegida de las plagas que caen sobre la gran ciudad donde los mártires dan su testimonio y mueren finalmente (11:8). No obstante, en 12:13-17

En la enumeración de las doce tribus aparecen varias irregularidades. La primera de ellas es que no es Rubén (el hijo mayor de Jacob), sino Judá quien encabeza la lista. La razón de este cambio es obvia. Cristo pertenecía a la tribu de Judá (Heb 7:14; cf. Gen 49:10), y sería perfectamente natural que un escritor cristiano diera prioridad a esta tribu. La segunda es la inclusión de Manasés y de José. Este hecho es un tanto extraño puesto que Manasés (así como su hermano Efraín que no aparece en esta lista) estaría implícitamente incluido al ser hijo de José. Puede que la respuesta a esta peculiaridad esté vinculada con una tercera irregularidad: la omisión de la tribu de Dan.

Algunos han sugerido que en lugar de *Dan* un copista, sin darse cuenta, habría consignado *Man*, que más adelante se habría considerado como una abreviatura de Manasés.[22] Esto resolvería ambos problemas. Lamentablemente, se trata únicamente de una conjetura que no cuenta con ninguna prueba sólida donde apoyarse. Al parecer se omitió a la tribu de Dan por una antigua conexión con la idolatría. Cuando la tribu de Dan emigró al Norte y se estableció en la ciudad de Lais, erigieron para sí la imagen tallada (Jue 18:30). Más adelante Dan se convirtió en uno de los dos grandes santuarios del reino (1 Rey 12:29). En *el Testamento de Dan* (5:6) se dice que Satanás es el príncipe de la tribu. Ireneo, escribiendo a finales del siglo segundo, observó que la omisión de Dan se debía a una tradición que aseguraba que el Anticristo saldría de esta tribu.[23] Al parecer, esto descansaba sobre algunas interpretaciones rabínicas de pasajes como Génesis 49:17 y Jeremías 8:16. Sea cual sea la razón exacta de la omisión de Dan, la inclusión de Manasés pretendía, sin duda, que el total del número siguiera siendo doce.

No parece haber ninguna razón en particular para el orden que se da al listado de las tribus.[24] La secuencia específica de esta lista no

el dragón, cuando se ve incapaz de alcanzar a la mujer que se ha refugiado en la seguridad del desierto, sale «para hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús», que es sin duda una referencia a la Iglesia.

[22] En 7:6, el Boharico tiene Δάν en lugar de Μανασσῆ. En 7:5, el 1854 *pc* tiene Δάν por Γάδ

[23] *Adv. Haer.* 50.30.2. Hipólito, escribiendo unos años más tarde, dice: «Al igual que el Cristo procede de la tribu de Judá, así el Anticristo nacerá de la de Dan» (De *Antigüedades de los judíos*. 14).

[24] No obstante, Roloff es de la opinión que las listas se basan en «correcciones dogmáticamente deliberadas» (98). C. R. Smith explica este orden anormal

ha de causar sorpresa alguna puesto que en el Antiguo Testamento las doce tribus se enumeran unas dieciocho veces, y en ninguna de ellas coincide con el orden que se le da en el libro de Apocalipsis. Al situar los vv. 5c-6 despues del v. 8, un escritor organizó la lista según el criterio de los hijos de Lea, Raquel, Zilpa (la sierva de Lea), y Bilha (la sierva de Raquel).[25] Sea como sea, las diferentes irregularidades de la lista no afectan a la interpretación del pasaje: los ciento cuarenta y cuatro mil son creyentes fieles próximos a entrar en el periodo de la prueba final.

2. La dicha de los redimidos en el cielo (7:9-17)

> *Después de esto miré, y vi una gran multitud, que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en las manos. Y clamaban a gran voz, diciendo: La salvación pertenece a nuestro Dios que está sentado en el trono, y al Cordero. Y todos los ángeles estaban de pie alrededor del trono y alrededor de los ancianos y de los cuatro seres vivientes, y cayeron sobre sus rostros delante del trono, y adoraron a Dios, diciendo: ¡Amén! La bendición, la gloria, la sabiduría, la acción de gracias, el honor, el poder y la fortaleza, sean a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén. Y uno de los ancianos habló diciéndome: Estos que están vestidos con vestiduras blancas, ¿quiénes son y de dónde han venido? Y yo le respondí: Señor mío, Tú lo sabes. Y Él me dijo: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y han lavado sus vestiduras y las han emblanquecido en la sangre del Cordero. Por*

y el contenido como un esfuerzo consciente de presentar a la Iglesia como el nuevo Israel («The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8», *JSNT*, 39 [1990], 111-18). R. E. Winkle entiende el orden como determinado por un listado de las tribus en sentido contrario al que se nos da en Ezequiel 48:31-34 («Another Look at the List of Tribes in Revelation 7», *AUSS* 27 [1989], 53-67). Sin embargo, aun así, Leví está fuera de su lugar y Manasés no es mencionado en Ezequiel.

[25] Buchanan Gray, EB, 4.5208-9.

> *eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo; y el que está sentado en el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos. Ya no tendrán hambre ni sed, ni el Sol los abatirá, ni calor alguno, pues el Cordero en medio del trono los pastoreará y los guiará a manantiales de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos.*

La segunda visión del capítulo 7 presenta un marcado contraste con la primera. En lugar de 144.000 aparece ahora una gran multitud que nadie puede contar. En lugar de ser sellada en vista de la inminente persecución, se dice que éstos han salido «de la gran tribulación» (v. 14). Habiendo abandonado ya la Tierra, la multitud se concentra ahora en el salón del trono celestial, todos ellos vestidos con las túnicas de la victoria y el emblema de un festivo gozo.[26] La nueva visión anticipa un día glorioso todavía futuro en el que quienes han de atravesar el periodo final de persecución entrarán en la dicha del estado eterno. La innumerable multitud incorpora a muchos más que los ciento cuarenta y cuatro mil de la visión anterior. Todos los fieles de todas las eras están allí. Algunos han sido llamados a dar sus vidas como mártires. Todos ellos fueron preparados para pagar el precio de la fidelidad. Claman a gran voz proclamando que deben su salvación a Dios y al Cordero. El séquito celestial (ángeles, ancianos, y seres vivientes) cae delante del trono y adora a Dios. «Estos que están vestidos con vestiduras blancas, ¿quiénes son y de dónde han venido?» pregunta uno de los ancianos. En respuesta a su pregunta él mismo identifica a la innumerable multitud como aquellos que han salido de la gran tribulación y han lavado sus ropas en la sangre del Cordero. Están de pie ante Dios, vestidos con la justicia de Cristo. Dios les bendice con su protección y con la ausencia de cualquier necesidad. El Cordero les conduce a manantiales de gozo, y Dios mismo enjuga las lágrimas causadas por las tristezas de la Tierra.

El propósito de la visión es impartir un destello de la dicha eterna a aquellos que están próximos a entrar en la hora más negra de la historia del mundo. Durante un breve periodo a Juan se le concede el

[26] Boring afirma que: «igual que 7:1-8 presenta a la iglesia militante en la Tierra, sellada y dispuesta en orden de batalla ante la lucha inminente, 7:9-17 presenta a la Iglesia después de la conflagración, triunfante en el Cielo» (131).

privilegio de mirar más allá de esta era para contemplar el momento del triunfo final. La escena se parece a la de la Transfiguración en la que Jesús revela su gloria futura a sus discípulos que recientemente se habían enterado del sufrimiento que el Hijo del Hombre tendría que enfrentar (Mr 8:32; 9:2-8). Sin duda es una de las descripciones más exaltadas del estado celestial que encontramos en toda la Escritura. En ella hay no menos de tres cantos de alabanza, y la prosa lírica de los vv. 15-17 está cargada de un entusiasmo espiritual que ha hecho anhelar a los fieles de todos los tiempos esta redención final.

9-10 La visión comienza con una gran multitud que se concentra delante del trono y del Cordero. Los ancianos, los seres vivientes y los ángeles de los capítulos 4 y 5 se unen ahora a una multitud tan enorme de redimidos que es imposible de contar. Dondequiera que miran la muchedumbre se extiende hasta donde alcanza la vista. Igual que en la promesa de Dios a Abraham, su número es como las estrellas del Cielo (Gen 15:5) y la arena del mar (Gen 32:12). El carácter universal de la multitud se subraya por medio de la cuádruple división en naciones, tribus, pueblos y lenguas.[27] Sus ropas blancas simbolizan no solo victoria de la fe, sino también la justicia de Cristo. El versículo 14 dice específicamente que las túnicas son blancas por haber sido lavadas en la sangre del Cordero. La victoria a través del sacrificio es un tema recurrente en el libro de Apocalipsis (cf. 5:9, 12). Las ramas de palmera son especialmente apropiadas en esta escena de gozo festivo. Aquellos que salieron a recibir a Jesús cuando éste se dirigía a Jerusalén el día de su entrada triunfal llevaban ramas de palmera y gritaban: «¡Hosanna! BENDITO EL QUE VIENE EN EL NOMBRE DEL SEÑOR» (Juan 12:13).[28]

Con una sola voz la gran multitud clama: «La salvación pertenece a nuestro Dios que está sentado en el trono, y al Cordero».[29] Esta

[27] Estas cuatro expresiones aparecen juntas en Apoc 5:9; 7:9; 11:9; 13:7; y 14:6 (también con la modificación de un miembro en 10:11 y 17:15). Es interesante que el orden difiera en cada caso.

[28] En 1 Mac 13:51; 2 Mac 10:7 se presenta un uso parecido de las hojas de palma.

[29] Las raíces veteroestamentarias de la «salvación» se remontan a la liberación por parte de Dios de los hijos de Israel en tiempos de peligro y privación. El excepcional ejemplo de su acción salvífica fue la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto (Is 63:8-9) y su entrada en la tierra de Canaán (Sal. 44:3-4). Σωτηρία en el libro de Apocalipsis (7:10; 12:10; 19:1) conlleva los matices veteroestamentarios de la victoria (*TNDT abr.*, 1136).

salvación es más que un tránsito victorioso a través de las dificultades y el sufrimiento. Significa la liberación de todo lo que se interpone a la dicha que se describe en los vv. 15-17. Es la salvación del pecado y de sus consecuencias más extremas.[30] La gran multitud reconoce gozosamente que su liberación descansa en la soberana voluntad de Dios y en la actividad redentora del Cordero. Weymouth traduce: «¡A nuestro Dios... y al Cordero, debemos nuestra salvación!»

11-12 Los millares de millares de ángeles que rodean el trono (5:11) responden al jubiloso clamor de los santos postrándose ante Dios y ofreciéndole una séptuple doxología de alabanza. Por fin se ha llevado a cabo la redención de la raza humana, el propósito final de Dios en la Creación. Si hay gozo entre los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente (Lc 15:10), ¡cuán increíblemente grandiosa será la adoración de las huestes celestiales cuando todos los redimidos estén delante de su Dios! No es necesario interpelarnos acerca de las posiciones relativas de los ángeles y de los santos que se apiñan alrededor del trono. Las visiones no son para que elaboremos diagramas a partir de ellas, sino para discernir verdades que están más allá de la inteligencia humana.

Los dos «amén» son litúrgicos, cual si del prefacio y la conclusión de la doxología angélica se tratara.[31] La repetición del artículo antes de cada atributo (en el texto griego; igual que en 4:11) tiende a elevar su significado. Por ejemplo, no es sencillamente una bendición que las huestes angélicas tienen en mente, sino la bendición (AV).[32] Seis de los siete atributos aparecen en una doxología anterior (5:12) pero en un orden completamente distinto.[33] La gloria es el resplandor del Ser divino. En este contexto, la sabiduría es el conocimiento divino que Dios puso de relieve en el plan de la redención (cf. Ef 3:10).

[30] P. Ellingworth dice que en 7:10; 12:10 y 19:1 el término σωτηρία connota la idea de «victoria» del Antiguo Testamento. («Salvation to Our God», *BT* 34 [1983], 444-45). K. H. Schelkle califica el versículo de una «grito celestial de victoria» *EDNT*, 3.328).

[31] Es posible que el primer *Amén* sea una respuesta a la alabanza de la gran multitud. La omisión de ἀμήν al final del versículo (C*pc* t; Prim) parece sugerir que podría tratarse de un añadido litúrgico (Metzger, *Textual Commentary,* 1a ed., 742).

[32] Morris lo llama «la bendición por excelencia» (114). Presten y Hanson definen εὐλογία como «la espontánea acción de gracias que pronuncian los hombres cuando experimentan la felicidad de un modo más vívido que nunca antes» (47).

[33] «Gracias» en 7:12 sustituye a «riqueza» en 5:12.

La acción de gracias es la respuesta apropiada por la salvación, y el honor expresa su reconocimiento público. Si el poder es la capacidad que Dios tiene de actuar, la fortaleza es su presencia redentora en los acontecimientos de la Historia. Al parecer, esta atribución de alabanza se dirige tanto a Dios como al Cordero, aunque este último no se menciona específicamente aquí (cf. vv. 12, 14, 17).

13-14 Uno de los ancianos, anticipando la pregunta que Juan va a plantear a continuación, inquiere retóricamente: «Estos que están vestidos con vestiduras blancas, ¿quiénes son y de dónde han venido?»; instado por Juan, responde que son aquellos que han salido de la gran tribulación y han lavado sus túnicas y las han emblanquecido en la sangre del Cordero.

En la literatura profética se utiliza con frecuencia el recurso de la pregunta seguida de la respuesta para introducir la explicación de una visión. Después de la visión de Zacarías del candelabro de oro y de los dos olivos, un ángel inquiere: «¿No sabes qué es esto?»(4:5). Cuando el profeta admite su falta de entendimiento, el ángel procede a explicarle las visiones.[34] La manera en que Juan se dirige al ángel («señor mío», NEB, Knox)[35] está en consonancia con la reverencia que muestra por los seres angélicos en el resto del libro (cf. 19:10; 22:8-9). La expresión en sí no implica necesariamente una presencia sobrenatural. Puede tratarse de meras palabras de cortesía como las que utilizó María para dirigirse al hortelano la mañana del Domingo de Resurrección (Juan 20:15). «*Tú* lo sabes» (el pronombre personal es enfático) expresa la falta de comprensión de Juan y su confianza en la capacidad de su intérprete.

La multitud con vestiduras blancas está formada por aquellos que han salido de la gran tribulación. Charles interpreta la escena entendiendo que los mártires están *todavía* llegando de la gran persecución.[36] El contexto más amplio favorece un momento posterior en el que la totalidad de los redimidos está ya en pie ante Dios, próximos a recibir las bendiciones del estado eterno.

[34] Cf. Jer 1:11, 13; 24:3; Am 7:8; 8:2; *Asc. Is.*, 9:25-26.

[35] El término μου no aparece en el A 1611* *pc* a gig vg^{ms} sa bo^{ms}; Cyp Prim Bea.

[36] Considerando οἱ ἐρχόμενοι como un participio imperfecto (Charles, 1.213). Este participio debe entenderse en general con el sentido de «los que llegan» (cf. Burton, *Moods and Tenses*, 56) o quizá como una forma más vívida de decir «los que acaban de llegar». El aoristo ἦλθον del v. 13 hace muy poco probable la idea de que ἐρχόμενοι se refiera a algunos que siguen llegando.

El uso del artículo determinado en la expresión «la gran tribulación» indica que el ángel está haciendo principalmente referencia a la serie final de aflicciones que precederán al fin. Es la hora del juicio que ha de venir sobre todo el mundo (3:10). No se trata de la «impresionante totalidad de la tribulación que siglo tras siglo ha venido experimentando el pueblo de Dios»,[37] ni tampoco se corresponde con «la totalidad de la historia de la iglesia: pasada, presente y futura».[38] Es aquel periodo específico de angustia y cruel persecución que tendrá lugar antes del regreso de Cristo. Profetizada por Daniel (12:1) y reflejada sobre la pantalla de la Historia en la caída de Jerusalén (Mr 13:19 y pasajes paralelos), esta tribulación encuentra su cumplimiento final en aquella última persecución que acaba de completar el número de los mártires cristianos (6:11). Juan ve todo el grupo de creyentes fieles desde la óptica de los ciento cuarenta y cuatro mil que acaban de atravesar el período final de prueba. No todos ellos son mártires. No se dice aquí que hayan sido inmolados (como en 6:9) o decapitados (como en 20:4) por causa del testimonio que tenían. Sus túnicas son blancas en virtud de la muerte redentora del Cordero. Sus recompensas son las de los fieles. La persecución ha sido siempre la suerte de aquellos que siguen al Cordero (Juan 16:33; 2 Tim 3:12). La intensidad del conflicto final entre la justicia y el mal se elevará hasta tal punto que se convertirá en la *gran tribulación*.

La multitud que está delante del trono ha lavado sus ropas y las ha emblanquecido en la sangre del Cordero. El tiempo de ambos verbos (aoristo) indica acciones que se llevan a cabo de una vez y para siempre y que sucedieron en el pasado.[39] Los efectos purificadores de la sangre de Cristo se describen también en versículos como Hebreos 9:24 («... la sangre de Cristo... purificará vuestra conciencia de obras muertas para servir al Dios vivo») y 1 Juan 1:7 («la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado»). Es posible que el trasfondo sea Éxodo 19, donde los hijos de Israel lavan sus prendas en preparación para el descenso de Jehová sobre el Monte Sinaí (Ex 19:10, 14). El profeta Isaías compara las obras justas de Israel con «trapos de inmundicia» (64:6; cf. Zac 3:3-5), sin embargo en otro lugar promete que «aunque vuestros pecados sean como la grana,

[37] Hughes, 97; cf. Robbins, 115.
[38] Wall, 120.
[39] En 22:14 el presente πλύνοντες puede aludir a una práctica constante.

como la nieve serán emblanquecidos» (1:18). La idea de emblanquecer las ropas lavándolas en sangre[40] es una paradoja muy sorprendente. El sacrificio del Cordero sobre la Cruz es el que proporciona a los santos las vestiduras blancas. El acto de lavar sus túnicas no es una obra meritoria, sino una manera de describir la fe.

15 La multitud puede estar delante del trono de Dios porque quienes la forman están vestidos de la justicia de Cristo. Allí le sirven constantemente[41] (la expresión «día y noche» es un modismo que significa sin cesar o sin pausa).[42] No hay que pensar que el templo en el que sirven los fieles sea un edificio erigido en el Cielo. En la visión de Juan el Cielo es el santuario: dentro de él, todos los hijos de Dios son sacerdotes que le adoran (1:6; 5:10).[43] Su servicio no consiste en el desempeño ritual de las labores levíticas, sino en una adoración espiritual que exalta y alaba a Dios (cf. 22:3-5). El mismo verbo es el que se utiliza cuando se habla de la profetisa Ana, que «nunca se alejaba del templo, *sirviendo* noche y día con ayunos y oraciones».[44] El cambio al tiempo futuro en los vv. 15c-17 no pretende establecer una separación temporal entre la llegada de los redimidos y su recompensa celestial. Una vez que han sido vestidos de blanco y se encuentran delante del trono, las bendiciones del Cielo son suyas sin demora. Tanto el espacio como el tiempo son categorías finitas que se mezclan en la experiencia visionaria. Desde el salón del trono del Cielo se proyecta una descripción de la vida sobre la nueva tierra (21:3).

[40] El 1854 2053 2329 MajT^{K} lee ἐπλάτυναν, «ensanchado o convertido en amplio» (cf. Mt 23:5), quizá porque la figura de lavar las vestiduras en sangre parecía inaceptable.

[41] La idea de que Juan se corrige a sí mismo más adelante acerca de este punto (Swete, 104; 21:25 dice «pues allí no habrá noche»; cf. 22:5) es innecesaria. Otro de los puntos que, según se dice, Juan corrige más adelante es la existencia de un templo en la Nueva Jerusalén: según 21:22, no hay templo en la ciudad (Swete, 104). Sin embargo, la Nueva Jerusalén no es lo mismo que la presencia celestial de Dios.

[42] En 20:10 se dice que el diablo y sus huestes serán atormentados en el lago de fuego «día y noche por los siglos de los siglos». Es prácticamente imposible que se trate de una referencia a periodos sucesivos de luz y oscuridad.

[43] Cuando se le distingue de ἱερόν (todo el recinto del templo), ναός se refiere al santuario interior (cf. Mt 23:35).

[44] La palabra griega es λατρεύουσα (Lc 2:37). Pablo habla de la verdadera circuncisión «que adoramos (λατρεύοντες) en el Espíritu de Dios» (Fil 3:3). Cf. también Rom 12:1, λογικὴν λατρείαν. En la Septuaginta el servicio sacerdotal del templo se indica por regla general con el término λειτουργέω.

La promesa de que Dios extenderá su tabernáculo sobre ellos convoca los recuerdos de la experiencia de Israel en el desierto (Lev 26, etc.): la columna de nube y de fuego (Ex 13:21-22), y la gloria de la sekiná (el resplandor de la presencia de Dios en medio de su pueblo; cf. Ex 40:34-38; también 2 Cron 7:1-3). Cuando se afirma que el tabernáculo está *sobre* su pueblo lo que se está diciendo es que la propia presencia de Dios les cobijará y protegerá de cualquier daño (Is 4:5-6). Es el cumplimiento de la promesa veterotestamentaria de que Dios morará en medio de su pueblo (Ez 37:27; Zac 2:10). La RSV traduce: «Él que se sienta sobre el trono les cobijará con su presencia», es decir, «hará morar con ellos su sekiná».[45]

16-17 La eterna felicidad de los redimidos se presenta mediante expresiones procedentes en su mayor parte de la descripción que hace Isaías de los exiliados que regresan de Babilonia (Is 49:10). La promesa de que no padecerán hambre ni sed sería especialmente significativa en la Antigüedad, donde ambas cosas eran una amenaza constante. No obstante, el alcance de esta promesa va más allá de las privaciones físicas. Señala la satisfacción final de los más profundos anhelos del alma de plenitud espiritual. «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados» (Mt 5:6). Y, de nuevo, «el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed» (Juan 6:35; cf. 4:14; 7:37). En la era venidera, los redimidos no tendrán que soportar el calor abrasador del Sol ni el tórrido viento del Este.[46] La propia presencia de Dios les guardará de toda molestia.

La idea del Cordero como pastor del rebaño de Dios representa un intrigante intercambio de roles.[47] En otros pasajes de los escritos de Juan se presenta a Cristo como el buen pastor (Juan 10:1-30; 21:15-17; cf. 1 Juan 3:16 con Juan 10:11).[48] La metáfora se desarrolla a partir de la imagen veterotestamentaria de Dios como pastor de

[45] Morris, 115.

[46] Considerando καῦμα en el sentido de ὁ καύσων en Is 49:10. La elección por parte de Juan de καῦμα sugiere un contraste con 16:9, donde, como consecuencia del derramamiento de la cuarta copa sobre la Tierra, ἐκαυματίσθησαν.... καῦμα μέγα οὐδὲ μή con el aoristo de subjuntivo es una enfática doble negación.

[47] La paradójica cualidad que mencionan tantos autores es menos sorprendente si en el libro de Apocalipsis el término ἀρνίον conlleva la idea de liderazgo mesiánico. Cf. el comentario acerca de 5:6.

[48] Otros autores del Nuevo Testamento utilizan también la figura; Heb 13:20; 1 Ped 2:25; 5:4.

Israel. Pasajes como el Salmo 23:1 («el Señor es mi pastor; nada me faltará») e Isaías 40:11 («Como pastor apacentará su rebaño») nos hablan del suave cuidado y la provisión diaria del antiguo pastor. Por medio de Ezequiel Dios habla de un pastor futuro –«mi siervo David»– que apacentará su rebaño (Ez 34:23). Cristo es el buen pastor que se promete.

En el resto del libro de Apocalipsis, la actividad pastoral del Cordero es de un tipo radicalmente distinto. Ha de gobernar (pastorear)[49] a las naciones con vara de hierro (12:5; 19:15). En 2:27 se promete a los vencedores de Tiatira que participarán de este gobierno. Con vara de hierro pastorearán a las naciones; Y las regirán «CON VARA DE HIERRO, COMO LOS VASOS DEL ALFARERO SON HECHOS PEDAZOS».[50]

En su papel de pastor celestial, el Cordero conduce a su rebaño a la fuente de la vida y borra los últimos vestigios de la tristeza y el dolor terrenales. «En tu misericordia has guiado al pueblo que has redimido; con tu poder los has guiado a tu santa morada», cantaron Moisés y los hijos de Israel (Ex 15:13). «SEÑOR, guíame en tu justicia», pidió el salmista (Sal 5:8). De igual modo que Dios ha guiado en el pasado, lo hará también en el futuro. Dirige a la multitud celestial al manantial y fuente de la vida, es decir, a la inmediata presencia de Dios. La sintaxis invertida de la expresión en griego pone el acento en la palabra «vida».[51] El salmista dice que el pueblo beberá del río de los deleites de Dios, puesto que con él está el manantial de la vida (Sal 36:8-9). Este mismo concepto subyace tras la promesa de Jesús en el sentido de que «el que beba del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente de agua que brota para vida eterna» (Juan 4:14; cf. 7:38; y la «inagotable fuente de la justicia» en *1 Enoc* 48:1). Igual que en el versículo anterior, esta figura dirige nuestra atención hacia la satisfacción final de los anhelos espirituales del ser humano. Lo mismo que sería una fuente de agua dulce en una tierra desértica para

[49] La palabra griega ποιμαίνω significa normalmente apacentar o conducir a los pastos, pero en estos versículos describe la acción protectora del pastor contra los animales de presa.

[50] Cf. la expresión del Sal 2:9 que vierte la LXX, ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ.

[51] Swete traduce: «a los manantiales de la vida» (105). El orden normal aparece en 21:6; cf. 22:1, 17.

un pastor y su sediento rebaño, será la eterna presencia de Dios para la humanidad redimida en sus anhelos de plenitud espiritual.

Las lágrimas que Dios enjuga no son las lágrimas del dolor de haber malgastado la propia vida; son más bien como las de un niño que ha pasado súbitamente de la pena a la alegría: lágrimas que siguen corriendo de un modo un tanto fuera de lugar por las mejillas de los redimidos.[52]

Algunos exégetas han sugerido que, por medio de este himno, Juan está adoctrinando a posibles mártires para su próximo padecimiento.[53] Si bien es cierto que un destello de la dicha celestial sin duda estimularía a los cristianos atrapados en un mundo hostil, interpretar esta visión como premeditado adoctrinamiento, decididamente no hace justicia a la integridad del vidente.

Después del interludio del capítulo 7 en el que Juan ve a la Iglesia en la Tierra protegida por el sello de Dios y a la del Cielo, triunfante y alabándole, se reanuda la acción y Juan consigna la apertura del séptimo sello por parte del Cordero. Como conclusión cabría esperar una escena sublime y, sin embargo, lo que sigue es un dramático periodo de silencio que se prolonga por espacio de media hora. A continuación un ángel ofrece incienso a Dios junto con las oraciones de los santos y arroja sobre la Tierra las brasas encendidas del incensario. Los ángeles encargados de tocar las siete trompetas elevan sus instrumentos listos para anunciar el comienzo de otra serie de siete juicios.

Se han propuesto muchas sugerencias para explicar la relación entre las tres series fundamentales de juicios (sellos, trompetas y copas). Una solución sería ver tales juicios vinculados por un criterio estrictamente cronológico, según el cual cada nueva serie se desarrollaría a partir del séptimo elemento de la serie anterior.[54] Si bien es cierto que desde

[52] Cf. Is 25:8 como una fuente probable. La expresión se repite en 21:4.

[53] Así opina Rist, 424.

[54] Charles sostiene que el libro de Apocalipsis propiamente dicho (excluyendo el prólogo y el epílogo) consta de siete partes. «Los acontecimientos de estas siete partes se describen en visiones que siguen un *estricto orden cronológico*, salvo en el caso de ciertas visiones prolépticas que se insertan para transmitir ánimo y que quedan fuera del ordenado desarrollo del tema que presenta el autor de Apocalipsis» (l.xxiii). Charles consideró necesario postular una considerable reestructuración textual en vista del inculpado (un «pensador superficial, fanático y célibe) que se había tomado injustificadas libertades con el texto (1.1v). El otro exponente importante de una secuencia cronológica fue Oman, quien sostenía que la confusión existente se produjo principalmente por una disposición incorrecta de las hojas de papiro. (*The Book of Revelation* [1923]; también *The Text of Revelation: A Revised Theory* [1928]).

una perspectiva literaria las siete trompetas parecen una expansión del séptimo sello, y las siete copas un desarrollo de la séptima trompeta, la idea de que las tres series representan una secuencia exacta de acontecimientos futuros encuentra un buen número de escollos cuando se presta atención a los detalles del libro. Aun concediendo que el libro de Apocalipsis contiene algunas visiones prolépticas que pretenden transmitir ánimo y aliento, el resto del libro no da la impresión de desarrollarse de un modo ordenado y secuencial.

La mayoría de las otras soluciones implica alguna forma de recapitulación, un acercamiento que se remonta, al menos, a Victorino de Pettau que vivió en el siglo tercero.[55] Aunque existe obviamente una similitud bastante estrecha entre los primeros cuatro elementos de las trompetas y los sellos, existen también importantes diferencias cuando se comparan todos los elementos.[56]

La posición que sirve de fundamento a la siguiente exposición es la que sostiene que las visiones de Juan no siguen una estricta secuencia cronológica, ni tampoco son recapitulaciones sistemáticas las unas de las otras. Si bien es cierto que existe un desarrollo literario que se percibe con bastante claridad,[57] éste no pretende corresponderse con un desarrollo cronológico de los acontecimientos.[58] Las tres series cubren el mismo periodo de aflicciones y penurias que llevarán a la historia humana hasta su consumación. En este sentido cubren el mismo periodo de tiempo. No obstante, las plagas individuales de cada serie no pretenden relacionarse con las de las otras dos. Aunque los primeros cuatro juicios de las trompetas y las copas afectan a la

[55] Hendriksen encuentra siete secciones paralelas, cada una de las cuales abarca la totalidad de la dispensación que va de la primera a la segunda venida de Cristo (25). Bowman ve el libro como un drama en siete actos separado por pasajes que él compara con «los puntales del escenario» («The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message», *Int*, 9 [1955], 436-53). Farrer propone una serie de tres temas que, sin seguir una secuencia continua de tiempo, se corresponden, no obstante, con tres períodos vinculados por un verdadero orden histórico (22-23).

[56] En Guthrie, *NT Introduction: Hebrews to Revelation*, 289-94, y André Feuillet, *The Apocalypse*, 23-36 se presentan análisis de los muchos acercamientos posibles a la estructura del libro de Apocalipsis.

[57] Las siete trompetas son una extensión del séptimo sello; y las siete copas, tras algunas visiones intermedias, siguen a la séptima trompeta.

[58] Montague afirma que: «el punto de vista que ha conseguido mayor aceptación es el que afirma que la serie de visiones relacionadas entre sí... es un recurso literario que le permite al autor describir la misma realidad desde distintos puntos de vista» (116-17).

tierra, el mar, las aguas terrestres, y los cielos (8:7-12 y 16:2-8), en este mismo orden, existen, no obstante, algunas diferencias. La cuestión fundamental es que la intensidad de las plagas aumenta con cada una de las series.[59] Los sellos afectan a «la cuarta parte de la Tierra» (6:8), y las trompetas a «una tercera parte» de ella (8:7, 8, 11, 12), mientras que las copas completan la ira de Dios (16:17). La relación que existe entre estas tres series tiene más sentido como una espiral de creciente intensidad. Todas las series tratan del agitado periodo que transcurre inmediatamente antes del fin. Sin embargo, a medida que vamos avanzando y pasamos de los sellos a las trompetas y a las copas se va haciendo manifiesto el aumento del ritmo y de la severidad de las plagas. No es difícil percibir la estructura literaria (las trompetas son una expansión del séptimo sello, y las copas, una expansión de la séptima trompeta). La relación interpretativa, no obstante, demanda una imaginación libre de la prosaica mentalidad del mundo occidental y más abierta a la posibilidad de una interpretación que proceda de la reflexión más que de la lógica. Todos los intentos de hacer encajar el material en patrones bien definidos[60] dejan la impresión de que Juan estaba más interesado en redactar una obra literaria inteligente que en compartir con sus compañeros en la fe las imponentes visiones que Dios le había revelado a él de modo tan solemne.

Una de las sugerencias más valiosas es la que nos propone considerar a Juan como el guía de una galería de arte, que lleva a sus estudiantes a distanciarse un poco para conseguir una impresión general (las visiones de los siete elementos) y avanzar después en el estudio de los detalles (las visiones sin numerar).[61] Tras entrar en la Capilla Sixtina uno queda estupefacto por su inmensidad y encanto.

[59] Debe observarse que el grado de severidad tiende a aumentar también *dentro de* cada serie. Los tormentos que infligen los demonios en la quinta y sexta trompetas (cap. 9) son, sin duda, más intensos que las catástrofes de las primeras cuatro trompetas, como lo son también los trastornos cósmicos del sexto sello (6:12-14) que la guerra y sus consecuencias descritas en los primeros cuatro sellos (observemos también la escalada de devastación que se produce durante las siete copas).

[60] Lohmeyer permite que el número «siete» controle su análisis del libro, igual que Farrer, especialmente en su obra anterior, A *Rebirth of Images*. Comentando la capacidad de Farrer para hacer encajar en su esquema todas las complejidades del libro de Apocalipsis, Guthrie observa que esto no debería ser causa de sorpresa, «puesto que el cazador de símbolos puede verlos donde él decida» (291).

[61] Cf. Caird, 106. Escribe que la unidad del libro «no es de carácter cronológico ni aritmético, sino artístico».

El espectador solo queda listo para acometer un análisis más detallado de algunos aspectos específicos cuando ha transcurrido algún tiempo. Una pintura abstracta se resiste a cualquier intento de explicación sistemática del por qué ciertos colores y líneas son lo que son y están donde están. El libro de Apocalipsis es obra de un creativo artista y no debe forzársele para que encaje dentro de un plan claramente definido.[62]

D. El séptimo sello: una pausa dramática (8:1)

Cuando el Cordero abrió el séptimo sello, hubo silencio en el Cielo como por media hora.

1 Cuando se abre el séptimo sello, las huestes del Cielo permanecen extrañamente silenciosas. Durante una media hora y mientras todos aguardan los juicios del libro cuyos sellos han sido ahora abiertos, se produce un solemne silencio. Kiddle considera que se trata de un «recurso genial para acentuar el suspense».[1] Es algo parecido a lo que sucede con la retención de los cuatro vientos de destrucción (7:1-3) y la selladura de las palabras de los siete truenos (10:4).

El silencio no es un símbolo del descanso eterno[2] ni tampoco una precaución necesaria para que Dios pueda oír las oraciones de los santos que sufren.[3] Es una pausa dramática que hace que los juicios que van a caer sobre la Tierra sean aún más impresionantes.[4] Se nos recuerda el mandamiento profético, «Pero el SEÑOR está en su santo templo: calle delante de Él toda la Tierra» (Hab 2:20; cf. Sof 1:7-8;

[62] Ver la sección de la obra de Kiddle «The Literary Character of Revelation» (xxvii-xxxiii). E. F. Scott observa sabiamente que un apocalipsis perfectamente lógico sería una contradicción de términos (26).

[1] Kiddle, 144

[2] Victorino, un exégeta del tercer siglo, escribió: «significatur initium quietis aeternae» (citado por Swete, 107).

[3] Charles, 1.223-24. El Talmud afirma que los ángeles dejan de cantar durante el día para que las alabanzas de Israel puedan oírse en el Cielo (*Hag*. 12b), pero probablemente esta afirmación deba tomarse de un modo metafórico.

[4] D'Aragon se refiere al silencio como «un contraste muy sorprendente entre los himnos que lo preceden y el estrépito que sigue» (478). Para Hughes se trata del «silencio de una impresionante expectativa» (101).

Zac 2:13).[5] Aunque treinta minutos representa un periodo relativamente corto, es una interrupción impresionante en un drama que se desarrolla con tanta rapidez. Al parecer, la actividad angélica de los vv. 2-5 se produce durante este intervalo de silencio. A los siete ángeles que están delante del trono se les entregan unas trompetas. Uno de los ángeles que están sobre el altar mezcla incienso con las oraciones de los santos,[6] y tomando fuego del altar de oro, llena con él un incensario y lo arroja sobre la Tierra. La intensidad de la escena se incrementa de manera increíble por la completa ausencia de cualquier sonido.

V. LAS SIETE TROMPETAS (8:2-11:19)

A. La preparación (8:2-5)

> *Y vi a los siete ángeles que están de pie delante de Dios, y se les dieron siete trompetas. Otro ángel vino y se paró ante el altar con un incensario de oro, y se le dio mucho incienso para que lo añadiera a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro que estaba delante del trono. Y de la mano del ángel subió ante Dios el humo del incienso con las oraciones de los santos. Y el ángel tomó el incensario, lo llenó con el fuego del altar y lo arrojó a la Tierra, y hubo truenos, ruidos, relámpagos y un terremoto.*

2 Igual que sucedió antes, la nueva serie comienza con la indicación por parte de Juan de que va a describir lo que vio (cf. 4:1;

[5] 2 Esd 7:30 habla de un periodo de siete días de silencio inicial que marca el final de esta era y el comienzo de la venidera. De este silencio inicial surgió la Palabra de Dios que creó el mundo; y ahora se produce también un periodo de silencio que precede a la recreación del mundo (Rissi, *Time and History*, 3-6). Sweet afirma que este silencio puede guardar relación con el momento de plegaria en el diario ritual del sacrificio en el templo judío (159). En su narración del sitio de Jerusalén, Josefo habla de una gran luz que apareció como señal en el santuario durante media hora. (*Guerra de los judíos* 6.5.3).

[6] Siguiendo el texto de la RSV. El juicio (al menos, en parte) ha de entenderse como una respuesta a las oraciones de los santos (cf. el comentario acerca del versículo. 4).

5:1). El uso del artículo determinado («*los siete ángeles*») indica que los ángeles a los que se dieron las siete trompetas constituyen un grupo específico. Rafael se presenta a Tobit como «uno de los siete santos ángeles que presentan las oraciones de los santos y entran en la presencia de la gloria del Santo» (Tob 12:15). En *1 Enoc* 20:2-8 se da una lista de los nombres de estos siete arcángeles: Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Saraqael, Gabriel y Remiel.[1] La expresión los Ángeles de la Presencia (cuyo origen se remonta a Is 63:9) se menciona repetidamente en el libro de los Jubileos (1:27, 29; 2:1-2, 18; 15:27; 31:14). «Yo soy Gabriel que estoy en la presencia de Dios», declara el ángel a Zacarías (Lc 1:19).

Sea cual sea la conexión que pueda existir entre estos siete ángeles de la visión de Juan y los siete arcángeles de la literatura apocalíptica judía, su papel en el libro de Apocalipsis es el de anunciar una serie de plagas que van a caer sobre la Tierra y sus habitantes. Es posible que sean también los siete ángeles que más adelante derramarán las siete copas de la ira de Dios (15:1, 6-8; 16:1; 17:1; 21:9).

El hecho de que ésta sea la primera mención de los siete ángeles[2] no significa necesariamente que acaben de entrar en el salón del trono para situarse entre los otros grupos que ya se encuentran allí. A medida que va avanzando el desarrollo de los acontecimientos, algunos detalles que antes se pasaron por alto van ahora trayéndose a la luz de forma gradual. El hecho de estar ante Dios implica estar listo para el servicio en cualquier momento.[3]

La acción comienza con la entrega de las trompetas a los siete ángeles que están delante de Dios. En el Antiguo Testamento la trompeta se utilizaba con frecuencia y para propósitos muy variados. En Números 10 se instruye a Moisés para que mande hacer dos trompetas de plata a fin de utilizarlas para reunir al pueblo (v. 3), para dar las órdenes de marcha a las tribus durante su peregrinaje (vv. 5-6), para dar la alarma en tiempo de guerra (v. 9), y para las celebraciones de los días de fiesta (v. 10). Fueron siete sacerdotes con sus respectivas

[1] El versículo 7 les llama arcángeles. Cf. también Apoc 1:4; *1 Enoc* 81:5; 90:21-22; *T. Levi* 3:5.

[2] Aunque Roloff parece identificarlos con los siete espíritus que están delante del trono en 1:4 (107)

[3] Cf. la frase «Vive el SEÑOR, delante de quien estoy» (NKJ) en 2 Rey 5:16 y, con menos modificaciones, en 1 Rey 17:1; 18:15; y 2 Rey 3:14.

trompetas quienes condujeron a las tropas de Israel durante su recorrido alrededor de la ciudad de Jericó (Jos 6).[4] Al Año Nuevo Judío (Tishri 1) se le llama «un día para que hagáis sonar las trompetas» (Num 29:1; también Lev 23:24). La trompeta se utilizaba en la ceremonia de coronación de los reyes (1 Rey 1:34, 39; 2 Rey 9:13).

No obstante, en el libro de Apocalipsis, las trompetas tienen un carácter escatológico y anuncian el día de la ira de Dios. En Sofonías 1:14-16 se describe el gran día del Señor como «Día de ira aquel día, día de congoja y de angustia... día de trompeta y grito de guerra». En *2 Esdras* 6:23 los toques de una trompeta anuncian el día del juicio, sembrando un terror repentino en los corazones de las personas. En *el Apocalipsis de Abraham* (31) la trompeta anuncia la venida del Escogido para abrasar a los impíos (cf. *Sib. Or.* 4:174). Los toques de trompeta de los ángeles de Juan traen cuatro grandes calamidades sobre el universo físico (8:7-12), dos plagas de demonios sobre la Humanidad (9:1-21), y la solemne proclamación de que este mundo ha pasado a estar bajo el directo gobierno de Dios (11:15 y ss.).

3 La escena que se describe en los vv. 3-5 como preludio de las siete plagas que introducen los toques de trompeta es, en cierto modo, similar a la visión anterior de los veinticuatro ancianos con las copas de oro de incienso que precedieron a la apertura de los siete sellos (5:8). No se identifica al ángel que lleva a cabo las funciones sacerdotales. Se le llama «otro ángel» a fin de distinguirle de los otros siete del versículo 2 que están próximos a hacer sonar sus trompetas e iniciar la siguiente serie de plagas. Es muy poco probable que el ángel represente a Cristo en su obra de intercesión sumosacerdotal.[5] ¿Sería acaso lógico que se presentara al principal protagonista del libro de Apocalipsis con un título tan indefinido? Y es «otro ángel» el que, en 7:2, sella a los siervos de Dios para protegerles durante la inminente persecución.

El ángel en cuestión se acerca al altar.[6] Algunos comentaristas sostienen que este altar ha de distinguirse del otro que se menciona

[4] Caird (108) dice que Juan debe de haber tenido este episodio en mente dado que el arca aparece en 11:19 (cf. Jos 6:4, 6, 8, etc.).

[5] Al parecer, Walvoord acepta esta posición (152). Cf. Bede, Elliot y otros antiguos comentaristas. Por tanto, como dice Hendriksen, el incienso representa posiblemente «la intercesión de nuestro Salvador en el Cielo» (142).

[6] La palabra griega ἐπί puede indicar que está sobre el altar. Hch 5:23 se refiere al carcelero que estaba ἐπὶ τῶν θυρῶν (en o delante de las puertas).

más adelante en este mismo versículo. Se le presenta en la tarea de ofrecer las oraciones de los santos de un modo muy parecido al que los sacerdotes del templo de Jerusalén tomaban cada día brasas incandescentes del altar del sacrificio y las llevaban al lugar santo, al altar de oro del incienso (cf. Lc 1:9). Lo más probable es que se esté pensando en un único altar: el del incienso (Ex 30:1-10; 2 Rey 6:22; Heb 9:4).[7]

En la mano del ángel hay un incensario o turífero de oro. Los incensarios del tabernáculo estaban hechos de latón (Ex 27:3), aunque los del templo de Salomón eran de oro (1 Rey 7:50).[8] Si bien la palabra que utiliza Juan para incensario en otros lugares significa incienso,[9] el adjetivo que traduce la expresión «de oro» indica que el autor tenía en mente el utensilio en sí más que aquello que se depositaba en él.

Al ángel se le da mucho incienso «que él tenía que añadir a las oraciones de los santos» (ASV). La cláusula se ha entendido de varios modos, pero las opciones fundamentales son dos: o bien el incienso se mezclaba con las oraciones de los santos, o bien éste era las propias oraciones. La mayoría de los comentaristas y de las traducciones bíblicas, tanto en castellano como en inglés, están a favor de la primera alternativa. La RSV traduce: «y [al ángel] se le dio mucho incienso para añadirlo a las oraciones de todos los santos... y el humo del incienso se elevó con las oraciones de los santos».[10] No obstante, es preferible seguir la segunda opción, que es considerar el dativo de los versículos 3 y 4 (que se traduce mediante el uso de la preposición «a» o «con», dependiendo de si se vierte el verbo «mezclar» o «añadir») como equivalente al hebreo *le* de definición, y traducir:«Se le dio mucho incienso que ofrecer, que era las oraciones de los santos».[11] Esta interpretación concuerda con 5:8, donde sin duda se identifica a las copas de incienso con las oraciones de los santos.

[7] Charles sostiene que ni en la literatura apocalíptica judía ni en la cristiana se habla de la existencia de dos altares en el Cielo (1.227).

[8] Es posible que en 1 Rey 7:50 y 2 Cron 4:22 se aluda a platos de servir de oro *NBD*, 203). En 1 Esd 2:13 se habla de los «incensarios de plata» que Nabucodonosor se llevó de Jerusalén como botín (cf. 2 Rey 25:15).

[9] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece la palabra griega λιβανωτός. Normalmente se refiere a la goma de los árboles λίβανος (cf. 1 Cron 9:29; *Mart. Pol.* 15:2).

[10] Swete piensa que las oraciones de los santos son los carbones encendidos sobre los que cae el incienso (108). Cf. Sweet, 160.

[11] F. F. Bruce, 646.

En cualquier caso el papel del ángel no consiste en hacer que las oraciones de los santos sean aceptables a Dios. El papel mediador de los ángeles, tan corriente en la literatura apocalíptica judía, no encuentra ningún apoyo en la teología del Nuevo Testamento.[12] En el mejor de los casos el ángel de 8:3-5 es un sacerdote celestial que presenta las oraciones de todos los santos (no solo las de los mártires de 6:10) ante Dios. El hecho de que el altar esté «delante del trono» representa otro ejemplo de la facilidad con la que, en las visiones, se unen unos elementos que en cualquier otro lugar no tendrían relación entre sí.

4 Cuando el incienso se deposita sobre las ardientes ascuas del incensario, una fragante nube de humo se eleva desde el altar como símbolo de la aceptación de Dios. Pablo les escribe a los Efesios que Cristo les amó y se entregó por ellos como «ofrenda y sacrificio a Dios, como fragante aroma» (Ef 5:2). La escena celestial sugiere que en la auténtica oración hay algo de sacrificio. Tanto el creyente como su plegaria entran a la presencia de Dios a través del altar.

5 La escena de la intercesión se convierte ahora en una de juicio. El sacerdote angélico toma[13] el incensario, lo llena del fuego del altar, y lo arroja a la Tierra.[14] Esta acción es, en cierto modo, paralela a la de la visión de Ezequiel en la que un hombre vestido de lino se llena las manos de «carbones encendidos de entre los querubines» y los esparce sobre la ciudad (Ez 10:2-7). Las oraciones de los santos desempeñan un papel esencial para que el juicio de Dios caiga sobre la Tierra y sus habitantes. La petición de los mártires que encontramos en 6:10 («¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la Tierra?») se responde aquí en parte.

Los truenos, relámpagos y el terremoto que siguen indican que Dios va a responder las oraciones de los santos.[15] Igual que sucedió

[12] El Testamento de Leví se refiere a los «ángeles de la presencia del Señor, que ministran y hacen propiciación al Señor por todos los pecados de ignorancia de los justos» (3:5-6). En Dan 9:20 y ss. Gabriel desempeña un papel mediador; cf. Dan 10:12-14.

[13] El verbo griego εἴληφεν es un perfecto dramático que eleva lo vívido de la escena.

[14] No hay forma de saber si lo que el ángel arroja a la Tierra es el fuego o el incienso encendido. El que el verbo ἔβαλεν carezca de objeto podría indicar que el incensario fue también arrojado a la Tierra.

[15] Kiddle llama a esta secuencia la fórmula de Juan para la disolución del mundo (147). Cf. el comentario acerca de 4:5. Roloff dice que «el derramamiento de fuego es un símbolo de la irrupción de la ira divina» (198).

en la teofanía de Sinaí el mundo tiembla ante la presencia de Dios (Ex 19:16 y ss.).

B. Las primeras cuatro trompetas (8:6-12)

> *Entonces los siete ángeles que tenían las siete trompetas se prepararon para tocarlas. El primero tocó la trompeta, y vino granizo y fuego mezclados con sangre, y fueron arrojados a la Tierra; y se quemó la tercera parte de la Tierra, se quemó la tercera parte de los árboles y se quemó toda la hierba verde. El segundo ángel tocó la trompeta, y algo como una gran montaña ardiendo en llamas fue arrojado al mar, y la tercera parte del mar se convirtió en sangre. Y murió la tercera parte de los seres que estaban en el mar y que tenían vida; y la tercera parte de los barcos fue destruida. El tercer ángel tocó la trompeta, y cayó del Cielo una gran estrella, ardiendo como una antorcha, y cayó sobre la tercera parte de los ríos y sobre los manantiales de las aguas. Y el nombre de la estrella es Ajenjo; y la tercera parte de las aguas se convirtió en ajenjo, y muchos hombres murieron por causa de las aguas, porque se habían vuelto amargas. El cuarto ángel tocó la trompeta, y fue herida la tercera parte del Sol, la tercera parte de la luna y la tercera parte de las estrellas, para que la tercera parte de ellos se oscureciera y el día no resplandeciera en su tercera parte, y asimismo la noche.*

Con el versículo 6 hay un regreso a la acción del 2 y llegamos a las siete plagas introducidas por las trompetas que siguen. Estas plagas no representan una recapitulación de los juicios de los sellos, ni tampoco les siguen en un sentido estrictamente cronológico.[1] Sí, es

[1] No obstante, Hughes está convencido de que «los siete toques de trompeta representan en efecto una recapitulación de la apertura de los siete sellos del libro» (105), y Boring defiende que «este segundo ciclo no es una continuación cronológica del primero, sino su reexpresión en un nivel más intenso» (35).

cierto que cubren el mismo periodo de las últimas catástrofes, pero lo hacen desde una perspectiva diferente. El sexto sello encontró a las gentes huyendo a las montañas en busca de un lugar donde esconderse de la ira del Cordero (6:15-17). Se describe ahora un estadio más avanzado de esta tribulación. Mientras que los cuatro primeros sellos describen unos juicios que son la consecuencia inevitable de la pecaminosidad humana, las trompetas ponen de relieve la activa participación de Dios en el castigo de un mundo perverso.

El área de aplicación de los juicios que siguen no es la Iglesia. Su parte en este turbulento periodo se desarrolla en los capítulos 11-13. Aunque no puede evitar verse afectada por las primeras cuatro plagas, recibe protección de los ataques demoniacos que siguen.[2]

Las plagas que introducen las trompetas se dirigen a un mundo empedernido en su hostilidad hacia Dios. A medida que crece la intensidad de los juicios, se incrementa también la vehemencia con la que las gentes se niegan a arrepentirse (9:20-21; 16:9, 11, 21). Sin embargo, el carácter de los juicios de las trompetas no es final. Tales juicios afectan a una importante proporción, pero no a toda la Tierra (la expresión un tercio aparece doce veces en los versículos 7-12). Su propósito no es tanto retribuir como conducir al arrepentimiento a las personas. Igual que el atalaya y la trompeta de Ezequiel 33, también éstos advierten a las gentes del inminente peligro.

La división de las siete trompetas en grupos de cuatro y de tres (o de cuatro, dos, y uno) recuerda a la de los sellos. Del mismo modo que las primeras cuatro plagas que introducen las trompetas se dirigen al mundo de la Naturaleza (8:7-13), así los cuatro jinetes (6:1-9) se relacionan con unos acontecimientos que se producen en la Tierra. Las plagas quinta y sexta de ambas series están separadas de la última por un paréntesis (cap. 7 y 10:1-11:13). En la secuencia de las trompetas hay un aumento de la severidad en relación con los sellos.[3] Las trompetas superan a los sellos en lo detallado de su

Efird cuestiona la validez de la interpretación cronológica, observando que «los problemas en cuanto a la secuencia cronológica se importan al texto porque la gente se olvida de que la literatura apocalíptica consiste en una serie de unidades de visiones independientes» (69). La enseñanza del pasaje queda difuminada por una preocupación por la cronología.

[2] En Apoc 9:4 en concreto se exime a los fieles de la plaga, y en 9:20-21 se implica que el segundo ay (9:13-21) no se aplica a ellos.

[3] «Las primeras cuatro [trompetas] plagas son de carácter sobrenatural, en contraste con las de los jinetes, y las *tres* últimas son explícitamente demoniacas» (Sweet, 162).

descripción del juicio de Dios sobre el mal. Sería poco sensato forzar las escenas de las trompetas para que configuren alguna forma de patrón coherente con la serie anterior. Juan escribe en el lenguaje exaltado de las experiencias extáticas.[4] Intentar dilucidar el sentido de la prohibición de 9:4 respecto a no dañar la hierba, cuando en 8:7 la hierba verde ya ha sido abrasada, o tratar de entender cómo podría una gran estrella caer desde el Cielo en 8:10 cuando las estrellas ya habían caído en 6:12, sería malinterpretar el género literario en que se escribió el libro de Apocalipsis. Igual que el Éxodo de los hijos de Israel de su esclavitud egipcia fue precedida por distintas plagas, también lo será la liberación de la Iglesia de los hostiles poderes políticos.[5] Éstas representan el preludio del gran y último Éxodo en el que la Iglesia será librada del mundo para entrar a la eterna presencia de Dios. La constante alusión que encontramos en esta sección a las plagas egipcias es una manera de subrayar que, en los últimos días, Dios traerá un nuevo castigo sobre los hostiles poderes que oprimen a su pueblo. De lo que se habla aquí es del encadenamiento de los juicios divinos sobre un mundo recalcitrante que conduce al regreso de Jesucristo como Señor Soberano.

6[6] Los ángeles que recibieron las siete trompetas se preparan ahora para emitir sus toques. No sabemos lo que implica el hecho de que se prepararan (*hetoimasan autous*) para tocar sus instrumentos, pero probablemente significa que los levantaron disponiéndose a hacerlos sonar. Esta acción sirve para elevar el sentido de expectación.

7 Con el toque de la primera trompeta[7] comienza la segunda serie

[4] Morris dice que sería un «grave error leer las palabras de este espíritu ardiente, apasionado y poético como si fueran un extracto de pedante prosa científica» (120).

[5] En Éxodo 7-11 se detallan las plagas de sangre, ranas, mosquitos, moscas, la muerte del ganado, granizo, langostas, oscuridad, y la muerte de los primogénitos que precedieron al Éxodo. Cf. Moffatt (404) donde se hace referencia a la tradición judía con respecto a los desastres que iban a introducir la segunda gran redención.

[6] Charles sitúa el versículo 6 después del 2 (que, a su vez, debería seguir a los versículos 3-5) y quita los versículos 7-12 como una adición posterior que ha requerido un cambio a siete ángeles y trompetas de los tres consignados en un principio (1.218-23). Sostiene que el sello de 7:4-8 no sirve como protección de los fenómenos cósmicos, sino de los tormentos que infligen los demonios de 8:13-9:21; 11:14 y ss. (1.218).

[7] Josefo describe la trompeta como un estrecho tubo de un codo de longitud con una boquilla lo suficientemente ancha como para poder soplar por ella, y uno de sus extremos en forma de campana (*Antigüedades de los judíos*. 3.291).

principal de calamidades. El primer ángel hace sonar su instrumento, y la respuesta es una precipitación de fuego y granizo mezclados con sangre.[8] La imaginería procede principalmente de la séptima plaga egipcia (Ex 9:13-35). Cuando Moisés extendió su vara al cielo, «el SEÑOR envió truenos y granizo, y cayó fuego sobre la Tierra» (Ex 9:23). La referencia a la sangre procede probablemente de la profecía de los últimos días de Joel (2:31; cf. Hch 2:19).[9] La sangre alude al impresionante color de la tormenta más que al fuego y a la destrucción producidos por los rayos.[10] La sintaxis del versículo sugiere que esta tormenta de color rojo sangre apareció en el Cielo antes de caer sobre la Tierra. En el Talmud (Hag. 12b) se presenta el sexto cielo como un gran depósito de granizo, tormentas, y vapores tóxicos encerrados por puertas de fuego. Los *Oráculos Sibilinos* aluden a una lluvia de fuego y sangre como una de las señales del fin (5:377-78).

La estela de la tormenta es una gran devastación. Una tercera parte de la superficie de la Tierra queda consumida por el fuego. En Zacarías 13:8-9 se profetiza la muerte de dos tercios de la población de la Tierra y el paso a través del fuego del refinador del tercio restante. En nuestro texto, la superficie devastada por el fuego es un tercio de la Tierra.[11] Esta fracción, si se entiende literalmente (en especial la próxima plaga) bordea lo absurdo. En un sentido general indica que, aunque Dios está castigando la Tierra, todavía no es un juicio completo y final.[12] El propósito de la visitación es el de advertir a las gentes que la ira de Dios está todavía por caer de un modo completo, y al hacer esto llevarles al arrepentimiento. Representa el cumplimiento

[8] En la disertación publicada de Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets*, 1988, hay un estudio detallado de las plagas introducidas por las trompetas.

[9] Algunas referencias a otras características escatológicas mencionadas también por Joel (el fuego, cf. Apoc 8:7, 8, 10 con Joel 2:30; y el oscurecimiento del Sol, cf. Apoc 8:12 con Joel 2:31), apoyan el hecho de que Juan pudiera tener en mente este pasaje.

[10] La constante utilización por parte de Juan de material judío hace muy poco probable que su imaginería proceda de la actividad volcánica de las islas egeas. Swete se refiere a una lluvia de color rojo sangre que cayó en el sur Europa en 1901. Dijo haberse producido por la absorción por parte de las nubes de arena roja del Sáhara (110).

[11] El término κατεκάή repetido tres veces, aporta al versículo el aura de un oráculo profético; cf. la expresión «Por tres transgresiones... y por cuatro» en Am 1:3, 6, 9, 11, etc.

[12] Ford observa que las predicciones de catástrofes que afectaban a ciertas porciones de territorio no eran desconocidas entre los profetas (Ez 5:12; Zac 13:8-9), siendo las partes no afectadas el remanente (132-40).

de la profecía de Jesús cuando afirmó que, en los últimos días, habrá señales en los cielos, y angustia sobre la Tierra, y las gentes estarán aterrorizadas por la expectativa de las cosas que van a acontecer en el mundo (Lc 21:25-26).

La referencia a la calcinación de un tercio de los árboles y de toda la hierba verde completa la descripción del holocausto que siguió al primer toque de trompeta.[13] Es posible que los árboles destruidos sean frutales,[14] tan importantes para el mantenimiento de la vida en Palestina. «La hierba verde» debería entenderse como una alusión a «toda la vegetación».[15] Aunque la plaga se dirige principalmente contra la Naturaleza, afecta también seriamente a la raza humana. Los árboles y vegetación calcinados quedan dentro del tercio de la superficie devastada por el fuego. Este versículo no difiere del 9:4, que prohíbe la destrucción de la hierba.

8-9 De igual modo que la primera plaga abrasó un tercio de la Tierra, la segunda significa la destrucción de un tercio del mar. Con el toque de la segunda trompeta se arroja al mar algo parecido a una enorme montaña envuelta en fuego. Un tercio del mar se convierte en sangre, con lo cual perece un tercio de la vida marina y se destruye un tercio de las embarcaciones. Esta mortandad y destrucción se produce en la zona del mar que se vio afectada por el gran cuerpo incandescente.

En muchos casos es difícil, si no imposible, identificar la fuente de la imaginería de Juan. Algunos encuentran material para interpretar esta plaga en la gran actividad volcánica de la zona.[16] Menos de veinte años antes de que Juan escribiera el Apocalipsis, una erupción del Vesubio había destruido las ciudades de Pompeya y Herculano. Esta catástrofe era muy conocida y se había interpretado de diversas maneras.[17] Entre las islas volcánicas del Egeo, Thera era especialmente

[13] En este contexto γῆ significa la tierra en contraste con el mar (vv. 8-9) y las fuentes de agua dulce (vv. 10-11).

[14] El término griego δένδρον se refiere normalmente a los árboles frutales; cf. Mt 7:17 («todo árbol bueno da buen fruto») y Judas 12 («árboles de otoño sin fruto»).

[15] Bratcher y Hatton, 137.

[16] Esta segunda plaga es la única que no se corresponde directamente con alguna de las egipcias (lo cual indica meramente que la Némesis de Juan es el Imperio Romano, no el antiguo Imperio Egipcio).

[17] Según Lilje, los autores judíos lo consideraron como un juicio de Dios sobre Roma por haber destruido Jerusalén (143).

notable. El geógrafo griego Estrabón refiere la formación de una nueva isla como resultado de una erupción en el año 196 a.C. (1.3.16).

Otros buscan la fuente de esta imaginería en la literatura apocalíptica judía. En *1 Enoc* 18:13 se habla de «siete estrellas como grandes montañas incandescentes», y en *Sib. Or.* 5:158 se alude a una «gran estrella del cielo» que cayó en el mar divino.[18] Es importante recordar que las experiencias visionarias pueden tomar elementos de varias fuentes y mezclarlos entre sí para formar una figura completamente nueva. Igual que sucede con los personajes de los sueños, las fuentes de las visiones no se controlan por consideraciones de tiempo o ubicación. Aunque las visiones presentan una continuidad esencial con la totalidad de las experiencias de Juan (físicas, psíquicas, y espirituales), la causa final de tales visiones y experiencias es Dios, y no la propia decisión del autor de redactar un relato espectacular de los últimos días. Son visiones que vio.[19]

La mención del fuego en cada una de las primeras tres plagas introducidas por las trompetas corresponde a la intervención del ángel sacerdote del versículo 5 que llenó su incensario con fuego del altar y lo arrojó sobre la Tierra. En primer lugar, se produce una violenta tormenta eléctrica que pone la Tierra en llamas (v. 7), a continuación un gran cuerpo ígneo es arrojado al mar (v. 8), y por último una estrella incandescente cae sobre los ríos y manantiales de aguas (v. 10). En esta segunda plaga, la montaña ardiente convierte en sangre las aguas del mar. Aquí se nos recuerda la primera de las plagas egipcias, en la que los ríos se convirtieron en sangre, con lo cual murieron todos los peces y el agua se hizo imbebible (Ex 7:20-21). La plaga de Apocalipsis no ha de entenderse como una extensa polución fruto de

[18] Cf. también 1 Enoc 21:3 y ss.; 108:3-6. Por razón de estos versículos Rist sugiere que la montaña ígnea del libro de Apocalipsis puede representar un ángel caído expulsado del Cielo para sembrar la destrucción en el mundo (428-29). Tras la referencia a la estrella que cae, Montague ve un antiguo mito de origen babilónico o fenicio que explica la desaparición del lucero de la mañana cuando sale el Sol. Heylel (el lucero de la mañana), un dios menor, intenta subir a los cielos para autoproclamarse rey de los dioses. Sin embargo, el Sol naciente le hace caer del firmamento (120).

[19] A pesar de las muchas indicaciones específicas de lo que Juan realmente «vio», Boring insiste en que las visiones que consigna son, en su forma presente, composiciones literarias basadas en la experiencia visionaria de Juan (27). Aune sostiene correctamente que el libro de Apocalipsis es una reproducción literaria de la experiencia original y única de Juan el vidente («The Apocalypse of John and the Problem of Genre», Semeia, 36 [1986], 65-96).

una erupción volcánica, puesto que no solo murieron las criaturas del mar, sino que también se destruyeron las embarcaciones. Representa un juicio escatológico cuya explicación va más allá de cualquier fenómeno natural. Una vez más, el juicio es parcial. solo afecta a una tercera parte de la vida marina y del comercio marítimo. Su propósito es servir de advertencia que produzca arrepentimiento.

10-11 La tercera plaga consiste en la caída de una estrella incandescente desde el cielo sobre ríos y manantiales de aguas, haciéndolas amargas y produciendo la muerte de muchas personas. Esta contaminación del suministro de agua recuerda la primera plaga egipcia en la que el agua se convierte en sangre (Ex 7:20). La estrella incandescente que cae del cielo podría ser un gran meteorito que se enciende al entrar en contacto con la atmósfera de la Tierra.[20] Igual que la tormenta de granizo y fuego mezclados con sangre y la montaña ígnea, es un símbolo de la visitación de Dios. Dios se mueve en juicio, y las gentes han de arrepentirse o soportar la furia de su ira inminente. Algunos autores observan un fenómeno parecido en la escatología persa. Sin embargo es muy dudoso que exista un verdadero paralelo.[21]

La estrella cae sobre un tercio de los ríos y de los manantiales de agua.[22] Es posible que Juan esté revelando el desagrado de Dios hacia la adoración bastante extendida de los espíritus sobrenaturales que se creían vinculados a los ríos y manantiales.[23] No obstante, igual que las otras plagas, se dirige principalmente contra el mundo de la Naturaleza. Únicamente afecta a las personas o al espíritu del mundo de manera indirecta.

A la estrella se la nombra según el efecto que tiene sobre el agua. Se la llama Ajenjo por el sabor intensamente amargo de la planta del mismo nombre. En el Antiguo Testamento el ajenjo se utilizaba como símbolo de dolor y amargura. El libro de Proverbios advierte contra la

[20] En el mundo antiguo, las estrellas fugaces y los meteoritos se consideraban presagios de destrucción.

[21] Charles, 1.235. Las obras de Beckwith (57) y Moffatt (405) contienen referencias a obras de carácter secundario.

[22] El versículo 11 indica que fue *una tercera parte*, en lugar de *todas* las aguas (lo cual podría inferirse de la cláusula final del versículo 10) las que se vieron afectadas por la plaga.

[23] Moffatt observa que los manantiales podían resultar un tanto misteriosos para la mentalidad de aquel tiempo y, puesto que procedían del Abismo, podían asociarse con lo demoniaco (405).

mujer extraña que endulza las palabras cuyo verdadera naturaleza las hace, no obstante, «amargas como el ajenjo» (Prov 5:3-4, NKJ). El autor del libro de las Lamentaciones pide: «Acuérdate de mi aflicción y de mi vagar, del ajenjo y de la amargura» (3:19). Puesto que Israel ha abandonado a Dios, Él dará «de comer ajenjo a este pueblo y... de beber agua envenenada» (Jer 9:15; cf. Jer 23:15).[24]

Cuando la gran estrella, ardiendo como una antorcha, se precipitó sobre los ríos y manantiales, las aguas de éstos se hicieron amargas como el ajenjo. Es lo contrario del milagro de Mara donde Moisés arrojó un árbol a las aguas amargas de aquel manantial y éstas se hicieron dulces (Ex 15:25). Aunque el ajenjo no es en sí venenoso, su amargo sabor sugiere la muerte.[25] Lo que Juan está diciendo es que una parte del agua dulce fue contaminada por un acto espectacular de Dios y que muchas personas murieron al ingerirla. La repetición de la expresión «una tercera parte» indica, igual que antes, el ámbito limitado del juicio. La expresión «muchos hombres» en lugar de «una tercera parte» no es más que una alteración estilística.

12 Cuando el cuarto ángel tocó su trompeta, una tercera parte del Sol, la luna y las estrellas sufrieron un «golpe»[26] que los oscureció durante la tercera parte del día y de la noche. La primera parte del versículo, cuando se interpreta junto con las otras plagas, parece indicar un decrecimiento de la intensidad de luz como consecuencia del oscurecimiento de la tercera parte de las lumbreras. No obstante, las dos últimas frases indican una ausencia total de luz durante una tercera parte, tanto del día como de la noche. Esta absoluta oscuridad sería mucho más aterradora que un eclipse parcial. La escena recuerda a la novena plaga egipcia con la que se propagó una densa oscuridad sobre todo su territorio durante un período de tres días (Ex 10:21-23).

La oscuridad como símbolo de juicio está presente por todo el Antiguo Testamento. El profeta Amós habló del día del Señor como

[24] La sugerencia de Caird en el sentido de que «Ajenjo es la estrella de la nueva Babilonia que ha envenenado con su idolatría los manantiales de su propia vida» (115) es ingeniosa, pero excesivamente etérea.

[25] En la Antigüedad, el agua dulce era de importancia fundamental en época de guerra. El envenenamiento de las aguas tenía una gran trascendencia militar; cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 2.320-22.

[26] El término griego plh,ssw (solo aquí en el Nuevo Testamento) se utiliza en Éxodo 9:31-32 (la LXX) en relación con los devastadores efectos del granizo sobre los cereales antes de la cosecha. Cf. Sal 102:4 (101:4, la LXX), «Mi corazón ha sido herido (evplh,ghn) como la hierba y se ha secado».

un día de oscuridad y no de luz (Am 5:18). Para Joel será un «día de tinieblas y lobreguez, día nublado y de densa oscuridad» (2:2). Jesús, citando a Isaías, dice que en el día del Señor «EL SOL SE OSCURECERÁ Y LA LUNA NO DARÁ SU LUZ» (Mr 13:24; cf. Is 13:10). La cuarta plaga es un cumplimiento de estas profecías.

En el Nuevo Testamento, la oscuridad se relaciona a menudo con lo demoniaco. El Israel incrédulo va a ser echado afuera, a una oscuridad en la que hay llanto y crujir de dientes (Mt 8:12). En 2 Corintios 6:14-15 la luz y la oscuridad se contraponen en un paralelismo entre Cristo y Belial. Según Colosenses 1:13, los santos son aquellos que han sido rescatados del reino de las tinieblas (cf. Col 2:13-15). La oscuridad de la cuarta plaga anticipa la transición de las advertencias de Dios a los tormentos que infligen los demonios. Representa un anticipo de aquella final reclusión de los impenitentes al castigo preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25:41).

C. La advertencia del águila (8:13)

> *Entonces miré, y oí volar a un águila en medio del Cielo, que decía a gran voz: ¡Ay, ay, ay, de los que habitan en la Tierra, a causa de los toques de trompeta que faltan, que los otros tres ángeles están para tocar!*

Una vez más Juan subraya el hecho de que, en su visión, observa el acaecimiento de ciertos sucesos. El versículo 13 sirve de transición entre las cuatro plagas que Dios ocasiona en la Naturaleza con el objeto de producir arrepentimiento en la Humanidad, y los posteriores tormentos infligidos por demonios que dejan a las gentes a merced de las fuerzas del Abismo. Las plagas anteriores han sido invocadas por seres angélicos, pero las que siguen las anuncia con gran propiedad un ave rapaz[1] suspendida en el aire.

13 La mayoría de los comentaristas cree que se trata de un águila, cuya figura sugiere cualidades como fortaleza y rapidez.[2] En *2 Baruc*

[1] La NKJ sigue al MajT^{A_c} que tiene ἀγγέλου en lugar de ἀετοῦ (sugerido quizá por ἄγγελον πετόμενον en 14:6) y traduce «un ángel».

[2] En respuesta a la pregunta acerca del modo en que Dios podría utilizar un pájaro inmundo como mensajero suyo, Roloff observa que aquí el águila no es

se comisiona a un águila para que vuele rauda hasta Babilonia donde están los exiliados judíos y les entregue un mensaje de parte del autor de la visión (*2 Bar.* 77:17-26). En 2 Esdras se consigna la visión de un águila con tres cabezas y doce alas que reina sobre toda la Tierra (11-12). Otros consideran que el pájaro en cuestión es un buitre,[3] que en este contexto simboliza una catástrofe inminente. Habacuc describió a los invasores caldeos como buitres abatiéndose sobre su presa (Hab 1:8). En cualquier caso, lo que subraya la metáfora es la naturaleza depredadora del pájaro. En 19:17-18 las aves de presa («todas las que vuelan en medio del Cielo»; cf. 8:13) se reúnen para comer carne de reyes y de toda clase de gentes.

El águila (o buitre) planea lentamente en el aire para que todos la vean, y clama con potente voz[4] para que todos la oigan: «¡Ay, ay, ay de los que habitan en la Tierra!». Mientras que en el capítulo 18 la exclamación «ay» se repite tres veces para dar fuerza a la frase en cada una de las tres ocasiones (18:10, 16, 19), aquí aparece tres veces a fin de establecer una conexión con las tres últimas trompetas. Estas últimas plagas no caerán sobre la Iglesia, sino sobre un mundo pagano y perverso.[5] A diferencia de las primeras cuatro trompetas, que afectan a los recursos para la vida humana, las tres últimas caen directamente sobre las personas.

Los dos primeros ayes se producen desde el mismo inicio del capítulo 9 y representan la quinta y sexta plagas que introducen las trompetas. El tercer «ay» queda pospuesto por dos importantes visiones que se consignan en 10:1-11:13. Pero aun entonces, tras el toque de la última trompeta (11:14-15), no se nos informa de inmediato acerca de su naturaleza. En lugar de ello se describe una escena de adoración celestial (11:15-19). Por esta razón algunos piensan que el tercer «ay» es el descenso de Satanás sobre la Tierra que se describe

un mensajero de Dios, sino que «tiene simplemente la función de anunciar el inminente desastre de un modo gráfico describiéndolo de antemano» (112).

[3] La palabra griega ἀετός puede significar tanto buitre como águila. Goodspeed traduce Lc 17:37, «En cualquier lugar donde haya un cuerpo muerto acudirán los buitres (ἀετοί)».

[4] El 104 2037 al añade τρίς después de λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ («chillando vivamente tres veces», Ford, 134).

[5] Cf. el comentario acerca de 6:10 donde se comenta la expresión «los habitantes de la tierra» como una referencia al ser humano a merced de su maldad. El v. 9:4 indica que las langostas han de atormentar únicamente a quienes no han sido sellados por Dios. El v. 9:20 implica lo mismo para el segundo «ay».

en 12:7 y ss. En 12:12 se oye una gran voz del Cielo que dice: «¡Ay de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran furor, sabiendo que tiene poco tiempo». Otros consideran que el tercer «ay» es una descripción de los juicios de las copas que se registran en el capítulo 16. No obstante, este acercamiento distinguiría la naturaleza de los dos primeros (ataques diabólicos) de la del tercero (juicios de Dios).

D. La quinta trompeta (el primer lamento: las langostas diabólicas (9:1-12)

> *El quinto ángel tocó la trompeta, y vi una estrella que había caído del Cielo a la Tierra, y se le dio la llave del pozo del Abismo. Cuando abrió el pozo del Abismo, subió humo del pozo como el humo de un gran horno, y el Sol y el aire se oscurecieron por el humo del pozo. Y del humo salieron langostas sobre la tierra, y se les dio poder como tienen poder los escorpiones de la tierra. Se les dijo que no dañaran la hierba de la tierra, ni ninguna cosa verde, ni ningún árbol, sino solo a los hombres que no tienen el sello de Dios en la frente. No se les permitió matar a nadie, sino atormentarlos por cinco meses; y su tormento era como el tormento de un escorpión cuando pica al hombre. En aquellos días los hombres buscarán la muerte y no la hallarán; y ansiarán morir, y la muerte huirá de ellos. Y el aspecto de las langostas era semejante al de caballos dispuestos para la batalla, y sobre sus cabezas tenían como coronas que parecían de oro, y sus caras eran como rostros humanos. Tenían cabellos como cabellos de mujer, y sus dientes eran como de leones. También tenían corazas como corazas de hierro; y el ruido de sus alas era como el estruendo de carros, de muchos caballos que se lanzan a la batalla. Tienen colas parecidas a escorpiones, y aguijones; y en sus colas está el poder para hacer daño a los hombres durante cinco meses. Tienen sobre ellos por rey al ángel del Abismo, cuyo*

> *nombre en hebreo es Abadón, y en griego se llama Apolión. El primer «¡ay!» ha pasado; he aquí, aún vienen dos ayes después de estas cosas.*

Juan solo necesitó seis versículos para explicar las primeras cuatro plagas introducidas por las trompetas (8:7-12). Sin embargo, ahora va a dedicar un espacio más de tres veces superior a las dos siguientes plagas. El mayor énfasis se debe a la seriedad de las calamidades que se describen. Gentes que antes habían sentido mera incomodidad con unos juicios que caían sobre la Naturaleza se ven ahora directamente sujetos a unos tormentos que surgen del propio Averno. El primer «ay» (9:1-12) es una horda de langostas diabólicas que emerge del Abismo y se extiende por la Tierra para tormento de todo aquel que no ha sido marcado con el sello del Dios vivo. El dolor y la angustia son muy intensos, y por más que las personas buscan la muerte no pueden hallarla. El segundo «ay» (9:13-19) se describe como unas tropas de caballería diabólica formadas por unos dos millones de efectivos que, montados a horcajadas sobre corceles que arrojan fuego por la boca, arrasan la Tierra matando a una tercera parte de sus habitantes. Ambas trompetas nos presentan criaturas grotescas cuyo aspecto se corresponde con su perverso origen. Incluso estas dos plagas, a pesar de lo horrible y destructivo de sus efectos, no consiguen persuadir a los sobrevivientes para que dejen de adorar a los demonios, y continúan con su idolatría, brujería, sangrienta violencia, inmoralidad sexual, y robos.

1 Cuando el quinto ángel tocó la trompeta, Juan vio una estrella que acababa de caer[1] del Cielo a la Tierra. La estrella de 8:10 que cayó del cielo y contaminó las aguas era una masa incandescente. No obstante, esta estrella representa una persona, puesto que se le da una llave (v. 1) con la que abre el pozo del Abismo (v. 2). En Isaías 14:12 se presenta al rey de Babilonia como un lucero caído del Cielo. En *1 Enoc* 21:6 se representa a los ángeles caídos como «estrellas del cielo que han quebrantado el mandamiento del Señor». En el Nuevo Testamento, Jesús, dirigiéndose a los setenta y dos discípulos que regresaban de su misión de predicación, afirmó que había visto a

[1] Considerando que πεπτωκότα es un perfecto dramático; cf. Dana and Mantey, *Grammar*, 204-5.

«Satanás caer del cielo como un rayo [¿un cometa en llamas?]» (Lc 10:18). En el pensamiento judío se simboliza a distintos seres vivos como estrellas. Muchos expositores dan un paso más y afirman que, según el pensamiento judío, las estrellas eran espíritus celestiales que poseían personalidades conscientes. Los pasajes que se citan habitualmente en apoyo de esta posición son Jueces 5:20 («Desde los cielos las estrellas pelearon, desde sus órbitas pelearon contra Sísara») y Job 38:7 («cuando cantaban juntas las estrellas del alba»). Puesto que ambos versículos aparecen en secciones poéticas parece poco sensato imponerles una interpretación tan literal. En muchos lugares se advierte a Israel que no adore a las deidades estelares (Dt 4:19; Jer 7:18).

Se han propuesto varias posibilidades para la identidad del personaje que simboliza la estrella.[2] Algunos, interpretando la expresión «que había caído» con un sentido teológico, consideran que la estrella representa a un ángel *caído*. Esta explicación cobra fuerza por la referencia a la execrable naturaleza de su actividad (abrir el pozo del Abismo y soltar a sus hordas de demonios). Puede que sea una de las estrellas arrojadas a la Tierra por la cola del gran Dragón rojo (12:4).[3] No obstante, es más probable que el ángel estrella sea simplemente uno de los muchos agentes de Dios que aparecen a lo largo del libro de Apocalipsis ejecutando su voluntad.[4] Por otra parte, su papel no es esencialmente distinto del que desempeña el ángel de la quinta trompeta con cuyo toque comienza la acción. Es probable que sea el mismo ángel que en 20:1 viene del Cielo con la llave del Abismo.[5]

2 La llave que se le da abre el pozo que conduce a una sima subterránea llamada Abismo. Cuando se abre el pozo,[6] se produce una gran emanación de humo, del que surgen malos espíritus que habían sido encarcelados en el Abismo. Su misión es la de atormentar a todo aquel que no tiene el sello de Dios en la frente. Aunque en el libro de Apocalipsis no hay ninguna indicación específica de que el Abismo sea un lugar de tormento, la presencia de humo apuntaría

[2] Cf. Morris, 124, donde se presenta un práctico resumen.

[3] Algunos le identifican más específicamente como Abadón, el ángel del Abismo (9:11). Otros sugieren que se trata de Satanás.

[4] Charles muestra que cuando se aplica a estrellas que simbolizan ángeles, el término «caer» solo significa «descender» (1.238-39; así opina también Krodel, 201).

[5] En *1 Enoc* 19:1; 20:2 es el arcángel Uriel que está a cargo del Abismo.

[6] Wall se refiere a ello como una especie de «chimenea subterránea» (128).

normalmente a la existencia de fuegos en la zona inferior. Según Enoc, la cárcel final de los ángeles caídos era el Abismo, un lugar horrible con «grandes columnas descendentes de fuego» (*1 Enoc* 21:7; cf. 18:11).[7] De las nueve referencias al Abismo que encontramos en el Nuevo Testamento, siete se encuentran en el libro de Apocalipsis. Está habitado por los «centauro escorpiones» del capítulo 9, su diabólico príncipe (9:11), y la bestia (11:7; 17:8). Es también el lugar donde Satanás será encarcelado durante un periodo de mil años que seguirá al regreso de Cristo (20:1-3). En Lucas 8:31 se refleja el temor que sienten los malos espíritus ante la posibilidad de ser enviados a este terrible lugar. En Romanos 10:7 parece presentarse como el lugar de los muertos, aunque en el Nuevo Testamento esta región se conoce, por regla general, como el Hades (Hch 2:27).[8]

Las densas nubes de humo que suben del Abismo recuerdan la escena del descenso de Dios sobre el Monte Sinaí. En Éxodo 19:18 se dice que el humo del monte se elevaba «como el humo de un horno».[9] A medida que el humo va subiendo, el Sol se va cubriendo y se oscurece la atmósfera de la Tierra.[10] Joel (2:10) habla de una plaga de langostas que oscureció el Sol y luna. En Apocalipsis 8:12 los astros se oscurecieron a causa de una acción directa por parte de Dios; aquí el oscurecimiento se produce por la tremenda cantidad de humo que sale del Abismo. Es poco sensato conjeturar algún significado específico para cada detalle de la visión.[11] Es mejor dejar que el texto hable por sí mismo. Por regla general las visiones de este tipo tienen un efecto acumulativo y general, de modo que las distintas partes configuran una

[7] En Charles 1.240-41 se presenta una exposición del Abismo según *Enoc.* El trasfondo de esta figura podría ser el de un volcán que expele humo y fuego.

[8] Krodel indica que en la Biblia el Abismo tiene dos sentidos: (1) el lugar de los muertos, y (2) una cárcel para los malos espíritus. En este versículo «se presenta el Abismo como el lugar situado debajo de la Tierra donde se recluye a los seres demoniacos» (201).

[9] La LXX dice ὡσεὶ καπνὸς καμίνου.

[10] El término griego ὁ ἀήρ en este contexto no tiene una conexión significativa con Efesios 2:2, que habla de un ser espiritual que tiene control sobre τοῦ ἀέρος.

[11] Por ejemplo, Hughes atribuye un sentido específico al humo que asciende cuando escribe que «el mundo oscurecido por este humo que sube del Abismo simboliza la profunda influencia que ejerce Satanás sobre la sociedad humana» (109). El comentario de Caird en el sentido de que el Abismo «representa el poder acumulado del mal y su virulencia» (119) es otro ejemplo de una interpretación excesivamente explícita. El intérprete ha de ser cauteloso para no confundir la homilética con la exégesis.

totalidad que tiene significado, sin embargo las partes no tienen en sí mismas un sentido específico. Si bien es cierto que el libro de Apocalipsis utiliza gran profusión de lenguaje metafórico y figurativo, no se trata de una alegoría que haya de descodificarse a fin de poder entender su significado. Con frecuencia, la propia experiencia es «lo que significa». Al desmitificar lo existencial, frecuentemente lo desvinculamos del único escenario en el que puede «ser comprendido».

3 Procedente de las nubes de humo surge una gran horda de criaturas con semejanza de langostas (que se describirán con mayor detalle en los vv. 7-10).[12] Tras esta imagen hay dos escenas del Antiguo Testamento. En Éxodo 10:1-20 se habla de la plaga de langostas que devoró toda la vegetación de la tierra de Egipto, y en Joel 1:2-2:11 se interpreta la devastación del territorio israelita producida por una plaga de langostas como un presagio de la destrucción que tendrá lugar con el Día del Señor (Joel 1:15; 2:1, 11). Por todo el Antiguo Testamento la langosta es un símbolo de destrucción (Dt 28:42; 1 Rey 8:37; Sal 78:46). Se reproducen en el desierto e invaden las zonas cultivadas en busca de alimento. En ocasiones, estos insectos se mueven en columnas de más de cincuenta metros de anchura y de hasta siete kilómetros de longitud, que a su paso dejan la Tierra completamente arrasada, despojada de toda vegetación.[13] La nube de humo no es propiamente el enjambre de langostas, puesto que éstas proceden del humo.[14]

A las langostas se les da un «poder» semejante al del escorpión para atormentar a los habitantes de la Tierra. Su venenosa picadura no es mortal, sino que produce un tormento tan intenso que los afectados por ella buscan la muerte como único alivio (vv. 5-6). En Palestina los escorpiones eran muy conocidos. Estos arácnidos con forma de langosta de unas cuatro o cinco pulgadas de longitud, tenían una pinza en el extremo de la cola y con su picadura segregaban un poderoso veneno.[15] Durante el día se escondían debajo de las piedras

[12] Thomas sostiene que las langostas son «demonios o ángeles caídos que adoptan forma de langosta» (2.30).

[13] Barclay observa que en 1866 unas doscientas mil personas murieron de hambre después de una plaga de langostas (2.49-50). Cf. el excursus sobre las langostas palestinas en el comentario de Joel de S. R. Driver en el CBSC, 82 y ss.

[14] Moffatt considera la visión como una escena cambiante en la que «el denso humo se convierte en un enjambre de infernales demonios en forma de langostas» (406).

[15] Ladd (131) observa que: «el escorpión, como la serpiente, era una criatura hostil al hombre y, por ello, se convirtió en un símbolo de las fuerzas espirituales del mal (Lc 10:19; Sirach 39:29)».

o en las grietas de las paredes, y por la noche salían para alimentarse de pequeños animales vivos. Debe observarse que estas langostas diabólicas que aparecen en el primer «ay» tienen el «poder» de los escorpiones (no su aspecto).

4 Se les dice que no dañen la vegetación de la Tierra sino solo[16] a aquellos que no tienen el sello de Dios. No se menciona quién es el que pronuncia la prohibición. El uso de la voz pasiva cuando se habla de la excarcelación de las langostas (v. 1, lit. «le fue dada») del poder que se les concede (v. 3, lit «fue dado el poder»), y de los límites que se les imponen (v. 5, lit. «no les fue permitido dar muerte») sugiere que esta plaga, aunque diabólica, está bajo el control soberano de Dios (¡especialmente puesto que no se les permite causar daño al pueblo de Dios!). A lo largo de todo el libro de Apocalipsis Dios es el «Señor Dios Todopoderoso» (4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 21:22).

En la plaga egipcia (así como también en la profecía de Joel) los campos y los árboles quedaron arrasados por las langostas (Ex 10:15; Joel 2:3). Las langostas de la visión de Juan tienen una misión diferente. Su poder destructivo no se dirige contra la hierba verde o las hojas de los árboles, sino contra las personas perversas que habitan la Tierra. De entre quienes habitan el planeta durante este peligroso periodo, únicamente los cristianos escaparán a la agresión diabólica, puesto que solo ellos tienen «el sello de Dios en la frente» (cf. 7:1-8).[17] De igual modo que los hijos de Israel fueron protegidos de las plagas que cayeron sobre los egipcios,[18] así, el Israel de Dios constituido ahora por Cristo y el Espíritu escapará también de los tormentos que han de surgir del Abismo. Dios tiene el control de la situación, y precisamente por el hecho de que su pueblo ha sido «sellado» –le pertenece– *no* experimentará la ira de Dios.

5 La misión de las langostas diabólicas es la de infligir sufrimiento a los malvados. Su tarea no consiste en dar muerte, sino en atormentar,[19] y ello se limita a un período de cinco meses. El sen-

[16] Kilpatrick menciona el 2053 pc vg arm TR entre los que añaden μόνους tras ἀνθρώπους.

[17] El hecho de que esta quinta trompeta es necesariamente posterior al sellado que sigue al sexto sello hace que cualquier recapitulación exacta sea imposible.

[18] Esto se menciona específicamente en Éxodo 8:22; 9:4, 26; 10:23; y 11:7 («para que entendáis que el SEÑOR hace distinción entre Egipto e Israel»). Ver también Sabiduría 18:1.

[19] Aquí, como en el resto del libro de Apocalipsis, el término βασανίζω conlleva la idea de castigo: 11:10; 14:10; 20:10 (12:2 es una excepción). El cognado βασανισμός tiene la misma connotación (14:11; 18:7, 10, 15).

tido de este espacio de tiempo se ha explicado de distintas formas. Podría estar determinado por el ciclo vital de las langostas, que es de cinco meses.[20] Corresponde también a la duración de la estación seca (desde la primavera hasta finales de verano), periodo en que el peligro de una invasión de langostas está siempre presente.[21] Sea cual sea la fuente del número, representa un periodo de tiempo limitado –no necesariamente corto– durante el que las personas que sufren los terribles padecimientos tienen todavía ocasión de renunciar a su maldad y arrepentirse (cf. vv. 20-21). Esta plaga no es un acto de crueldad sin sentido, sino una clara indicación de que la maldad no puede seguir su curso de manera indefinida sin que Dios finalmente la retribuya como corresponde.

6 Hablando como profeta, Juan predice que en aquellos días las gentes intentarán activamente librarse de sus terribles padecimientos por medio de la muerte para descubrir que les es imposible morir.[22] Las observaciones de Job respecto al espantoso y amargo anhelo de una muerte que no parece llegar nunca (Job 3:20-22) son de carácter retórico y no describen una escena como la que aquí se nos presenta. En la plaga escatológica lo que llevará a las gentes a desear la muerte con tanta intensidad no será el mero desaliento, sino un dolor muy real.[23] Resulta irónico que en aquel día los impíos, que asesinaron a los mártires cristianos, desearán la muerte y no obstante descubrirán que ésta «huirá de ellos».[24] ¡Cómo contrasta esto con el deseo de Pablo de «partir y estar con Cristo» (Fil 1:23). En primer lugar, la muerte conduce a la bendición eterna; por otra parte, no es un «escapar» del tormento en la Tierra para ser torturado en el lago de fuego!

[20] Así se consigna p. ej., en Beckwith, 562.

[21] Ford cita una «interesante interpretación» de S. Giet según la cual, los primeros cuatro sellos tratarían de los problemas que precedieron a la Guerra de los judíos, y el periodo de cinco meses de padecimientos infligidos por las horribles langostas reflejaría «los cinco meses durante los que las tropas de Gesio Floro sembraron el terror en Palestina» (149). No obstante, esto es sin duda de carácter idiosincrásico.

[22] Jeremías 8:3 no viene al caso puesto que en este texto la muerte alude a cadáveres sin sepultar, no al deseo de morir.

[23] En Swete, 117 se trata la idea de la muerte como preferible a la vida en los escritos de los poetas griegos y romanos. Barclay (2.51) cita las palabras de Cornelio Galo: «Peor que cualquier herida es tener el deseo de morir y no poder, sin embargo, darle curso».

[24] Morris, 127. Robertson (Imágenes Verbales, 6.363) afirma que feu,gei es un «vívido presente futurista». Alford (641) dice que el tiempo presente indica que en aquellos días será habitual que la muerte «huya» de aquellos que la buscan.

7 Hasta este punto, Juan nos ha informado del origen y la misión de las langostas diabólicas; ahora las describe. Con sus largas cabelleras, forma de caballo, colas de escorpión y unas coronas de oro que adornan rostros humanos desfigurados por dientes de león, las langostas voladoras están entre las criaturas más estrafalarias del libro de Apocalipsis. El impacto general de esta imagen es el de una impresionante y desnaturalizada crueldad. Es importante mantener cierta reserva al tratar los detalles que configuran el cuadro total.[25] Se dice que las langostas parecen caballos preparados para la batalla. Juan quiere que entendamos que las langostas son de un tamaño considerable. De lo contrario esta descripción del pelo, rostro, dientes, y cosas por el estilo parecería hasta cómica. El autor se inspira en el relato de Joel, donde aparece un enjambre de langostas con aspecto de caballos (Joel 2:4) que emiten un ruido «como estrépito de carros [que] saltan sobre las cumbres de los montes, como el crepitar de llama de fuego que consume la hojarasca» (Joel 2:5). No obstante, los detalles de la descripción son, en gran medida, originales. La mayoría de comentaristas observa la similitud que existe entre la cabeza de la langosta y la del caballo. Con frecuencia, se cita un proverbio árabe que afirma que las langostas tienen cabeza de caballo, pecho de león, pies de camello, cuerpo de serpiente y antenas que se asemejan al cabello de la mujer. Esta semejanza da origen a las palabras para langosta en alemán (*Heupferd*, caballo del heno) y en italiano (*cavalletta*, caballito). El hecho de que estuvieran preparadas para la guerra puede indicar, o bien la avidez con la que se precipitaron a infligir el castigo, o el armamento de protección que se describe en el versículo 9. El texto no afirma explícitamente que lucían coronas de oro, pero el simbolismo es el mismo: tenían el poder de completar su misión con éxito.[26] Los rostros de las langostas eran semejantes

[25] Dado que los escorpiones (1) tienen un terrible «aguijón», (2) el juicio que aportan no es de carácter final, (3) tienen «el pelo rubio» (v. 7, «y sobre sus cabezas tenían una especie de coronas que parecían de oro»), y (4) se representan como una unidad de caballería. Algunos han visto en esta imaginería una referencia a las hordas bárbaras del Norte. Bien podría ser que Juan estuviera jugando con el terror romano a una invasión extranjera. No obstante, Kiddle tiene mucha razón cuando afirma que «el relato de Juan es tan vívido y fácil de entender que cualquier comentario resulta superfluo» (158). Sea cual sea la fuente de la imaginería, queda perfectamente claro que, en el último tiempo, el mundo impenitente e incrédulo será visitado por un juicio de naturaleza diabólica.

[26] Es posible que la idea de las coronas de oro se hubiera inspirado en el amarillento color de las corazas. Ford cree posible que la imagen proceda de

a los humanos. Cuando Juan observó directamente el rostro de estas criaturas, no vio la expresión más bien aletargada característica del reino animal, sino la inteligente astucia y crueldad de los seres diabólicos. Los rasgos humanos y animales se combinan para describir una figura desnaturalizada y demoniaca.

8 Las langostas tenían una cabellera larga y suelta. Al abrir la boca se hicieron visibles unos dientes como de leones. Es dudoso que la mención del cabello tenga algo que ver con las antenas –dos órganos táctiles, relativamente cortos– que sobresalen de la cabeza de las langostas. Menos probable todavía es cualquier referencia a los largos cabellos de los guerreros partos, que ondeaban al viento cuando éstos cabalgaban hacia la batalla. Si se requiere un punto de contacto, probablemente éste sea el pelo que las langostas tienen en las patas y en el cuerpo y que, al volar, acentuaría la velocidad con la que llevan a cabo su misión. La idea de que simboliza el carácter seductor de las langostas ignora el grotesco aspecto general que éstas presentan.[27]

En Joel 1:6 se presenta a la nación invasora con dientes de león y colmillos de leona. En la visión de Juan los dientes subrayan la ferocidad de las langostas. No obstante, éstas no despedazan a sus víctimas como hace el león; sus terribles padecimientos los infligen con un aguijón semejante al del escorpión (v. 10).

9 Las langostas se protegían con corazas de hierro, indicando que no había ningún modo posible de devolver el golpe alcanzándoles en algún punto vital. El caparazón escamoso de las langostas hacía pensar en una cota de malla.[28] El estruendo de su vuelo era como el retumbar de una gran falange de caballos y carros precipitándose a la guerra.[29]

los yelmos de bronce de los legionarios romanos, que se bruñían con oro (151). El plural, χρυσοῖ (que tiene el 0207 MajT^{K}), es raro y cuenta con menos apoyo que ὅμοιοι χρυσῷ (Metzger, *Textual Commentary*, 1ª ed., 743).

[27] El hecho de que tanto Sansón (Jue 16:13, 19) como Absalón (2 Sam 14:25-26) se dejaron crecer el cabello demuestra que el pelo largo podría ser un símbolo de vitalidad más que de feminidad.

[28] Goliat llevaba una θώρακα ἀλυσιδωτόν, una cota de malla (1 Sam 17:5).

[29] Los genitivos ἁρμάτων e ἵππων no son coordinados; cf. la RSV, «el ruido de muchos carros con caballos». Kilpatrick observa que en el 325 2031 *pc* se omite ἵππων. En 1 Samuel 13:5 y 1 Crónicas 19:7 se hace referencia a cantidades muy elevadas de carros (30.000 y 32.000 respectivamente). En 1 Mac 6:43 se describe a elefantes de guerra protegidos por cotas de malla. Una carga ofensiva llevada a cabo por elefantes de este modo pertrechados produciría un estruendo terrible.

10 Una vez más, Juan menciona su aguijón semejante al del escorpión y su capacidad de infligir dolor durante cinco meses (cf. vv. 3, 5). Más importante que el aterrador aspecto de las langostas es su poder para ajusticiar. El cambio verbal al presente (*echousin*; cf. los verbos en los versículos 7-9; la NIV mantiene el pretérito) añade intensidad a lo vívido de la descripción. Las langostas tienen colas como los escorpiones. La descripción no es paralela al v. 9:19, donde las colas de los caballos son como serpientes y tienen cabezas. De igual modo que el escorpión sujeta a su presa con sus pinzas y mata con un aguijón venenoso, así también la picadura de estas langostas apocalípticas es desesperante:[30] no matan, pero producen unos padecimientos terribles. Su propósito es estimular el arrepentimiento de las personas (vv. 20-21).

Algunos comentaristas interpretan esta plaga como una condición de vida pecaminosa más que como un acontecimiento escatológico.[31] Aunque los temas fundamentales de los tiempos del fin se reflejan muchas veces a lo largo de la Historia,[32] las visiones de Juan tienen como principal centro de atención el conflicto final entre Dios y Satanás que llevará a la conclusión de la misma.

11 El invasor ejército de langostas tiene como rey[33] al ángel del Abismo. Este ángel no es la estrella que cayó en el versículo 1 y que

[30] El término griego κεντρόν se utiliza en Hechos 26:14 para referirse a las aguijadas que se utilizaban para dirigir a los bueyes y en 1ª Corintios 15:55 para hablar del aguijón de la muerte. En 1º Rey 12:11 se compara al escorpión con un látigo por el intenso dolor que produce la picadura de este animal.

[31] Hendriksen ve esta descripción como «la operación de los poderes de las tinieblas en el alma de los perversos durante la presente era» (147). Wilcox afirma que las langostas representan «las dificultades crónicas, las enfermedades, las enemistades y la inseguridad» (98). Para Hengstenberg esta plaga representa el infernal espíritu que penetra en la Tierra (1.429 y ss.) y para Dana, las fuerzas de la decadencia y la corrupción que Dios utilizará para debilitar al Imperio Romano (126 y ss.).

[32] Krodel dice que «las langostas diabólicas parecen reaparecer bajo nuevas formas y atormentar a los hombres con cosas como el alcohol y la drogadicción, el insaciable deseo de promiscuidad sexual, las enfermedades de transmisión sexual, la histeria colectiva y distintos tipos de accesos de cólera, diversos impulsos neuróticos, impetuosas pasiones para conseguir poder, prestigio y riquezas a expensas de la propia humanidad de uno, padecimientos de orden psíquico, la debilitadora incapacidad de mantener relaciones personales estables, y otras 'langostas'» (200).

[33] Según Proverbios 30:27 «las langostas no tienen rey» (cf. Prov 6:7, que dice aproximadamente lo mismo de las hormigas). Esto no es lo que ocurre con las «langostas» diabólicas.

abre el portón del pozo del Abismo. Tampoco es el arcángel Uriel, quien según *1 Enoc* 20:2 tiene autoridad sobre el Tártaro.[34] Estos son mensajeros de Dios, no los dirigentes de la oposición. Puesto que este personaje no se identifica específicamente en ningún lugar, probablemente hay que entender la palabra «rey» como un mero detalle dentro de la escena general de un asalto organizado. Es muy poco probable que en este momento se introduzca a Satanás en las visiones de modo tan indefinido (cf. cap. 12).

En hebreo el nombre del rey del Abismo es Abadón. En el Antiguo Testamento este término (abadón) alude a la destrucción (Job 31:12) o al lugar donde ésta se ha producido.[35] La personificación de la devastación en Job 28:22 podría suscitar de manera bastante natural la idea de un príncipe del Averno, llamado, con toda propiedad, Abadón.[36] En caso de que el lector no hubiera entendido la importancia del nombre hebreo, Juan añade su equivalente en griego: Apolión, Destructor.[37] Muchos comentaristas entienden que este versículo contiene una referencia despectiva al dios griego Apolo y a aquellos emperadores que reivindicaban una especial relación con él. El hecho de llamar Apolión al rey del Infierno sería una manera críptica de decir que los emperadores como Domiciano, a quienes les gustaba ser considerados como la encarnación de Apolo, eran de hecho una manifestación de los poderes del Averno. Ya en el siglo quinto aC., los griegos habían derivado el nombre de Apolo del mismo verbo griego de donde procede la raíz de Apolión.[38] La hipótesis de la alusión cobra fuerza con la observación de que la langosta era uno de los símbolos del dios Apolo.[39]

[34] Uriel, cuyo nombre significa «fuego de Dios», es «el arcángel del fuego y del Gehena, donde las llamas son el elemento principal» (*Jewish Encyclopedia*, 12.383).

[35] Se presenta en un paralelismo con el Seol en Job 26:6; Proverbios 15:11; 27:20; con la muerte en Job 28:22; y con el sepulcro en el Salmo 88:11.

[36] Cf. el comentario de J. Jeremías acerca de ’Αβαδδών en el *TDNT*, 1.4. El P47 (2053) lee βάττων (βάττος, el tartamudo era un rey de Cirene), y el Boharico dice Μακεδών, un macedonio.

[37] Farrer observa que Juan utilizó *Apollyon* (Destructor) en lugar de *Apoleia* (Destrucción) porque quería un término masculino y concreto en lugar de uno femenino y abstracto (119).

[38] La palabra griega que se utiliza es avpo,llumi, (Esquilo, *Agam*. 1082).

[39] Beasley-Murray observa que si Juan tenía en mente el hecho de que tanto Calígula como Nerón imitaban la deidad de Apolo, y Domiciano pretendía ser su encarnación, «su última palabra en el relato de la quinta trompeta resulta un

12 Y para que el lector no vaya a pensar que con la puesta en libertad de las langostas diabólicas las plagas ya se han agotado, Juan anuncia ahora que esto es solo el primer lamento. Todavía quedan dos. La traducción de Phillips capta lo vívido de la escena: «El primer desastre ya ha terminado, pero veo que se acercan dos más». A medida que se acerca el fin, hay un marcado aumento de la intensidad y severidad de las plagas que introducen las trompetas.

No puede darse ninguna respuesta específica respecto al significado exacto de la plaga de las langostas. Decir que el primer lamento es «una vívida imagen de la decadencia moral y espiritual que inflige terribles padecimientos a las almas de los hombres»[40] bien podría ser un aspecto de tal respuesta. Sin embargo, tal explicación no hace justicia por completo a la visión de Juan acerca del periodo que precede inmediatamente al fin en el que los impíos experimentarán tormentos demoniacos sin precedente. Habrá de ser la propia historia la que ponga de relieve el modo exacto en que todo esto se llevará a cabo y las implicaciones que tendrá.[41]

E. La sexta trompeta (segundo lamento): la caballería diabólica (9:13-21)

> *El sexto ángel tocó la trompeta, y oí una voz que salía de los cuatro cuernos del altar de oro que está delante de Dios, y decía al sexto ángel que tenía la trompeta: Suelta a los cuatro ángeles que están atados junto al gran río Eufrates. Y fueron desatados los cuatro ángeles que habían sido preparados para la hora, el día, el mes y el año, para matar a la tercera parte de la Humanidad. Y el Numero de los ejércitos de los jinetes era de doscientos millones; yo escuché su Numero. Y así es como vi en la visión los caballos*

magistral toque de ironía: ¡la destructiva hueste del infierno tenía como rey al emperador de Roma!» (162-63).

[40] Hailey, 233.

[41] El hecho de que el versículo 12 termine con μετὰ ταῦτα ha producido una alteración textual considerable. Algunos manuscritos leen estas palabras con el siguiente versículo, ya sea cambiando de posición el και, inicial u omitiéndolo (cf. Metzger, *Textual Commentary*, 669-70).

> *y a los que los montaban: los jinetes tenían corazas color de fuego, de jacinto y de azufre; las cabezas de los caballos eran como cabezas de leones, y de sus bocas salían fuego, humo y azufre. La tercera parte de la Humanidad fue muerta por estas tres plagas: por el fuego, el humo y el azufre que salían de sus bocas. Porque el poder de los caballos está en su boca y en sus colas; pues sus colas son semejantes a serpientes, tienen cabezas y con ellas hacen daño. Y el resto de la Humanidad, los que no fueron muertos por estas plagas, no se arrepintieron de las obras de sus manos ni dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver ni oír ni andar; y no se arrepintieron de sus homicidios, ni de sus hechicerías, ni de su inmoralidad, ni de sus robos.*

A medida que avanza la secuencia de las trompetas se sigue incrementando la intensidad de los juicios. De las plagas de granizo y fuego mezclado con sangre que abrasaron la Tierra (8:7), la montaña ígnea que cayó en el mar convirtiendo en sangre sus aguas y dejando tras sí una estela de muerte (8:8), la estrella incandescente que cayó del cielo sobre las aguas y trajo consigo amargura y muerte (8:10-11), y el oscurecimiento del Sol y la luna que sumió al mundo en densa oscuridad (8:12) pasamos después a un enjambre de langostas diabólicas que surgen del mundo de los muertos para atormentar a los no creyentes (9:1-11). La sexta trompeta (el segundo lamento) es aún peor. Ahora una caballería demoniaca formada por doscientos millones de jinetes entra a galope tendido en la escena de la Historia. Por las bocas de sus leoninas cabezas arrojan fuego, humo y azufre, y con sus colas siembran de mortandad la Tierra. Una tercera parte del mundo de los incrédulos cae ante su funesta ofensiva. Aquellos que sobreviven no se arrepienten de su idolatría e inmoral estilo de vida y continúan su idólatra adoración de los dioses que han creado con sus propias manos.

Esta imagen de la Humanidad, corrompida por el pecado, no puede ser más exacta. Cabría pensar que los terrores de la ira de Dios pondrían de rodillas a los rebeldes. De ningún modo. Una vez cruzado el punto sin retorno, responden al mayor castigo con creciente

rebeldía. Tal es la naturaleza pecaminosa cuando no ha sido tocada y transformada por las misericordias de Dios.

13-14 Cuando el sexto ángel toca la trompeta, se oye una voz procedente del altar de oro que ordena la liberación de los cuatro ángeles de la destrucción, temporalmente confinados en la frontera oriental del Imperio. La voz podría ser la del ángel y sacerdote de 8:3-5 que tenía la misión de presentar las oraciones de los santos ante Dios, sobre el altar de oro. O podría tratarse de las propias oraciones con su unánime anhelo[1] de vindicación (cf. 6:9). En cualquier caso, Juan está reiterando la verdad fundamental de que las oraciones del pueblo de Dios juegan un activo papel en el drama escatológico. La voz procede del propio altar, no de sus cuernos o esquinas.[2] Esta misma personificación aparece en 16:7, donde el altar declara que los juicios de Dios son verdaderos y justos. El hecho de que esto sucede «ante Dios» es un recordatorio de que la retribución divina es una acción personal de Aquel cuyo amor y soberanía han sido rechazados por parte de los que no creen.

Únicamente aquí sucede que uno de los ángeles que toca la trompeta se implica en el acontecimiento que anuncia. Tras tocar la trompeta, el sexto ángel tiene ahora que desatar a los cuatro ángeles de la destrucción. Los intentos de identificar con precisión a estos cuatro ángeles[3] no han sido demasiado fructíferos. Al parecer, no se les menciona en ningún otro escrito apocalíptico. Algunos comentaristas proponen una conexión con los cuatro ángeles de 7:1. No obstante, este grupo anterior se situaba en los cuatro extremos del mundo (no estaba con-

[1] La expresión griega φονὴν μίαν significa una «voz sola o solitaria». Aquí se utiliza para aludir al deseo universal de la Iglesia. Las variantes textuales indican cierta confusión por lo que respecta a la identidad de la voz. El término λέγοντα (v. 14), que aparece en el ℵ* A 2344 *pc* gig; Cyp Tyc Prim Bea, es la mejor lectura; λέγουσαν (P^{47} 0207 1611 2053 $MajT^{A}$) consideraría φωνὴν como un antecedente, mientras que λέγοντος (1006 1841 1854 2329 2351 $MajT^{K}$) consideraría que tal antecedente es θυσιαστηρίου).

[2] Si entendemos ἐκ μέσοῦ τῶν τεσσάρων κεράτων; cf. Mt 17:45. Véase Éxodo 30:2, 10 en relación con los cuernos del altar del incienso. Por lo que hace a la inclusión u omisión de τεσσάρων, la evidencia externa está dividida a partes iguales. El comité de la UBS coloca el término entre corchetes. Metzger observa que podría haberse añadido para establecer una antítesis con φωνὴν μίαν y un paralelismo con τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους (del v. 14) o haberse omitido de manera accidental cuando el ojo del escriba pasó sobre las últimas letras de κεράτων (*Textual Commentary*, 670).

[3] El P^{47} omite τέσσαρας.

finado al Eúfrates, 9:14) y detenía los vientos de la destrucción (en lugar de ser puesto en libertad para sembrar la destrucción, 9:15).[4] Una fuente probable podría ser la familiar tradición apocalíptica que relaciona cuatro destructivos poderes con los cuatro extremos de la Tierra.[5] En el texto que nos ocupa, los cuatro ángeles parecen estar a cargo de las hordas de jinetes demoniacos que cabalgan por el mundo pagano, sembrando el terror y la muerte. Éstos se corresponden con el rey de las langostas de 9:11, y al igual que él, parecen desaparecer entre las fuerzas diabólicas que dejan en libertad.

Cuando Dios hizo un pacto con Abram, le prometió a él y a su descendencia la tierra que se extiende desde el Nilo hasta el Eúfrates[6] (Gen 15:18; cf. Dt 11:24; Jos 1:4). Este último señalaba la frontera entre Israel y sus principales enemigos. En Isaías 8:5-8 se presenta a las tropas invasoras de Asiria como una inmensa inundación de este gran río del Norte que se precipita impetuosa sobre Judá. El Eúfrates constituía también la frontera oriental del Imperio Romano, y la mención de unos jinetes que lo invadían desde aquel extremo haría pensar de inmediato en los temidos guerreros partos.[7] Sin embargo, en este momento Juan está relatando una visión que le ha sido dada en el Espíritu, no describiendo una invasión del ejército parto. Si bien es cierto que el autor utiliza libremente imaginerías procedentes de fuentes tanto seculares como sagradas, es él quien teje las distintas hebras para formar un tapiz escatológico que es, en un sentido, una muy peculiar creación suya. Los doscientos millones de diabólicos jinetes y su plaga mortal constituyen un acontecimiento escatológico de fantásticas proporciones.

15 Los cuatro ángeles son librados de su confinamiento para matar a una tercera parte de la población del mundo. Los terribles padecimientos del primer lamento, dan paso a la inmensa masacre del segundo. Durante el cuarto sello, pereció una cuarta parte de la

[4] Cf. Kiddle (161-63) donde se presentan algunos argumentos como apoyo de esta identificación.

[5] Así lo expone Beckwith, 567. Cf. los «cuatro espíritus del Cielo» en Zac 6:5; Dan 7:2; y los cuatro ángeles portadores de lámparas en *2 Bar*. 6:4.

[6] El Éufrates es el río más largo de Asia occidental con sus más de 3.000 kilómetros.

[7] Caird habla de la «neurosis romana acerca de los partos», que comenzó con la derrota de Craso en el 53 aC. y se acentuó con la vergonzosa capitulación de Vologeses en el 62 dC. (122).

raza humana (6:8). Ahora, un tercio de ella va a morir a manos de esta diabólica caballería que va a barrer la Tierra. De igual modo que en el lamento anterior, también aquí van a salvar sus vidas los creyentes (9:4, 20-21). La ofensiva se dirige contra aquellos a quienes se llama «los que moran sobre la Tierra», una expresión que se utiliza peculiarmente para describir a las personas en su hostilidad hacia Dios.[8] Ladd subraya una importante distinción entre la versión de Juan y las similares expectativas de los profetas y los autores de literatura apocalíptica: «Mientras estos últimos siempre conciben la invasión extranjera como un ataque contra el pueblo de Dios por parte de las huestes paganas, Juan la ve como el juicio de Dios sobre una civilización corrupta».[9]

Se dice que los cuatro ángeles se han reservado para este momento específico.[10] El uso del tiempo perfecto[11] intensifica la idea de que estos ángeles están preparados y viven en un estado de constante disponibilidad. En el pensamiento apocalíptico Dios ha fijado el momento exacto para cada acontecimiento (cf. *1 Enoc* 92:2). El uso de un solo artículo para las cuatro referencias de tiempo tiende a dirigir la atención sobre el momento específico que Dios ha decidido. El orden ascendente de las cuatro unidades (hora, día, mes, año) no tiene mayor relevancia. En el momento exacto decretado por Dios, los ángeles de la destrucción y sus diabólicas hordas serán puestos en libertad para echarse con saña sobre la raza humana. Todas las fuerzas de la Historia están bajo el control soberano de Dios. Él es el Todopoderoso (1:8; 4:8; 11:7; 19:15; etc.).

16 De modo bastante abrupto se nos informa de que unas fuerzas de caballería increíblemente numerosas están próximas a invadir la Tierra. El número que oye Juan –¡quien pudo contar a tal multitud!– es literalmente de «dos miríadas de miríadas», dos veces 10.000 x 10.000. Los intentos de reducir esta expresión a un asunto meramente aritmético pierden de vista su verdadero propósito. Una «doble miríada de

[8] Cf. el comentario acerca de 6:10 y 8:13.

[9] Ladd, 135.

[10] La GNB traduce: «para esta precisa hora de este preciso día de este preciso mes y año».

[11] La palabra griega que se utiliza es ἡτοιμασμένοι. Cf. Mt 25:34, donde el rey invita a las ovejas a heredar el reino preparado (ἡτοιμασμένην) para ellos, y la referencia algunos versículos más adelante al fuego eterno preparado (ἡτοιμασμένον) para el diablo y sus ángeles (v. 41).

miríadas» es un número indefinido que pretende darnos la idea de una inmensidad incalculable.[12] Los escatológicos corceles de Juan arrojan fuego y azufre por la boca y tienen colas semejantes a serpientes con cabezas letales (vv. 18-19). Éstos se esparcen por todas partes, hasta donde la vista alcanza. ¡Quién puede escapar a la arremetida de esta fuerza gigantesca! Para el pueblo judío, el espectro de una ingente caballería hostil había sido siempre una fuente de terror. En la Asunción de Moisés se habla de un rey de Oriente (Nabucodonosor) que viene contra ellos, y cuya «caballería va a llenar su tierra» (3:2). La amenaza de los partos serviría para intensificar este temor. Así pues, la figura de un gran ejército de jinetes penetrando en su territorio aporta la vívida imaginería para el segundo lamento de Juan. Una vez más, los intentos especulativos de ofrecer equivalentes teológicos para cada aspecto específico de la visión amortiguan su impacto.[13]

Es mejor experimentar la impresión que transmite la visión como un todo, que convertirla en algo trivial por medio de una excesiva interpretación de sus detalles.

17 Éste es el único lugar del libro de Apocalipsis en que Juan indica específicamente que las revelaciones le son entregadas por medio de una visión.[14] La expresión («en la visión») no es una «añadidura superflua»,[15] sino una indicación de que sus descripciones tienden a ser de naturaleza muy simbólica.

Si bien es posible entender que tanto los jinetes como sus monturas llevaban corazas,[16] es mejor limitar la armadura solo a los jinetes. Las corazas eran de color rojo, azul y amarillo para equipararse con el fuego, el humo y el azufre que salía de las bocas de los caballos.

[12] BAGD (199) bajo δισμυριάς. La fuente del número parece ser el Salmo 68:17, donde se dice que los carros de Dios son «miríadas, millares y millares;» (cf. Dan 7:10; Apoc 5:11). La referencia a un artículo de la revista *Time* donde se hace alusión a que la República Popular de China cuenta con una milicia de unos 200.000.000 hombres y mujeres (Walvoord, 166, n. 13) es interesante aunque no especialmente relevante.

[13] Por ejemplo, Hailey nos dice que no hemos de pensar en unas tropas físicas, sino en «los mortales juicios de Dios en los que Él utiliza las tropas del tiempo para expresar su ira» (239).

[14] La palabra griega ὁράσει en 4:3 se refiere al aspecto de lo que se ve.

[15] Como dice Beckwith (568).

[16] Moffatt (409) observa que en la pesada caballería persa tanto caballos como jinetes se pertrechaban con una relumbrante protección metálica. Cf. también Alford (646) y Beckwith (568). Las langostas con forma de caballo de 9:9 tenían θώρακας σιδηροῦς.

Es difícil determinar si cada coraza era de tres colores o de uno solo (algunas rojas, algunas azules y otras amarillas). En cualquier caso, la impresión general sería la misma. Al parecer, Swete cree que las corazas eran de fuego.[17] Aunque el texto griego permitiría esta concepción, parece innecesariamente literal. La NKJ describe los colores de las corazas como «un rojo incandescente, un azul jacinto y un amarillo azufre». Normalmente, al hablar de azul jacinto se aludía al profundo color de este mineral aunque, sin embargo, aquí indica probablemente «el color azulado oscuro del humo sulfuroso».[18]

Debe observarse que los jinetes no desempeñan un papel activo en el desarrollo de la plaga. Esto es tarea de los caballos, cuya descripción de los siguientes versículos es, cuanto menos, grotesca.[19] Quizá el aspecto más aterrador de los caballos sea su cabeza leonina (cf. los dientes de león de las langostas en la visión anterior, 9:8), que simboliza crueldad y destrucción. De sus bocas proceden fuego, humo y azufre. Este rasgo alude a su origen diabólico. No es un símbolo de los tanques, cañones y buques de guerra de los tiempos modernos.[20] La plaga anticipa el tormento eterno que espera al diablo (20:10), sus cohortes diabólicas (19:20) y todos los que llevan la marca de la bestia (14:10). Los monstruos que echaban fuego por la boca eran muy comunes en la Mitología.[21] Probablemente la fuente de Juan es Leviatán, el mosntruo marino de Job 41 («De su boca salen antorchas, chispas de fuego saltan. De sus narices sale humo...» vv. 19-20). En su aspecto general, esta caballería recuerda la descripción de los caldeos que hace Habacuc; éstos iban a invadir Judá con caballos más rápidos que los leopardos y más feroces que los lobos (Hab 1:8).

[17] Swete, 123. Este autor observa que el significado propio de πύρινος es «ígneo», mientras que πυρρός significa «del color de la llama». En apoyo de esto se cita el Salmo 103:4.

[18] MM, 647.

[19] Beasley-Murray dice que «la imagen pretende ser inconcebible, horripilante y hasta repugnante» (165).

[20] Como sostiene Hendriksen (148) y Walvoord (167). Krodel afirma que Juan no «predijo» la erupción del Monte Vesubio en el 79 dC., la lluvia ácida que contamina los ríos por medio de la polución industrial, las explosiones atómicas y las bombas de napalm, o el Islam como torturador del cristianismo. Este autor concluye con acierto que «utilizar de esta manera el libro de Apocalipsis es incorrecto» (208).

[21] Moffatt se refiere a los toros de Ovidio y a los caballos de Diomedes (409).

18 El fuego, el humo, y el azufre han de considerarse como tres plagas distintas cuyo resultado es la muerte de una tercera parte de la Humanidad. La escena recuerda al fuego y al azufre que cayeron sobre Sodoma y Gomorra en el juicio de Dios (Gen 19:24; cf. Judas 7). El primer lamento produjo tortura; el segundo trae muerte.

19 El poder de los caballos para matar está en sus bocas. No obstante, al igual que las langostas, tienen también (en sus colas) el poder de dañar.[22] Tales apéndices tienen forma de cabeza de serpiente en uno de sus extremos. Para explicar esta desusada característica se han ofrecido muchas sugerencias. En el gran altar dedicado a Zeus en Pérgamo, las piernas de los gigantes tenían forma de serpiente. La *amfisbaena* de la mitología antigua tenía cabeza de serpiente en sus dos extremos.[23] Algunos ven una referencia a la práctica de los partos de arrojar flechas tras sí cuando huían. Otros aluden a las colas de caballo con que en un periodo anterior se habían ataviado los pashas turcos como símbolo de autoridad.[24]

Es imposible saber qué es lo que suscitó esta característica particular de la visión de Juan. No obstante, aunque pudiera determinarse su fuente con claridad, ello no arrojaría necesariamente una gran luz sobre su interpretación, puesto que Juan desarrolla su imaginería con criterios que le son muy propios. El hecho de que los caballos tuvieran colas como serpientes es quizá otra manera de hacer hincapié en el origen diabólico de los caballos. En el 12:9 se alude al diablo como «la serpiente antigua», y en la Antigüedad las serpientes se vinculaban estrechamente con los demonios.

[22] La palabra griega es ἀδικοῦσιν; cf. el mismo verbo en 9:4.

[23] Plinio, *Hist. Nat.* 8.35.

[24] En Beckwith (569) se plantean otras propuestas.

[25] Así opina Caird (122-23).

[26] Algunos manuscritos tienen ouv (el C 1006 1841 1854 2351 MajT^{K}) o καὶ οὐ (el 2329 *pc*) dadas las dificultades de construir οὐδε, sin una cláusula correspondiente (cf. Metzger, *Textual Commentary*, 1ª ed., 744).

[27] El ℵ* A *pc* lee πονηρίας («maldad») en lugar de πορνείας («fornicación»; BAGD tiene, «de toda clase de relación sexual impropia», 693).

[28] Hughes afirma: «Es posible que la tan cacareada civilización de nuestro tiempo esté libre de la devoción a las imágenes de talla, pero sin duda no lo está de la idolatría» (115). Romanos 1:22-25 presenta la idolatría como el principal pecado de la Humanidad. Adquiere la forma de un cambio: la gloria de Dios por imágenes de seres mortales como el hombre o los animales (v. 23) y la verdad de Dios por una mentira (v. 25). «La deificación de uno mismo está en el corazón de la rebeldía humana» (Mounce, Romanos, 79).

Es posible que esta visión se relacione con la profecía de Ezequiel de la invasión de Israel por parte de Gog (Ez 38-39). Esta invasión, que llegaba después del castigo y restauración de Israel, simbolizaba los innumerables efectivos de los poderes del mal, en vista de lo cual no podía haber seguridad alguna hasta la victoria final de Dios. Juan adapta la tradición de Gog para mostrar que el ejército diabólico, procedente del otro lado del Eúfrates, es precisamente necesario porque el mundo romano se ha esforzado en encontrar su seguridad en aquello que no es Dios.[25] Aunque puedan hacerse algunas deducciones a partir de la descripción, es obvio que, en este momento, la preocupación de Juan es relatar una visión escatológica que presenta una plaga mortal protagonizada por unos monstruos que echan fuego por la boca y que proceden del mismo infierno.

20 Aquellos que no murieron con las plagas de fuego, humo y azufre no se arrepintieron aun así[26] de su idolatría (v. 20), ni de la consecuente conducta (v. 21).[27] Una vez que el corazón se ha afianzado en su hostilidad hacia Dios, ni siquiera el azote de la muerte hará que las personas se arrepientan. La «obra de sus manos» que las gentes deciden adorar antes que a Dios, son ídolos de oro, plata, latón, piedra y madera.[28] La necedad de la idolatría es un tema común de la literatura judía:[29] dioses de madera y piedra «que no ven, ni oyen, ni comen, ni huelen». (Dt 4:28). Tienen ojos, pero no ven; oídos, pero no oyen y pies, pero no andan (Sal 115:5-7; cf. Sal 135:15 y ss.; Dan 5:23). Al mismo tiempo, se consideraba que la idolatría de los paganos implicaba adorar a los demonios. En el *Libro de los Jubileos* se menciona que las gentes de Ur recibían la ayuda de espíritus malignos para la producción de imágenes de talla e inmundas *simulacra* (Jub. 11:4). Al ir en pos de dioses extraños, los israelitas habían «sacrificado a los demonios» (Dt 32:17). En el Nuevo Testamento Pablo afirma que los gentiles sacrificaban «a los demonios, no a Dios» (1 Cor 10:20). Aunque una tercera parte de la Humanidad es masacrada por la caballería diabólica, los que sobreviven continúan adorando a las mismas fuerzas malignas responsables de su destrucción. Tal es la falsa ilusión del pecado.

21 Las prácticas paganas de los sacrificios rituales, las hechicerías, la inmoralidad sexual y el robo están estrechamente asociados con

[29] Ver esp. el burlesco oráculo de Is 44:6-20.

la idolatría. Tres de estas cuatro cosas representan vicios esenciales expresamente prohibidos en los Diez Mandamientos (el sexto, séptimo, y octavo; Éx 20:3-17). Éstos aparecen en otros lugares del Nuevo Testamento en un orden distinto (Rom 13:9; Lc 18:20). El término «hechicerías»[30] alude a la brujería y al uso de pociones mágicas que eran parte de la idolatría pagana. Pablo enumera la hechicería entre una de las obras de la carne (Gál 5:20), y en un pasaje posterior del libro de Apocalipsis resulta ser el método por el que Roma engaña a las naciones (18:23). En Apocalipsis 22:15 se menciona a aquellos que la practican junto con los inmorales, los asesinos y los mentirosos y se dice que los tales no tienen parte en la Nueva Jerusalén (cf. 21:8). Cuando las personas se apartan del conocimiento de Dios, este camino les conduce cuesta abajo, a una pendiente de idolatría e inmoralidad (cf. Rom 1:18-32). Aunque Dios les advierte de un modo claro e inconfundible, los que no creen persisten en su error y pecado.

Los dos ayes del capítulo 9 han concluido. Dios ha impuesto su castigo a quienes no llevan el sello de Dios en su frente. Es importante recordar que, durante este tiempo, el pueblo de Dios ha sido protegido de las plagas que caen sobre el resto de la raza humana (v. 4). Los creyentes tendrán que soportar la tribulación que les llega de un mundo controlado por una escala de valores diferente, pero los tales no se verán nunca afectados por la ira de Dios. Su protección no es de carácter físico, sino espiritual. Las langostas del Abismo no podrán causarles ningún daño, y tampoco les afectará la destructiva caballería que arrasará una buena parte de la Tierra. El mensaje de que finalmente Dios vindicará su causa y juzgará a los enemigos de la justicia, traerá esperanza y ánimo a una comunidad cristiana acuciada por la angustiosa perspectiva de una persecución inminente.

[30] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece la palabra griega φάρμακον. Moffatt (410) observa que se utiliza en relación con el vicio de los conjuros mágicos tan corrientes en Asia y que incitan a la lujuria.

INTERLUDIO: VISIONES DEL PAPEL PROFÉTICO (10:1-11:14)

Las tres visiones séptuples del libro de Apocalipsis son: los sellos (cap. 6), las trompetas (caps. 8-9) y las copas (cap. 16). Entre el sexto y séptimo sellos hay un interludio que consta de dos visiones: el sellado de los 144.000 (7:1-8) y la multitud celestial (7:9-17). Al séptimo sello le sigue una segunda visión con siete elementos: la de las trompetas. Con la finalización del capítulo 9 han acabado de sonar seis de las siete trompetas y nos encontramos, de nuevo, con un interludio de dos visiones relacionadas: la del ángel con el librito (10:1-11) y la de los dos testigos (11:1-13). Estos interludios no son pausas dentro de una secuencia de acontecimientos, sino recursos literarios que sirven para instruir a la Iglesia en relación con su papel y destino durante el período final de la historia del mundo.[1] Entre la sexta y séptima copas (la última serie todavía futura) no habrá el interludio correspondiente porque en aquel momento toda advertencia y juicio preliminar habrá concluido. Cuando se derraman las copas de la ira divina, la consumación se dirige rápidamente a su punto culminante.

Cada una de las series numeradas nos lleva más cerca del fin; no porque siga cronológicamente a la serie precedente, sino porque eleva e intensifica el enfrentamiento final y culminante entre Dios y las fuerzas del mal. Los bosquejos detallados del texto sacrifican el latido existencial del libro de Apocalipsis en un lamentable intento de intelectualizar aquello que pertenece principalmente a la esfera de la experiencia.[2]

1. El ángel poderoso y el librito (10:1-11)

Y vi a otro ángel poderoso que descendía del Cielo, envuelto en una nube; y el arco iris estaba

[1] Beasley-Murray (168) afirma que por medio del interludio Juan desea establecer claramente dos cosas: La primera responde a la perenne pregunta «¿hasta cuándo?» (cf. 10:7), y la segunda contesta otra que todavía no se ha planteado en las visiones, a saber: «¿cuál es la tarea de la Iglesia en estos agitados tiempos?» (11:1-13).

[2] Cf. las notas introductorias del capítulo 8.

sobre su cabeza, y su rostro era como el Sol, y sus pies como columnas de fuego; y tenía en su mano un librito abierto. Y puso el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra; y gritó a gran voz, como ruge un león; y cuando gritó, los siete truenos emitieron sus voces. Después de que los siete truenos hablaron, iba yo a escribir, cuando oí una voz del Cielo que decía: Sella las cosas que los siete truenos han dicho y no las escribas. Entonces el ángel que yo había visto de pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano derecha al Cielo, y juró por el que vive por los siglos de los siglos, QUIEN CREÓ EL CIELO Y LAS COSAS QUE EN ÉL hay, Y LA TIERRA Y LAS COSAS QUE EN ELLA hay, Y EL MAR Y LAS COSAS QUE EN ÉL hay, que ya no habrá dilación, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando esté para tocar la trompeta, entonces el misterio de Dios será consumado, como Él lo anunció a sus siervos, los profetas. Y la voz que yo había oído del Cielo, la oí de nuevo hablando conmigo, y diciendo: Vé, toma el libro que está abierto en la mano del ángel que está de pie sobre el mar y sobre la tierra. Entonces fui al ángel y le dije que me diera el librito. Y él me dijo: Tómalo y devóralo; te amargará las entrañas, pero en tu boca será dulce como la miel. Tomé el librito de la mano del ángel y lo devoré, y fue en mi boca dulce como la miel; y cuando lo comí, me amargó las entrañas. Y me dijeron*: Debes profetizar otra vez acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.*

En las primeras dos visiones que configuran el interludio que hay entre la sexta y séptima trompeta, Juan se encuentra con un ángel que desciende del Cielo en una nube, con un arco iris sobre la cabeza. Su rostro resplandece y sus piernas, cual columnas de fuego, se posan firmemente, una en tierra firme y la otra en el mar. Con una voz que recuerda al rugido de un león, el ángel habla y los siete truenos responden. Juan está a punto de escribir lo que han dicho los truenos cuando una voz del Cielo le ordena que selle sus mensajes.

A continuación, el ángel poderoso eleva al Cielo la mano y jura solemnemente que no habrá más retrasos, sino que con los toques de la séptima trompeta el propósito redentor de Dios en la Historia se completará. Se le dice a Juan que tome el librito que estaba abierto en la mano del ángel y que se lo coma. Su sabor será dulce como la miel, pero después de comerlo le amargará el estómago.

Esta visión difiere de la anterior en que aquí el propio Juan se implica en la acción. La espectacular aparición de este ángel resplandeciente aporta gran ánimo a una iglesia próxima a entrar en el período final de hostilidad por parte del mundo de los incrédulos. El libro es dulce porque no habrá ningún retraso antes de que el séptimo ángel toque la trompeta y se consuma el misterio de Dios. Sin embargo, le amargará las entrañas por la persecución a la que aún debe hacerse frente.

1 Desde el comienzo del capítulo 4 y hasta el fin del 9, Juan ha contemplado las visiones que se le han revelado desde su posición en el Cielo. Ahora ha regresado a la Tierra, puesto que el ángel desciende del Cielo (v. 1), y la voz que se oye procede de las regiones celestes (vv. 4, 8). Al ángel se le llama «otro ángel poderoso». La expresión no pretende comparar a este ángel con el que toca la trompeta en 9:13. Significa, sencillamente, «otro ángel, poderoso» (cf. 6:4). A tres de los ángeles que aparecen en el libro de Apocalipsis se les llama ángeles poderosos. Puesto que el ángel del 5:2 habla a gran voz (cf. 10:3) y se le relaciona con la apertura del libro del destino (cf. 10:2), es bastante posible que sea también el que aparece aquí en el capítulo 10.[3]

Algunos comentaristas han considerado que este ángel poderoso es Cristo.[4] Las frases con que se le describe en otros lugares se aplican a la deidad. Se viste con una nube (cf. Sal 104:3), tiene un arco iris sobre la cabeza (cf. Apoc 4:3), su rostro es como el Sol (cf. Apoc 1:16), y sus piernas como columnas incandescentes (cf. Éx 13:21-22). La mayoría de los eruditos rechazan esta identificación puesto que en el libro de Apocalipsis nunca se presenta a Cristo como un ángel. En el v. 6 el ángel apoya con un juramento su declaración de que no va a haber más retraso (algo muy fuera de lugar en el caso de Cristo).

[3] El ángel poderoso de 18:21 tiene una función diferente pero que, no obstante, también requiere fuerza.

Otros, argumentando sobre la base de un paralelismo bastante claro con Dan 12:7, consideran que este ángel es Gabriel (cf. Dan 8:16).[5]

Juan ve al ángel a medida que desciende del Cielo a la Tierra.[6] Procedente de la misma presencia de Dios, llega con una misión de crucial importancia para la iglesia perseguida. Igual que el Hijo del Hombre en Daniel 7:13, viene envuelto en una nube. En la Escritura este rasgo tiene un sentido escatológico. En Mateo 24:30, por ejemplo, el Hijo del Hombre ha de venir «con las nubes del cielo».[7] Hay un arco iris sobre la cabeza del ángel. Las similitudes entre la descripción que Juan hace del ángel y la que se nos presenta de Yahveh en Ezequiel 1:26-28 resultan evidentes. No obstante, mientras en el libro de Ezequiel el resplandor del arco iris está alrededor de Dios (Ez 1:28), en el libro de Apocalipsis está sobre[8] la cabeza del ángel como un turbante multicolor.[9] Algunos interpretan la presencia del arco iris como el resultado natural de la luz que irradia el rostro del ángel al refractarse en la nube que lo envuelve. Igual que el rostro de Jesús en el monte de la transfiguración (Mt 17:2), también el del ángel resplandecía como el Sol.

Sus piernas eran como columnas de fuego.[10] Puesto que el tema del Éxodo está siempre en el trasfondo de esta sección central del libro de Apocalipsis, es bastante posible que las piernas del ángel recuerden a la columna de fuego y de nube que aportaban protección (Ex 14:19, 24) y dirección (Ex 13:21-22) a los hijos de Israel durante su periplo por el desierto. La descripción del ángel encaja con su mensaje: el arco iris recuerda la promesa de Dios por medio de Noé, la columna de fuego su presencia en el desierto y el libro, las tablas de piedra.[11]

[4] Scott, 219; Seiss, 223; Richardson, 101.

[5] Charles (1.258-59) sugiere que el equivalente hebreo ἰσχυρός (גִּבּוֹר) podría ser un juego de palabras con el nombre de Gabriel (גַּבְרִיאֵל).

[6] Obsérvese el participio presente, καταβαίνοντα.

[7] También la afirmación de Jesús ante Pilato (Mr 14:62; cf. Apoc 1:7).

[8] La GNB tiene «alrededor de su cabeza», sin embargo el BAGD no cita ningún ejemplo en el que ἐπί con acusativo tenga este significado (288).

[9] Cf. la descripción de Jaoel en *el Apocalipsis de Abraham* 11.

[10] Puesto que χείρ puede aludir al brazo (Lc 4:11), así también πούς puede indicar la pierna. En el BAGD (696) se cita a Lucian, Pseudomant 59, ποὺς μέχρι τοῦ βουβῶνος (groin).

[11] Véase Farrer, 123.

2 El ángel tiene un libro en la mano.[12] A diferencia del gran libro del capítulo 5, precintado con siete sellos, éste está abierto en la mano del ángel.[13] La escena que sigue recuerda al texto de Ezequiel 2:8-3:3 en que el rollo que consignaba las lamentaciones se desenrolla ante el profeta con el mandamiento de que se lo coma. Aunque relacionada con el pasaje de Ezequiel, la visión de Juan se desarrolla, no obstante, según sus propias líneas. El contenido del librito en cuestión se expone en los vv. 9-10.

Algunos autores asumen que el librito del capítulo 10 es el mismo que el del 5. Se argumenta que existe una clara conexión literaria entre los dos pasajes y que ambos rollos tienen la misma fuente veterotestamentaria. Al ángel poderoso se le identifica con el ángel de 1:1 (cf. 22:16) que recibió el libro de manos del Cordero y se lo da ahora a Juan, quien lo toma y se lo come.[14] Por otra parte, el libro del capítulo 10 se consigna con el diminutivo *biblaridion* en lugar de utilizar el término normal *biblion* (como en 5:1, 2, 3, 4, 5, 8, 9); está «abierto en su mano» (la del ángel poderoso (10:2) y no cerrado y sellado en la mano derecha de Dios (5:1, 7); por otra parte, en el 10:2, el término no va acompañado de un artículo determinado. Más adelante (cuando se comenten los vv. 9-10) defenderemos la posición de que la segunda visión del interludio (11:1-13) constituye el contenido del librito en cuestión. Por todo ello, los dos rollos del libro de Apocalipsis no pueden ser el mismo documento. El libro del destino comienza con los sellos y continúa hasta el fin del libro de Apocalipsis. Dentro de este ámbito más amplio, el librito trata de la experiencia del pueblo de Dios durante los días antes del fin.

Cuando el ángel desciende a la Tierra, éste asienta el pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra firme. Tal postura es especialmente apropiada en vista del colosal tamaño del ángel.[15]

[12] La palabra griega βιβλαρίδιον es un diminutivo de βιβλίον. El 2329 *pc* lee βιβλάριον, y (ℵ[1]) C* 1006 1611 1841 2053 2344 MajT[A] al tiene βιβλιδάριον; cf. las mismas variantes en vv. 8, 9 y 10 (también βιβλίδιον en el P[47c] *pc* en v. 10).

[13] El participio perfecto ἠνεῳγμε,non transmite la idea de que, tras haberse abierto, el libro ha de permanecer así.

[14] Bauckham ofrece una presentación bastante completa de esta posición en su *Climax of Prophecy*, 243-57. Wall califica la conexión del librito con el libro de siete sellos de «conjetura razonable» (135).

[15] Menos probable es la sugerencia de que esta postura simboliza el carácter universal del mensaje (Morris, 134), o que uno de los pies se sitúa en el mar para desafiar su inestabilidad (Swete, 127).

Podría también simbolizar la autoridad que posee sobre la Tierra en su totalidad.[16] La escena transmite un sorprendente impacto visual: un ángel enorme y refulgente, que desciende del Cielo y se sitúa a horcajadas sobre el mar y la tierra. Esta impresionante aparición de un ilustre personaje celestial se contrapone en marcado contraste a la escena inmediatamente anterior que presenta la contumaz idolatría y la inmoralidad de la Humanidad (9:20-21).

3 La voz del ángel está en consonancia con su gigantesco tamaño (prorrumpe un sonoro grito como el rugido de un león). Oseas 11:10 se refiere a Yahveh como un león (cf. Am 3:8), y *2 Esdras* como el león que «sube rugiendo de la espesura» y que se identifica como el Mesías (12:31-32). El hecho de que el verbo griego (*mykatai*), traducido oscuramente en la expresión de la NFV «como el rugido de un león», denote normalmente el mugir del ganado[17] sugiere que la voz del ángel tuvo una profunda resonancia que demandaría la atención de quienes la oyeron. La voz del ángel demanda una respuesta de los siete truenos.[18] En el resto del libro de Apocalipsis los truenos se asocian con la retribución divina. En el 8:5 éstos siguen al fuego que se arroja sobre la Tierra. En el 11:19 se asocian con la séptima plaga de la secuencia de las trompetas, y en el 16:18 se relacionan con la última copa de la ira de Dios. Aquí auguran también el inminente peligro de la retribución divina.

El uso del artículo determinado («los *siete* truenos»)[19] indica que para los lectores de Juan esta imagen era muy familiar. Muchos comentaristas ven una conexión con el Salmo 29, donde los truenos son «la voz del SEÑOR», (una expresión que se repite siete veces a medida que se va desarrollando la idea).[20] Obsérvese que los truenos transmiten un mensaje que Juan se dispone a escribir cuando una voz

[16] La idea de la Tierra y el mar en este sentido exhaustivo se ve en pasajes como Éxodo 20:11; Salmos 68:22; Apocalipsis 7:2.

[17] La palabra griega μυκάομαι es un término onomatopéyico para describir el mugir del ganado. El cognado se utiliza para expresar el rugido del león por (BAGD 529).

[18] El término griego ἑπτά no aparece en el [47] *pc*. Según Beckwith los truenos representan «premoniciones de la ira de Dios que está próxima a estallar en juicio» (578; cf. 574).

[19] Obsérvese, no obstante, que el ℵ* 1611 2344 *pc* omite αἱ.

[20] Menos visos de verosimilitud tiene la sugerencia de que éstos representan «los atronadores ecos de la antigua profecía» (Farrer, 124) o los truenos que proceden de las siete esferas planetarias (Boll, *Auf der Offenbarung Johannis*, 22).

del Cielo se lo impide. Los versículos 3 y 4 se han interpretado en relación con 2 Corintios 12:4 (que habla de la experiencia de Pablo en el Paraíso donde escuchó cosas inefables). En este caso, el contenido del mensaje de los siete truenos sería una visión que a Juan le fue prohibida revelar.[21] Sin embargo, no tenemos ninguna indicación de que hubiera otra. Los siete truenos han hablado (v. 3), y a Juan se le ordena de inmediato que selle lo que *han dicho*.[22]

4 Juan está a punto de consignar las palabras de los siete truenos cuando una voz del Cielo le dice que no lo haga. En su encuentro inicial con el Cristo exaltado del Apocalipsis el vidente hubo de registrar sus visiones en un libro y mandarlo a las siete iglesias (1:11). Al parecer, Juan había ido manteniendo alguna forma de registro de todo lo que había sucedido y en aquel momento estaba por anotar los mensajes de los siete truenos. La voz del Cielo podría ser la de Dios o la de Cristo (cf. 14:13; 18:4). En cualquier caso, una voz procedente del Cielo sería una voz con autoridad (cf. *2 Esd* 6:17).

Lo que se le dice a Juan es que selle las cosas que han dicho los siete truenos y no las escriba. Esta prohibición contrasta con el 1:19 («Escribe, pues, las cosas que has visto, y las que son, y las que han de suceder después de éstas») y con el 22:10 («No selles las palabras de la profecía de este libro, porque el tiempo está cerca»). Algunos piensan que Juan introduce la voz del Cielo para justificar su omisión de algún material escatológico tradicional.[23] En tal caso, se hace difícil de entender por qué menciona los truenos. Otros apelan a 2 Corintios 12:4 y contestan que el mensaje de los truenos era demasiado sagrado para ser compartido.[24] Es más verosímil pensar que los siete truenos, al igual que los sellos y las trompetas, formaban una serie más de plagas de advertencia. La inflexible decisión de la raza humana de no arrepentirse (9:20-21) haría que otra serie resultara inútil. En los versículos que siguen, un ángel declarará bajo juramento que ya no

[21] Así opina Charles, 1.261-62.

[22] En Juan 12:28-29 la voz del Cielo se interpreta como un trueno y también como la voz de un ángel.

[23] Moffatt, 412. Farrer (125) dice que Juan parece saltarse una parte del esquema prefigurado y avanzar hacia el punto culminante. Citando a Collins, Montague subraya la idea más homilética de que «Dios no dirá todas las cosas a los seres humanos, sino solamente lo que les es necesario saber» (128).

[24] Hughes cree probable que «las palabras de los truenos se cumplen en acontecimientos registrados posteriormente a este libro» (116).

habrá más retraso (vv. 5-7), de modo que posiblemente era ya demasiado tarde para registrar cualquier otra advertencia.[25]

En este contexto, sellar significa no revelar. Juan sella lo que dijeron los truenos al no escribirlo. Lo que se dijo no debe darse a conocer a las iglesias. En Daniel 12:4 se le dice al profeta: «guarda en secreto estas palabras y sella[26] el libro hasta el tiempo del fin» (cf. Dan 12:9). En contraste, lo que declararon los truenos no debe nunca revelarse.[27]

5-6 Después de esta breve referencia a los siete truenos, la atención de Juan se centra de nuevo en el ángel poderoso que está de pie sobre el mar y sobre la tierra. El ángel eleva su diestra al Cielo (el lugar donde mora Dios, Is 57:15), y jura solemnemente que el periodo de demora ha terminado. Con el toque de la séptima trompeta, el gran propósito de Dios en la Creación y la Redención ha de ser consumado.

En el Antiguo Testamento levantar las manos formaba parte de los juramentos. Abram declinó los despojos de batalla, diciendo: «He jurado [literalmente, 'he levantado las manos'] al SEÑOR, Dios Altísimo, creador del Cielo y de la Tierra, que no tomaré ni un hilo ni una correa de zapato» (14:22-23). En el canto de Moisés, Dios mismo eleva su mano al Cielo en solemne juramento de vengarse de sus adversarios (Dt 32:40). No obstante, el texto que aporta el trasfondo interpretativo para esta sección es Daniel 12:7. En este versículo, el hombre vestido de lino «que estaba sobre las aguas del río... levantando su mano derecha y su mano izquierda al Cielo, juró por aquel que vive para siempre, que será por un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo [tres años y medio]; y cuando se termine la destrucción del poder del pueblo santo, se cumplirán todas estas cosas». El pensamiento apocalíptico siempre se ha planteado la pregunta: ¿Cuánto falta para el fin? En Daniel, uno de los ángeles se dirige al hombre vestido de lino con la pregunta: «¿Para cuándo será el fin de estas

[25] Erdman, 98.

[26] La palabra griega σφραγίζω connota normalmente propiedad o autenticidad. Sin embargo, aquí y en 22:10 se utiliza con el sentido de encubrir o mantener oculto (igual que el sellado de un libro evita que se lea su contenido).

[27] Existen algunas variantes textuales del v. 4, pero ninguna de ellas afecta significativamente a la interpretación del versículo. Metzger califica el cambio de ὅσα (vertido por ℵ *pc* gig;Tyc Prim) en lugar de ὅτε una «modificación exegética» (*Textual Commentary*, 670).

maravillas?» (Dan 12:6). Los mártires de Apocalipsis 6:10 preguntaron: «¿Hasta cuándo, oh Señor santo y verdadero, esperarás para juzgar y vengar nuestra sangre de los que moran en la Tierra?» La respuesta del ángel es que «ya no habrá dilación». La mayoría de los autores antiguos interpretan esta aseveración como una declaración metafísica acerca del final del tiempo como secuencia de acontecimientos. La traducción «que el tiempo no será más» de la AV (también de nuestra RV. [N. del T.]) refleja esta interpretación.[28] Éste no es el sentido del término «tiempo» (Aquí es la palabra *chronos*).[29] Es difícil entender la necesidad de que un ángel haya de ponerse bajo juramento para afirmar la naturaleza intemporal de la eternidad.

El anuncio del fin de la demora recibiría una calurosa bienvenida. A los mártires bajo el altar (6:9-12) se les había dicho que descansaran un tiempo hasta que se completara el número de sus consiervos, hermanos y hermanas que habían de ser ejecutados. Los siete truenos hubieran implicado otro retraso de no haber sido cancelados. Ahora ya nada se interpone para que se inicie el último y dramático periodo de la historia humana. En adelante Dios no volverá a dar a la raza humana ninguna otra oportunidad de arrepentirse. Las restricciones van a desaparecer, y el Anticristo va a manifestarse (cf. 2 Ts 2:3 y ss.). Las fuerzas de Dios y las de Satanás colisionarán en un último enfrentamiento. Éste es el «tiempo de angustia cual nunca hubo desde que existen las naciones» predicho por Daniel (12:1) y repetido en el Apocalipsis Sinóptico (Mr 13:19 y pasajes paralelos). Es la oscuridad que precede a la aurora: el impresionante periodo del furor de Satanás (12:12, 17). El tiempo de espera ha terminado, y el periodo del fin se ha puesto irrevocablemente en marcha.

Es digno de mención que el ángel describa a Dios como Aquel que vive por los siglos de los siglos. Ésta es una expresión frecuente en el libro de Apocalipsis (1:18; 4:9-10; 15:7). Es especialmente

[28] Bede (el famoso monje benedictino y teólogo del siglo VIII) escribió «mutabilis saecularium temporum varietas in novissima tuba cessabit». Algunos exégetas contemporáneos siguen manteniendo este punto de vista, p. ej., Lenski, quien afirma que la cláusula en cuestión significa «una cosa y solo una, a saber, que aquello que llamamos 'tiempo' llegará a su fin» (317).

[29] Cullmann (*Christ and Time*, 49) considera que en Apoc 10:6 el término χρόνος no alude a una era atemporal, sino que tiene un sentido de dilación. El contraste entre tiempo y eternidad es una noción filosófica y no tiene apoyo en la teología bíblica.

apropiada en un contexto de inminente martirio. Pronto muchos de los creyentes de las iglesias de Asia serán convocados a sacrificar sus vidas movidos por la fidelidad a Cristo. Solo un Dios que vive más allá de la amenaza de la muerte puede prometerles vida después de que la espada se haya cobrado su tributo. Dios no es únicamente eterno; Él es el Creador del Cielo, la tierra, y el mar, y todo lo que contienen (cf. Ex 20:11; Neh 9:6; Sal 146:6).[30] Hablar de Dios como Creador pone de relieve su poder para llevar a cabo aquello que se ha propuesto. Para el vidente significa que Aquel que dio vida a todas las cosas puede también dar pleno cumplimiento a su propósito redentor. Igual que lo estuvo el comienzo de la Historia, también su fin está bajo el soberano control de Dios.

7 La proclamación del ángel asegura que ya no habrá más dilación, sino que[31] con el toque de la séptima trompeta el oculto propósito de Dios llegará a su culminación. La traducción de la NKJ que dice: «cuando se dispone a tocar», podría entenderse con el sentido de que el misterio de Dios se consumará antes de que suene la séptima trompeta.[32] No obstante, lo que el ángel está diciendo es que dentro del periodo que introducirá el toque de la séptima trompeta, el misterio de Dios alcanzará su pleno cumplimiento.[33]

Se ha concedido una atención especial a lo que significa «el misterio de Dios». En Col 2:2 se utiliza la misma expresión para aludir a Cristo, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento. El concepto de «misterio» era muy importante en el pensamiento apocalíptico. Los misterios eran secretos preservados en el Cielo y revelados a los arrebatados autores de los textos apocalípticos (*1 Enoc*.; también 40:2; 46:2).[34] En el uso neotestamentario de

[30] La omisión de καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ por parte del ℵ* A 1611 2344 *pc* gig sy^{ph} sa$^{ms:}$ Tyc fue probablemente algo fortuito, que surge de homoeoarcton y homoeoteleuton Metzger, *Textual Commentary*, 671).

[31] La palabra griega avlla, denota un intenso contraste.

[32] La palabra griega me,llw con el infinitivo puede utilizarse con la fuerza de un futuro de indicativo, especialmente en el caso de una acción que sin duda va a tener lugar (Burton, *Moods and Tenses*, 36). La NEB traduce: «Cuando llega el momento en que el séptimo ángel toca la trompeta...».

[33] El término griego ἐτελέσθη puede considerarse como un «aoristo de anticipación» o un hebraísmo de τελεσθήσεται. En cualquier caso es de carácter proléptico, al igual que el aoristo ἥμαρτεν en 1 Cor 7:28.

[34] Bornkamm habla de la esencia del misterio en la literatura apocalíptica como «los consejos de Dios destinados finalmente a manifestarse» (*TDNT*, 4.816).

este término hay siempre presente una orientación escatológica. En Romanos 11:25 el destino final de Israel es un «misterio». El «misterio» de 1 Corintios 15:55 es el cambio que sobrevendrá al creyente con el regreso de Cristo. En 2 Tesalonicenses 2:7 «el misterio de la iniquidad» (RSV) que en este momento está siendo restringido, será pronto plenamente revelado y después destruido con la venida de Cristo.

En Apocalipsis 10:7, el misterio de Dios comparte este mismo colorido apocalíptico y se refiere al propósito de Dios como algo que será revelado en la consumación de la historia humana.[35] En el Nuevo Testamento este propósito de Dios en la Historia es un misterio, no porque sea desconocido, sino porque nunca podría haberse conocido si Dios no lo hubiera revelado. Juan está diciendo que con el toque de la séptima trompeta aquello que Dios se propuso en la Creación e hizo posible por medio de la sangre del Cordero (5:9-10) será llevado a su pleno cumplimiento. Que este propósito es, en realidad, el reino de Dios se ve con toda claridad en Apocalipsis 11:15, donde, después de la séptima trompeta, las voces celestiales proclaman: «El reino del mundo ha venido a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo; y Él reinará por los siglos de los siglos». A lo largo de los siglos la Iglesia ha venido orando: «Venga tu reino... en la Tierra como en el Cielo» (Mt 6:10). Situado entre la sexta y séptima trompetas, Juan afirma: no habrá ya más dilación: ¡ha llegado el momento!

El drama ha alcanzado el punto inmediatamente anterior a la escena final. De ahora en adelante, el libro de Apocalipsis se convierte en una exposición multidimensional del triunfo definitivo de Dios sobre el mal. Cualquier intento de ordenar el material en un patrón estrictamente secuencial está condenado al fracaso. Desde su posición estratégica al borde de la eternidad, Juan desvela la realidad de las fuerzas del mal que operan entre los bastidores de la Historia y que en los últimos días van a preparar un final y furioso ataque contra los fieles (12:12, 17). Igual que la persecución y el martirio preceden a la séptima trompeta, el derrocamiento y la destrucción de los perseguidores (los poderes demoniacos y sus agentes terrenales) la seguirán. Las copas

[35] Cf. Swete, 130; Charles, 1.265; etc. La sugerencia de Niles en el sentido de que se trata del «misterio de la dilación de Dios» representa una concepción demasiado estrecha (70), al igual que la idea de Kelly que lo concibe como «lo asombroso de la prosperidad del mal y del bien» (206).

de la ira de Dios (16:1-16) son un preludio de la destrucción final de toda la maldad y de la inauguración del estado eterno.

No debería sorprendernos el hecho de que Dios haya querido desde el mismo comienzo la derrota completa y final del mal. Aunque los detalles no nos han sido revelados, Dios ha revelado la esencia de sus planes a sus siervos los profetas. No hay razón alguna por la que deba limitarse el uso de esta expresión, bien a los profetas del Antiguo Testamento o a los del Nuevo.[36] Setecientos años antes de Cristo el profeta Amós afirmó: «Ciertamente el Señor DIOS no hace nada sin revelar su secreto a sus siervos los profetas». (3:7).[37] A lo largo de la historia se ha ido desarrollando un solo propósito, y siempre que Dios ha revelado sus intenciones para la Humanidad, ha subrayado la promesa de bendición final. Esta es la razón por la que en ocasiones se dice que Dios ha «evangelizado» a los profetas con su propósito oculto.[38]

8 La voz del Cielo que en el versículo 4 le dijo a Juan que sellara los mensajes de los siete truenos, habla de nuevo. En esta ocasión le dice que tome el librito que está abierto en la mano del ángel poderoso. Aunque la sintaxis del versículo 8 es un poco extraña, el significado es bastante evidente.[39] El hecho de que la voz proceda del Cielo pone de relieve la naturaleza autorizada del mandamiento. El vidente sería reacio a acercarse a un ángel grande y glorioso sin una orden específica de alguien aún mayor. El libro que está en la mano del ángel está abierto. En contraste con el libro del capítulo 5 cuyos siete sellos permanecieron cerrados hasta que el Cordero los rompió y solo entonces pudo ser abierto, el librito de la mano del ángel lo estaba permanentemente.[40] Una vez más se describe al ángel de pie

[36] La añadidura de καί después de δούλους ($P^{47\text{-}85vid}$ ℵ 2329 2344 *pc*) divide a ambos grupos.

[37] En 2 Rey 17:13, 23; Jer 7:25; 25:4; Ez 38:17; Dan 9:10 aparece esta conocida expresión veteroestamentaria.

[38] La palabra griega que se utiliza es εὐηγγέλισεν; la TCNT traduce: «él proclamó las buenas nuevas».

[39] El sujeto (φωνή) queda sin verbo, y los dos participios (λαλοῦσαν ψ λέγουσαν) que lo modifican están en acusativo, no en nominativo. La ASV considera φωνή como un nominativo absoluto y añade «yo lo oí». Otra posibilidad es que los participios se susciten a partir del nominativo y en concordancia con ἥν, con la omisión de un verbo que en el original funcionaba como vínculo (ἦν). En la AV λαλοῦσαν y λέγουσαν se traducen como verbos finitos.

[40] Cf. ἠνεῳγμένον en el v. 2. El hecho de que aquí Juan utilice βιβλίον pero βιβλαρίδιον en los vv. 2, 9, y 10 indica que ambos términos son relativamente intercambiables.

sobre el mar y la tierra. No es seguro si esta descripción, repetida tres veces (vv. 2, 5, 8) indica que el autor de Apocalipsis está concediendo una importancia especial a este hecho o si se trata de mera repetición retórica. Probablemente sea esto último.

9-10 En obediencia a la voz celestial, Juan se dirige al ángel y le pide el librito. Se le dice que lo tome y lo devore. Le amargará las entrañas, pero en su boca será dulce como la miel. Juan ha regresado ahora a la Tierra, la palestra del último conflicto.[41] Después de pedirle al ángel que le dé el librito, se le dice de nuevo que lo tome. Algunos comentaristas ven en este mandamiento específico de tomar el libro, la verdad de que la revelación de Dios debe apropiarse activamente en lugar de recibirse de modo pasivo.[42] No obstante, el mandamiento, que se le da a Juan no es que éste tome el librito de la mano del ángel. El hecho de pedirle al ángel que se lo dé,[43] no viola las instrucciones que ha recibido.

El ángel repite el mismo mandamiento de la voz del Cielo («tómalo») y añade otra instrucción: «devóralo». El relato de la comisión del profeta Ezequiel (Ez 2:8-3:3) es un obvio paralelismo. A Ezequiel se le dice que abra la boca y coma lo que se le da. Entonces aparece una mano con un libro que contiene lamentaciones escritas por delante y por detrás. Después de comer el libro, Ezequiel lo encuentra en su boca dulce como la miel. Esta expresión recuerda las palabras del salmista: «¡Cuán dulces son a mi paladar tus palabras!, más que la miel a mi boca». (Sal 119:103). Un conocido pasaje del libro de Jeremías afirma algo parecido: «Cuando se presentaban tus palabras, yo las comía; tus palabras eran para mí el gozo y la alegría de mi corazón» (Jer 15:16). El mandamiento de devorar[44] el libro no es sencillamente una manera figurativa de decir: «digiérelo mentalmente». En el caso de Juan, el mandato le llevó a un acto real (aunque dentro de una experiencia visionaria), que simboliza a su vez la completa apropiación de la revelación profética.[45] Juan tiene que asimilar el contenido del

[41] Alford observa que, de aquí en adelante, el principal punto de observación de Juan está en la Tierra (653).

[42] Cf. Barclay, 2.56; Morris, 139. Swete, haciendo referencia a 5:2 y ss., dice que al tomar el libro, Juan muestra su aptitud para esta tarea (130).

[43] El 2053 2329 MajT^{A} sitúa las palabras de Juan en discurso directo, utilizando el imperativo Δός (en lugar de δοῦναι y un discurso indirecto).

[44] El compuesto κατεσθίω tiene esta connotación más fuerte.

[45] Krodel afirma: «La tarea del profeta es apropiarse del mensaje que Dios le ha confiado e interiorizarlo» (215).

libro antes de comunicárselo a los demás. El verdadero profeta de Dios conoce la absoluta necesidad de este crucial requisito.[46]

La identidad del librito ha sido objeto de extensa discusión. Algunos lo consideran como la Palabra de Dios o el Evangelio.[47] Otros lo ven como un mensaje general de tribulación.[48] Para otros, su contenido viene detallado en los primeros trece versículos del capítulo siguiente (11:1-13).[49]

La respuesta a esta cuestión está, en gran medida, vinculada a la interpretación de lo que significa que el librito es dulce como la miel en la boca, pero amargo en el estómago.[50] Por regla general se afirma que es dulce porque se trata de palabras que proceden de Dios.[51] La razón por la que amarga el estómago no es tan clara. Los comentaristas que no limitan el contenido del libro en cuestión al capítulo 11, tienden a subrayar el juicio y la tribulación que han de caer sobre el mundo de los incrédulos. Parece más verosímil entender que el rollo es un mensaje para la Iglesia y que su contenido se encuentra en los versículos siguientes (11:1-13). En el pasaje paralelo

[46] Peterson afirma: «Los testigos llegan a ser primero lo que después proclaman. Para que el testimonio sea algo más que meras palabras acerca de Dios, éstas deben ser interiorizadas» (107).

[47] Hendriksen, 151; cf. Lenski, 322-24; Walvoord, 173-74.

[48] P. ej. Summers, 161-62.

[49] Bruce, 649; cf. Charles, 1.260; Lilje, 158; Erdman, 99; Rist, 442. Si se quiere considerar una interpretación verdaderamente idiosincrásica, ver Ford (164-165), quien ofrece como clave de la interpretación el pasaje de Números 5:12-31, y el tratado *Sota*, acerca de la mujer sospechosa de adulterio. Esta autora estima que el librito de Apocalipsis 10 representa el rollo en el que se había escrito la maldición del sacerdote y que después se empapaba con el agua amarga del ritual hasta que el escrito se borraba completamente, tras lo cual se obligaba a la mujer acusada a beber el agua a fin de ver si su abdomen se hinchaba (signo de su culpabilidad) o si su belleza y fertilidad aumentaban (signo de su inocencia) (164-65). Véase también su artículo, «The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress. A Note on Apoc 5,1 and 10,8-11», JSJ, 2 (1971), 136-43.

[50] El ℵ*; Prim tiene ἐγεμίσθη («se llenó») en lugar de ἐπικράνθη («hizo amargo»), y otros (a1 1854 2329 *pc* gig sy^{hmg}; Tyc Bea) siguen adelante para añadir πικρίας («amargura») al final de la frase.

[51] Cf. Barclay, 2.57; Morris, 138. No obstante, Rist piensa que era dulce «porque las profecías que contenía le eran más agradables» y que, a diferencia de Esdras que quedó consternado por la perdición que esperaba a los impíos (*2 Esd* 7:17-25, 102 y ss.), Juan no experimenta tal pesadumbre (441-42). Caird afirma que Ezequiel (en el pasaje paralelo) encontró que el libro era dulce al paladar, «sin duda porque la severidad de su contenido estaba en sintonía con su espíritu austero» (129-30). Ambas evaluaciones son innecesariamente severas.

de Ezequiel el mensaje de lamentaciones, gemidos, y ayes ha de ser entregado a la rebelde casa de Israel (Ez 3:4 y ss.). El profeta no es enviado a un pueblo de habla incomprensible y lengua difícil (Ez 3:5, 6). El paralelismo en el caso de Juan sería la Iglesia, el nuevo Israel. Es *después* de comer el libro cuando se le dice a Juan que ha de profetizar de nuevo, en esta ocasión con respecto a[52] muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes (Apoc 10:11). Esto comienza con el capítulo 12. Las agradables palabras que amargan después el estómago son un mensaje para la Iglesia. Antes del triunfo final, los creyentes van a atravesar una terrible experiencia de sufrimiento. Igual que el libro del capítulo 5 esbozaba el destino de la raza humana, así este librito desvela la suerte de los fieles en aquellos últimos días de feroz oposición satánica. Habla de los dos testigos que, cuando acaban de dar su testimonio, son destruidos por la bestia que sube del Abismo (11:7). Igual que sucedió con el Señor en su crucifixión, sus cadáveres se exponen al oprobio público (11:8). Cuando el pueblo de Dios da un fiel testimonio al mundo «no es librado *del* martirio y la muerte, sino que lo es *por medio* de estas experiencias que son la puerta de entrada a una gloriosa resurrección».[53] La perspectiva de que no va a haber más dilación en el cumplimiento de los propósitos eternos de Dios es algo ciertamente dulce. No obstante, el hecho de que ello implicará un amargo preludio es difícil de digerir.[54]

11 Ahora se le dice a Juan que ha de profetizar de nuevo acerca de muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes. Si la interpretación del librito como un mensaje dirigido a los creyentes próximos a entrar en el período final de persecución (11:1-13) es correcta,[55] entonces esta renovada comisión se relaciona con las profecías que siguen a la séptima trompeta en 11:15. Los sellos del capítulo 6 (excepto el quinto) y las trompetas de los capítulos 8 y 9 son juicios que se dirigen contra

[52] Considerando ἐπί en el sentido de «para» o «acerca de» en lugar de «contra», como en Hechos 11:9.

[53] Erdman, 99.

[54] Lilje sostiene que el libro era dulce y amargo al mismo tiempo puesto que la comisión incorpora tanto un anuncio de ira como la promesa de socorro (157); Beasley-Murray favorece la misma interpretación (175). Peterson escribe acerca de la «polaridad de dulzor y amargura» que experimentan todos los testigos (109). Otros invierten el orden y entienden el dulzor como la bienaventuranza final (Kepler, citado por Morris, 139; Blaney, 462).

[55] Roloff está en lo cierto en su opinión de que 10:1-11:14 es «sin lugar a dudas, la sección más difícil del libro» (122).

un mundo impenitente. Después del paréntesis de los capítulos 10 y 11, que trata acerca de la iglesia de los últimos días, Juan profetizará de nuevo contra la sociedad en su hostilidad hacia Dios.[56]

La cuádruple clasificación en pueblos, naciones, lenguas y tribus aparece cinco veces en el libro de Apocalipsis (cf. el comentario acerca de 7:9). Aquí «tribus» se sustituye por «reyes», quizá para sugerir que la Palabra que Dios envía por medio de los profetas está por encima del rango más elevado de la autoridad humana. Es posible que los siete reyes de 17:10 y los diez de 17:12 estén en la misma esfera en que se mueve el vidente. En cualquier caso, las profecías tratan de pueblos en general, al margen de cualquier distinción racial, geográfica, étnica, o social. Solo se establece una distinción: la que hay entre los que tienen el sello de Dios y los que llevan la marca de la bestia.

La comisión se introduce de un modo muy curioso con las palabras: «Y me dijeron (lit.)». Si Juan estuviera haciendo referencia a la voz del Cielo (vv. 4, 8) o al ángel poderoso (v. 9), cabría esperar un verbo en singular.[57] Lo mejor es considerar la expresión como un plural indefinido o un equivalente de la fórmula pasiva «fue dicho» o la reflexiva «se dijo».

La comisión que se le da a Juan transmite una sensación de apremio por parte de Dios. Juan *debe*[58] profetizar de nuevo. La profecía se dirige a muchos pueblos y naciones. Es el acto final del gran drama de la actividad creativa y redentora de Dios. El significado de la Historia se perfila vívidamente en el último episodio del tiempo. La misión de Juan consiste en traer a la luz a las fuerzas del mundo sobrenatural que operan tras las actividades de las personas y las naciones. Su profecía es la culminación de todas las anteriores ya que ésta conduce a la destrucción final del mal y al inicio del estado eterno.

[56] Cf. A Feuillet, *Johannine Studies*, 215-31.

[57] La lectura λέγει en el 1611 1854 2053 MajT^{A} (vg^{cl} sy sa bo^{mss} Tyc Prim) es, sin duda, un intento de mitigar el problema.

[58] El término griego δεῖ siempre conlleva alguna forma de compulsión, ya sea la necesidad interior, las demandas de la sociedad, o el decreto de Dios.

2. La medición del Templo (11:1-2)

Al dirigirnos a las cuestiones que se presentan en 11:1-14, nos encontramos con un pasaje que se reconoce universalmente como difícil.[59] Parte del problema surge de la necesidad de tener que adoptar una clara posición acerca de la interpretación del lenguaje apocalíptico. Aunque en ambos extremos hay quienes interpretan estos versículos de un modo literal[60] o altamente simbólico,[61] las notas que siguen se escriben considerando que los primeros trece versículos del capítulo 11 son simbólicos, y aluden al destino de la Iglesia que da testimonio durante su período final de oposición y persecución. Este pasaje representa el contenido del «librito» del capítulo 10: dulce de sabor, pero causante de acidez de estómago (10:9-10). El hecho de que el lenguaje de la profecía es muy metafórico no tiene nada que ver con la realidad de los acontecimientos que se predicen. El simbolismo no es una negación de la historicidad, sino una forma figurativa de comunicar la realidad. Una de las características esenciales del lenguaje apocalíptico es su utilización de palabras y expresiones crípticas y simbólicas.

Muchos autores creen que este fragmento (11:1-13) fue tomado de una fuente anterior (o fuentes anteriores).[62] Sin embargo, puesto que a

[59] Por ejemplo, Krodel llama a los vv. 3-13 «la sección más difícil del libro de Apocalipsis» (221).

[60] Walvoord, p. ej., sostiene que los dos testigos son dos individuos, que durante la tribulación se reconstruirá el templo de Jerusalén, y que se reanudará la presentación de los antiguos sacrificios sobre el altar (174-88).

[61] Kiddle sostiene por otra parte que el templo es la Iglesia, los dos testigos representan aquella parte de la Iglesia que ha de sufrir el martirio, y la gran ciudad es un símbolo de la civilización absolutamente ajena a la voluntad de Dios (174-88).

[62] Charles sigue a Wellhausen en su aceptación del primer fragmento (11:1-2) como un oráculo escrito antes del año 70 dC. por un profeta zelote de Jerusalén (1.270-73), una teoría que Caird juzga «improbable, inútil y absurda» (131). Beckwith reconoce la verosimilitud de la existencia de una fuente original judía, pero entiende que el autor la está utilizando para predecir el arrepentimiento del pueblo de Israel en los últimos días (586-90). Roloff subraya la correspondencia de los vv. 1-2 con los acontecimientos del año 70 dC. (parecen «especialmente sorprendentes») y concluye que este fragmento «surge del cristianismo palestino judío» (28-29). A. McNicol considera el relato de los dos testigos como un oráculo profético cristiano dirigido contra Israel después de la caída de Jerusalén en el 70 dC. («Revelation 11:1-14 and the Structure of the Apocalypse», *RestQ*, 22 [1979], 193-202).

estas alturas reconocemos que Juan hizo uso de sus fuentes con una gran libertad, es mucho más importante que entendamos lo que él está diciéndonos, que intentar reconstruir el texto original.

> *Me fue dada una caña de medir semejante a una vara, y alguien dijo: Levántate y mide el templo de Dios y el altar, y a los que en él adoran. Pero excluye el patio que está fuera del templo: no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones, y éstas hollarán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses.*

En medio de las dos principales visiones que configuran el interludio que discurre entre la sexta y la séptima trompeta encontramos una breve sección en la que se le dice a Juan que mida el recinto del templo, pero no el patio externo. La consideración del templo y el patio externo como un símbolo de la Iglesia, vista desde dos perspectivas distintas, nos lleva a la interpretación de que, durante el difícil periodo que se avecina, el pueblo de Dios será guardado de la agresión diabólica aunque sufrirá a manos del mundo incrédulo. Este mensaje es especialmente apropiado en vista de la experiencia agridulce que espera a la Iglesia (simbolizada por el ministerio y el destino de los dos testigos en 11:3-14).

1 En la sección anterior (10:8-11) el papel de Juan como espectador pasivo dio paso a otra participación como protagonista activo de la propia visión. Tomó el libro de la mano del ángel y lo comió. En los primeros versículos del capítulo 11 su participación continúa. Se le da una caña de medir semejante a una vara y se le pide que mida el templo de Dios y el altar, y que cuente a quienes allí adoran. Los profetas bíblicos se servían a menudo de acciones simbólicas para dramatizar su mensaje. Isaías anduvo desnudo y descalzo como una señal del inminente cautiverio que sufriría Egipto por parte de Asiria (Is 20:2-5). Ezequiel cavó un hueco en el muro y se echó al hombro su equipaje ante Israel como símbolo del cercano exilio (Ez 12:1-7). En el Nuevo Testamento, el profeta Agabo se ató pies y manos con el cinturón de Pablo para mostrar que el apóstol sería apresado en Jerusalén por los judíos (Hch 21:10-11). La medición del templo es una forma simbólica de afirmar su conservación.[63] Probablemente, el

[63] Metzger afirma: «La medición se realiza a fin de construir y reparar, y a Juan se le da una vara de medir para que pueda restaurar y avivar la Iglesia» (69). Ford enumera cuatro explicaciones para la medición de Apoc 11:1-2: (1)

trasfondo es Ezequiel 40-42, donde en una visión el profeta observa cómo se miden todas las secciones del templo con meticulosa atención.[64] Esto sería un *sine qua non* para la restauración del verdadero templo de Jerusalén.

Para Juan, el templo no era un edificio literal, sino «la comunidad cristiana que adora a Dios».[65] Es la Iglesia, el pueblo de Dios (igual que en 1 Cor 3:16-17; 2 Cor 6:16; Ef 2:19-22).[66] Al margen de lo que esta imaginería pretendiera transmitir si en su origen formaba parte de un apocalipsis judío, no hay duda de que para Juan significa que Dios proveerá un santuario espiritual contra la agresión diabólica del Anticristo para los creyentes fieles.[67] Esta protección de los creyentes (simbolizada por la medición del templo) no era una salvaguarda contra el sufrimiento físico y la muerte, sino contra los peligros espirituales. Se corresponde con el sellado que se describe en 7:1-8, que no constituía una protección de la muerte física, sino una marca que garantizaba la entrada al reino celestial (cf. el comentario acerca de 7:4-8). Puesto que el altar está tan estrechamente vinculado con quienes adoran en el lugar santo, se trata probablemente del altar de incienso (cf. 8:3). La objeción de que solo los sacerdotes tenían libre acceso al interior del santuario y que, por tanto, los adoradores de nuestro texto no pueden representar la totalidad del cuerpo de los fieles, se responde con la enseñanza del Nuevo Testamento en el sentido de que todos los creyentes forman parte de un real sacerdocio (1 Ped 2:5, 9; Apoc 1:6; 5:10).

Para medir el templo, a Juan se le dio «una caña de medir semejante a una vara». En el valle del Jordán crecían una variedad de cañas

reconstrucción o restauración (2) destrucción, (3) preservación de daño físico, y (4) preservación de daño espiritual (176).

[64] Con frecuencia se cita Zac 2:1-5 como un ejemplo de medir para proteger. No obstante, Jerusalén tendrá una población demasiado numerosa para que pueda ser recluida dentro de sus muros. El propio Señor actuará como una muralla a su alrededor. K. A. Strand cree que un trasfondo probable de Apocalipsis 11:1 es Levítico 16 («An Overlooked Old-Testament Background to Revelation 11:1», *AUSS,* 22 [1984], 317-25).

[65] Boring, 143.

[66] En Hendriksen, 154-55, se presentan seis argumentos como apoyo de este punto de vista.

[67] De acuerdo con esta posición, Talbert afirma: «la medición de las partes más interiores del templo simboliza esta protección de los fieles de la apostasía» (45).

parecidas al bambú que eran suficientemente largas y rígidas (cf. Lc 7:24) para poder utilizarse como instrumentos de medición.

2 El patio externo del templo[68] se conocía como el atrio de los gentiles. El templo de Salomón tenía dos patios (1 Rey 6:36), no obstante, el patio interior del templo de Herodes estaba dividido en tres secciones: el atrio de las mujeres, el atrio de los israelitas, y el atrio de los sacerdotes. En el muro que separaba estas tres estancias del atrio de los gentiles había letreros que advertían a los no judíos: la pena para cualquiera que franqueara aquel límite era la muerte.[69] La opinión está dividida respecto al significado del patio exterior. Una respuesta muy común es que simboliza a aquellos miembros de la iglesia profesante que, como los seguidores de Balaam (2:14) y de Jezabel (2:20), se han amoldado a los valores del mundo.[70] No obstante, quienes van a sufrir son los que forman la verdadera Iglesia, –aquellos que rechazan la marca de la bestia (13:7, 16-17)– , no los que han entrado en componendas.

Es más probable que el patio exterior se refiera a la Iglesia considerada desde una perspectiva diferente.[71] Esta sección ha de excluirse de la medición,[72] es decir, ha de ser entregada a la persecución de los últimos días. La distinción que se establece entre el santuario y el patio exterior es una manera de indicar que la hostilidad pagana ha sido acotada.[73] Tal antagonismo puede diezmar físicamente a la Iglesia (en 11:7 se consigna el asesinato de los dos testigos), sin embargo no puede alcanzar la fuente de su vida (los dos testigos resucitan y ascienden al Cielo; 11:11-12). Puesto que la medición de la Iglesia es

[68] El ℵ 2329 al vg^{s} sy^{ph}; Vic tiene ἔσωθεν, lo cual hace que ἔκβαλε sea más comprensible pero ayuda poco a la interpretación del versículo.

[69] Josefo, *Guerra de los judíos*. 5.5.2; cf. Ef 2:14.

[70] Según Hendriksen (154), éstos son «aquellos que, aunque externamente pertenecen a la Iglesia, no son verdaderos creyentes»; cf. Kiddle (189). De igual modo, Robbins defiende que el patio externo simboliza «la parte de la iglesia profesante que sigue siendo 'del mundo'» (134).

[71] El templo y el patio externo representan respectivamente la Iglesia en su ser interior y la Iglesia en su existencia terrenal y empírica (Harrington, 119).

[72] La expresión griega es ἔκβαλε ἔξωθεν. La mayoría de las traducciones adoptan una interpretación más metafórica de esta expresión (NEB, «no tienen nada que ver con»).

[73] Cf. Morris, 142-43. Sweet afirma que «interiormente esta comunidad es preservada de los ataques satánicos... externamente se la entrega a la violencia de los gentiles» (182).

una variante de su sellado, y el hollado de la ciudad es una metáfora que alude a la gran tribulación, «tenemos la paradoja de que, por un lado, una parte de la comunidad será protegida y, por otra, aquella que no lo sea, será hollada».[74]

En la imaginería de Juan la ciudad santa es otra manera de referirse a la Iglesia.[75] Los fieles han de ser hollados[76] por el paganismo durante un período de cuarenta y dos meses. El trasfondo de este aspecto es la profecía acerca de Antíoco Epifanes que encontramos en Daniel 8:9-14. En este texto el santuario ha de ser hollado por el cuerno pequeño durante 2.300 días. Y después será de nuevo consagrado (Dan 8:14). De igual modo, la Iglesia ha de ser oprimida y profanada por la bestia que sube del Abismo (Apoc 11:7), pero no será destruida. No está claro si esta victoria consistirá en el triunfo que supone el martirio, o en la prolongación de su existencia en la Tierra. En cualquier caso se cumple la promesa de Jesús en Mateo 16:18 en el sentido de que «los poderes del infierno no prevalecerán contra ella [la Iglesia]» (Williams).

La expresión temporal de cuarenta y dos meses (11:2; 13:5) en el libro de Apocalipsis se formula también como 1.260 días (11:3; 12:6) y «un tiempo, tiempos y medio tiempo» (12:14). Esta locución hace referencia principalmente al periodo del sufrimiento judío bajo Antíoco Epifanes en el 167-164 aC.[77] Llegó a ser un símbolo para aludir al limitado periodo durante el que la maldad tendría total curso libre. En la literatura apocalíptica «es el periodo convencional en que el mal obtiene un triunfo temporal antes del fin de la era».[78] En Lucas 21:24,

[74] Harrington, 119. De igual modo, Bauckham afirma que Juan está «distinguiendo entre la realidad interior y oculta de la Iglesia como reino de sacerdotes (cf. 5:10) que adora a Dios en su presencia, de su experiencia externa como colectivo que es expuesto a la persecución por el reino de las naciones» (272).

[75] La designación de Jerusalén como la ciudad santa es muy común en los escritos judíos (Neh 11:1; Is 48:2; *Salmos de Salomón* 8:4; Mt 4:5).

[76] El concepto de pisotear como una forma de profanación y destrucción se observa en pasajes como Salmos 79:1 e Isaías 63:18 (cf. Lc 21:24).

[77] La sequía de los días de Elías duró tres años y medio (Lc 4:25; Stgo 5:17 Moffatt (416) observa que en su origen este periodo reflejaba los tres meses y medio del invierno babilónico. Véase el provechoso excursus de Glasson, 67-70.

[78] Bratcher y Hatton, 166. No se trata, como plantea Robbins, de «toda la historia de la Iglesia en la Tierra» (136), ni tampoco del «intervalo entre las dos venidas de Cristo» (Hughes, 123), sino del lapso final de intensa hostilidad contra la Iglesia. Es un período escatológico.

a este lapso de tiempo se le llama «los tiempos de los gentiles». En el libro de Apocalipsis, el uso reiterado de distintas expresiones y los contextos en que éstas aparecen sirven para señalar que los períodos del testimonio final, la protección de Dios y el antagonismo pagano son simultáneos.

3. Los dos testigos (11:3-14)

> *Y otorgaré autoridad a mis dos testigos, y ellos profetizarán por mil doscientos sesenta días, vestidos de cilicio. Éstos son los dos olivos y los dos candeleros que están delante del Señor de la Tierra. Y si alguno quiere hacerles daño, de su boca sale fuego y devora a sus enemigos; así debe morir cualquiera que quisiera hacerles daño. Estos tienen poder para cerrar el Cielo a fin de que no llueva durante los días en que ellos profeticen; y tienen poder sobre las aguas para convertirlas en sangre, y para herir la Tierra con toda suerte de plagas todas las veces que quieran. Cuando hayan terminado de dar su testimonio, la bestia que sube del Abismo hará guerra contra ellos, los vencerá y los matará. Y sus cadáveres yacerán en la calle de la gran ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma y Egipto, donde también su Señor fue crucificado. Y gente de todos los pueblos, tribus, lenguas y naciones, contemplarán sus cadáveres por tres días y medio, y no permitirán que sus cadáveres sean sepultados. Y los que moran en la Tierra se regocijarán por ellos y se alegrarán, y se enviarán regalos unos a otros, porque estos dos profetas atormentaron a los que moran en la Tierra. Pero después de los tres días y medio, el aliento de vida de parte de Dios vino a ellos y se pusieron en pie, y gran temor cayó sobre quienes los contemplaban. Entonces oyeron una gran voz del Cielo que les decía: Subid acá. Y subieron al Cielo en la nube, y sus enemigos los vieron. En aquella misma hora hubo un gran terremoto y la décima parte de la ciudad*

> *se derrumbó, y siete mil personas murieron en el terremoto y los demás, aterrorizados, dieron gloria al Dios del Cielo. El segundo ¡ay! ha pasado; he aquí, el tercer ¡ay! viene pronto.*

Esta visión (11:3-14) ha sido desde hace mucho tiempo una de las claves interpretativas del libro de Apocalipsis y, por ello, también fuente de desacuerdos. No obstante, no es imposible llegar a una interpretación satisfactoria de esta sección.

Existen pocas dudas de que los modelos que sirven para configurar a los dos testigos sean Moisés y Elías. En la descripción que sigue (vv. 5-6) tienen el poder, como Elías, de consumir a sus enemigos con fuego (2 Rey 1:10y ss.) y de cerrar el cielo para que no llueva (1 Rey 17:1) y, como Moisés, pueden convertir las aguas en sangre (Ex 7:14-18) y de desolar la Tierra con toda clase de plagas (Ex 8:12). Por otra parte, había una expectativa muy extendida en el sentido de que Elías y Moisés regresarían antes del fin del mundo. Malaquías había profetizado: «He aquí, yo os envío al profeta Elías antes que venga el día del SEÑOR, día grande y terrible» (Mal 4:5; cf. Mr 9:11 y Mt 11:14). Al parecer Deuteronomio 18:18 («Un profeta como tú levantaré de entre sus hermanos») había suscitado una expectativa similar respecto a Moisés (cf. Juan 6:14; 7:40). Fueron también Moisés y Elías quienes se aparecieron a Jesús en el monte de la transfiguración (Mr 9:4). Por otra parte, la Ascensión de los dos testigos al Cielo (v. 12) se corresponde con 2 Rey 2:11 (el traslado de Elías) y con la tradición que subyace en la pseudoepigráfica *la Asunción de Moisés*.[79]

Pero, ¿quiénes son estos dos testigos, y qué simbolizan en la visión de Juan? Algunos les señalan como dos figuras proféticas literales que surgirán en el tiempo del fin.[80] No obstante, es más probable que no

[79] Algunos escritores de la Antigüedad (p. ej., Tertuliano, *De Anima*, 50) creen que se trata de Enoc y no de Moisés puesto que la Escritura declara que éste fue llevado al Cielo sin ver muerte (Gen 5:24; Heb 11:5). No obstante, Enoc no encaja en la descripción de Apocalipsis 11:5-6.

[80] Beckwith sostiene que son dos grandes profetas de los últimos días que vienen en el espíritu de Elías y Moisés, y que predican arrepentimiento a Israel (595). Walvoord, llevado por una orientación dispensacionalista, dice que son dos profetas suscitados entre quienes se convierten a Cristo después del arrebatamiento (179). A Thomas le gustaría que creyéramos que «las pruebas

se trate de dos individuos, sino de un símbolo de la Iglesia que da testimonio en los últimos y agitados días antes del fin.[81] El hecho de que se presente a la Iglesia bajo la figura de dos testigos surge, bien de la conocida ley de Deuteronomio 19:15 que requería un mínimo de dos testigos para que el testimonio fuera válido (cf. Juan 8:17),[82] o bien del deseo del autor de Apocalipsis de subrayar «las funciones real y sacerdotal» de la Iglesia como lo sugieren las dos metáforas del v. 4.[83] Algunos comentaristas limitan el sentido de los testigos a la porción de la iglesia que sufre martirio.[84]

Como profetas que son de los últimos días, los dos testigos se presentan con el sobrio atuendo de sus antiguos predecesores (Zac 13:4). Su mensaje es un llamamiento a la contrición. El cilicio era la ropa del luto y la penitencia. «Por eso, vestíos de cilicio, lamentaos y gemid», aconsejaba Jeremías (4:8). «Ay de vosotras», dijo Jesús a las ciudades que habían sido testigos de sus milagros y no se habían arrepentido, «porque si los milagros que se hicieron en vosotras se hubieran hecho en Tiro y en Sidón, hace tiempo que se hubieran arrepentido en cilicio y ceniza» (Mt 11:21).

3 La primera palabra del versículo 3 («y») vincula estrechamente aquello que sigue con lo que acaba de decirse. Sin duda, es Dios,

consideradas en su conjunto apoyan la expectativa del regreso de estas mismas personas» (89). Sin embargo, como dice Krodel: «Es muy difícil hacer la guerra contra dos personas» (obsérvese el texto griego de 11:7). Otros, asumiendo que se trata de dos individuos específicos, proponen a Zorobabel y Josué, Elías y Eliseo, Jacobo y Juan, Jacobo el apóstol y Santiago el hermano del Señor, Pedro y Pablo. En un sentido alegórico se ha sugerido que representan a la Ley y los Profetas, la Ley y el Evangelio, el Antiguo y el Nuevo Testamento, Israel y la Iglesia, Israel y la Palabra de Dios, las iglesias de Esmirna y Filadelfia (cf. la lista de candidatos en Ford, 177-78).

[81] J. S. Considine concluye que representan «el carácter universal de los predicadores y maestros cristianos [cuya] misión es combatir a los enemigos de Cristo y su Iglesia» («The Two Witnesses: Apoc 11:3-13», *CBQ*, 10 [1948], 392).

[82] Jesús envió a sus mensajeros de dos en dos (Lc 10:1; cf. Hch 15:39-40). Kraft escribe: «Das es zwei sind... kommt daher, das es Zeugen sind.. . . Sie müssen zwei sein, weil sie im Gericht als Zeugen Gottes gegen die Stadt auftreten werden» (156).

[83] Bruce, 649. Ésta es también la posición de Beasley-Murray, quien afirma que «en tanto que testigos proféticos, adoptan el papel de reyes (como Zorobabel) y sacerdotes (igual que Josué)» (184).

[84] Así opina Morris, 143. Para Caird, su descripción en el versículo 4 como «las dos lámparas» (cf. las siete de 1:20) proporciona «la más clara de las pruebas de que Juan no esperaba que todos los cristianos leales murieran en la gran prueba» (134).

no Cristo, quien comisiona a sus testigos a profetizar.[85] A pesar de la opresión pagana, Dios enviará a sus testigos. El periodo de su ministerio es el mismo que el que se asigna a la ciudad santa. El hecho de que el lapso en cuestión se exprese en días en lugar de meses responde sencillamente a una cuestión de orden literario (los meses solares constan de treinta días). No pretende enseñar que la actividad de testificar sea algo a realizar día tras día.

4 A continuación, Juan identifica a los dos testigos como los dos olivos y los dos candeleros que[86] están delante del Señor de la Tierra. El trasfondo de estas palabras es la visión de Zacarías que se consigna en el capítulo 4 de su profecía. En este texto, un solo candelabro de oro (¿Israel?) sostiene un depósito con siete lámparas («los ojos de las SEÑOR», v. 10) y está flanqueado por dos olivos (Josué, el sumo sacerdote, y Zorobabel el gobernador judío del tiempo del rey Darío de Persia) que le abastecen de «aceite dorado» (v. 12). La interpretación angélica es: «No por el poder ni por la fuerza, sino por mi Espíritu, dice el SEÑOR de los ejércitos» (v. 6). Puesto que el Espíritu de Dios obra por medio de sus líderes escogidos, a pesar de sus evidentes debilidades, la construcción del templo tocará a su fin.

Como es habitual, Juan utiliza su fuente con bastante libertad.[87] El único candelabro se convierte en dos que, según se dice, son, al tiempo, los dos olivos. Ya en el capítulo 1 las siete iglesias (que simbolizan a la Iglesia universal) se han representado por medio de siete candeleros, que son los portadores de la luz de Dios (cf. Mt 5:15-16). Los tales son también olivos puesto que «el aceite del Espíritu... mantiene viva la luz de la vida».[88] Por medio de estas dos metáforas Juan remarca una verdad con respecto a la Iglesia que siempre ha sido verdadera, pero que es especialmente apropiada en tiempos de persecución: el poder y la autoridad para un testimonio eficaz están en el Espíritu de Dios.[89]

[85] Obsérvese que en este mismo discurso se habla de Cristo en tercera persona (v. 8, «fue crucificado su Señor»; no obstante, el término αὐτῶν se omite en el P^{47} ℵ*).

[86] El término masculino ἑστῶτες se remonta a μάρτυσιν y parece un tanto abrupto tras los femeninos ἐλαῖαι y λυχνίαι.

[87] Charles lo llama una «interpretación atrevida e independiente» de los símbolos de Zacarías (1.283).

[88] Swete, 135.

[89] K. A Strand sostiene que los dos candeleros representan la Palabra de Dios en el doble sentido de la predicción profética del Antiguo Testamento y la proclamación del Nuevo («The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11», *AUSS*, 20 [1982], 257-61).

5 Es interesante observar que la preocupación para la protección de los dos testigos (v. 5) aparece antes que la descripción de su actividad (v. 6). Este orden contribuye a subrayar el hecho de que, sin duda, Dios protegerá a su pueblo de cualquier daño físico hasta que éste haya finalizado su testimonio. Será guardado por poderes sobrenaturales durante todo el periodo de su actividad profética. El fuego que procede de sus bocas para destruir a sus enemigos recuerda los encuentros de Elías con los emisarios del rey Ocozías (2 Rey 1). En el libro de Siracida (48:1) se dice que el profeta Elías «surgió como un fuego, llameantes sus palabras como una antorcha» (JB). Los dos primeros grupos de cincuenta fueron consumidos por fuego del Cielo a la palabra del profeta (vv. 10, 12). Aunque el fuego de la visión de Juan se toma con frecuencia en sentido figurado,[90] sería más coherente mantener un paralelismo con la sequía literal y las plagas que siguen en la misma descripción. Unos profetas que arrojan fuego por la boca no parecerían especialmente extraños en el estrafalario mundo de la imaginería apocalíptica. Esto, por supuesto, no pretende negar que las palabras de un profeta pueden ser como el fuego (como en Jer 5:14).

6 Los testigos tienen también el poder de cerrar el Cielo de modo que no llueva durante el tiempo de su profecía. El trasfondo de estas palabras es la sequía del tiempo de Elías (1 Rey 17:1; Sir 48:3) que, según Lucas 4:25 y Santiago 5:17, duró tres años y medio.[91] Éstos pueden también transformar el agua en sangre (cf. Éx 7:20) y golpear la Tierra con cualquier clase de plaga (cf. Ex 8:12).[92] Es posible que, en este momento, el propósito de la descripción de Juan sea expresar

[90] «El 'fuego' de la ira de Dios» (Kiddle, 197); el mensaje tenía un «aspecto fogoso» (Morris, 148).

[91] Los autores del Nuevo Testamento siguen una tradición judía que extiende el periodo a tres años y medio para que coincida con la designación simbólica de un tiempo de calamidad. Según 1 Rey 18:1, la promesa de lluvia llegó «en el tercer año» (cf. vv. 41-45), lo cual solo podría llevarnos a un poco más de un año completo (mediante un cómputo global). Josefo (*Antigüedades de los judíos.* 8.13.2) cita a Menander de Éfeso en este sentido. La sequía se había ya prolongado por espacio de seis meses cuando Elías hizo su primer anuncio a Acab (1 Rey 17:1). «Si el cese duró hasta el tercer mes después, el periodo total de sequía sería necesariamente de unos tres años y nueve meses» (J. Orr, *The Bible under Trial*, 264-65).

[92] Según el texto de la LXX 1 Sam 4:8 dice οἱ παράξαντες τὴν Αἴγυπτον ἐν πάσῃ πληγῇ.

«la verdad de que los siervos de Dios de la nueva dispensación tienen a su disposición los mismos grandes recursos que antaño tuvieron Moisés y Elías».[93]

7 Tan pronto como han terminado su ministerio,[94] los testigos no reciben ya protección física. La bestia del Abismo les ataca y les quita la vida.[95] Aquí aparece por primera vez un personaje que representa el principal antagonista de la Iglesia en los últimos días. En contraste con el Cordero, que lleva las marcas de su inmolación, él es la bestia.[96] Su origen y carácter diabólicos se reseñan con el hecho de que «sube del Abismo», la guarida de los demonios (cf. Lc 8:31). El artículo determinado indica que es un personaje bien conocido.

Puede ser una referencia a la bestia de Daniel 7:7 y ss., que se había convertido en una «familiar representación del Anticristo»,[97] o puede anticipar la detallada exposición que se hace de ella en los capítulos 13 y 17. Por el momento lo único que Juan desea es presentar a la bestia como autora de la muerte de los testigos. De igual modo que el cuerno pequeño de Daniel 7 hacía guerra contra los santos (v. 21), así también la bestia del Abismo vence y mata a los dos testigos[98].

El uso del verbo «atacar» (LBLA, «hará guerra») apoya la interpretación de que los testigos son un grupo grande y no solo dos personas. La escena representa la última lucha entre los reinos de la Tierra y la iglesia que da testimonio. El propio término «testigo»[99] tiene el sombrío sabor del martirio. Lo que sucede en este último conflicto es lo que ha sucedido también en todas las masacres de

[93] Morris, 149.

[94] El término griego τελειόω es más que temporal y conlleva la idea de cumplir una meta.

[95] Boring comenta que «la fidelidad no les libra de la muerte sino que la provoca» y añade que «en el contexto de Juan el martirio... es inherente al papel profético» (145). Según Wall, el énfasis principal de Juan es que «la fidelidad hasta la muerte es siempre la medida final de la lealtad del discípulo a Dios» (146).

[96] El término griego θηρίον, un animal salvaje en contraste con ζῷον, un ser vivo (que, lastimosamente, la AV traduce como «bestia» en Apocalipsis 4:6-9 y en el resto del libro).

[97] Beckwith, 601. La lectura del Alejandrino (τὸ θηρίον τὸ τέταρτον) apoya esta referencia.

[98] Roloff observa que: «quienquiera que, como los profetas, imparte el testimonio de Dios está obligado a hacer frente al diabólico adversario de Dios; ciertamente, tal persona debe estar preparada para sufrir una derrota en la batalla» (133).

[99] El término griego es μάρτυς; cf. nuestro equivalente en castellano, «mártir».

la Historia «en las que la fuerza bruta ha parecido triunfar sobre la verdad y la justicia».[100]

8 Los cuerpos de los testigos quedan insepultos en la calle principal de la gran ciudad.[101] Desde el punto de vista oriental, ser privado de la sepultura era un acto sumamente abyecto.[102] Cuando Tobit supo que uno de sus compatriotas había sido estrangulado y abandonado muerto en el mercado, dejó precipitadamente una comida ceremonial, y llevó el cadáver a uno de los edificios anexos para enterrarlo después de la puesta de Sol (Tob 2:1-7; cf. Jer 8:1-2).

La mayoría de los comentaristas consideran que «la gran ciudad» es Jerusalén,[103] a pesar de que en las otras siete referencias del libro de Apocalipsis (16:19; 17:18; 18:10, 16, 18, 19, 21) esta expresión alude de manera consistente a Roma.[104] La identificación descansa principalmente en la última cláusula del versículo 8, que parece identificar la gran ciudad como el lugar en que «su Señor fue crucificado». Normalmente las referencias que se citan para argumentar que esta expresión se utiliza para aludir a Jerusalén son extrabíblicas.[105] La gran ciudad responde también a los títulos figurativos de Sodoma y Egipto. Sin embargo, aunque por regla general se cita Isaías 1:9-10 y Ezequiel 16:46-49 como lugares en que a Jerusalén se le llama Sodoma, en el pasaje de Isaías es el pueblo judío (no la ciudad) a quien se alude con este nombre, y en el de Ezequiel, se compara a Jerusalén con sus hermanas, Samaria y Sodoma. En ninguna de estas dos referencias se llama realmente Sodoma a Jerusalén, y en el Antiguo Testamento nunca se alude a esta ciudad como Egipto.

[100] Swete, 137. Ladd declara como una clave fundamental para la comprensión de la profecía bíblica que «los acontecimientos escatológicos están prefigurados en los históricos» (156).

[101] Puesto que τῆς πλατείας aporta el antecedente de ὁδοῦ. La expresión «la calle» hace pensar que la ciudad tenía solo una vía pública. El 2036 y algunos otros manuscritos tienen el verbo ἐάσει («dejará») y añaden a;tafa (insepulto) después de μεγάλης.

[102] Beasley-Murray lo llama «el súmmum del ultraje y la indignidad que puede cometerse contra los muertos» (186).

[103] Por ejemplo, Thomas, quien afirma que «si el lenguaje tiene algún sentido, es difícil de identificar 'la gran ciudad' con algún lugar que no sea Jerusalén» (2.94).

[104] Se la llama también «Babilonia la grande» en 14:8; 16:19; 17:5; y 18:2. Caird afirma que en el libro de Apocalipsis se representa a Roma con tres símbolos sucesivos: (1) La feria de la vanidad, cuyo nombre es Sodoma y Egipto, 11:8; (2) la bestia, 13:1; y (3) la gran ramera, capítulos 17-18 (*The Apostolic Age*, 179-80).

[105] Josefo, *Ap*. 1.197; Sib. Or. 5:154, 226, 413.

En vista de que en el resto del libro este término se utiliza sistemáticamente como una referencia a Roma (igual que en versículos como 18:24, «Y en ella fue hallada la sangre de los profetas, de los santos»), es mejor concluir que los testigos hallan la muerte a manos del Anticristo, cuyo dominio universal se personificaba en los días de Juan en el poder de Roma. La inclusión de una referencia a la crucifixión no es para señalar una ubicación geográfica, sino para ilustrar la respuesta del paganismo a la justicia.[106] La gran ciudad es «todas las ciudades y ninguna de ellas. Es el hombre civilizado en una comunidad organizada».[107] Espiritualmente (o alegóricamente) es «Sodoma y Egipto». El nombre de Sodoma alude a las profundidades de la degradación moral (cf. Gen 19:4-11), y Egipto es un símbolo de opresión y esclavitud. La gran ciudad en la que la Iglesia martirizada yace muerta es el mundo bajo el impío y opresivo dominio del Anticristo.

9 Los cuerpos muertos de los dos testigos quedan en las calles de la gran ciudad, donde gentes de todas las razas y nacionalidades les contemplan.[108] Los tres días y medio de su exposición al público se corresponden con los 1.260 días de su actividad profética. En comparación es un periodo breve. Hemos ya observado (en el v. 8) que la negación de una adecuada sepultura era un terrible acto de ignominia[109] y reflejaba las burlas del mundo para con la Iglesia que les había llamado al arrepentimiento. Los cuerpos muertos de los testigos no son el símbolo de una iglesia espiritualmente muerta;

[106] Montague observa que «'su Señor' fue crucificado *fuera de* la ciudad de Jerusalén pero dentro de los límites de la ciudad de Roma que, según se entendía, abarcaba la totalidad del imperio» (138).

[107] Morris, 150. Sweet llama a la ciudad «la encarnación social y política de la suficiencia y la rebeldía humanas contra Dios» (187). Hughes lo llama «la estructura que da soporte a la arrogancia humana que desafía la autoridad del Dios Todopoderoso» (127). Krodel dice que si bien la gran ciudad era en primer lugar una ubicación geográfica (la Jerusalén histórica), en segundo lugar es también un lugar simbólico: se trata de «cada ciudad que encarna la autosuficiencia en lugar de la dependencia del Creador, los logros personales en lugar del arrepentimiento, la opresión en lugar de la fe» (226).

[108] Si bien ἐκ τῶν λαῶν es probablemente un genitivo partitivo, no hay que llevar las cosas demasiado lejos insistiendo en que indica a un grupo específico y representativo. En Juan 16:17 se utiliza un genitivo partitivo como sujeto.

[109] En los *Salmos de Salomón* (2:30-31) el cuerpo decapitado de Pompeyo quedó insepulto cerca de la playa, «sin nadie que lo entierre, porque Dios le había rechazado y deshonrado».

describen más bien el destino de los fieles que mantienen con firmeza sus convicciones hasta el fin. A Esmirna, Juan escribió: «Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida» (Apoc 2:10).

10 Cuando los seguidores de la bestia constatan que aquellos que han atormentado sus conciencias están muertos, rebosan de satisfacción. De hecho, se declara un día de celebración, con festejos e intercambio de regalos.[110] Su tormento, que consistió en la denuncia de su pecado e injusticia (v. 3) y el sufrimiento físico (vv. 5-6), se había prolongado por espacio de tres años y medio; sin embargo ahora había terminado y era tiempo de celebrarlo.

«Los que moran en la Tierra» es una expresión alusiva al mundo pagano entendido según la descripción del versículo anterior,[111] y apoya la interpretación de la gran ciudad como una referencia a toda la Tierra. La verdad de Dios, transmitida a través del fiel testimonio de sus siervos, siempre ha traído malestar a las conciencias de los perversos. Para Acab, el profeta Elías era el «perturbador de Israel» (1 Rey 18:17), Herodes tenía temor de Juan Bautista, no obstante le oía de buen grado (Mr 6:20). El mundo siempre ha mostrado hostilidad al mensaje de Dios: ésta es una verdad que tendría que crear cierta preocupación a la iglesia contemporánea, que en su mayor parte vive con bastante comodidad en un mundo donde la perversión va en constante aumento.

El modo en que los moradores de la Tierra celebran la muerte de los testigos es un equivalente malévolo de la fiesta judía del Purim: un «día festivo para regocijarse, hacer banquetes y enviarse porciones de comida unos a otros... [y para que] hicieran donativos a los pobres» (Est 9:19, 22). Algunos han sugerido que el periodo que media entre la crucifixión y la resurrección podría ser otra circunstancia paralela. Acerca de esta ocasión, Jesús dijo a sus discípulos: «vosotros... lloraréis y os lamentaréis, pero el mundo se alegrará» (Juan 16:20).[112]

11 La alegría del mundo dura poco, puesto que, tras tres días y

[110] Swete afirma que su deleite era «diabólico y pueril al tiempo» (138).

[111] Cf. el comentario acerca de 6:10. El intento por parte de Charles de restringir esta expresión a los judíos palestinos (1.289) no es muy convincente.

[112] En el Nuevo Testamento, el término griego εὐφραίνομαι se utiliza con frecuencia en relación con una alegría puramente secular. En Lucas 15:23 el padre del hijo pródigo dice: «comamos y regocijémonos (εὐφρανθῶμεν)». Esta misma palabra la utiliza el hermano mayor unos cuantos versículos más adelante (v. 29).

medio, Dios imparte nuevo aliento de vida[113] a los cuerpos muertos de los testigos, que entonces se ponen de nuevo en pie. El lenguaje de este versículo sigue la visión que se consigna en Ezequiel 37 en la que Dios imparte aliento de vida[114] a unos huesos secos, que recobran la vida y se ponen en pie.[115] La diversión se acaba pronto, y el terror se apodera de los moradores de la Tierra, que acaban de presenciar este notable acontecimiento. Puesto que el asesinato es el último recurso, ¿qué puede entonces hacerse con aquellos que se levantan de entre los muertos? La resurrección de la Iglesia es una segura indicación de que Dios posee la autoridad final sobre la vida y la muerte.[116]

12 Los dos testigos son ahora requeridos por una voz del Cielo donde ascienden ante la sorprendida mirada de sus desconcertados enemigos. Éstos suben «al» Cielo (la preposición *Eis* significa literalmente «al interior de»), en una nube.[117] En 2 Reyes 2:11 Elías es arrebatado a las regiones celestiales en un torbellino.[118] Los dos testigos oyen la voz (y probablemente todo el mundo), aunque algunos manuscritos leen «Oí» y restringen la acción del verbo a Juan.[119] El triunfo de los

[113] Aunque la expresión πνεῦμα ζωῆς no tiene artículo determinado, es mejor darle este sentido a la expresión (cf. NRSV, «el aliento de vida de parte de Dios').

[114] En vista de Ezequiel 37:14, donde Dios dice: «Pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis», bien podría ser que πνεῦμα ζωῆς en Apocalipsis 11:11 se refiera al Espíritu de Dios. En Romanos 8:2 y 2 Corintios 3:6 se utilizan expresiones equivalentes que se entienden mejor como «el Espíritu que da vida».

[115] La expresión griega πνεῦμα ζωῆς (Ez 37:5), εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς (en Apoc 11:11 algunos manuscritos, entre los que está el P^{47} y el ℵ, tienen εἰς en lugar de ἐν), y ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν (cf. Ez 37:10).

[116] Ladd, que interpreta todo el capítulo como un pronóstico «de la preservación del pueblo judío y su salvación final» (151), entiende el versículo 11 como una indicación de que «la conversión de Israel ha de conseguirse por medio de un milagro de resurrección» (158).

[117] Charles explica el artículo determinado («*la* nube») aludiendo a una tradición consignada por Josefo en la que una nube se lleva a Moisés mientras éste está hablando con sus seguidores (1.291; cf. Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 4.8.48).

[118] Respecto a la ascensión de Moisés véase la referencia de Clemente de Alejandría (*Strom*. 6.5) al relato en un fragmento perdido de la *Ascensión de Moisés*.

[119] El término griego ἤκουσα (P^{47} ac MajT a gig sy^{hmg} co; Tyc Bea) está en consonancia con el uso que de él hace el autor (veinticuatro veces), sin embargo en este contexto el plural es apropiado.

testigos no es un arrebatamiento secreto, sino algo claramente visible a todos (cf. Mt 24:27; 1 Ts 4:17).[120]

13 Al tiempo que los dos testigos son llevados al Cielo, un gran terremoto sacude la ciudad dejando 7.000 muertos y forzando al resto a reconocer la trascendente majestad de Dios. En Ezequiel 38:19-20 se anuncia un gran terremoto que precederá al fin. Zacarías dice que el Monte de los Olivos se escindirá en dos, de Este a Oeste, cuando Dios regrese para aplastar a sus enemigos (Zac 14:4). Aunque el terremoto puede simbolizar alguna gran conmoción del orden social (cf. Hag 2:6-7), aquí, igual que en Apocalipsis 6:12, forma parte de una visión apocalíptica que describe de modo literal unos acontecimientos todavía futuros. La décima parte de la ciudad que se derrumba representa una sección considerable, pero no suficiente para inutilizarla. El número 7.000 no parece tener otro sentido que indicar la cantidad aproximada de personas que vivían en la décima parte de una ciudad poblada del tiempo de Juan.[121]

Los eruditos discrepan en su interpretación de la respuesta del mundo ante esta demostración de poder por parte de Dios. El texto afirma simplemente que aquellos que no murieron: «aterrorizados, dieron gloria al Dios del Cielo». Algunos piensan que, a diferencia de los sobrevivientes de 9:20-21, éstos se vuelven de su apostasía en verdadero arrepentimiento.[122] Se sostiene que Juan era más optimista

[120] Boring afirma: «Para la Iglesia, la experiencia de ser llamada al mundo celestial de Dios no es un 'arrebatamiento' escapista; en la revelación de Juan, los cristianos llegan a la presencia de Dios a través de la tribulación y el martirio, no en lugar de estas cosas» (148).

[121] Sweet dice: «por lo que a los hechos se refiere, estas cifras tienen sentido: la población de Jerusalén bien podría ser de unos 70.000 habitantes» (189).

[122] Krodel razona que, puesto que una décima parte de la ciudad murió en el terremoto, de ello se deduce que: «el noventa por cien de la Humanidad... se convierte a Dios y le da la gloria». «El triunfo de Dios en la resurrección de sus fieles testigos produce la salvación del resto de la Humanidad» (228). En un capítulo titulado «La Conversión de las Naciones» (*The Climax of Prophecy,* 238-337) Bauckham afirma que el mensaje central del libro sin sellos es «el modo en que el testimonio profético hasta la muerte que da la Iglesia conduce a la conversión de las naciones» (284). «Lo que no pudieron conseguir los juicios por sí solos (9:20-21) lo logra el testimonio de los dos testigos» (279). El Evangelio eterno de 14:7 es un «llamamiento a todas las naciones a adorar al único Dios verdadero» (288). La cosecha y la vendimia del capítulo 14 no son predicciones, sino «dos posibilidades abiertas por la proclamación de los ángeles» (296). Si bien el desarrollo de la argumentación es impresionante, la conclusión representa un contraste absoluto con la concepción histórica de la obra redentora de Dios en la Historia.

respecto a la conversión del mundo de lo que normalmente se le reconoce. Sin embargo, aunque muchos están dispuestos a favorecer una visión universalista, tal concepción va en contra de la clara enseñanza de la Escritura con respecto a las serias consecuencias de rechazar el amor de Dios en Cristo Jesús. No es acertado concluir a partir de estos versículos que «allí donde el castigo fracasó en el propósito de llevar a los hombres al arrepentimiento, la muerte de los mártires tendrá éxito»[123] porque no fue *la muerte* de los mártires, sino el hecho de que *les es devuelta la vida* lo que infunde pavor a los corazones de sus enemigos y les lleva a dar gloria a Dios. En Apocalipsis 13:3-4 se dice específicamente que «la tierra entera se maravilló y seguía tras la bestia... y adoraron al dragón... y adoraron a la bestia». ¡No existe aquí ninguna indicación de salvación universal!

Kiddle está en lo cierto en su punto de vista de que, en aquel día «la gran mayoría de la Humanidad habrá cometido el imperdonable delito de deificar el mal». Dan gloria a Dios «cuando el terror más absoluto les impele a reconocer que el verdadero Señor es Cristo y no la Bestia».[124] Esto está muy lejos de ser un arrepentimiento conducente a la salvación, que se vuelve a Dios y le alaba por su carácter y por sus obras. Esta escena no supone un contraste con la que se describe en el 6:15-17 donde los habitantes del mundo se esconden en cuevas y les piden a las rocas y las montañas que caigan sobre ellos, sino más bien un paralelo. Aunque la expresión «Dios del Cielo» es frecuente en los escritos judíos, en el Nuevo Testamento aparece solo aquí y en 16:1. La fuente puede ser Daniel 2:17-19, donde este título refleja la majestad y la sabiduría de Dios sin ningún contraste específico con los dioses de los caldeos.

14 El versículo 14 queda solo, separado del segundo lamento por las visiones de 10:1-11:13, y anunciando un tercer «ay» que después se pospone hasta que se han presentado algunos argumentos secundarios.

[123] Caird, 140.
[124] Kiddle, 206. Phillips traduce: «y reconocieron la gloria del Dios del Cielo».

F. La séptima trompeta (11:15-19)

> *El séptimo ángel tocó la trompeta, y se levantaron grandes voces en el Cielo, que decían: El reino del mundo ha venido a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo; y Él reinará por los siglos de los siglos. Y los veinticuatro ancianos que estaban sentados delante de Dios en sus tronos, se postraron sobre sus rostros y adoraron a Dios, diciendo: Te damos gracias, oh Señor Dios Todopoderoso, el que eres y el que eras, porque has tomado tu gran poder y has comenzado a reinar. Y las naciones se enfurecieron, y vino tu ira y llegó el tiempo de juzgar a los muertos y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes, y de destruir a los que destruyen la Tierra. El templo de Dios que está en el Cielo fue abierto; y el arca de su pacto se veía en su templo, y hubo relámpagos, voces y truenos, y un terremoto y una fuerte granizada.*

Con el toque de la séptima trompeta, cabría esperar otra plaga más, pero en lugar de ello se oyen en el Cielo unas voces que proclaman la eterna soberanía de Dios y de su Cristo. Los veinticuatro ancianos se unen a la celebración postrándose ante Dios en adoración, y alabándole por haber tomado su gran poder y haber comenzado a reinar. El momento de recompensar a sus siervos y de derramar su ira sobre la Tierra ha llegado. El texto del capítulo 11:15-19 es un resumen de todo aquello que tiene todavía que acontecer. La declaración de triunfo por parte de las huestes celestiales (v. 15) y el himno de alabanza y adoración de los ancianos (vv. 17-18) son los grandes temas de los siguientes capítulos. La profusa utilización del aoristo (once veces) transmite la sensación de absoluta certeza respecto a los acontecimientos que van a producirse. Diríase que la historia humana es un asunto concluido y el griterío de la victoria ya ha comenzado.[1]

15 Cabría también esperar que al sonar la séptima trompeta comenzara el tercer lamento (cf. 9:1, 13), pero en lugar de ello se oyen las voces de una gran hueste celestial que proclama el triunfo final del reino de Dios y el establecimiento de su gobierno eterno.

[1] Glasson, 71.

Las voces no son las de una iglesia glorificada. La expresión «nuestro Señor, y... su Cristo» no sería muy apropiada para la Iglesia puesto que su Señor es el Cristo. La identificación de aquellos que emiten las voces no ha de limitarse a ninguna clase particular de seres angélicos (como los cuatro seres vivientes de los caps. 4 y 5 por ejemplo), sino que representan a las huestes del Cielo con la misma clase de ambigüedad que encontramos en 12:10 y 19:16.

El propósito de la declaración angélica es transmitir que el dominio y el gobierno de este mundo se han transferido a Dios y a su Cristo, que reinará por los siglos de los siglos.[2] Este gran acontecimiento escatológico que establece de una vez y para siempre la soberanía universal de Dios es un tema recurrente de la profecía veterotestamentaria. Daniel predijo el día en que el reino de Dios destruiría por completo a los reinos de este mundo (Dan 2:31-45, esp. v. 44). Llegará el día, dijo Zacarías, en que Dios será «rey sobre toda la Tierra» (Zac 14:9). A medida que el drama de la consumación se dirige hacia la escena final, las huestes del Cielo proclaman la victoria como un hecho consumado. Durante su ministerio terrenal, Jesús había resistido la tentadora oferta de Satanás de entregarle los reinos de este mundo a cambio de su adoración (Mt 4:8-9). Ahora esta soberanía le llega como una posesión legítima en vista de haber finalizado con éxito su ministerio mesiánico. La expresión «nuestro Señor y... su Cristo» refleja el contenido de Salmos 2:2, que la Iglesia Primitiva había interpretado con un sentido mesiánico (Hch 4:26-28).[3] Aunque el Hijo se sujetará en última instancia al Padre (1 Cor 15:28), compartirá no obstante el reinado eterno de Dios. El singular («reinará») subraya la unidad de esta soberanía compartida.

16 Los veinticuatro ancianos aparecieron por última vez en el 7:11, pasaje en que les vimos postrándose ante el trono de Dios en adoración y alabanza. Aunque normalmente están sentados, aquí les encontramos de nuevo sobre sus rostros (cf. 4:10; 5:8, 14; 19:4) y cantando un himno de victoria anticipada.[4] Los ancianos son una

[2] «El autor de Apocalipsis no pretende consolar a la perseguida comunidad cristiana por lo que respecta a la historia pasada y futura, sino en relación con la realidad escatológica del reino de Dios» (Fiorenza, *Revelation: Justice*, 56).

[3] Charles (1.194) subraya el hecho de que el primer libro en que se utilizó la expresión ὁ Χριστός como una referencia técnica al rey mesiánico fue 1 Enoc (cf. 48:10).

[4] «Ésta, igual que todas las demás escenas de adoración del libro de Apocalipsis... se produce en el Cielo» (Marianne Meye Thompson, «Worship in the Book of Revelation», *Ex Auditu*, 8 (1992), 48-49.

orden angélica: el equivalente celestial del pueblo de Dios de todas las eras (cf. el comentario acerca de 4:4).

17 El canto de los ancianos es un himno de acción de gracias dirigido a Aquel que entrará a su eterno reinado con un gran despliegue de poder. El cumplimiento de este acontecimiento es tan seguro que, a lo largo de esta sección, se alude repetidamente a él como a algo que ya se ha producido.[5] La expresión «gran poder» no indica la omnipotencia en tanto que atributo divino en general, sino que señala al conflicto final en el que Dios vence con fuerza arrolladora a todos sus enemigos. Al igual que en 1:8 y 4:8, es el Señor Dios Todopoderoso. Él es capaz de llevar a cabo todo cuanto ha determinado hacer en sus decretos. En estos dos pasajes, así como en 1:4, se presenta a Dios como Aquel que es, que era, y que ha de venir. En este versículo (y en 16:5) se omite la tercera expresión («el que ha de venir»)[6] puesto que su venida ya no se ve como algo futuro. Él ya ha venido y ha comenzado a reinar.

18 El reinado de Dios se establece con una gran manifestación de ira divina que se contrapone a la desafiante exasperación del mundo (cf. 16:9-11, 21). La crisis escatológica ha llegado con su inevitable juicio. Igual que la proclamación de las huestes celestiales se basaba en una interpretación mesiánica del Salmo 2, así también ocurre con el canto de los ancianos. Las naciones y sus gobernantes conspiran en rebeldía contra Dios y su ungido, y él les aterroriza con su furia (Sal. 2:1-2, 5, 12, GNB). Existe una correlación en el modo en que Dios ajusta el castigo para que encaje con el delito.[7] Uno de los temas más comunes de la literatura apocalíptica es la descripción de un asalto final y feroz contra el poder y la autoridad de Dios. En 14:10-11; 16:15-21; y 20:8-9 se presenta el triunfo de la ira de Dios.

[5] Morris observa que el tiempo perfecto (εἴληφας) puede indicar que Dios ha tomado permanentemente el poder, mientras que el aoristo (ἐβασίλευσας) apunta a la crisis en la que destronó decisivamente al mal y comenzó su reinado (149). El aoristo establece un comienzo de la acción, «ha comenzado a reinar» (cf. 19:6).

[6] AV, siguiendo textos inferiores (051 1006 1841 *al* vg^{cl} [bo]; Tyc [Bea]), añade καὶ ὁ ἐρχόμενος después de ἦν. Otra lectura que hay que rechazar es la del P^{47} (μένουσαν εν λυγαρ δε μεγάλην).

[7] Lilje (167) llama a la indignación de los pueblos que se encuentra con la santa ira de Dios una «majestuosa antítesis».

En el calendario del programa redentor de Dios se ha alcanzado ahora un momento decisivo. Es el tiempo apropiado[8] para el juicio, la recompensa, y la destrucción. El juicio que fue anticipado por los ancianos se lleva a cabo en el escenario del gran trono blanco de 20:11-15. La resurrección lo antecede y la retribución lo sigue. Si la ira de Dios es el juicio de los perversos, la recompensa de los fieles es la visión de una Nueva Jerusalén (21:9-22:5) con la presencia de Dios: su gozo supremo (22:4). Aunque todas las recompensas son impartidas por Gracia (Rom 4:4), varían en relación con las obras de cada uno (1 Cor 3:8).

Los diferentes tipos de fieles se presentan con distintos términos. Una traducción razonable sería: «tus siervos los profetas, y tus santos: aquellos que reverencian tu nombre, tanto pequeños como grandes». Es decir, existen dos grupos (profetas y santos), que después se describen como los que temen el nombre de Dios. Esta disposición mantiene intacta la expresión «tus siervos los profetas» (que aparece de nuevo en 10:7) y se une con un segundo grupo (los santos) igual que en 16:6 («sangre de santos y profetas»), 18:24, (el orden está invertido) y 22:9 («los profetas y... los que guardan las palabras de este libro» i.e., los santos). Juan tiene en su máxima consideración el oficio profético. Casi se diría que en el libro de Apocalipsis el profeta ha sustituido al apóstol.[9] Al considerar a «los que temen tu nombre» como una descripción añadida de los profetas y los santos, se hace innecesario encontrar otras distinciones como, por ejemplo, entre judíos y cristianos gentiles.[10] En 19:5, una voz se dirige a todos los siervos de Dios como «los que le teméis, los pequeños y los grandes». Esta última expresión (procedente quizá de Sal 115:13) es común en el libro de Apocalipsis y subraya la naturaleza global del grupo aludido,

[8] La palabra que se utiliza es ὁ καιρός; Peterson distingue las dos palabras griegas que sirven para denotar el tiempo como sigue: «*Chronos* es duración, *kairos* es oportunidad. Medimos con exactitud [cita textual] el *chronos* con relojes y calendarios: apasionadamente nos perdemos en el *kairos* enamorándonos o dando pasos de fe» (192). En el artículo de Delling en *TDNT*, 3.460-62 (C.1.b), se ofrecen otros aspectos de importancia capital.

[9] En el libro de Apocalipsis hay ocho referencias a los profetas (10:7; 11:10, 18; 16:6; 18:20, 24; 22:6, 9), aparte de una alusión a los falsos maestros de Éfeso (2:2) y otra al grupo apostólico (21:14). La designación «apóstol» aparece solo en una ocasión (18:20).

[10] Charles, 1.296. Beckwith dice que tal división (entre judíos y cristianos gentiles) es «por completo ajena a nuestro autor» (610).

ya sea los santos (19:5) o los pecadores (13:16; 19:18; 20:12).

La consumación no solo traerá recompensas a los fieles, sino también destrucción a los que destruyen (cf. 2 Ts 1:6-7). Dios devuelve el pago en especies, y aquellos que causan estragos en la Tierra, tienen reservada la ira del Dios justo (cf. Rom 2:5). Para Juan, los que siembran la destrucción serían los dirigentes del Imperio Romano y todos cuantos sirven a sus siniestros propósitos. El imperio pagano de su tiempo se convierte en un modelo del asalto final, que no conoce ninguna limitación, nacional o racial.

19 El versículo 19 es una respuesta al himno de alabanza de los vv. 17 y 18. El arca del pacto se corresponde con la recompensa de los fieles y los trastornos cósmicos que se producen con el derramamiento de la ira de Dios.[11] El santuario que se abre para descubrir el arca del pacto no es un templo terrenal (como en 11:1), sino el santuario de Dios en el Cielo (cf. 3:12; 7:15; 15:5-8; 21:22). De este lugar santísimo proceden tanto la divina promesa del amor pactado como la manifestación de la justa ira de Dios (cf. 16:1). La apertura del templo se prolonga por un espacio de tiempo limitado (cf. 15:5) y sirve para revelar la presencia de un arca celestial, símbolo de la fidelidad de Dios para cumplir las promesas de su pacto. Durante los inminentes días de ira que se avecinan, los creyentes van a necesitar la certeza de que Dios llevará a los suyos con total seguridad a su eterna recompensa.[12]

En el Antiguo Testamento el arca del pacto era un símbolo de la permanente presencia de Dios. Fue, sin duda, destruida cuando Nabuzaradán arrasó Jerusalén y quemó el templo (2 Rey 25:8-10). No obstante, en 2 Macabeos 2:4-8 se consigna una leyenda en el sentido de que Jeremías tomó el arca (junto con el tabernáculo de reunión y el altar del incienso) y la escondió en una cueva del Monte Nebo. Estas cosas habían de permanecer ocultas «hasta que Dios reúna finalmente a su pueblo y le muestre misericordia» (2 Mac 2:7). Esto refleja la expectativa judía de la recuperación del arca como un acontecimiento escatológico con significación mesiánica. Es muy poco probable, sin embargo, que el arca celestial de la visión de Juan sea en algún

[11] Véase 8:5 y 16:18 para una reflexión de los truenos y los relámpagos como símbolos de la ira de Dios. Los terremotos aparecen en 6:12; 8:5; 11:13; 16:18; y el granizo en 8:7 y 16:21.

[12] Hendriksen ve el arca como un «símbolo del carácter superlativamente real, íntimo, y perfecto de la comunión entre Dios y su pueblo» (161).

sentido un cumplimiento de esta expectativa. Toda la escena es un generoso recordatorio de que Dios cumplirá fielmente las promesas de su pacto y destruirá a los enemigos de su pueblo.

VI. EL CONFLICTO ENTRE LA IGLESIA Y LOS PODERES DEL MAL (12:1-14:5)

El capítulo 12 establece una división fundamental en el libro de Apocalipsis. Antes de las siete últimas plagas del capítulo 16 –con las que se consume la ira de Dios (15:1)–, Juan hace un paréntesis para explicar la causa subyacente de la hostilidad hacia la Iglesia, que está próxima a desencadenarse. Durante su ministerio terrenal Jesús había advertido: «Si me persiguieron a mí, también os perseguirán a vosotros» (Juan 15:20). La causa de la persecución que la Iglesia va a experimentar hay que buscarla en el antiguo conflicto entre Dios y Satanás. Aunque la batalla crucial ya se ganó cuando Cristo emergió victorioso de la muerte y del sepulcro, el adversario continúa su lucha. Habiendo sido arrojado del Cielo y sabiendo que dispone de poco tiempo (12.12), Satanás se vuelve furioso contra los fieles: «los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (12:17). Por medio de esta exposición de la causa esencial de la persecución, Juan pretende estimular a los creyentes para que perseveren durante la tribulación. La lucha a muerte contra su derrotado enemigo traerá consigo una intensa tribulación; sin embargo una cosa es segura: Dios vendrá en juicio para destruir a sus enemigos (caps. 15-19) y recompensar a los suyos (caps. 20-22).

De este modo se establece el escenario para el enfrentamiento final. Los capítulos 12-14 introducen a los principales protagonistas que para algunos autores son siete: la mujer vestida de Sol, el dragón, el hijo varón, Miguel, la descendencia de la mujer, y las dos bestias.[1] Otros que organizan los capítulos en torno al número «siete» ven siete oráculos que describen el conflicto sobrenatural entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas,[2] o siete señales relacionadas con los problemas de la Iglesia.[3] Este capítulo consta de tres escenas: la mujer, el

[1] Walvoord, 187

[2] Kiddle, 215.

[3] Morris, 150-51. Obsérvese que las «señales» de Morris se corresponden solo en parte con los «oráculos» de Kiddle; da la impresión de que el patrón séptuple no es tan claro como podría parecer.

dragón, y el hijo varón (vv. 1-6); Satanás derrotado y expulsado del Cielo (vv. 7-12) y la persecución de la mujer y su descendencia (vv. 13-17). Aunque la tercera escena es una continuación y extensión de la primera, la segunda sirve para explicar la violenta oposición de Satanás contra la Iglesia. En su conjunto ponen de relieve a la comunidad de los creyentes la causa final de la creciente oposición y hostilidad que van a encontrar en los últimos días. Aparte de esto, las visiones del capítulo 12 constituyen el corazón teológico de todo el libro. En Cristo Dios entra en liza con Satanás en la última gran batalla de la guerra santa. El triunfo redentor de Cristo en su muerte y resurrección fue la derrota crucial de Satanás y de las fuerzas del mal. No obstante, durante un tiempo, el dragón persigue encarnizadamente al pueblo de Dios. Por ello, los últimos días (que se extienden desde Pentecostés hasta el regreso de Cristo) son un tiempo de gran sufrimiento.[4]

[4] Mucho se ha escrito acerca de las hipotéticas fuentes que subyacen tras las visiones del capítulo 12. Beasley-Murray (192, n. 1) llama la atención sobre el enjundioso estudio acerca de la interpretación de Apoc 12 por parte de P. Prigent, *Apocalypse 12, Histoire de l'exégése*. Cf. también A. Feuillet, *The Apocalypse*, 109-17, y A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria*. Charles apunta dos fuentes fundamentales: para él, 12:7-10, 12, es un producto original del judaísmo (aunque algo de su temática esencial puede remontarse a la religión Zend), y 12:1-5, 13-17 tienen su origen en un mito primitivo muy extendido que un judío fariseo aplicó allá por los años 67-69 dC. con un sentido mesiánico, y que después el autor de Apocalipsis habría utilizado y transformado dándole un contenido espiritual al presentarlo como la causa subyacente de la última persecución de la Iglesia (1.298-314). No puede negarse que existen algunos paralelos parciales en el antiguo folklore de muchas naciones. En la mitología griega, la diosa Leto embarazada y perseguida por el dragón Pitón, recibe amparo en la isla de Ortigia (Delos, en una variante del mito), donde da a luz a Apolo, quien después sale al encuentro del dragón y lo mata. En la mitología egipcia, el dragón rojo Set-Tifón persigue a Isis y más adelante muere a manos de Horas, el hijo de ésta. Un mito babilónico habla del derrocamiento de Tiamat, un monstruo marino de siete cabezas, por parte de Marduk, el joven dios de la luz.

Roloff encuentra dos tradiciones muy antiguas en el capítulo 12: (1) «el mito astrológico de la diosa del cielo que cada día da a luz al sol, y del dragón de la oscuridad que la persigue para devorarla», y (2) «el mito de la batalla de los dioses del Cielo y de la derrota de Satanás» (excursus de «Myth in the Revelation of John», 142-45). En respuesta a la pregunta acerca de cómo y por qué fueron estas tradiciones asimiladas en el libro de Apocalipsis, Roloff concluye que: «todo apunta a que Juan, que conocía los elementos básicos de ambos mitos a través de la tradición popular, dio forma a su relato de un modo muy libre, asumiendo la familiaridad de sus lectores con tales narraciones». Su propósito teológico era mostrar que en el Cielo no había más lugar para Satanás y que en esta era presente la Iglesia debe soportar penalidades y sufrimientos.

Sin duda, Juan utiliza algo de la imaginería mítica del pensamiento de su tiempo, pero es muy improbable que se sirviera conscientemente de un mito

A. La mujer, el dragón, y el hijo varón (12:1-6)

> *Y una gran señal apareció en el Cielo: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; estaba encinta, y gritaba, estando de parto y con dolores de alumbramiento. Entonces apareció otra señal en el Cielo: he aquí, un gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas había siete diademas. Su cola arrastró* la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la Tierra. Y el dragón se paró delante de la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo cuando ella diera a luz. Y ella dio a luz un hijo varón, que ha de regir a todas las naciones con vara de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. Y la mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios, para ser sustentada allí, por mil doscientos sesenta días.*

1-2 El drama comienza con la visión de una señal en el cielo.[1] Aparece una mujer vestida del sol, coronada con doce estrellas y con la luna bajo sus pies. Igual que en 12:3 y 15:1, la palabra «señal» ha de entenderse como un gran espectáculo que señala a la consumación de la Historia (cf. Lc 21:11, 25; Hch 2:19). En el resto de Apocalipsis este término se utiliza para denotar los milagros engañosos que llevan a cabo los representantes de Satanás (13:13, 14; 16:14; 19:20). Aunque la mujer da a luz al Mesías, no ha de interpretarse como una alusión a María, la madre de Jesús,[2] sino a la comunidad mesiánica, el Israel

pagano para explicar la significación espiritual de la persecución que se cernía sobre los cristianos fieles. ¿Acaso puede un escritor que expresa un antagonismo tan explícito hacia el paganismo en el resto del libro, nutrirse tan extensamente de su mitología en este punto? Como siempre, Juan es un creativo autor que, aunque utiliza imágenes de muchas fuentes, construye, no obstante, un escenario característicamente propio. Bering anima al lector a entender que «el drama surrealista que se presenta en los capítulos 12-14 no nos impacta cuando lo analizamos, sino cuando escuchamos su lectura, o lo leemos con imaginación y reflexión» (149).

[1] La expresión del v. 4 «las estrellas del cielo» sitúa el episodio en el firmamento (la bóveda celeste) y no en el Cielo, el lugar de la morada de Dios.

[2] Krodel observa que los padres de la iglesia primitiva no consideraron que

ideal.[3] Sión como madre del pueblo de Dios es un tema recurrente en los escritos judíos (Is 54:1; 2 Esd 10:7; cf. Gál 4:26). El Mesías surgirá del Israel fiel. No debería ser causa de extrañeza que dentro del mismo capítulo la mujer acabe siendo también un símbolo de la Iglesia (v. 17). El pueblo de Dios es solo uno a lo largo de toda la historia de la redención. La iglesia primitiva no se veía a sí misma como un organismo desconectado del Israel fiel.[4] Igual que Dios mismo se cubre de «luz como con un manto» (Sal 104:2), así también la mujer se viste con el Sol. Es posible que el mundo menosprecie al verdadero Israel y lo tenga en poca estima, sin embargo desde el punto de vista de Dios es una novia radiante y atractiva (cf. Jer 2:2) que representa un obvio contraste con la prostituta del capítulo 17. La luna bajo sus pies (quizá a modo de escabel) simboliza dominio, y la corona de doce estrellas[5] es un emblema de realeza.

La mujer está próxima a dar a luz un hijo y grita en la angustia de los dolores.[6] En el Antiguo Testamento se presenta frecuentemente

la mujer fuera María y que «únicamente desde finales de la Edad Media se le ha representado como la reina del Cielo en 12:1» (238).

[3] Puesto que, según el pensamiento astral, todo lo que sucede en la Tierra se ha producido ya en el cielo, Rist sostiene que el relato de Juan no es una «descripción alegórica del alumbramiento terrenal de Jesús por parte de María», sino que relata «el nacimiento del Mesías celestial que da a luz una madre celestial, posiblemente antes del comienzo de la Creación» (452-53). Ladd interpreta el capítulo 12 como «una visión de la guerra cósmica entre Dios y Satanás expresada en términos altamente imaginativos, y que tiene su equivalente en la historia del conflicto entre la Iglesia y las diabólicas fuerzas del mal» (166). Esto le lleva a insistir, por ejemplo, en el hecho de que el nacimiento de un hijo varón (v. 5) «no alude al alumbramiento de Jesús por parte de María en Belén» (169; obsérvese la misma posición expresada en términos menos categóricos en 167-68). Es, probablemente, innecesario insistir acerca de la naturaleza no histórica de las visiones puesto que el antagonismo de Satanás hacia el Mesías y la Iglesia (la descendencia del verdadero Israel, v. 17) ha sido, de hecho, un factor determinante en el desarrollo de la historia humana. Para poder interpretar el capítulo 12 de manera coherente como una lucha celestial e intemporal entre Dios y Satanás, no debería haber una referencia directa a «cristianos de carne y hueso que constituyen la iglesia empírica sobre la Tierra» (Ladd, 174) a fin de explicar el sentido de la expresión «el resto de la descendencia de ella» (v. 17).

[4] Cf. D'Aragon, 482.

[5] Las doce estrellas pueden ser una alusión a las doce tribus de Israel (21:12) o a los doce apóstoles (21:14), o quizá a ambas cosas. Apuleyo (un novelista y filósofo del siglo segundo dC.) describe a la diosa Isis en términos en cierto modo similares. (*Met*. 11.3-4).

[6] La expresión griega ἐν γαστρὶ ἔχουσα acompaña a la descripción anterior y debería ir acompañada de una pausa importante (Westcott y Hort). En ningún lugar del Nuevo Testamento se utiliza el término Βασανίζω para denotar un parto,

a Israel como una mujer con dolores de parto. Isaías habla del Israel cautivo como de una «mujer encinta [que], al acercarse el momento de dar a luz, se retuerce y grita en sus dolores de parto» (Is 26:17; cf. 66:7; Miq 4:10). En la visión de Juan, la mujer que va a dar a luz es «el verdadero Israel en la agonía de su expectativa pre mesiánica».[7]

3 Una segunda señal aparece ahora en el Cielo: un enorme dragón rojo con siete cabezas. Juan no nos deja con dudas por lo que respecta a la identidad del monstruo: se trata de «la serpiente antigua que se llama el Diablo y Satanás» (v. 9; cf. 20:2). La mitología antigua está llena de referencias a los dragones. En las tradiciones cananeas el gran monstruo del Abismo era conocido como Leviatán. También Rahab (¿Tiamat?), el monstruo femenino del caos estaba estrechamente vinculada a él.[8] En el Antiguo Testamento las alusiones a estos dragones son bastante frecuentes. Con mucha frecuencia se mencionan como referencias metafóricas a los enemigos de Israel. En Salmos 74:14 Leviatán es Egipto mientras que en Isaías 27:1 representa a Asiria y Babilonia. En otros pasajes leemos acerca de Faraón como «el gran monstruo que yace en medio de sus ríos» (Ez 29:3) y se alude también a Behemot, una gran bestia cuyas extremidades son como barras de hierro (Job 40:18). Con este trasfondo, el dragón de la visión de Juan se reconoce de inmediato como el archienemigo de Dios y de su pueblo.

Su color rojo (que puede ser un aspecto tomado de la tradición)[9] simboliza el carácter asesino de Satanás. Jesús había dicho a los judíos: «sois de vuestro padre el diablo [...] Él fue un homicida desde el principio» (Jn 8:44). Las varias cabezas de Leviatán se mencionan en Salmos 74:14 y están atestiguadas en textos ugaríticos.[10] La afición de Juan por el número «siete» como símbolo de lo completo

sino como una expresión de angustia física (cf. Mt 8:6). Burton considera que τεκεῖν es un infinitivo objetivo «gobernado por la idea del deseo que se implica en los participios anteriores» (*Moods and Tenses*, 154, par. 389). Casi siempre se considera epexegético.

[7] Kiddle, 220.

[8] F. F. Bruce, «Rahab», en *NBD*, 1074. Rist observa que «los griegos tenían a Pitón y a Hydra, el monstruo de nueve cabezas; los egipcios representaban a Set-Tifón como un cocodrilo rojo; para los persas, Azhi Dahaka era un monstruo de tres cabezas» (453-54).

[9] Homero se refiere a un δράκων δαφοινός (rojo sangre), (*La Ilíada* 2.308). Algunos manuscritos (C 046 1611 1854 2329 2344 *pm*) tienen πυρός, «fuego», en lugar de πυρρός, «rojo».

[10] En estos textos se habla del «abominable de siete cabezas»; cf. Bruce, 651.

sugiere que las siete cabezas del dragón aluden al carácter universal de su poder. Los diez cuernos recuerdan a la cuarta bestia de Daniel 7, impresionante y poderosa con sus grandes dientes de hierro y sus diez cuernos (Dan 7:7, 24). El hecho de que la bestia que surge del mar tiene diez cuernos y siete cabezas (13:1; cf. 17:12) indica que los emisarios terrenales de Satanás son como él por lo que respecta a su poder destructivo. Las coronas (diademas) no son guirnaldas de victoria, sino «*coronas de autoridad usurpada*».[11] Representan la reivindicación que presenta Satanás de poder real frente al «REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES» sobre cuya cabeza hay muchas diademas (19:12, 16).

4 La escena del Cielo continúa, y ahora, reuniendo a un tercio de las estrellas, el dragón las arroja a la Tierra con su enorme cola. La escena recuerda a Daniel 8:10, donde el cuerno pequeño (Antíoco Epifanes) lanza al suelo a algunas estrellas y las pisotea. Esta acción cataclísmica subraya el tremendo tamaño y el poder impresionante del dragón. La proporción de las estrellas que arroja (una tercera parte) es una mera indicación de su gran número. Juan no pretende aquí explicar la doctrina de los ángeles caídos,[12] sino narrar el gran acontecimiento que se desarrolla en el Cielo.

El dragón está ante la mujer esperando a que ésta dé a luz para devorar a su hijo tan pronto como nazca. Ello explica el violento antagonismo con el que el hijo de la comunidad mesiánica hubo de enfrentarse durante sus años de vida en la Tierra. Tal oposición comenzó con la determinación del rey Herodes de asesinar al recién nacido Mesías (Mt 2), siguió a lo largo de los peligros y tentaciones de su vida terrenal, y culminó con la crucifixión. De igual modo que Nabucodonosor «devoró» a Israel («Me ha devorado y aplastado Nabucodonosor, rey de Babilonia, me ha dejado como vaso vacío», Jer 51:34), así Satanás ha determinado devorar al niño. Se ha situado en su posición[13] y aguarda a su víctima.

5 La mujer da a luz un niño, un hijo varón,[14] destinado a regir a

[11] Hendriksen, 165. Las coronas no son στέφανοι sino διαδήματα. Hailey comenta que «Satanás nunca lleva la corona de la victoria (στεπηανοσ), sino solo la diadema, puesto que sus victorias no son permanentes» (270).

[12] Aunque la imaginería se presta a este objetivo; cf. 2 Ped 2:4; Jud 6; también el comentario acerca de 9:1.

[13] El verbo griego ἔστηκεν está en tiempo perfecto.

[14] El término neutro ἄρσεν está en aposición al masculino υἱόν y subraya el

las naciones con vara de hierro.[15] En el capítulo dos de los Salmos el Hijo mesiánico va a recibir a las naciones como herencia y las «regirá [«pastoreará»; cf. el comentario acerca de 7:17] con vara de hierro» (v. 9). Igual que el pastor defiende a su rebaño contra los animales de presa, así Cristo golpeará a las naciones que oprimen y persiguen a su Iglesia (cf. 19:15; en 2:27 a los vencedores de Tiatira se les promete una parte en este gobierno).

Sin mencionar ningún acontecimiento intermedio, Juan pasa directamente del nacimiento de Cristo a su ascensión. Al parecer, las verdades esenciales de la visión se captan mejor con este enfoque breve y conciso. Lo que se subraya es que los perversos propósitos de Satanás se vieron frustrados por el próspero desarrollo y finalización del ministerio mesiánico de Cristo, que culminó con su ascensión y exaltación (cf. Fil 2:5-11). El hijo de la visión es llevado ante Dios y su trono.

6 La mujer huye al desierto donde Dios la sustentará durante mil doscientos sesenta días. Esta huida puede reflejar en parte el escape de la iglesia palestina a Pella al estallar la guerra de los judíos en el año 66 dC.[16] No obstante, el versículo no pretende resaltar tanto el escape de la Iglesia como la provisión de Dios para su protección y sostenimiento. Para el pueblo judío, el desierto simbolizaba la provisión de Dios y la íntima comunión con Él. Fue en el desierto donde Dios había hecho caer pan del cielo (Ex 16:4 y ss.) y había sustentado a su pueblo durante cuarenta años. Refiriéndose a Israel, Dios había dicho: «la seduciré, la llevaré al desierto, y le hablaré al corazón» (Os 2:14; cf. 1 Rey 17:2-3; 19:3-4). Para los lectores de Juan, el desierto no sugiere en este contexto un páramo baldío y habitado por los malos espíritus y las bestias inmundas, sino un lugar de refugio y protección espiritual. El propósito de la visión es transmitir la certeza a aquellos que han de hacer frente al martirio, que Dios les ha preparado un albergue espiritual seguro y que les capacitará para resistir contra los

sexo del hijo; cf. Gén 1:27 (LXX), ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. En Isaías 66:7 se utiliza la misma palabra en relación con Israel.

[15] Peterson comenta: «Éste no es el relato de la natividad que conocemos desde la infancia, pero al tiempo, es el mismo» (121).

[16] Eusebio, *Hist. Eccl*. 3.5; cf. Mr 13:14. Los hijos de Dios han tenido que huir a menudo. La nación de Israel nació en el éxodo (Dt 8:2 y ss.). Elías huyó para esconderse en el arroyo de Querit donde fue alimentado por los cuervos (1 Rey 17:2 y ss.). José y María huyeron a Egipto para salvar la vida del recién nacido Mesías (Mt 2:13 y ss.).

ataques del diablo. La duración del sustento divino (mil doscientos sesenta días) corresponde al periodo de persecución (cf. 11:2; 13:5). Dios mismo es quien prepara el lugar.[17]

B. Guerra en el Cielo (12:7-12)

> *Entonces hubo guerra en el Cielo: Miguel y sus ángeles combatieron contra el dragón. Y el dragón y sus ángeles lucharon, pero no pudieron vencer, ni se halló ya lugar para ellos en el Cielo. Y fue arrojado el gran dragón, la serpiente antigua que se llama el Diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la Tierra y sus ángeles fueron arrojados con él. Y oí una gran voz en el Cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque el acusador de nuestros hermanos, el que los acusa delante de nuestro Dios día y noche, ha sido arrojado. Ellos lo vencieron por medio de la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio de ellos, y no amaron sus vidas, llegando hasta sufrir la muerte. Por lo cual regocijaos, cielos y los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque el diablo ha descendido a vosotros con gran furor, sabiendo que tiene poco tiempo.*

El vidente informa ahora acerca de una guerra en el Cielo entre Miguel y sus ángeles, y el dragón y los suyos. Este conflicto no tiene lugar en el firmamento (como sucede con la escena de los vv. 1-6); se trata más bien de una guerra que se libra en el propio Cielo. Representa un intento desesperado por parte de Satanás de recobrar su posición en la presencia de Dios. No se trata de una alusión a la primera expulsión del Cielo de que fue objeto Satanás (más un producto del *Paraíso Perdido* de Milton que de la Escritura), sino de un preludio cósmico de la consumación, un «acontecimiento de los tiempos del fin».[18] Al mismo tiempo, es la contrapartida celestial

[17] La palabra griega que se utiliza es ἡτοιμασμένον, un participio perfecto pasivo.

[18] Krodel, 242.

de la victoria de Cristo en su muerte y resurrección (cf. Jn 12:31).[19]

El triunfo del Mesías (v. 5) se expresa ahora en términos de guerra santa. Es importante recordar que desde el mismo comienzo la Iglesia era una comunidad escatológica. Para Juan no media ningún «intervalo» entre Cristo y el tiempo del fin. Su resurrección y el don del Espíritu son acontecimientos escatológicos. La derrota de Satanás (ya se describe ésta en términos de la obra redentora de Cristo o de la batalla celestial) es lo que explica la intensa hostilidad de que será objeto la Iglesia en los días finales de tribulación. Es, precisamente, el hecho de que Satanás ha perdido la batalla crucial lo que ahora le lleva a lanzar su último asalto sobre la Iglesia. Habiendo sido arrojado a la Tierra y sabiendo que le queda poco tiempo (v. 12), dirige su rabia y exasperación hacia la iglesia de los días de Juan. En la interpretación de la literatura apocalíptica no hay que llevar demasiado lejos los detalles secuenciales y cronológicos.[20] La última manifestación de la ira satánica es resultado de su derrota en la batalla celestial.

7 La guerra en el Cielo la libran Miguel y sus ángeles, por un lado, y el dragón (Satanás) y sus ángeles por el otro. Según el pensamiento judío, Satanás fue en otro tiempo un ángel que quiso ser igual a Dios. Tras lo cual, según Enoc, fue expulsado del Cielo con sus ángeles y confinado a las regiones aéreas (*2 Enoc* 29:4-5).[21] El relato babilónico de la expulsión de la diosa Isthar, la estrella de la mañana, es paralelo. Puede que Isaías 14:12 sea una alusión a esta caída («¡Cómo has caído del Cielo, oh lucero de la mañana, hijo de la aurora!»), y también 1 Timoteo 3:6 («no un recién convertido, no sea que se envanezca y caiga en la condenación en que cayó

[19] Caird afirma que «la victoria de Miguel es sencillamente la contrapartida celestial y simbólica de la realidad terrenal de la Cruz» («On Deciphering the Book of Revelation: I. Heaven and Earth», *ExpTim*, 74 [1962], 13). Harrington dice que «la caída del dragón es, de hecho, la victoria de Cristo. La victoria sobre Satanás fue conseguida por Cristo *en la Cruz*» (133). La derrota de Satanás en la batalla es «la doctrina de 'la justificación por la fe' de Pablo en forma pictórica» (Sweet, 199).

[20] Derwood Smith encuentra en el libro de Apocalipsis una caída de Satanás en tres etapas: (1) del Cielo a la Tierra, 12:9; (2) de la Tierra al Abismo, 20:2; y (3) del Abismo, después de su liberación, al lago de fuego, 20:10 («The Millennial Reign of Jesus Christ: Some Observations on Rev. 20:1-10», *ResQ*, 16 [1973], 224, n. 10).

[21] Cf. el uso posterior de esta tradición en *Adán y Eva* 1:6. En Ef 2:2 se habla de Satanás como «el príncipe de la potestad del aire».

el diablo»).[22] No obstante, según otros pasajes Satanás tiene acceso al Cielo (Job 1:6-9; 2:1-6; Zac 3:1y ss.).[23] Este hecho podría haber suscitado la expectativa de una última batalla celestial anterior a la consumación (cf. *Oráculos Sibilinos* 3:796-808; también 2 Mac. 5:1-4; Josefo, *Guerra de los judíos*. 6.5).

Es el arcángel Miguel, no el Mesías, quien libra esta última lucha contra Satanás. En Daniel 12:1 se presenta a Miguel como el protector de Israel que en los últimos días les librará de la tribulación (cf. *1 Enoc* 90:14). Un poco más adelante se le describe como «un mediador entre Dios y el hombre», que «resistirá los embates del reino enemigo» (*T. Dan* 6:2). Es el intercesor angélico que contendió con el diablo por el cuerpo de Moisés (Jud 9). Es él quien conducirá a las tropas celestiales en su victoria sobre Satanás y sus huestes. Satanás pretende el rango de arcángel porque tiene ángeles[24] bajo su autoridad que le obedecen.

8 Pero el Adversario y sus fuerzas son derrotados en la batalla y han de abandonar el lugar en el Cielo que, de algún modo, tenía hasta este momento. Ello provoca en Satanás una cólera intensa contra la Iglesia ya que supone la pérdida de su última oportunidad para cumplir sus perversos planes.

9 El dragón y sus ángeles son arrojados a la Tierra en lo que es el comienzo del fin. Lilje observa que: «lo que Jesús vio de antemano en una visión –'Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo' (Lc 10:18)– se cumple en estos colosales conflictos al final de la Historia» (172). Se identifica al dragón como la serpiente antigua (una referencia a Gén 3:1 y ss.), «que se llama Diablo o Satanás». En su origen, el término satán no era un nombre propio. Significaba simplemente «adversario». En Números 22:22, al ángel del Señor que obstaculiza el camino de Balaam se le llama *satán*, «un adversario» (cf. también 1 Sam 29:4; 1 Rey 5:4; 11:14, 23). A su tiempo, no obstante, se convirtió en nombre propio. Satanás es el adversario, el

[22] Aunque en el texto griego no hay ninguna palabra que signifique «la misma [condenación en que cayó el diablo]», no hay duda de que Pablo está hablando del juicio de Satanás.

[23] Pablo afirma que los creyentes libran una contienda con «huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef 6:12).

[24] El término griego ἄγγελος que puede significar mensajero, alude frecuentemente a seres sobrenaturales tanto buenos como malignos. En *el Testamento de Aser* se habla de «los ángeles del Señor y los de Satanás», y en Mt 25:41 se hace referencia al fuego eterno preparado para «el diablo y sus ángeles».

acusador que inculpa a las personas delante de Dios en su tribunal celestial. En el prólogo del libro de Job, cuando los hijos de Dios se presentan delante del Señor, encontramos a Satanás acusando a este patriarca de la Antigüedad de honrar a Dios movido por el interés personal (Job 1:6-11). En la visión de Zacarías (3:1-10), Satanás está a la diestra del sumo sacerdote Josué para acusarle.[25]

A Satanás se le conoce también como el diablo, es decir, el difamador.[26] La línea que separa la acusación de la calumnia es muy delgada. Es también el engañador del mundo entero. En un pasaje posterior del libro de Apocalipsis (20:8) es puesto en libertad tras mil años de encarcelamiento para engañar a las naciones y conducirlas a la destrucción. Fue él quien puso en el corazón de Judas la idea de delatar a Cristo (Jn 13:2), y quien quiso debilitar la fe de Pedro (Lc 22:31). Pablo advierte acerca de sus perversas maquinaciones (2 Cor 2:11) y dice que engañó a Eva con la sutileza de su engaño (2 Cor 11:3; cf. 1 Tim 2:14). Sus falsos profetas engañarán «de ser posible, aun a los escogidos» (Mt 24:24; cf. Apoc 13:11-15). Los males gemelos del engaño y la acusación aparecen juntos en el libro de los *Jubileos* («No permitas que el espíritu de Belial los gobierne llevándoles a engañarse y a acusarse unos a otros ante ti» 1:20). Es un acontecimiento trascendental en el que este perverso príncipe es derrotado en la batalla y expulsado para siempre de la corte celestial.

10 A estas alturas, los lectores del libro de Apocalipsis ya se habrán habituado a las repentinas expresiones de alabanza que van surgiendo a lo largo del libro.[27] La voz del Cielo que oye Juan no es la de los mártires de 6:9-11. No oímos ahora aquel clamor en demanda de vindicación, sino palabras de encomio y enaltecimiento. La voz en cuestión podría ser la de uno de los veinticuatro ancianos (observemos el reiterado hincapié en el poder: 4:11; 7:12; 11:17; 12:10) o la de algún innombrado ser celestial. El argumento de que la expresión «nuestros hermanos» descarta la posibilidad de que sea un ángel, pasa

[25] Barclay menciona al informante remunerado del tiempo romano (*delatoris* [lat.]) que se comprometía a acusar a las personas delante de las autoridades (2.83). Esta práctica tan significativa haría que la descripción de Satanás como acusador fuera extraordinariamente vívida.

[26] En la Septuaginta, el término griego ὁ διάβολος traduce al השטן en Job 2:1; Zac 3:1-2, etc.

[27] Véase 4:8, 11; 5:9-10, 12, 13; 7:10, 12; 11:15, 17-18; 12:10-12; 15:3-4; 19:1-2, 4, 6-8.

por alto las palabras de 19:10, en las que un ángel se presenta como consiervo de Juan y de sus hermanos.

Es innecesario determinar si ha de considerarse que los vv. 10-12 tienen un sentido de anticipación. Desde la perspectiva de Juan, la gran tribulación que está próxima a desatarse sobre la Iglesia era un resultado directo de la derrota de Satanás en el conflicto celestial. La salvación, poder y reinado de Dios representan realidades presentes. Aunque derrotado, Satanás sigue siendo un poderoso enemigo. Es cierto: la Historia ha puesto de relieve que «las cosas que deben suceder pronto» (1:1) han tardado más en suceder de lo que Juan esperaba; sin embargo, la intención de este pasaje no es establecer una cronología sino revelar la causa sobrenatural que subyace tras toda la oposición de Satanás contra la Iglesia. No debería sorprendernos que, a medida que se acerca el final, la intensidad de esta hostilidad vaya en aumento.

La expresión «de nuestro Dios» modifica los tres nombres anteriores. Lo que ha venido no es únicamente el soberano reinado de Dios, sino también la liberación que éste produce y la autoridad por la que gobierna. Cristo, el Hijo, comparte esta autoridad[28] ya que Satanás ha sido derrotado precisamente por medio de su muerte (5:9; 12:11).[29] El soberano reinado de Dios se convierte en una realidad presente puesto que «el acusador[30] de nuestros hermanos... ha sido arrojado». Como ya hemos visto, el papel de Satanás en tanto que acusador, encuentra su expresión clásica en el libro de Job (1:6-12; 2:1-5; cf. *1 Enoc* 40:7). Sus acusaciones contra los justos se prolongan noche y día, sin embargo, en virtud de la muerte de Cristo, éstas no pueden prosperar (Rom 8:33-34). El acusador ha sido arrojado a la Tierra. Aunque Juan describe la batalla entre Miguel y Satanás en términos militares, se trata esencialmente de un conflicto legal entre

[28] Véase el comentario acerca de 11:15; cf. Sal 2:8; Mt 28:18; Jn 17:2.

[29] Ladd afirma que en 12:11a «se muestra con toda claridad que la victoria sobre Satanás que Juan ha descrito en términos mitológicos, en la Historia se consiguió de manera efectiva en la Cruz» (172).

[30] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece el término griego κατήγωρ (y únicamente en el Códice Alejandrino; ver sin embargo un informe en sentido contrario en Metzger, *Textual Commentary*, 673); en otros pasajes aparece el más común κατήγορος (p. ej., Hch 25:16, 18). Puede tratarse de una transliteración del arameo, aunque Deissmann lo encuentra en unos papiros en lengua vernácula del siglo cuarto sin ninguna indicación de haber sufrido ninguna influencia judía o cristiana (*LAE*, 93-94).

los abogados de dos partes en el que el perdedor es inhabilitado para el ejercicio de la abogacía.[31]

11 Satanás no solo sufre la derrota a manos del arcángel, sino también de los creyentes fieles.[32] La causa esencial[33] de su victoria es la sangre del Cordero derramada en el gran acto redentor que les hizo libres de sus pecados (1:5) y que estableció su derecho a reinar (5:9). Su participación en el triunfo surge del fiel testimonio que han mantenido (cf. 6:9; 11:7). Su disposición a proclamar el mensaje venció aun el temor a la muerte: «En su amor por la vida no rehuyeron la muerte» (TCNT).

12 El versículo 12 alude de nuevo al 10: los cielos[34] han de alegrarse porque el acusador ha sido expulsado. El llamamiento al regocijo recuerda pasajes como Isaías 49:13 («Gritad de júbilo, cielos»,)[35] y Salmos 96:11 («Alégrense los cielos y regocíjese la Tierra»). Los que habitan el Cielo son seres angélicos. El hecho de que haya un «tabernáculo»[36] no indica que su residencia sea temporal, sino que subraya más bien la presencia de Dios (cf. 7:15; 21:3). Aunque en el Cielo la expulsión de Satanás produce alegría, ésta va a traer tribulación sobre la Tierra y el mar.[37] Algunos autores identifican este hecho con el tercer lamento (ver 8:13; 9:12; 11:14). Puesto que los dos primeros «ayes» son plagas que caen sobre los no creyentes y dado que los versículos que siguen (12:13-17) describen la hostilidad de Satanás hacia los cristianos, es muy poco probable que éste sea el último «ay». La razón de la gran ira de Satanás es su conocimiento de que el periodo de tiempo que media entre su derrota en el Cielo y el juicio final es relativamente corto.[38] Este reducido (i.e., limitado)

[31] Caird, 155.

[32] Obsérvese el pronombre enfático αὐτοι,.

[33] La preposición griega διά denota aquí el terreno, no los medios, de su victoria.

[34] En el libro de Apocalipsis, la forma plural οὐρανοι, aparece únicamente en este texto; el singular se encuentra más de cincuenta veces.

[35] LXX, Εὐφραίνεσθε οὐρανοί.

[36] ASV, margen; a lo largo del libro de Apocalipsis la expresión griega σκηνοῦντες κατοικοῦντες se utiliza para aludir a la población pagana de la Tierra (6:10; 8:13; 11:10; etc.).

[37] El 1 *pc* añade τοῖς κατοικοῦσιν después de ouvai, para especificar que el lamento será por aquellos que moran la Tierra.

[38] Morris observa que: «los problemas de los justos perseguidos no surgen porque Satanás sea demasiado fuerte, sino porque ha sido derrotado» (158).

espacio de tiempo no representa «todo el desarrollo de la historia humana»,[39] sino el periodo de la lucha final y desesperada de Satanás. Son tiempos de un peligro sin precedentes; la Iglesia está próxima a entrar en este periodo y Juan desea estimular a los creyentes para que perseveren fielmente.

C. Guerra en la tierra (12:13-17)

> *Cuando el dragón vio que había sido arrojado a la Tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón. Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila a fin de que volara de la presencia de la serpiente al desierto, a su lugar, donde fue sustentada por un tiempo, tiempos y medio tiempo. Y la serpiente arrojó de su boca, tras la mujer, agua como un río, para hacer que fuera arrastrada por la corriente. Pero la tierra ayudó a la mujer, y la tierra abrió su boca y tragó el río que el dragón había arrojado de su boca. Entonces el dragón se enfureció contra la mujer, y salió para hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús.*

13 Juan retoma la narrativa, que por espacio de unos cuantos versículos dio paso a un himno de alabanza (vv. 10-12). Fracasado en su intento de destruir al hijo varón y derrotado en el conflicto celestial, el dragón se vuelve ahora con furia perseguidora[1] hacia la madre. Los versículos 13-17 amplían el 6. La mujer representa el verdadero Israel que un tiempo atrás (v. 5) había engendrado al Mesías; ahora comparte con su hijo la hostilidad de Satanás. En el camino de Damasco el Señor le preguntó al joven rabino Saulo: «¿Por qué me persigues?» Con esta pregunta supo que al hostigar a la Iglesia

[39] Presten y Hanson, 94. Estos autores fundamentan su interpretación en Salmos 90:4 («Porque mil años ante tus ojos son como el día de ayer que ya pasó»).

[1] Es posible que el término griego ἐδίωξεν sea un aoristo ingresivo (aunque el verbo no denote un estado o condición). Una corrección del códice sinaítico arroja ἐξεδίωξεν que lo hace más intensivo. El P^{47} (siguiendo quizá a ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον del versículo 17) tiene ἀπῆλθεν ἐκδιῶξαι.

estaba persiguiendo a Jesús (Hch 9:4-5). Desde el mismo comienzo, Cristo se unió inseparablemente a aquellos que le recibieron por la fe (cf. Mt 25:45).

La tipología del Éxodo impregna todo este episodio. La persecución de la mujer recuerda a la de los hijos de Israel por parte de Faraón cuando éstos huyeron de Egipto (Ex 14:8). Las dos alas de la gran águila, que hicieron posible su huida, son un eco de las palabras que Dios pronunció en el Sinaí: «Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios, y cómo os he tomado sobre alas de águilas y os he traído a mí» (Ex 19:4). El río de agua que procede de la boca del dragón puede reflejar la orden que dio Faraón para que se ahogara en el Nilo a los hijos varones de los israelitas (Ex 1:22). La apertura de la Tierra recuerda a la destrucción de Coré y sus seguidores y familiares en el desierto cuando la tierra se los tragó y descendieron vivos al Seol (Num 16:31-33).

El tema principal del párrafo es la persecución de la mujer y de su descendencia. Es importante observar que el antagonismo que se dirige contra la Iglesia tiene su origen en el odio de Satanás hacia Cristo. Jesús enseñó a sus discípulos que el mundo les dispensaría a ellos el mismo tratamiento hostil que a Él: «todo esto os harán por causa de mi nombre» (Jn 15:21).

14 A la mujer se le dan las dos alas de la gran águila,[2] que simbolizan la liberación y capacitación divinas. En el canto de Moisés leemos que Dios encontró a Jacob en el desierto donde «lo rodeó, cuidó de él, lo guardó como a la niña de sus ojos. Como un águila que despierta su nidada, que revolotea sobre sus polluelos, extendió sus alas y los tomó, los llevó sobre su plumaje» (Dt 32:10-11; cf. Ex 19:4). En otro pasaje el profeta afirma que aquellos que esperan en el Señor «renovarán sus fuerzas; remontarán con alas como las águilas» (Is 40:31). Las alas le permiten a la mujer volar hacia el desierto, un lugar de refugio espiritual (cf. el comentario acerca de 12:6). En tiempos de persecución, Dios protege a los suyos.[3] Allí la mujer es

[2] Los artículos no aluden a ningún águila específica del folklore tradicional (en el P^{47} a 1854 2329 2344 2351 MajT^{K} se omite αἱ) ni a la de 8:13. El término ἀετός puede aludir a un buitre (como en Lc 17:37), pero no forzosamente. En Miqueas 1:16 (la LXX) la referencia a la calva del ave en cuestión puede ser una indicación de que se trata del buitre grifón.

[3] Kiddle interpreta el desierto como aquel estado de completa desvinculación espiritual del mundo (la gran ciudad) que es una preparación necesaria para la vida en la Nueva Jerusalén (238).

sustentada (o quizá instruida) durante tres años y medio.[4] Este periodo se corresponde con los cuarenta y dos meses de opresión que sufrieron los judíos a manos del tirano sirio Antíoco Epifanes (Dan 7:25).[5]

15-16 Cuando la mujer vuela al desierto, la serpiente abre la boca y arroja tras ella una gran riada de agua a fin de darle alcance. La tierra viene en su ayuda abriéndose y tragando las enfurecidas aguas. En el Antiguo Testamento la metáfora de la inundación es muy común para denotar un mal de carácter abrumador («las riadas de perversión» Sal 18:4, NKJ) y la tribulación («cuando pases por las aguas, yo estaré contigo, y si por los ríos, no te anegarán» Is 43:2). Sin embargo, en la literatura judía no encontramos paralelos para el versículo 15. Podría referirse a algún acontecimiento de la guerra de los años 66-73 dC. que amenazó con impedir la huida de la iglesia de Jerusalén o, menos probablemente, a una inundación literal como la que impidió a los judíos de Gadara escapar de los romanos cruzando el Jordán en marzo del año 68 dC.[6] En cualquier caso, para el desarrollo de su imaginería Juan nunca se siente limitado por las fuentes. Históricamente, este episodio podría aludir al intento por parte de las autoridades judías de Jerusalén de aplastar a la iglesia primitiva (Hch 8:1-3);[7] o quizás al río de mentiras que amenazará incluso a los escogidos (2 Ts 2:9-11; Apoc 13:14; Mt 24:24) en los últimos días.[8] Este río de engaño (cf. 2:9; 3:9) tiene como contrapartida al «río de agua de vida» resplandeciente como el cristal que fluye del trono celestial (22:1).

Es posible que la imaginería del versículo 16 se haya inspirado en la hendidura de la tierra que tragó al grupo de Coré (Num 16:30), no

[4] El término griego τρέφω puede utilizarse en referencia con la crianza de los niños. En Lc 4:16 se habla de Nazaret como el lugar en que Jesús «se había criado» (ἦν τεθραμμένος).

[5] Ford indica que todos los pasajes del Antiguo Testamento en que aparece el número cuarenta y dos, están siempre asociados con una muerte violenta (2 Rey 2:23-24; 10:14). Esta autora concluye que el número «cuarenta y dos puede simbolizar una matanza violenta e inútil» (192). La coincidencia es fortuita.

[6] Bruce, 652. En su obra *La guerra de los judíos* 4.433-36, Josefo informa acerca de esta mortandad que se produjo en las inmediaciones del crecido Jordán. Algunos autores piensan que es parte de una leyenda que Juan utiliza y que no tiene una especial aplicación cristiana (Glasson, 78).

[7] Presten y Hanson, 94.

[8] Dando crédito a Caird, Robbins escribe: «la corriente que surge de la boca de la serpiente puede simbolizar una enseñanza y acusación de carácter destructivo y malicioso» (154).

obstante este episodio arroja poca luz acerca de su significado.[9] Entre los distintos comentaristas se hacen varias referencias a los ríos o corrientes de Asia que desaparecen en la tierra.[10] Toda la escena ilustra la promesa de Jesús en el sentido de que Él edificará su Iglesia y que «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16:18). Si bien es cierto que la Naturaleza se ha visto de algún modo afectada por las consecuencias del pecado (Rom 8:19-22),[11] es muy poco probable que la enseñanza de este versículo sea que la Naturaleza esté del lado de Dios en el conflicto moral entre el bien y el mal.

17 Furibundo por su fracaso en alcanzar a la mujer, el dragón salió para «hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella».[12] Quienes entienden la persecución de la mujer por parte del dragón como un intento por parte de Satanás de destruir a la iglesia palestina, interpretan la expresión «el resto de la descendencia de ella» como una alusión a los creyentes gentiles de todo el Imperio.[13] Es más probable que estas palabras se refieran a los creyentes en general en contraste con el hijo varón de los versículos 5 y 13. Éstos representan los hermanos y hermanas de Cristo (cf. Rom 8:29; Heb 2:11). A los fieles se les describe como los que «guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús». Esta última expresión («el testimonio de Jesús» cf. 1:2, 9; 19:10; 20:4) no hace referencia al testimonio que ellos dan ante Él,[14] sino al que dio el propio Jesús. Es

[9] En Génesis 4:10-11 se dice que la sangre de Abel clama al Señor desde la Tierra, y que Caín va a ser maldito por «la Tierra, que ha abierto su boca para recibir de [su] mano la sangre de [su] hermano». P. S. Minear sugiere que en Apoc 12:15-16 existe una sutil alusión a este episodio («Far as the Curse Is Found: The Point of Revelation 12:15-16», *NovT*, 33 [1991], 71-77).

[10] Herodoto había oído que, en la inmediaciones de Colosas, el cauce del Lico era subterráneo (Swete, 159).

[11] Talbert dice que la figura de la tierra que se traga el río es una «metáfora acerca de la ayuda divina que se basa en la creencia judía de que la Creación coopera con Dios para castigar o bendecir a sus criaturas dependiendo de su pecado o justicia. (Véase *Sabiduría de Salomón* 16:24)» (51).

[12] La utilización de la expresión τοῦ σπέρματος αὐτῆς puede ser un eco de Génesis 3:15 (la LXX).

[13] Hughes sostiene que estos versículos se aplican a la Iglesia a lo largo de su historia, pero que parece distinguirse claramente un episodio: la tierra abre la boca y se traga el río de la ira satánica «cuando Saulo de Tarso, el comisionado dirigente de la primera e intensa oleada de feroz persecución, se convirtió de repente en Pablo, el apóstol de Jesucristo» (142)

[14] El comentario de Swete en el sentido de que «la obediencia a la ley no nos hace hijos en ausencia de fe en Cristo» (160) presupone que Ἰησου es un genitivo objetivo.

posible que el propósito de esta expresión sea hacer más explícitos «los mandamientos de Dios», que podrían entenderse en un sentido general (como en 1 Cor 7:19).[15]

D. La bestia del mar (13:1-10)

> *El dragón se paró sobre la arena del mar. Y vi que subía del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas; en sus cuernos había diez diademas, y en sus cabezas había nombres blasfemos. La bestia que vi era semejante a un leopardo, sus pies eran como los de un oso y su boca como la boca de un león. Y el dragón le dio su poder, su trono y gran autoridad. Y vi una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada. Y la Tierra entera se maravilló y seguía tras la bestia; y adoraron al dragón, porque había dado autoridad a la bestia; y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién es semejante a la bestia, y quién puede luchar contra ella? Se le dio una boca que hablaba palabras arrogantes y blasfemias, y se le dio autoridad para actuar durante cuarenta y dos meses. Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar su nombre y su tabernáculo, es decir, contra los que moran en el Cielo. Se le concedió hacer guerra contra los santos y vencerlos; y se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación. Y la adorarán todos los que moran en la Tierra, cuyos nombres no han sido escritos, desde la fundación del mundo, en el libro de la vida del Cordero que fue inmolado. Si alguno tiene oído, que oiga. Si alguno es destinado a la cautividad, a la cautividad va; si alguno ha de morir a espada, a espada ha de morir. Aquí está la perseverancia y la fe de los santos.*

[15] Schrenk observa que Juan nunca habla de ἐντολαί sin mencionar a Jesús (*TDNT*, 2.555).

El último versículo del capítulo 12[1] presenta a Satanás de pie en la arena del mar como si quisiera juntar a sus secuaces, llamándolos de las turbulentas aguas marinas. Incapaz de alcanzar a la mujer, convoca a sus perversas cohortes para destruir a su descendencia. En el capítulo 13 se nos introduce a los dos agentes por medio de los cuales Satanás lleva a cabo su guerra contra los creyentes (ver 12:17).[2] En el lenguaje de la literatura apocalíptica se les describe como bestias. La primera procede del mar; se trata de un grotesco monstruo con siete cabezas (una de ellas mutilada por una herida de espada; 13:3, 12, 14) que combina las características de un leopardo, un oso y un león. El mundo impenitente adora a la bestia y al dragón, que le dio autoridad. A la bestia se le permite blasfemar de Dios y ejercer su autoridad durante cuarenta y dos meses. Hace guerra contra los santos y los vence. Aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero adoran a la bestia.

La segunda bestia procede de la Tierra. Su aspecto es menos aterrador que el de la primera, pero tiene la facultad de engañar a las gentes por medio de su poder para obrar milagros. Ordena que los habitantes de la Tierra levanten una imagen de la primera bestia a la que infunde después el poder de hablar. Se obliga a todo el mundo a ponerse la marca de la bestia en la mano derecha y en la frente, sin lo cual nadie puede comprar o vender, y aquellos que no adoran su imagen son ejecutados. El número de la bestia es el 666. Junto con el dragón, las dos bestias constituyen una profana y siniestra trinidad. Las dos bestias representan el poder de Roma y la disposición de las autoridades religiosas locales a colaborar en el desarrollo de los

[1] En ocasiones el v. 18 queda sin numerar (p. ej., en la RSV) y su contenido se sitúa con frecuencia al comienzo del capítulo siguiente (así procede la NIV [y nuestra LBLA. N. del T.]) La AV sigue la lectura ἐστάθην (051 MajT vg^{mss} sy^{ph} co) y entiende que el sujeto es Juan. La evidencia textual favorece ἐστάθη (P^{47} ℵ A C 1854 2344 2351 *pc* lat sy^{h}), que conecta la cláusula con el versículo anterior.

[2] El amplio análisis de Charles de las fuentes subyacentes (1.334-44) es interesante, pero no resulta demasiado esclarecedor por lo que respecta al significado de la visión.

[3] Cf. Hendriksen, 176-77. La boca se menciona en último lugar puesto que se trata del punto principal de la figura.

[4] D'Aragon afirma: «el vidente ha fundido en una imagen varias características de las cuatro bestias de Dan 7; de ello surge una criatura monstruosa que desafía toda imaginación» (483). Krodel ve tres fuentes: el relato mitológico de la lucha de un dios con un monstruo marino, las cuatro bestias de Daniel, y la leyenda de Nerón (247-48).

abyectos planes de Satanás.

1 La primera bestia que aparece sube «del mar». El orden en que se mencionan las diferentes partes de su cuerpo (cuernos, cabeza, cuerpo, pies) ha llevado a algunos a considerar que se trata del relato de un testigo ocular que nos describe la emersión de la bestia de las aguas.[3] No obstante, la misma secuencia descriptiva se utiliza también cuando se trata de la segunda bestia que sube «de la Tierra». Si seguimos un criterio de coherencia, tal interpretación sería muy poco probable. La figura de Juan se inspira, sin duda, en la visión que tuvo Daniel de las cuatro grandes bestias que suben del mar (Dan 7:3).[4] Si bien es cierto que el mar puede sugerir «las convulsas condiciones sociopolíticas de las que a menudo surgen las tiranías»,[5] es dudoso que el autor de Apocalipsis pretendiera dar al término este sentido teológico. No obstante, el mundo antiguo asociaba normalmente el mar con el mal,[6] y el hecho de que el último gran enemigo del pueblo de Dios surgiera de las aguas del caos sería algo completamente lógico. En 11:7 y 17:8 se dice que la bestia procede del Abismo. Cualquier contradicción es solo aparente: en ambos casos se hace referencia a la fuente de todo mal.

La bestia tiene diez cuernos y siete cabezas. En los cuernos hay diademas, y en cada cabeza, un «nombre blasfemo».[7] La completa exposición del sentido de los cuernos y las cabezas se llevará a cabo en el capítulo 17, donde un ángel ejecutor aporta una detallada interpretación de la bestia y de su jinete. Los diez cuernos recuerdan a los de la cuarta bestia de Daniel (Dan 7:7). Allí representan diez reyes que surgen del cuarto reino.[8] En Apocalipsis 17 las siete cabezas aluden también a siete reyes (17:10). En la visión que nos ocupa solo se nos

[5] Erdman, 112.

[6] Los pueblos de la Antigüedad consideraban el mar como la morada de malignas deidades que regían el mundo. Las tormentas del mar eran una expresión de la ira de tales dioses. En el mundo semítico se creía que el mar personificaba el poder que estaba en pugna contra la deidad (*IBD*, 3.1406).

[7] La evidencia textual está bastante dividida entre el singular, ὄνομα (P^{47} ℵ 1006 1841 2329 MajT^{A} gig vg^{mss} sy^{ph} co; Prim Bea), y el plural, ὀνόματα (A 051 1611 1854 2053 2344 2351 MajT^{K} a vg sy^{h}). Kilpatrick, NA^{27}, y UBS^{4} consignan el plural, no obstante los dos últimos ponen la desinencia entre corchetes (ὀνόμα ⸀τὰ). La solución de la NTV consiste en utilizar el singular aunque en una frase que retiene la idea plural.

[8] Los cuatro reinos son Babilonia, Media, Persia y Grecia. Los diez cuernos serían los diez gobernantes seléucidas que median entre Alejandro Magno y Antíoco Epifanes («el cuerno pequeño» de Dan 7:8, 24-26).

dice que sobre cada uno de los cuernos hay una diadema, insignia de la autoridad real (cf. 19:12). Se aducen varias sugerencias para explicar por qué las diademas están en los cuernos y no en las cabezas de la bestia. Lo más verosímil es que su pretensión de autoridad descansa en la fuerza bruta. En el contexto de la literatura apocalíptica no es necesario situar las diademas en los cuernos a fin de que en las cabezas haya espacio suficiente para los nombres blasfemos.[9] El vidente no pretende que visualicemos a la bestia con tal precisión.[10] El hecho de que se mencione a los cuernos antes que a las cabezas (en otros pasajes el orden es contrario; 17:3, 7; cf. 12:3) no tiene una relevancia especial. Juan es proclive a la variedad.

Las siete cabezas de la bestia subrayan su relación con el dragón de siete cabezas de 12:3.[11] El poder y la autoridad de la bestia proceden del dragón (13:4). Es muy poco probable que Juan llegara al número siete sumando el número de las cabezas de las cuatro bestias de Daniel (cuatro bestias, una de las cuales tenía cuatro cabezas, arrojan un total de siete). En la literatura apocalíptica el número siete implica la idea de totalidad. Una bestia con siete cabezas sería un símbolo muy apropiado para representar al enemigo supremo de la Iglesia. Los nombres de blasfemia sobre las siete cabezas reflejan la entonces creciente tendencia de los emperadores romanos a asumir los títulos de la deidad. Durante su vida Augusto había permitido que sus súbditos orientales le rindieran honores divinos, y a su muerte los romanos le proclamaron *divus* (uno semejante a los dioses). En las monedas que acuñó durante su reinado, Nerón aparecía con el título de «Salvador del Mundo». El senado romano declaraba casi siempre a sus emperadores difuntos como divinos. Domiciano recibió el título *Dominus et Deus Noster*, nuestro Señor y Dios.[12] Para todos los que tenían una idea elevada de Dios y de su soberanía tal pretensión era pura blasfemia. «AL SEÑOR TU DIOS ADORARÁS, Y A ÉL SOLO SERVIRÁS» (Lc 4:8). El que un ser humano asumiera los títulos de

[9] Como sugiere Moffatt, 429.

[10] ¡Considérese el problema de localizar diez cuernos en solo siete cabezas! Y ¿dónde estaría una boca (στόμα, singular, v. 2) en una bestia con siete cabezas?

[11] Roloff sostiene que en cierto modo la bestia es «el reflejo del dragón» (156). Él es «el agente del dragón o su representante en la sociedad humana» (Hughes, 145).

[12] Suetonio, Dom. 13. Si se desea profundizar acerca de las inscripciones imperiales de Éfeso, véase Stauffer, *Christ and the Caesars*, 185 y ss.

la divinidad era una arrogante blasfemia.

Pero, ¿quién era entonces la bestia de la visión de Juan? Los versículos que siguen nos dicen que poseía la autoridad de Satanás (v. 4), blasfemaba el nombre de Dios (vv. 5-6), hizo guerra contra los santos y salió victoriosa (v. 7), y recibió la adoración del mundo pagano (vv. 4, 8). Existe poca duda de que para Juan la bestia fuera el Imperio Romano como perseguidor de la Iglesia.[13] Viene a tierra procedente del mar, igual que hicieron las tropas romanas cuando invadieron el Mediterráneo oriental. La bestia representa el espíritu de poder imperial que reivindica una sanción religiosa para sus flagrantes injusticias.[14] No obstante, la bestia es más que el Imperio Romano. La visión de Juan se fue configurando a partir de los detalles de la situación histórica de su tiempo, no obstante su completo cumplimiento aguarda el desenlace final de la historia humana. La bestia siempre ha representado la deificación de la autoridad secular y así será también, aunque con mayor intensidad, en su manifestación final. Es un «poder falso», centrado en sí mismo, que se conduce como si fuera plenamente autónomo, demanda la lealtad más absoluta y se exalta fuera de toda proporción.[15]

2 La bestia que sube del mar combina las características de las cuatro bestias de Daniel 7. El profeta vio en secuencia: un león alado de pie como un hombre (7:4), un oso con tres costillas entre los dientes (7:5), un leopardo con cuatro cabezas y alas (7:6), y una cuarta bestia, terrible y fuerte con grandes dientes de hierro y muchos cuernos (7:7-8). Al utilizar una combinación de estas bestias, que en el libro de Daniel representan a cuatro reinos históricos hostiles al pueblo de

[13] Hay una útil exposición del trasfondo para la comprensión de Apocalipsis 13, en Barclay, «Great Themes of the New Testament: 5. Rev xiii», *ExpTim*, 70 (1958), 260-64, 292-96.

[14] Sweet afirma que «*la bestia*, igual que *la gran ciudad* (11:8) personifica toda la oposición a Dios y a su pueblo desde el comienzo», no obstante en el tiempo en que escribe Juan, la bestia era «el Imperio Romano» (208). Krodel acepta la interpretación de la bestia como el Imperio Romano, no obstante va más allá y dice que se trata «también de un individuo en el que se concentra toda la maldad y la idolatría» (249). Según L. Kreitzer, más adelante, en el siglo segundo, se reinterpretó el significado de la bestia del mar entendiendo que era una alusión al emperador Adriano («Sibylline Oracles 8, the Roman Imperial Adventas, Coinage of Hadrian and the Apocalypse of John», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 4 [1989], 69-85).

[15] Collins, 93-94.

Dios (Dan 7:17, 23), Juan presenta al Anticristo como el epítome de la oposición a la descendencia de la mujer.[16] Algunos autores ven en cada bestia un significado especial: la feroz crueldad del leopardo,[17] el lento poder demoledor del oso, el terrible rugido del león.[18] En cualquier caso, el principal propósito del autor de Apocalipsis es describir a un monstruo enorme y aterrador que emite blasfemias contra Dios y persigue a los fieles. Es crucial observar que la bestia recibe su poder, dominio,[19] y autoridad del dragón. El impacto tremendo del Imperio Romano procedía de su profana alianza con el propio Satanás. A través de tal alianza, Satanás llevaría a cabo su plan de aniquilar y devorar a la Iglesia.

Debe observarse que la actitud hacia el Estado que se percibe en el libro de Apocalipsis difiere decididamente de la que se refleja en pasajes como Romanos 13:1-6; 1 Timoteo 2:1-2; y 1 Pedro 2:13-17. Esto no se debe a que el concepto de Juan respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado difiera del de los otros apóstoles, sino a que, en el desarrollo de la situación histórica del siglo primero, la tregua que había existido entre la Iglesia y el Imperio había dado paso al conflicto con la imposición de un agresivo programa de adoración del Emperador apoyado por una activa persecución. En el conflicto de lealtades entre Dios y el Emperador, el cristiano no tenía más elección que obedecer a aquel que es fuente de toda autoridad.[20] Únicamente cuando el Estado se mantiene dentro de las limitaciones de su autoridad delegada puede el creyente someterse libremente a sus leyes.

3 Una de las siete cabezas de la bestia ha sufrido una herida

[16] «Para Juan, el Imperio Romano era tan satánico y terrible que albergaba en su seno todos los terrores de los imperios perversos que habían existido hasta entonces. Era, por así decirlo, la suma de todo lo perverso» (Barclay, 2.109-10).

[17] El término griego πάρδαλις puede referirse a la pantera (éste es el único pasaje del Nuevo Testamento en que aparece).

[18] Oseas menciona las mismas tres bestias cuando expresa la oposición de Dios contra la rebelde Israel («Seré, pues, para ellos como león; como leopardo junto al camino acecharé. Como osa privada de sus cachorros, me enfrentaré a ellos»; Os 13:7-8).

[19] Entendiendo θρόνος en sentido figurado.

[20] Hay un buen estudio del desarrollo del antagonismo entre la iglesia primitiva y el Imperio Romano en el capítulo de G. B. Caird titulado «Christ and Caesar» en su obra *The Apostolic Age*, 156-80; al respecto, véase también el excursus de Roloff, «Christians and the State according to Revelation 13» (167-68). En los sufrimientos de la iglesia de Filipos, Fee ve ya una oposición romana en estado embrionario en términos de adoración imperial (*Philippians*, 29-32).

mortal[21] (según 13:14, producida por una espada). Sin embargo, la bestia sobrevive a su herida de muerte y consigue que todo el mundo le siga asombrado. Muchos comentaristas consideran que la cabeza en cuestión alude a uno de los emperadores romanos. Calígula es un probable candidato ya que sufrió una grave enfermedad y sobrevivió.[22] El intento de poner su estatua en el templo podría explicar el v. 6 («Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar su nombre y su tabernáculo»), y los muchos altares erigidos en su honor por todo el Imperio[23] estimularían la clase de adoración universal que se refleja en el v. 8 («Y la adorarán todos los que moran en la Tierra»). No obstante, la mayoría de autores, que consideran la cabeza herida de muerte como una alusión al emperador romano, se deciden por Nerón.[24] Este tirano, que llegó al trono mediante la taimada traición de su madre (desterrada por Calígula, pero traída de nuevo a Roma por su tío Claudio, con quien se casó y a quien más tarde envenenó), promulgo una salvaje persecución de la iglesia cristiana en el año 64 dC. A fin de escapar de la ignominiosa muerte a que se le condenó como enemigo público, Nerón se quitó la vida en junio del 68 dC. Fue un personaje tan perverso que una gran parte de la población (especialmente en las provincias orientales) pensaron que su muerte, acaecida en una villa privada fuera de Roma, no podía ser cierta. Aunque se celebró un funeral público, durante algunos años persistió el rumor de que Nerón no había muerto, sino que se había trasladado a Partia donde permanecía escondido para regresar algún día al frente de un poderoso ejército para recobrar el poder. Durante las siguientes dos décadas aparecieron varios impostores que pretendían ser Nerón,[25] dos de los cuales fueron bien recibidos entre los partos. Hacia finales de siglo, esta creencia de que seguía vivo desapareció

[21] Bratcher y Hatton dicen que la expresión significa: «tenía una herida que parecía fatal (o mortal)» (195).

[22] Suetonio, *Calígula*. 14; Dión Casio 59.8.

[23] Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 18.8.1.

[24] Hailey afirma que: «la herida de muerte representa la muerte de Nerón, el primer emperador que persiguió a la Iglesia, cuya política de persecución fue adoptada nuevamente por Domiciano, en quien 'la herida de muerte fue sanada'» (286). Roloff observa que el culto al César «logró su punto álgido inicial bajo el mandato de Calígula» y más adelante «alcanzó una renovada intensificación con Domiciano» (162). Siguiendo un acercamiento hermenéutico un tanto distinto, Hughes considera que la herida mortal de la bestia es una «referencia al fenomenal crecimiento de la iglesia apostólica en sus primeros días» (146).

[25] Tácito, *Hist*. 1.78; 2.8; Suetonio, *Nerón*, 57.

y fue sustituida por la expectativa de que resucitaría de los muertos y volvería a hacerse con el poder.

El problema esencial al identificar la cabeza herida como Nerón (o cualquier otro emperador) es que el texto no dice que la cabeza fuera restaurada. Fue la bestia la que se recuperó de la herida de muerte producida en una de sus cabezas. Más adelante, en el mismo capítulo, se habla de «*la bestia* que tenía la herida de la espada y que ha vuelto a vivir» (13:14).[26] La interpretación de las siete cabezas como siete reyes es algo que surge del capítulo 17 (obsérvese que en 17:19 representan también siete montes) y no de la visión que nos ocupa. Si consideramos que la bestia representa al Imperio Romano como perseguidor de la Iglesia, su recuperación de una herida mortal podría referirse al restablecimiento del orden que hubo bajo Vespasiano (69-79 dC.), después de la sangrienta y caótica revolución que comenzó unos dos años antes con la muerte de Nerón y que se prolongó durante los malogrados reinados de Galba, Otón y Vitelio. O puede que esta figura no pretenda ninguna alusión histórica y su propósito sea más bien poner de relieve la tremenda vitalidad de la bestia que, aunque herida, vuelve con renovada fuerza. Desde el comienzo de la Historia, el estado pagano ha combatido al pueblo de Dios. Desde los faraones de Egipto hasta los emperadores de Roma, el paganismo institucional se ha dirigido con determinación a la aniquilación de todos los que se niegan a rendirle homenaje. Ha sobrevivido a todo asalto y se ha recuperado de toda herida mortal. No es de extrañar que en los últimos días todo el mundo siga a[27] la bestia con asombro y estupefacción.[28]

4 Los moradores de la Tierra adoran, no solo a la bestia, sino también al dragón que le ha dado la autoridad. La deificación del poder

[26] Cf. también 13:12. El segundo αὐτοῦ de 13:3 sería normalmente αὐτῆς si aludiera a μία ἐκ τῶν κεφαλῶν. Minear considera difícil de sostener que Nerón fuera la bestia herida puesto que «su muerte no puso en peligro el poder del Imperio, pues murió como fugitivo y enemigo del Estado» («The Wounded Beast», *JBL*, 72 [1953], 97).

[27] Cf. 1 Tim 5:15, ὀπίσω τοῦ σατανᾶ; también Juan 12:19; Hechos 5:37. Charles ofrece la sugerencia poco verosímil de una corrupción del hebreo que permitiría una interpretación en griego que leyera ἰδοῦσα en lugar de ὀπίσω (1.351). Apoya su conjetura con los paralelos que encontramos en 17:6, 8.

[28] Presten y Hanson (97) observan que se obliga a las gentes a adorar algún poder absoluto y en último análisis darán su lealtad a la bestia (cuyo poder radica en infligir sufrimiento), o al Cordero (cuyo poder consiste en la aceptación del sufrimiento).

secular es, en realidad, una forma de adorar a Satanás.[29] La retórica de alabanza que se dirige a la bestia es una parodia de pasajes veterotestamentarios como Éxodo 15:11 («¿Quién como tú entre los dioses, oh SEÑOR?». Cf. Miq 7:18; Is 44:7; Sal 89:8). ¿Quién es semejante a la bestia, y quién puede luchar contra ella? El poder de la parodia radica en el hecho de que los lectores saben que la bestia está atada (un perro salvaje sujeto a una correa) y que su fin es seguro. Por ello solo de Dios puede decirse verdaderamente: «¿Quién es como él? ¿Y quién puede luchar contra Él?». Lo que motiva la adoración no es la grandeza moral de la bestia, sino su impresionante poder y fortaleza. La autoridad que ostenta es la del propio Satanás.

5 A la bestia se le permite hablar y blasfemar durante un período de cuarenta y dos meses. Una vez más, el modelo es el del cuerno pequeño de Daniel 7 con una «boca que hablaba con mucha arrogancia» (Dan 7:8; cf. 7:20), profiriendo «palabras contra el Altísimo» (Dan 7:25) y exaltándose «sobre todo dios», y diciendo cosas horrendas «contra el Dios de los dioses» (Dan 11:36). El sentido de las «palabras arrogantes» que pronuncia la bestia se explican con el siguiente término explicativo («blasfemias»)[30] y se amplía en el v. 6. A la bestia se le da también «autoridad» (además de «una boca»). En el texto griego de los vv. 5-7 aparece cuatro veces el verbo en voz pasiva *edothe* («se le dio [lit. le fue dado]»), lo cual subraya el papel subordinado de la bestia. Aunque en los vv. 2 y 4 el que dio poder y autoridad a la bestia fue el dragón, en estos últimos, los lectores de Juan verían una referencia a Dios, la fuente final de todo poder. El reinado de la bestia tiene lugar con el permiso de Dios. Se mueve dentro de las limitaciones determinadas por Dios, y se enfurece sobremanera porque sabe que su tiempo es corto (12:12). A su blasfemia se le concede un periodo de cuarenta y dos meses, el espacio tradicional de la persecución religiosa (cf. el comentario acerca de 11:2). La traducción de la NKJ: «continuar durante cuarenta y dos meses», es débil. Durante dichos cuarenta y dos meses la bestia lleva activamente a cabo la voluntad del dragón.[31]

[29] Cullmann (*The State in the New Testament*, 80) escribe que «el autor del Apocalipsis de Juan vio con sorprendente sagacidad que el elemento satánico del Imperio Romano consiste en esta deificación» (i.e., la adoración del Emperador).

[30] Es decir, considerando el καί de la expresión lαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας con carácter epexegético («hablar grandes cosas, a saber, blasfemias»).

[31] El término griego ποιῆσαι se utiliza con este sentido en Daniel 8:12, 24; 11:28. El códice sinaítico lo interpreta correctamente con ποιῆσαι ὃ θέλει El 051 2329 MajT^{K} se anticipa y lee πόλεμον ποιῆσαι.

6 La bestia abre la boca para blasfemar contra Dios. Este rasgo del Anticristo se describe con toda claridad en 2 Tesalonicenses 2:4: «el cual se opone y se exalta sobre todo lo que se llama dios... presentándose como si fuera Dios».[32] Para Juan la blasfemia de Antíoco (Dan 7:25; 11:36) y la utilización de títulos divinos por parte de los emperadores romanos identificaría al Anticristo como aquel en quien la autoridad secular toma el papel de la deidad. Con frecuencia, la expresión «abrir la boca» se utiliza al comienzo de un discurso largo (cf. Mt 5:2; Hch 8:35) y, por ello, sugiere que las blasfemias de la bestia contra Dios fueron constantes.

La relación entre las varias cláusulas del versículo 6 se entiende de varios modos. Si la conjunción «y» se lee como la primera palabra de la última cláusula,[33] la blasfemia se dirigiría en tal caso a tres objetos: el nombre de Dios, su tabernáculo, y los que moran en el Cielo. Lo más probable es que la última cláusula sea aposicional y que desarrolle más detalladamente el sentido de la expresión anterior. Blasfemar el nombre de Dios es hablar mal de todo lo que Él es y de los valores que proclama. El nombre expresa el carácter de la persona. En 21:3 una voz procedente del trono afirma: «He aquí, el tabernáculo de Dios está entre los hombres, y Él habitará entre ellos y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará entre ellos».

Algunos entienden la blasfemia del tabernáculo de Dios (i.e., su templo) como una referencia al intento por parte de Calígula de poner su estatua en el lugar Santísimo,[34] no obstante es dudoso que el propósito de Juan sea hacer alguna alusión histórica de este tipo. La expresión «los que moran en el Cielo» puede denotar a seres angélicos, o, posiblemente, a la Iglesia considerada de un modo ideal como

[32] En Or. Sib. 5 se nos informa que resucitarán varios reyes, entre los que está Nerón. Los tales volverán y se harán iguales a Dios (33-34; cf. *Asc. Is.* 4:6). Roloff observa que: «el aspecto blasfemo de estos discursos [en el libro de Apocalipsis] no consiste en que dirigen calumnias acerca de Dios, sino en la pretensión de situarse en el lugar de Dios» (157).

[33] El término griego καί se añade delante de τούς, en ℵ2 046* 051 2053 MajT^{A} lat co; Ir^{lat} Bea. Según Metzger, la añadidura parece haber sido obra de unos copistas que deseaban «aligerar la sintaxis un tanto forzada» (*Textual Commentary*, 674). El P^{47} omite tanto τούς como σκηνοῦντας de modo que la última expresión dice «su morada en el cCelo».

[34] Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 18.8.2. Charles interpreta el tabernáculo como una referencia a la Sekiná (1.353), la manifiesta gloria de Dios, que en el pensamiento judío estaba relacionada con el tabernáculo (Heb. ***mishk n***; σκηνη, en griego. Ver Barclay, 2.94).

sentada en los lugares celestiales (cf. Ef 2:6; Col 3:1).

7 Tras referirse en el versículo anterior a las «palabras arrogantes y blasfemias» que pronuncia la bestia (v. 5), Juan prosigue ahora describiendo el ejercicio de su autoridad que se presenta de dos maneras: en primer lugar en su actividad bélica contra los santos, y en segundo, en su demanda de adoración universal. Dice el texto que se le dio[35] poder de hacer guerra contra los santos y vencerlos. La primera parte de v. 7 se basa en Daniel 7:21. Swete comenta que «al igual que... los leales defensores de Jerusalén contra Antíoco, también los ciudadanos de la Nueva Jerusalén han de estar dispuestos a caer delante del emperador perseguidor».[36] A la bestia se le da una autoridad universal que ejerce sobre cada tribu, pueblo, lengua y nación.[37] Aunque los santos van a ser vencidos (i.e., asesinados) por la bestia, ellos son no obstante los verdaderos vencedores. Son «los que habían salido victoriosos sobre la bestia» (15:2). En la crucial prueba de su fe, los tales renuncian a sus vidas antes que abandonar su confianza en Dios. En 12:11 vimos que vencieron al acusador por la sangre del Cordero y mediante el menosprecio de sus vidas hasta la muerte. ¡En esto consiste la verdadera victoria! La expresión dos veces repetida «se le dio», subraya el papel subordinado de la bestia. Es el instrumento del dragón para la venganza y actúa según sus órdenes. No obstante, la referencia alude a un poder que va más allá del dragón, y nos lleva a entender que aun esta profana alianza está bajo el control de Aquel de quien es toda autoridad y fortaleza.

8 Juan describe ahora los resultados de la obra de la bestia a quien se le ha concedido un poder tan impresionante. Todo el mundo (a excepción de aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero) se unirá para adorar a la bestia. Jesús predijo la aparición de falsos Cristos que, haciendo alarde de grandes señales y prodigios, engañarían «de ser posible, aun a los escogidos» (Mt 24:24). Una vez que el estado romano había adquirido una significación de carácter religioso, era natural esperar que comenzara a exigir adoración. La veneración de una perversión de la autoridad secular diabólicamente inspirada supone la mayor ofensa contra el

[35] La expresión griega καὶ ἐδόθη... αὐτούς se omite en el P^{47} A 2053 $MajT^{A}$ sa; Ir^{lat}, indudablemente porque la vista del escriba saltó a la segunda vez que aparece καὶ ἐδόθη αὐτῷ en el mismo versículo.

[36] Swete, 166.

[37] Las palabras griegas καὶ λαόν se omiten en el P^{47} 051 1006 $MajT^{A}$ bo.

único Dios verdadero. La tentación que Jesús rechazó cuando inició su ministerio público (Mt 4:8-10) reaparece al final de la Historia en su forma más persuasiva y consigue la adhesión de todo el mundo a excepción de los escogidos.

La traducción de la NRSV «cada uno» recoge un inesperado cambio del texto griego del plural al singular.[38] Con este cambio se pretendía quizá subrayar la responsabilidad individual de cada uno de los que adora a la bestia. Éstos son aquellos cuyos nombres no han sido escritos en el libro de la vida. La idea de un registro divino aparece ya en el encuentro que Moisés tuvo con Dios en el Monte Sinaí (Dt 32:32-33). En el Nuevo Testamento Pablo se refiere a sus colaboradores como aquellos «cuyos nombres están en el libro de la vida» (Fil 4:3). En el libro de Apocalipsis esta expresión aparece seis veces (3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27) y se refiere a un registro de los nombres de todos los que pertenecen a Dios. Tanto aquí como en 21:27 se dice que el libro de la vida pertenece al Cordero. La vida solo es posible por medio de su sacrificio (5:9-10).

La frase «la fundación del mundo» alude a la creación del orden visible y se menciona diez veces en el Nuevo Testamento. Jesús habla de un reino preparado desde la fundación del mundo (Mt 25:34), y Pablo de la elección de los creyentes antes de la fundación del mundo (Ef 1:4). El problema en este versículo no está en determinar el significado de la frase, sino el lugar que ocupa en ella. ¿Qué es lo que sucede desde la fundación del mundo, la inscripción del nombre de los creyentes, o la muerte del Cordero? La RSV y muchas de las traducciones más recientes siguen la primera alternativa. Los fieles son protegidos por su elección (la inscripción de sus nombres en el libro de la vida del Cordero) de ser engañados por las pretensiones del Anticristo. Se dice que esto se produjo cuando el mundo fue creado. Apocalipsis 17:8, un versículo paralelo, apoya esta interpretación. No obstante, la premisa de que Juan ha de ser absolutamente coherente en su expresión literaria es cuando menos cuestionable. No hay ninguna razón por la que deba negársele la libertad de utilizar una expresión determinada de varias formas diferentes. En este caso es mejor seguir el orden de la sintaxis griega y leer, «el Cordero que fue inmolado

[38] Es decir, al πάντες de la primera cláusula le sigue el relativo οὗ que demanda un ἕκαστος implícito para poder distribuir el colectivo πάντες. El plural ὧν aparece en el P^{47} ℵ P 051 1006 1841 2329 al lat.

desde la fundación del mundo».[39] Es decir, la muerte de Cristo fue un sacrificio expiatorio decretado en los consejos de la eternidad. Es digno de mención que los nombres pueden borrarse del libro de la vida (3:5); por ello, el que el nombre de alguien esté inscrito en el registro del comienzo de la Creación no ofrece una seguridad completa en el momento del juicio.

9-10 El equivalente contemporáneo del versículo 9 sería la orden militar de prestar atención; la expresión aparece en cada una de las siete cartas (2:7, 11, 17, 19; 3:6, 13, 22) y recuerda la familiar expresión de Jesús: «El que tenga oídos para oir, que oiga» (Mt 11:15; cf. Mr 4:9). Este modismo podría apuntar en cualquier dirección, no obstante lo que hace principalmente es poner sobre alerta al lector acerca de la importancia de la afirmación que sigue.

El estilo epigramático del versículo 10 ha inducido algunos intentos por parte de los escribas de clarificar el significado alterando el texto.[40] La lectura que mejor encaja como la original (cuando se traduce literalmente en castellano) es:

Si alguno en cautividad,
    en cautividad éste va.
Si alguno por la espada a ser muerto,
    éste por la espada a ser muerto.

Tal laconismo no es fácil de descifrar, especialmente para los ulteriores lectores del libro de Apocalipsis. Lo que está en juego es: ¿Quién es hecho cautivo y asesinado, y por quién? La NIV interpreta correctamente el texto en su contexto como una alusión a aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero (v. 8). En vista de la inminente persecución que se suscitará con la bestia, es cierto que la cautividad y la muerte a espada esperan a aquellos que siguen fielmente al Cordero. Los creyentes tienen por delante una realidad un tanto sombría. Muchos *serán* llevados en cautividad, y muchos serán ejecutados a espada. Igual que su Maestro encontró la muerte a manos de un poder secular hostil, así también ellos sufrirán también este destino.[41] Esta lectura del texto griego subraya lo inevitable de

[39] En la construcción alterna doce palabras separan el modificador de su antecedente.

[40] Véase el aparato crítico del UBS4 o del NA27, y la exposición de Metzger en Textual Commentary, 674-75.

[41] Esta concepción del texto se refleja en un manuscrito del siglo quinto: el Códice Alejandrino («nuestro mejor manuscrito para el libro de Apocalipsis»,

la persecución y la muerte para los fieles. El llamamiento a una leal resistencia encaja con el contexto y el tono del libro de Apocalipsis y, además, recibe el apoyo de Jeremías 15:2 y 43:11.[42]

Dos lecturas menos probables son, no obstante, dignas de nuestra atención. Una de ellas relaciona ambos pareados con los perseguidores de la Iglesia al añadir un verbo que hace que la primera línea diga: «Si alguien *conduce*[43] [a un creyente] a la cautividad, a la cautividad irá tal persona». En este caso el versículo estaría subrayando que los enemigos del pueblo de Dios serán castigados por perseguir a los creyentes con una retribución proporcional a lo que ellos hicieron (cautividad por cautividad y espada por espada).

La otra lectura es la del códice sinaítico (que sigue la NKJ): «El que mata con la espada, debe morir a espada».[44] Esto concuerda con las palabras de Jesús en Mt 26:52: «todos los que tomen la espada, a espada perecerán». El primer pareado enseñaría que el creyente ha de aceptar lo que Dios ha ordenado, y el segundo sería una advertencia acerca de cualquier intento por parte de la Iglesia de defenderse por el uso de la fuerza. Barclay escribe: «La pretensión de defender el Evangelio del amor de Dios utilizando la violencia del hombre es una intolerable paradoja».[45]

La conclusión es, por tanto, que «el pueblo de Cristo ha de perseverar y tener fe» (TCNT). Cuando se desate la persecución que se cierne sobre la Iglesia, los creyentes tendrán que hacerle frente con una resistencia firme y una fe inquebrantable. Las advertencias de Juan acerca de los peligros que acechaban al pueblo de Dios sirvie-

dice Krodel, 252), que interpreta ambos pareados como refiriéndose a los santos considerando el segundo verbo como un infinitivo pasivo y leyendo: «Si alguna persona ha de morir a espada, que tal persona muera a espada». Obsérvese que esta lectura requiere que αὐτόν se considere como una corrupción de αὐτός.

[42] Como sostiene Charles (1.355).

[43] La palabra griega que se utiliza es ἀπάγει 2351 *pc* gig vg^{cl} sy; ***Irlat Prim***.

[44] El ℵ 1006 1611* 1841 1854 al sy^{h} incluye también el término griego ἀποκτείνει. Caird enumera cuatro razones para aceptar este texto: en otros pasajes la comisión del v. 9 se aplica a la Iglesia, la amenaza de la cárcel tiene sentido para el posible mártir, la utilización de la espada recuerda las palabras de Jesús en Getsemaní, y el llamamiento a la resistencia y a la fe se dirige a la Iglesia (169-70). No obstante, la cuestión decisiva para escoger entre las distintas lecturas alternativas es determinar cuál de ellas explica mejor el origen de las demás. Si el término ἀποκτείνει es correcto, ¿cómo se explica entonces que el Códice Alejandrino complicara tanto algo tan sencillo?

[45] Barclay, 2.127.

ron para preparar a los creyentes para los difíciles días que tenían por delante. Al final de esta era será muy provechoso para la Iglesia estar plenamente informada del incremento de la actividad de Satanás (12:12, 17). El punto de vista de que Dios apartará a su pueblo del sufrimiento de aquellos días crea una expectativa incorrecta que no ayudará al desarrollo de una «paciente resistencia y fidelidad».

E. La bestia que sube de la tierra (13:11-18)

> *Y vi otra bestia que subía de la Tierra; tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero y hablaba como un dragón. Ejerce toda la autoridad de la primera bestia en su presencia, y hace que la Tierra y los que moran en ella adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada. También hace grandes señales, de tal manera que aun hace descender fuego del cielo a la Tierra en presencia de los hombres. Además engaña a los que moran en la Tierra a causa de las señales que se le concedió hacer en presencia de la bestia, diciendo a los moradores de la Tierra que hagan una imagen de la bestia que tuviera* la herida de la espada y que ha vuelto a vivir. Se le concedió dar aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen de la bestia también hablara e hiciera dar muerte a todos los que no adoraran su imagen. Y hace que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les dé una marca en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga la marca: el nombre de la bestia o el número de su nombre. Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento, que calcule el número de la bestia, porque el número es el de un hombre, y su número es seiscientos sesenta y seis.*

Llegamos ahora a la segunda visión del capítulo 13. En contraste con la primera bestia que subía del mar, ésta procede de la Tierra. Tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero cuando hablaba rugía como un dragón. Con la realización de señales espectaculares y

milagrosas comenzó su campaña de engaño dirigida a los habitantes de la Tierra. Hizo erigir una imagen en honor de la primera bestia y se le dio el poder de infundirle vida de modo que pudiera hablar. Para poder comprar y vender se hizo imprescindible que todos aceptaran la marca de esta bestia. Aquellos que no honraban a la primera bestia eran ejecutados. Su nombre expresado en números era 666.

Está claro que la visión de Juan ha de entenderse en primer lugar en el marco de la situación socio política de su tiempo. Si la primera bestia representaba el poder romano cuya insistencia en la adoración del Emperador estaba comenzando a amenazar a la iglesia primitiva, la segunda representa sin duda el sacerdocio imperial que ayudaba a Roma en la propagación del culto imperial. Según las reflexiones divinamente reveladas de Juan, el final era inminente. Aunque han pasado casi 2.000 años desde que escribiera el libro de Apocalipsis, su concepción acerca de las fuerzas que conducirán a la Historia a su fin sigue siendo verdadera y oportuna. En los días del fin y mediante su control de la sociedad secular, Satanás exigirá una adhesión total y utilizará todos los métodos a su alcance para conseguir la adoración de los que viven en la Tierra.

11 Las antiguas tradiciones aluden a dos monstruos primitivos, que habitaban las profundidades del océano y la tierra seca. Según *1 Enoc* 60:7-10 Leviatán (un monstruo femenino) vivía «en los abismos del océano», y Behemot (el macho) ocupaba un «desolado desierto llamado Duidain».[1] Puesto que los autores del Antiguo Testamento conocían ya tal «mitología», no hay ninguna razón en particular por la que Juan no hubiera podido haber reflexionado acerca de estos relatos. El hecho de utilizar unas imágenes bien conocidas en la cultura popular no equivale a decir que tales representaciones describan una auténtica realidad. Algunos autores piensan que, si para la primera bestia, Juan podría haberse inspirado en Daniel 7:3 (las cuatro grandes bestias *subían del mar*), para la segunda, bien podría haber utilizado la interpretación de este pasaje que se ofrece unos cuantos versículos más adelante (Dan 7:17 dice que las bestias representan reyes que surgen *de la tierra*). Una solución más sencilla es que, igual que la primera bestia vino del otro lado del mar (dando con ello la impresión

[1] Véase también 2 Esd 6:49-52; *2 Bar.* 29:4. En Job 40:15-41:34 se alude a ambos monstruos.

de que subía «del mar»), la segunda bestia surgió dentro de los límites de Asia Menor. En cualquier caso, el triunvirato del mal está ahora completo. Igual que Cristo recibió autoridad del Padre (Mt 11:27), así el Anticristo la recibe del dragón (Apoc 13:4); y de igual modo que el Espíritu Santo glorifica a Cristo (Jn 16:14), también el falso profeta exalta al Anticristo (Apoc 13:12).[2]

La bestia que sube de la tierra es una farsante cf. v. 14). En otros pasajes se le llama de manera repetitiva el falso profeta (16:13; 19:20; 20:10). Sus dos cuernos como los de un cordero representan sus intentos de aparecer como amable e inofensivo. Este pasaje recuerda la advertencia de Jesús: «Cuidaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces» (Mt 7:15). Los cuernos semejantes a los de un cordero podrían aludir a su estrategia de seducción (consideraciones acerca de la lealtad, el patriotismo, el propio interés, etc.) que la bestia presentará a los cristianos.[4] Es poco verosímil que los dos cuernos pretendan establecer un contraste con los dos testigos del capítulo 11. Ni tampoco aluden éstos al Cordero con siete cuernos del 5:6. En la parodia que se extiende por toda esta sección, la bestia que se corresponde con el Cordero es la primera, no la segunda. El hecho de que la bestia hablara como un dragón puede significar, o bien que su voz era como el rugido de un dragón o que, igual que la serpiente en el Edén (cf. 12:9), sus palabras eran engañosas y seductoras.[5]

El papel de la segunda bestia era hacer que las gentes adoraran a la primera bestia. Para conseguir este propósito se le otorga el poder de obrar milagros. Por medio de un boicot económico y las amenazas de muerte, hace que todo el mundo adore a la imagen de la bestia. Este papel sacerdotal revela a la segunda bestia como un poder religioso. En los días de Juan se estaría haciendo referencia a los sacerdotes del culto imperial local,[6] o al concilio provincial responsable de fomentar

[2] Bruce, 653.

[3] Moffatt, 432.

[4] Esto demandaría normalmente el uso de la expresión τῷ ἀρνίῳ.

[5] Aunque reconoce la gran dificultad de esta cláusula, Charles presenta argumentos para defender la corrupción del original griego, que tendría que traducirse: «pero era un destructor como el dragón» (1.358).

[6] Harrington identifica a la bestia como «la religión imperial al servicio de Roma» (143).

la adoración del Emperador en la provincia de Asia.[7] Es evidente que Juan veía a Roma y la adoración del Emperador como la principal causa del sufrimiento de las iglesias. Pérgamo fue uno de los centros principales del culto al Emperador, y ya Antipas había sido ejecutado en esta ciudad (2:13).

Wilcock representa a los exégetas que interpretan a los personajes de esta sección de Apocalipsis con un sentido general y eterno. Este autor afirma que la segunda bestia es «en lenguaje moderno la *ideología* —ya sea religiosa, filosófica, o política— que 'da aliento a' cualquier estructura social humana que se organiza al margen de Dios».[8] En los últimos días del Anticristo, el falso profeta representa el papel de la falsa religión que se esfuerza en conseguir la capitulación de la sociedad ante la adoración del poder secular. Representa la victoria universal del humanismo. En su innovadora y amenísima «pastoral midrash», Peterson afirma que «el dragón, la bestia del mar, y la de la tierra representan una trinidad satánica[9] que se infiltra en el mundo político con el fin de desviar nuestra adoración del Dios a quien no podemos ver para que la dirijamos a las autoridades a las que sí vemos, engañándonos para que participemos en una religión o sistema de creencias que ofrece resultados visibles en términos de la propia gratificación».[10]

12 Igual que el dragón dio su autoridad a la primera bestia (13:4), así la segunda ejerce la autoridad de la primera y cumple sus deseos igual que un profeta dispuesto delante de su dios (cf. 1 Rey 17:1). Su propósito es hacer que todo el mundo[11] adore a la bestia cuya herida mortal fue sanada. Los autores que interpretan esta herida mortal que sana como una referencia a la leyenda de Nerón Redivivo consideran

[7] Con ciertas reservas, Ford identifica a la segunda bestia con Flavio Josefo (227-30), observando que en Apoc 13:11-18 «el autor del libro de Apocalipsis ha representado el comportamiento monstruoso de Josefo y de otros que, como él, llevaron a sus compatriotas a someterse a Roma y a reverenciarla» (230). Sin embargo, esta especulación carece de elementos sólidos que puedan darle visos de verosimilitud).

[8] Wilcock, 127.

[9] La referencia al dragón y a las dos bestias como una «trinidad satánica» aparece por primera vez en las obras de un médico que escribió a comienzos del siglo diecinueve utilizando el seudónimo Jung-Stilling.

[10] Peterson, 127.

[11] La expresión «la Tierra y los que moran en ella» tiene un sentido general y alude a la totalidad de la raza humana.

necesario señalar que, tanto aquí como en el versículo 14, la bestia ha de identificarse con la cabeza que la representa. Es más sencillo entender que la que se ha recuperado es la propia bestia en lugar de solo la cabeza que fue herida (ver el comentario acerca de v. 3).

13 En consonancia con una larga tradición bíblica que entiende este pasaje como una parodia de Elías, Juan prosigue ofreciendo la razón de la capacidad que tiene el falso profeta para llevar a cabo tales señales espectaculares. En Deuteronomio 13:1 se advierte acerca del falso profeta que lleva al pueblo a adorar a otros dioses por medio de señales y prodigios. La segunda bestia imita los milagros de los verdaderos profetas para engañar a las gentes y hacer que adoren a la bestia. Igual que Elías, hace que descienda fuego del cielo en presencia del pueblo.[12] Como falso Elías que es prepara el camino para un falso Mesías. Había una expectativa muy extendida en el sentido de que la aparición del Anticristo estaría marcada por numerosos milagros. Jesús predijo el surgimiento de falsos Cristos que apartarían del camino, de ser posible, aun a los escogidos (Mr 13:22). Pablo habla del inicuo «cuya venida es conforme a la actividad de Satanás, con todo poder y señales y prodigios mentirosos» (2 Ts 2:9). Según la Ascensión de Isaías 4:10 el Anticristo hará que el sol salga por la noche y la luna aparezca en la hora sexta.[13] La segunda bestia desarrolla su tarea de engaño en cumplimiento de estas expectativas.

14 El falso profeta (cf. 19:20) comparte el poder de Satanás para engañar (12:9; 20:3, 8) y asume el papel de agente propagandístico del Anticristo.[14] La expresión «los que moran en la Tierra» es un tecnicismo que alude a la totalidad de la raza humana no regenerada.[15] Éstos son engañados por[16] los milagros que el falso profeta lleva a cabo en presencia de la bestia. Algunos autores ven en este pasaje una parodia de los dos testigos que están «delante del Señor de la

[12] 1 Rey 18:38; cf. 2 Rey 1:10. Los hijos de Zebedeo le pidieron a Jesús que llevara a cabo este espectacular prodigio para castigar a los samaritanos que no le recibieron (Lc 9:54).

[13] Véase también *Or. Sib.* 3:63-70, donde se menciona que un anticristo llegará incluso a resucitar a los muertos.

[14] Bruce, 653.

[15] Cf. 6:10; 11:10; etc. En 13:8 y 17:8 se alude a ellos como aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida.

[16] La expresión griega es διὰ τὰ σημεῖα" la distinción entre el acusativo y el genitivo casi ha desaparecido; cf. 12:11.

Tierra» (11:4) y consumen a sus enemigos con el fuego que procede de sus bocas (11:5). La segunda bestia ordena a la gente que haga una imagen de la bestia que sobrevivió[17] a la herida de espada. La traducción «que tenía la herida de espada y *ha vuelto a vivir*» es permisible,[18] no obstante en vista de los pasajes paralelos (13:3,12), que dicen que «fue *sanada*», es mejor considerar el verbo griego en su sentido normal. La imagen era probablemente un busto o estatua del Emperador más que su imagen grabada en una moneda.[19] Según la *Ascensión de Isaías* 4:11 el Anticristo va a erigir su imagen en cada ciudad. Únicamente su muerte impidió que Calígula llevara a cabo su propósito de emplazar una estatua suya en el templo judío.

15 A la segunda bestia se le da el poder de animar la imagen de la primera. Ésta le da aliento de vida[20] a la imagen que a continuación habla. La creencia en imágenes que hablaban y llevaban a cabo milagros está ampliamente atestiguada en la literatura antigua. Se dice que Simón Mago impartió vida a ciertas estatuas.[21] Andreas, el estudioso del siglo sexto, nos recuerda que era la época de Apolonio de Tiana, cuyos portentos se creían procedentes de los poderes del mal. Los sacerdotes de los cultos orientales practicaban el ventriloquismo, y la brujería se había hecho un lugar en los círculos oficiales de Roma.[22] Apeles de Ascalón estaba como en casa en la corte

[17] El códice sinaítico y otros (1006 1611 1841 2053 2329 2351 2377 MajT^{K} ℵ vg) lee ὅ para que concuerde con el neutro θηρίον. Junto con el texto Bizantino omite τήν delante de πληγήν, lo cual hace que entender una referencia específica al suicidio de Nerón sea menos verosímil.

[18] En las otras tres ocasiones en que aparece en el libro de Apocalipsis el aoristo de ζάω significa «volver a la vida» (2:8; 20:4, 5). Aunque éste fuera su sentido en 13:14, podría utilizarse de un modo metafórico en alusión a la recuperación de un serio contratiempo. No se trata necesariamente de una referencia a Domiciano como la encarnación de Nerón, resucitado para iniciar una nueva persecución de los cristianos. Beckwith interpreta ζάω en el sentido de ἀναζάω y defiende que se trata de la milagrosa reanimación del sacerdocio (la cabeza herida de muerte) cuya tarea había consistido en imponer la adoración del Emperador (640-41).

[19] En Lucas 20:24 el término εἰκών se utiliza en este último sentido.

[20] Probablemente πνεῦμα ζωῆς como en 11:11. «Como dador de aliento de vida, la segunda bestia es la contrapartida satánica del Espíritu Santo, que es el propio 'aliento de vida de Dios' » (Robbins, 164).

[21] Recogniciones Clementinas 3.47. En Charles (1.361) se ofrecen otras referencias por parte de Teófilo y Atenágoras.

[22] Según Harrington: «las estatuas hablantes se preparaban de distintas maneras; en ocasiones se construía una imagen hueca en la que se escondía una persona, otras veces se utilizaba ventriloquismo». (143).

de Calígula, y Apolonio era amigo personal de varios emperadores romanos. El hechicero y falso profeta Elimas de la isla de Chipre intentó (quizá utilizando métodos arteros) evitar que el procónsul Sergio Paulo aceptara la fe que predicaban Pablo y Bernabé (Hch 13:6-8; ver también 16:16).

La sintaxis del versículo sugiere que la imagen no solo hablaba, sino que también dictaba la sentencia de muerte contra todo aquel[23] que no estuviera dispuesto a adorarla. Puede que haya un cambio de sujeto en la última cláusula, lo cual convertiría a la segunda bestia en la encargada de hacer cumplir el decreto de adoración de la imagen.[24] En cualquier caso, el resultado es el mismo. En los últimos días se producirá una gran división en la raza humana. Algunos permanecerán fieles a la fe aun ante la perspectiva de la muerte; los demás se sumirán en una apasionada adoración del Anticristo. Esta decisión es la que produce la apostasía que precederá al regreso de Cristo (2 Ts 2:1-3). Los cristianos displicentes no van a entregar sus vidas por una causa en la que realmente no creen. El punto de vista que propone que Juan estaba hablando del estatus legal de los cristianos más que de su verdadero destino[25] es extraño en vista de que, al menos en el tiempo de Trajano, la negativa a adorar al Emperador se consideraba un delito castigado con la pena capital.[26]

16 La segunda bestia obliga a todo el mundo a aceptar la marca de la primera bestia en la mano derecha o en la frente. La combinación de grupos opuestos (pequeños, grandes; ricos, pobres; libres, esclavos) es un recurso retórico que sirve para subrayar la totalidad de la sociedad humana (cf. 11:18; 19:5, 18; 20:12). Nadie que quiera tomar parte en las actividades normales de la vida cotidiana (v. 17) podrá eludir la necesidad de la marca. El origen de esta marca se ha explicado de distintas formas. Podría derivarse de la práctica de marcar a los esclavos desobedientes[27] o a los soldados derrotados en

[23] Charles afirma que: «nadie puede eludir a esta inquisición ni a la terrible elección entre adorar al Emperador o la muerte» (1.361). En «Martyrdom and the Parousia in the Revelation of John» (*SE*, 4 [1968], 333-39), I. Howard Marshall muestra que esta teoría del martirio universal es inverosímil.

[24] Véase Metzger (*Textual Commentary*, 675-76) donde se expone la razón para la decisión del comité de UBS acerca del i[na de la última cláusula.

[25] Caird, 177.

[26] Véase la carta de Plinio a Trajano 10.96.

[27] Los esclavos evadidos que se capturaban de nuevo y se marcaban recibían el nombre de στιγματίας (cf. el término castellano «estigma»). Pablo se refirió a las heridas recibidas en el transcurso de su ministerio como τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gál 6:17).

batalla.[28] Los tatuajes de tipo religioso estaban muy extendidos en el mundo antiguo, y con frecuencia los devotos de algunos dioses se hacían marcas para indicar su leal devoción al dios en cuestión.[29] Tolomeo Filopátor marcó a los judíos que quisieron inscribirse en el censo con una hoja de hiedra, la marca de los adoradores de Dionisio (3 Mac 2:29). La palabra que se traduce como «marca» se utilizaba también para aludir a la imagen o al nombre del Emperador, grabados en las monedas romanas. Es posible que ésta sea la razón por la que en este versículo la marca se hace tanto en la mano como en la frente.[30] Este término era también un tecnicismo que denotaba los sellos que se adherían a los documentos comerciales; sellos que iban grabados con el nombre del Emperador y la fecha de emisión del documento.[31] Algunos autores ven una referencia a la costumbre judía de llevar filacterias (pequeñas cajas de piel con porciones de la ley) en la mano izquierda y en la frente (Dt 6:8).[32] Otros consideran que este pasaje es una descripción apocalíptica de los certificados extendidos a aquellos que habían cumplido con las obligaciones ceremoniales de la adoración al Emperador.[33] Están también los que ven una referencia a la X del nombre de Cristo (en griego) y proponen que la marca de la bestia era una parodia de la práctica de hacer la señal de la cruz en la frente de los nuevos cristianos.[34]

Sea cual sea el trasfondo de esta palabra, en este pasaje tiene el sentido de parodiar el sellado de los siervos de Dios que se consigna en el capítulo 7. Igual que a los escogidos se les sella en la frente para que escapen de la destrucción que está próxima a caer sobre la Tierra, se sella también a los seguidores de la bestia para que escapen de su ira contra la Iglesia. En la visión apocalíptica de Juan esta marca es obviamente algo visible. Simboliza la adhesión incondicional a

[28] Según Plutarco (*Pericl.* 26), los samios marcaban a los prisioneros atenienses grabándoles la imagen de un búho. Véase también Herodoto 7.233.

[29] Véase Ludan, *Syr. Dea* 59; Herodoto 2.113.

[30] En 13:16 y 14:9 la marca se hace en la frente o en la mano mientras que en 20:4 se pone en ambas partes.

[31] Deissmann, *Bible Studies*, 242; LAE, 341.

[32] Ford observa que, irónicamente, esta marca en la mano derecha y en la frente sería «una evidente parodia de la práctica del judaísmo ortodoxo que prescribía las filacterias en la mano izquierda y la cabeza; Dt 6:8» (225). Montague lo llama «una diabólica inversión de la práctica judía» (158).

[33] Ramsay, *Letters*, 110-11.

[34] Presten y Hanson, 99. En Ez 9:4 la marca era una *tau* hebrea, que en griego se escribiría con una Cruz (X), un símbolo de Χριστός.

las demandas del culto imperial.[35] En los últimos días del Anticristo representará la prueba final de lealtad religiosa. Solo aquellos que estén dispuestos a morir antes que comprometer su fe se negarán a aceptar la marca del Anticristo.

17 La marca no solo sirve para identificar a aquellos que adoran a la bestia, sino que[36] les permite realizar las sencillas transacciones comerciales del día a día.[37] Quienes se niegan a aceptar estos planteamientos son objeto de un boicot económico. Al parecer, esta medida pretende hostigar a los creyentes más que ser el método por el que se les condena a muerte (v. 15). En el texto se afirma que la marca es el nombre de la bestia escrito en su equivalente numérico. Lo que se inscribe en los seguidores de la bestia no es su nombre o el número de su nombre. La marca en cuestión es el número del nombre.[38]

En la Antigüedad, las letras del alfabeto se utilizaban también como números. Las nueve primeras letras eran los símbolos de los números del uno al nueve, las nueve siguientes para los números del diez al noventa, etcétera. Puesto que el alfabeto griego de aquel entonces no disponía de suficientes letras, se introdujeron en el sistema algunas letras y signos obsoletos. Así pues, cada nombre arrojaba un número. El descifrado de números suponía un acertijo fascinante. Una inscripción de Pompeya que se cita con frecuencia dice: «Amo a aquella cuyo número es 545».[39] Entre los judíos esta práctica se

[35] Hailey lo entiende en términos más simbólicos como «el sello del paganismo grabado en el carácter y la conducta de los idólatras» (296). Es difícil, no obstante, entender de qué modo podría una «marca» como ésta utilizarse para determinar si una persona podía o no participar en las sencillas transacciones comerciales del día a día.

[36] Si se lee και, (como en el P^{47} a C 1841 2351 *al*), entonces el v. 17 tiene una relación coordinada con el 16b, y ambos dependen de ποιεῖ. Si, por el contrario, και, se omite (como en el ℵ C 1611*al* vg^{mss} sy co; *Irlat Prim*), la restricción de comprar y vender sería entonces el propósito específico de la marca.

[37] E. A Judge afirma que la información de que disponemos sugiere que, cuando aquellos que iban a entrar en el mercado se enteraran de que tenían que aceptar la marca de la bestia, lo entenderían en términos de una marca de tinta en la muñeca o en la frente, como la que se menciona en Ez 9:2-6 («The Mark of the Beast, Revelation 13:16», *TynB*, 42 [1991], 158-60).

[38] El término griego ἤ aquí equivale aproximadamente a τουτ' ἐστίν. El hecho de que los escribas estaban un tanto desconcertados con esta sintaxis está claro por las alternativas que ofrecieron: es la marca ἤ τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου (P^{47} *pc* gig vg^{cl}; Bea), la marca τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου (C *pc* a vg^{ww} sy; Ir^{lat}), la marca τοῦ θηρίου ἤ τὸ ὄνομα αὐτοῦ (ℵ *pc* vg^{ms} co).

[39] Deissmann, *LAE*, 277.

conocía con el nombre de gematría. Los rabinos se deleitaban en descubrir significados esotéricos en los números que encontramos en la Escritura. Por ejemplo, resulta que el número 318 –la cantidad de hombres que en Génesis 14:14 acompañaron a Abram para rescatar a Lot de sus captores– equivale al nombre de Eliezer, su mayordomo. En *los Oráculos Sibilinos* 1:324 y ss., encontramos un ejemplo muy sorprendente, puesto que al nombre de Jesús en griego se le atribuye el número 888.[40] En el siguiente versículo de este texto de Apocalipsis se nos informa que el número de la bestia con que se sella a sus seguidores es el 666. Sin embargo, determinar a quien alude este criptograma ¡es otra historia!

18 No hay ningún otro versículo de Apocalipsis que haya recibido más atención que éste por su referencia críptica al número de la bestia. Aunque el versículo comienza con la declaración: «Aquí hay sabiduría», la historia de la interpretación demuestra que no se ha conseguido consenso alguno acerca de lo que Juan tenía en mente.[41] Se emplaza a la persona que tiene sabiduría para que calcule[42] el número de la bestia. Estas palabras son una invitación a trabajar retrospectivamente a partir del número 666 para dilucidar el nombre del que tal cifra es el equivalente numérico. La gematría se utilizaba mucho en la literatura apocalíptica por su carácter simbólico y enigmático. Constituía una precaución contra la acusación de sedición.

El número de la bestia es el número de un hombre.[43] Algunos autores entienden que la cláusula debería leerse: «puesto que es un número humano [no sobrenatural]». Sin embargo, no está nada claro lo que hay que entender exactamente por un número no humano o la razón por la que este concepto es pertinente a este contexto. Se alude a algún personaje específico de la Historia (la NRSV traduce la última cláusula, «porque es el número de una persona»).

[40] Ι = 10, Η = 8, Σ = 200, Ο= 70, Υ = 400, Σ = 200.

[41] Cf. Barclay («Revelation 13», *ET,* 70 [1958], 295-96) y Sanders («The Number of the Beast in Revelation 13,18», *JBL*, 37 [1918], 95-99); también Evert Bruins, «The Number of the Beast» en *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 23 (1969), 401-07.

[42] En el Nuevo Testamento, el término griego ψηφίζω solo aparece aquí y en Lc 14:28. En el Evangelio de Lucas se utiliza en relación con la consideración del coste de edificar una torre.

[43] En este caso, el término ἀνθρώπου no se considera con un sentido general, sino específico. La NTV («es el número del hombre») va en otra dirección.

El número de la bestia es el 666. Ya en el siglo segundo la solución de este acertijo eludía a un teólogo tan importante como Ireneo, nativo de Asia Menor y discípulo de Policarpo. En su obra, *Contra las Herejías* (5.30), menciona como posibles interpretaciones a *Euanthas* (un nombre que hasta hoy no ha podido identificarse), *Lateinos* (el Imperio Romano), y *Teitan* (los titanes de la mitología griega que se rebelaron contra los dioses). Otra de las primeras conjeturas fue arnoume, una forma del verbo griego que significa «negar». Las sugerencias más recientes son igual de ingeniosas y poco convincentes. Giet cree que las iniciales de los emperadores romanos que van desde Julio César hasta Vespasiano suman 666,[44] no obstante tiene que omitir a Otón y a Vitelio para que funcione. Stauffer sugiere que Juan tenía en mente una forma abreviada en griego del completo título latino de Domiciano (*Imperator Caesar Domitianus Augustus Germanicas*), que aparecía en algunas de sus monedas.[45] G. A. van den Bergh van Eysinga ofrece una solución bastante diferente.[46] Este autor muestra que 666 es el número triangular de 36 (1 más 2, más 3 etc., hasta 36), y el 36 es el número triangular de 8: el número del Anticristo (cf. 17:11).

La solución que goza de una aceptación más amplia en nuestros días es que 666 es el equivalente numérico de Nerón César.[47] Se sostiene que este nombre funciona igualmente con la lectura variante que consigna el número 616, puesto que también nos lleva al nombre

[44] *L'Apocalypse et l'histoire, ad loc.*

[45] Stauffer, *Coniectanea Neotestamentica*, 11.237 y ss. Baines escribe que las monedas acuñadas en el año 72 dC. consignan una leyenda alrededor de la cabeza de Vespasiano que, escrita en caracteres hebreos, suma 666 («The Number of the Beast in Revelation 13:18», *Heythrop Journal*, 16 [1975], 195-96).

[46] Si se desea un breve resumen de esta posición, véase el artículo de Ruhle en *TDNT,* 1.464. Esta interpretación fue adoptada posteriormente por Lohmeyer, 114-15.

[47] Bauckham entiende que el versículo 18 dice que: «el número de la bestia es también el número de un hombre» y que cuando la palabra griega que se traduce como «bestia» (θηρίον) se traduce al hebreo tiene el valor numérico de 666. Este autor concluye que «la gematría no se limita meramente a afirmar que Nerón es la bestia, sino que lo demuestra». (*Climax of Prophecy*, 389). Krodel coincide en señalar que la interpretación más verosímil de 666 es *César Nerón* y enumera las principales ventajas de esta posición en estos términos: (1) encaja en el contexto de los capítulos 13 y 17, donde sin duda se tiene en mente la leyenda de Nerón, (2) explica la lectura variante de 616 en los manuscritos del texto Occidental, y (3) el valor numérico en hebreo del término griego θηρίον («bestia») es también 666 (258-59).

de Nerón cuando se sigue su grafía latinizada.[48] Lo que generalmente no se menciona es que esta solución demanda que hagamos el cálculo con una transliteración hebrea de la forma griega de un nombre en latín,[49] y ello además escribiéndolo de un modo irregular.[50] Este cambio a los caracteres hebreos es un tanto extraño puesto que el libro de Apocalipsis se escribió en griego y no hay ninguna indicación de que el enigma en cuestión haya de resolverse mediante una transposición a otro idioma. Por otra parte, los comentaristas de la Antigüedad nunca propusieron el nombre de Nerón aunque su celo perseguidor había hecho de este emperador un modelo del Anticristo.

Algunos autores consideran que el número es más un símbolo que un criptograma. Cada uno de los dígitos del número 666 expresa la incapacidad de alcanzar la perfección. Para Hendriksen representa «un triple fracaso».[51] Simboliza la constante frustración de la bestia en sus intentos de alcanzar sus propósitos. Es la trinidad de la imperfección.[52]

En vista de que las soluciones propuestas para el enigma son muy divergentes entre sí y altamente especulativas, lo mejor parece concluir que Juan pretendía que solo sus colaboradores más íntimos pudieran descifrar el número. Tan efectivas fueron sus precauciones que, solo cien años más tarde, Ireneo fue ya incapaz de dilucidar de quién se trataba. Y otros 1.800 años de conjeturas no nos han acercado más a una respuesta definitiva.

El capítulo 12 nos introdujo al gran dragón, el principal adversario de Dios. En el capítulo 13 hemos conocido las dos grandes fuerzas que Satanás utiliza para llevar a cabo sus execrables planes. El escenario para el enfrentamiento final ha quedado dispuesto. Lo crucial en este punto es reconocer la verdadera naturaleza de la lucha. Aunque en la Cruz el Cordero obtuvo una victoria completa, el reconocimiento pleno y público de tal victoria aguarda todavía su momento definitivo.

[48] La lectura 616 se explica mejor como un intento deliberado de identificar a la bestia con Calígula, ya que su nombre en griego (Γαίος Καῖσαρ) suma 616.

[49] No obstante, M. Topham nos ofrece un ejemplo. Cuando *ho Nicolaites* se traduce en caracteres hebreos, el equivalente numérico suma 666 («Hanniqola'ites», *ExpTim*, 98 [1986], 44-45).

[50] Omitiendo el י de קיסר (de Καῖσαρ). Esta grafía defectuosa está atestiguada en un documento de Qumrán que está fechado con referencia a «Nerón César».

[51] Hendriksen, 182.

[52] Torrance afirma: «Esta perversa trinidad (666) imita a la Trinidad santa (777), sin conseguir su propósito» (86).

Los creyentes viven en la tensión de la batalla que ya se ha ganado, pero que todavía no ha concluido del todo. Aunque ya se ha logrado la victoria, el enemigo derrotado ha de ser definitivamente expulsado del campo de batalla. Esto tendrá lugar cuando el Mesías triunfante regrese para establecer su gobierno eterno.

F. Los redimidos y el cordero en el monte sion (14:1-5)

> *Miré, y he aquí que el Cordero estaba de pie sobre el Monte Sión, y con Él ciento cuarenta y cuatro mil que tenían el nombre de Él y el nombre de su Padre escrito en la frente. Y oí una voz del Cielo, como el estruendo de muchas aguas y como el sonido de un gran trueno; y la voz que oí era como el sonido de arpistas tocando sus arpas. Y cantaban* un cántico nuevo delante del trono y delante de los cuatro seres vivientes y de los ancianos; y nadie podía aprender el cántico, sino los ciento cuarenta y cuatro mil que habían sido rescatados de la Tierra. Éstos son los que no se han contaminado con mujeres, pues son castos. Éstos son los que siguen al Cordero adondequiera que va. Éstos han sido rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero. En su boca no fue hallado engaño; están sin mancha.*

A fin de que sus lectores sigan vislumbrando claramente la recompensa final de su perseverancia, el autor de Apocalipsis va intercalando entre sus presentaciones del juicio algunos atisbos del estado de dicha posterior. En el capítulo anterior, la detallada descripción de la bestia y del falso profeta fue un sombrío recordatorio de lo que aguardaba en el futuro inmediato: sufrimiento y muerte, con un llamamiento a la firmeza. Por ello, ahora se requiere una nota de ánimo. Juan da un rápido salto por encima de la tormenta que está próxima a desatarse y se dirige a la luminosa mañana de la eternidad en la que el Cordero y sus seguidores estarán de pie en el Monte celestial de Sión, con el himno de la redención resonando por todas partes como «el estruendo de muchas aguas y como el sonido de un gran trueno». Con frecuencia se presentan los versículos 1-5 como los más enigmáticos del libro. La

dificultad fundamental es la descripción de los 144.000 como «vírgenes» (AV, ASV, NKJ, [RV. N. del T.] etc.) «los que no se han contaminado con mujeres» (v. 4). No obstante, aun esta «violenta y paradójica metáfora»[1] arroja una interpretación inteligible cuando se concede una adecuada consideración al estilo literario altamente metafórico de Juan.[2]

En el capítulo 7 se nos dice que los siervos de Dios fueron sellados en la frente para ser protegidos de los cercanos juicios (vv. 2-4). En el capítulo 13 descubrimos otra clase de marca, a saber, la de la bestia (v. 16) que se estampa en la mano derecha o en la frente y sin la cual nadie podía comprar o vender (v. 17; cf. también 14:11; 16:2; 19:20). En cada caso, la «marca» en cuestión es el nombre de aquel a quien se rinde la lealtad (13:17; 14:1). Los ciento cuarenta y cuatro mil del Monte de Sión llevan el nombre de Dios; el mundo de quienes no creen exhibe el nombre (o número) de la bestia satánica. El destino de cada persona queda determinado por la marca que lleva; cuando llegue la hora del juicio no habrá lugar para la ambigüedad: la «marca» de cada uno declarará a quién pertenece. Para los creyentes será un tiempo de gozo y celebración mientras cantan delante del trono celestial el cántico nuevo de su redención.

1 El carácter sorprendente de esta visión queda subrayado con las palabras introductorias: «Miré, y he aquí que [delante de mí]».[3] De repente, Juan ve al Cordero en el Monte Sión, acompañado por los ciento cuarenta y cuatro mil que tienen su nombre (y el de su Padre) escrito en sus frentes. Esta escena establece un contraste evidente con la bestia del capítulo 13, cuyos seguidores llevan su marca (666) en la mano derecha o en la frente (vv. 16-17). El Cordero, que en el capítulo 5 fue considerado digno de desatar los sellos del libro del destino, y en el 7 de recibir la alabanza de la innumerable multitud del Cielo, está ahora en pie, victorioso, con sus seguidores.[4]

[1] Farrer, 161. Estas palabras de Farrer se basan en la suposición de que el término «vírgenes» alude simplemente a muchachas que son todavía «inocentes sexualmente».

[2] Es digno de mención que, al incluir el v. 12 en los vv. 9-11, la NEB presenta el capítulo 14 como si estuviera formado por siete cortos oráculos acerca del fin de la era (Beasley-Murray, 221).

[3] La expresión griega εἶδον καὶ ἰδού aparece también en 4:1; 6:2; 6:5; 6:8; 7:9; 14:14 (cf. 19:11), todas ellas escenas muy dramáticas.

[4] En *2 Esd* se presenta un interesante paralelismo con nuestro texto en el que Esdras ve sobre el Monte Sión una gran multitud cantando himnos de alabanza al Señor. Entre ellos hay un joven de elevada estatura que les pone

El hecho de que el Cordero esté en pie[5] en el Monte Sión es altamente significativo, puesto que este sagrado lugar había estado desde la Antigüedad vinculado con la liberación divina. El profeta Joel predijo que quienes estuvieran en el Monte Sión escaparían del día del Señor grande y terrible (Joel 2:32).[6] No obstante, el monte de la visión de Juan no está en la Tierra. Se trata del Monte celestial (cf. Heb 12:22), la Jerusalén de arriba (Gál 4:26).[7] Algunos autores la consideran como el emplazamiento terrenal de un reino milenial,[8] no obstante toda la escena presenta la alabanza que se produce ante el trono del Cielo.

La identidad de los ciento cuarenta y cuatro mil (y su relación con el grupo del mismo número que aparece en el capítulo 7) se ha interpretado de distintas maneras. El versículo 4 parece situarles aparte como un selecto grupo de santos muy especiales. En tanto que primicias, estas personas estarían consagradas a Dios de un modo especial, y como célibes disfrutarían de una relación privilegiada con Él. La ausencia de cualquier artículo que preceda a la cifra 144.000 se utiliza como argumento en apoyo de esta interpretación. Sin embargo, como se defenderá más adelante (en los vv. 3-5), es más lógico entender que se trata de la totalidad de los redimidos. En el capítulo 7 se selló a 144.000 en vista de la tribulación (7:4-8). Ahora es un grupo del mismo número el que aparece indemne más allá de esta final y terrible experiencia de sufrimiento. La repetición del número no pretende asegurar la exacta identificación entre ambos grupos, sino señalar que ninguno de sus integrantes se ha perdido. Los símbolos

coronas sobre sus cabezas. Tras preguntar al respecto, Esdras se entera de que se trata del Hijo de Dios a quien los integrantes de la multitud confesaron durante su vida mortal (*2 Esdras* 2:42-47, Según 2 Esdras 13 los judíos esperaban que el Mesías apareciera en el Monte Sión con una gran multitud (vv. 35, 39-40); cf. Miq 4:6-8; Joel 2:32; Is 11:9-12.

[5] Sweet indica que mientras que Satanás se sitúa sobre la arena, (13:1) el Cordero está sobre la roca (221).

[6] En *2 Bar*. 29:2; 71:1 se presenta a Palestina como lugar de refugio.

[7] Kiddle lo llama «el patrón celestial del otrora sagrado emplazamiento de Jerusalén» (263). En Ladd (189-90) hay una exposición del punto de vista contrario. La posición de Krodel es que el «Monte Sión» no es una ubicación geográfica, sino que se ha convertido en «un símbolo de la Iglesia que persevera y triunfa». Sión es «dondequiera que el Cordero está con sus seguidores en la Tierra» (261).

[8] Por ejemplo, Walvoord, 213-14. Esto, no obstante, no es exégesis, sino una forma de forzar al texto para que encaje en un molde previo de interpretación.

de Juan son un tanto inciertos y, de hecho, el número 144.000 del capítulo 14 se corresponde con la gran multitud que encontramos en la segunda visión del capítulo 7. Ambos representan el número completo de todos los redimidos a lo largo de la Historia. En la frente llevan escrito el nombre del Cordero y el de su Padre.[9] En este contexto la marca es principalmente un símbolo de lealtad; sus portadores se han comprometido con el Cordero y con su camino de abnegado amor: son los vencedores, sobre quienes el Cristo resucitado ha escrito su nombre nuevo (3:12).

2-3 Como en sus demás visiones, también en esta Juan ve (v. 1) y oye (vv. 2-3). La alabanza que se oye es el mismo cántico nuevo (entonado con gran intensidad) que cantaban los redimidos. No es únicamente un canto intenso, sino también melódico, como dejan claro los símiles con que se describe la escena. El sonido del Cielo que oye Juan es como el estruendo de una gran catarata (o el fragor del océano; New Jerusalem Bible). Ezequiel utiliza la misma figura para aludir al sonido del vuelo de los querubines en su escolta del trono de Dios (Ez 1:24). Es como la voz de Dios cuando se acerca en su gloria (Ez 43:2). Al parecer, el vidente quedó en gran manera impresionado por el sonido, puesto que añade dos símiles más: es como el sonido de un gran trueno (cf. 6:1; 19:6) y, al tiempo, como un grupo de arpistas. No se trata del sonido de un coro angélico (como en 5:11-12 y 7:11-12), sino del himno de redención que cantan los ciento cuarenta y cuatro mil. Solo ellos, tras experimentar tan gran liberación, pueden cantar su alabanza (cf. v. 4). Muchos comentaristas consideran que son los ángeles quienes están enseñando aquí este cántico nuevo a los redimidos, un concepto desacertado desde un punto de vista teológico, y de ningún modo necesario en la interpretación del texto.

El uso del plural, «cantan», indica que en realidad se trata de un coro de muchas voces.[10] Es el «cántico nuevo» de 5:9, sin embargo ahora lo cantan los mismos que han sido comprados por la sangre del Cordero y que forman un reino de sacerdotes delante del trono celestial.

[9] Barclay enumera cinco razones diferentes por las que en el mundo antiguo podía ponerse una marca (propiedad, lealtad, seguridad, dependencia y seguridad), y encuentra una parte de verdad en cada una de ellas con respecto a los seguidores del Cordero (2.102-3).

[10] Charles vincula esta cláusula con la anterior, explicando que el texto griego representa una reproducción literal de un modismo hebreo y debería traducirse «arpistas tocando el arpa... y cantando» (2.7).

Al igual que en tantos otros «cánticos nuevos» de que se habla en el libro de los Salmos (96:1; 98:1; 144:9; etc.) el tema es la liberación. Solo aquellos que han pagado el precio de la perseverancia en la fe tienen la experiencia que les permite entonar este himno de victoria. Lo cantan delante del trono de Dios, con la audiencia de las órdenes angélicas celestiales (los seres vivientes y los ancianos). El hecho de que hayan sido rescatados «de la Tierra» no significa que hayan sido sacados físicamente de ella (cf. Jn 17:15), sino que fueron separados de los malos caminos del mundo y de sus perniciosas filosofías.

4 Los ciento cuarenta y cuatro mil se describen por medio de tres figuras que pretenden poner de relieve su identidad y rasgos distintivos: son castos puesto que no se han contaminado con mujeres; son seguidores del Cordero; y son también primicias que han sido comprados de entre los hombres.

La primera figura ha sido objeto de considerable discusión. Algunos comentaristas entienden que Juan está describiendo a los ciento cuarenta y cuatro mil como un grupo de santos de elite que han alcanzado el grado sumo de la espiritualidad al renunciar al matrimonio con el lastre que suponen las relaciones sexuales.[11] Son célibes y vírgenes.[12] Es totalmente cierto que algunos sectores de la Iglesia Primitiva llegaron a exaltar el celibato. Jesús había hablado con aprobación de los eunucos (Mt 19:12), y Pablo había expresado su deseo de que todos poseyeran el don de continencia para poder servir sin obstáculos en la causa de Cristo (1 Cor 7:1; 7:32). Ya en el siglo segundo, Marción había establecido una iglesia solo para creyentes célibes. Se dice que Orígenes, el gran teólogo y apologista, se sometió a la castración para asegurar la castidad.

No obstante, la dificultad fundamental de esta interpretación, es su implicación de que las relaciones sexuales dentro del matrimonio tienen algún tipo de efecto contaminante. Esto es contrario a las claras enseñanzas del Nuevo Testamento. Desde el comienzo, Dios hizo al varón y la mujer el uno para el otro (Gen 2:18-24), y nadie ha de

[11] Véase, p. ej., Kiddle: «En opinión de Juan el cristiano casado está más lejos del ideal de piedad cristiano que el célibe» (268), una posición cuanto menos cuestionable en vista del elevado concepto que tiene la Escritura de la familia.

[12] El término griego παρθένος se utiliza ocasionalmente para aludir a hombres que no han tenido relaciones sexuales con mujeres; en la obra apócrifa *José y Asenet* (3, 8) se utiliza con este sentido hablando de José; también se alude de este modo a Abel, Melquisedec y al apóstol Juan (en BAGD, 627, se ofrecen las referencias).

separar lo que Él ha unido en santo matrimonio (Mt 19:4-6). A pesar de sus palabras en 1 Corintios 7, Pablo tenía un concepto tan elevado del matrimonio que lo utilizó en sus escritos como ilustración de la relación íntima entre Cristo y su Iglesia (Ef 5:31-32).[13]

Otra interpretación considera estas palabras con un sentido más metafórico y entiende que los ciento cuarenta y cuatro mil son aquellos que se han guardado del adulterio y la fornicación.[14] Son vírgenes en el sentido de no haber tenido nunca relaciones impropias con el sexo opuesto.[15] Si bien la castidad era una virtud que gozaba de gran consideración en la sociedad cristiana, no ha de asignársele el valor de definir a los redimidos del Cielo.

Existe cierto simbolismo en la descripción de la Iglesia como vírgenes que no debe pasarse por alto. En muchas ocasiones y a lo largo de todo el Antiguo Testamento, se habla de Israel como de una virgen. Es la «virgen hija de Sión» (2 Rey 19:21; Lam 2:13), «la virgen de Israel» (Jer 18:13; Am 5:2). Cuando cayó en la idolatría, se alude a la nación como una prostituta (Jer 3:6; Os 2:5). La figura se utiliza también en el Nuevo Testamento cuando Pablo escribe a la corintios: «os desposé a un esposo para presentaros como una virgen pura a Cristo» (2 Cor 11:2). En este pasaje se presenta a los ciento cuarenta y cuatro mil como la prometida esposa de Cristo (cf. 21:9) que, mientras espera el día del matrimonio, se ha mantenido pura de cualquier relación impropia con el sistema pagano. Ha resistido todas las seducciones de Roma, la gran ramera con quien los reyes de la Tierra han cometido fornicación (17:2).[16]

[13] Kiddle explica el exaltado punto de vista del celibato que sostiene Juan en parte como un retroceso de la moralidad de la vida pagana, observando que el vidente «habría sido casi más que humano si su celo no le hubiera llevado al borde del fanatismo» (269-70). Un enfoque más común es sugerir que esta parte del versículo fue originariamente la nota marginal de algún monje escriba que posteriormente se copió en el texto por error. No hay ninguna prueba en los manuscritos que apoye esta conjetura. Charles (2.9-11) sostiene que la interpolación de este «comentarista monacal» comenzaría con ἀπὸ τῆς γῆς (v. 3) y terminaría con ἠγοράσθησαν (v. 4).

[14] Susan Garrett deplora la utilización de la mujer como metáfora alusiva a la idolatría y teme que «el implícito menosprecio de las mujeres impedirá que el libro consiga su propósito de estimular la fe de los receptores» (377-82).

[15] Carrington opina que estos versículos se refieren a aquellos que no han participado de los ritos sexuales con las prostitutas del templo como sucedía por ejemplo en Éfeso (337-40). La prostitución ritual era algo mucho más serio que la prostitución común (*IDB*, 3.932).

A continuación se describe a los redimidos como aquellos que siguen al Cordero dondequiera que va,[17] lo cual no significa que le sigan en sus desplazamientos actuales en el Cielo, sino en el ejemplo de la vida que vivió mientras estuvo en la Tierra y en las instrucciones que dejó. Esta declaración recuerda las palabras de Jesús en pasajes como Marcos 8:34 («Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame»), Mateo 19:21, y otros. Si bien el lenguaje no parece aludir específicamente al martirio, un número importante de aquellos que entran en la tribulación final le seguirán de hecho en la muerte.

Si la primera figura subrayaba la fidelidad de los redimidos y la segunda su carácter de discípulos, la tercera habla de su sacrificada entrega a Dios. Aunque la palabra griega que se traduce como «primicias» significaba en su origen una ofrenda simbólica de los primeros frutos a Dios que marcaba el comienzo de la ulterior cosecha para el abastecimiento del pueblo, en la Septuaginta llegó a expresar con mucha frecuencia simplemente una ofrenda o un regalo.[18] La idea que se transmite es que, al ofrecerse a sí mismos a Dios, fueron liberados de todo enredo humano para pertenecer únicamente a él. Comprados por la sangre del Cordero (5:9),[19] son una ofrenda a Dios.

5 En contraste con aquellos que son excluidos eternamente de la eterna ciudad –personas perversas de todo tipo y «y todo el que ama y practica la mentira» (22:15; cf. 21:27)– de los redimidos puede decirse que «en su boca no fue hallado engaño». A diferencia del mundo pagano que cambió «la verdad de Dios por la mentira (Rom 1:25; cf. ver también 2 Ts 2:11), éstos no entraron en componendas con las heréticas

[16] Caird llega prácticamente a la misma conclusión, pero considera que la fuente de la imaginería de Juan está en las reglamentaciones deuteronómicas para la guerra santa (Dt 20; 23:9-11). La pureza ceremonial que se requería de los soldados simbolizaba la pureza moral de los redimidos que no seguían a la gran ramera de Babilonia (179). Sweet sostiene que los creyentes, viéndose a sí mismos en el desarrollo (metafórico) de un servicio sacerdotal y militar, en vista del inminente día del Señor, «pueden haber vivido como célibes cuando ello fuera posible... a fin de estar a disposición del Señor sin distracciones» (222). Así opina también Beasley-Murray, 223.

[17] Beckwith sitúa la acción en el pasado (propone leer ἦσαν en lugar de εἰσίν por lo que respecta al verbo que falta) a fin de que exista una correspondencia con los verbos principales de las otras dos cláusulas y traduce: «éstos siguieron al Cordero en todos sus caminos» (652).

[18] Charles observa que ἀπαρχή solo traduce a ראשית en diecinueve de las sesenta y seis ocasiones en que aparece en la LXX (2.6). En el P^{47} א *pc* t; Prim Bea se lee ἀπ᾽ ἀρχῆς, «desde el comienzo», en lugar de ἀπαρχή.

pretensiones del Anticristo. Sofonías había profetizado que el remanente de Israel no mentiría, ni se hallaría engaño en sus bocas (Sof 3:13).[20]

Los ciento cuarenta y cuatro mil están también «más allá de cualquier acusación» (TCNT).[21] Cuando se utiliza en relación con creyentes del Nuevo Testamento, la palabra griega significa siempre: «irreprensible desde el punto de vista ético».[22]

Puesto que el tema del sacrificio está presente en el contexto inmediato (cf. v. 4c), algunos autores opinan que, en este contexto, el término ha de considerarse en su sentido ritual, es decir, como una ofrenda aceptable. Éste es el significado de la palabra cuando en 1 Pedro 1:19 se la utiliza en relación con Cristo como el Cordero Pascual (cf. Heb 9:14).

La visión del Cordero y los ciento cuarenta y cuatro mil en el Monte Sión, tras las visiones de las dos bestias satánicas, trae consigo una enérgica oleada de expectativa. A pesar de lo difícil que pueda ser el futuro, se mantiene la gozosa perspectiva de cruzar la esfera del sufrimiento y llegar al monte del Señor cantando con la gran multitud de los redimidos el cántico nuevo de la salvación. Las visiones de lo que ha de ser, fortalecen al creyente para soportar la realidad de lo que ha de acontecer en el presente.

INTERLUDIO: VISIONES DEL JUICIO FINAL (14:6-20)

Entre los sellos sexto y séptimo encontramos un interludio en el que se sellaba a los ciento cuarenta y cuatro mil, a fin de protegerles de los juicios entonces inminentes (7:1-8). En la segunda mitad del capítulo, que miraba hacia delante, se describía a una multitud innumerable que en el Cielo servía a Dios y disfrutaba ya las bendiciones del estado eterno (7:9-17). Entre la sexta trompeta y la séptima

[19] El 051 1611 2351 MajT^{K} sy^{h**} añade ὑπὸ Ἰησοῦ antes de ἠγοράσθησαν.

[20] Swete comenta que «después de la pureza, la veracidad era quizá la marca más característica de los seguidores de Cristo» (180).

[21] Los manuscritos que añaden γάρ después de ἄμωμοι (P^{47} ℵ (051) 1 1006 1611 1841 2329 2351 MajT^{K} a t vgcl sy^{ph-h**} co Or) implican que los ciento cuarenta y cuatro mil no mienten porque son sin mancha.

[22] El término griego es ἄμωμος: Ef 1:4; 5:27; Fil 2:15; Col 1:22; Jud 24. El texto de Apoc 14:5 es una posible excepción. Metzger observa que varios manuscritos que siguen el TR añaden ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ después de εἰσιν (*Textual Commentary*, 677).

apareció otro interludio, que en esta ocasión hablaba del librito que el vidente tenía que comer y en el que se exponía también el papel profético de los dos testigos (10:1-11:14). En el capítulo 14 (vv. 6-20) nos encontramos de nuevo con un interludio que, en esta ocasión, no trae seguridad y gozo (como en el primero), sino juicio. Situada como está después de la visión celestial de los ciento cuarenta y cuatro mil en el Monte Sión, esta sección recuerda al lector que los redimidos serán vindicados cuando el juicio caiga sobre el mundo de los incrédulos. Es una forma de asegurar a los mártires que están debajo del altar (6:9-11) que Dios no ha olvidado el precio que pagaron por sus convicciones: una muerte violenta.

1. El Anuncio del Juicio Inminente (14:6-13)

Al cuadro del Cordero y sus seguidores victoriosos sobre el Monte celestial de Sión le sigue una serie de tres proclamaciones angélicas (vv. 6-11). Estas tres se relacionan entre sí y tienen un carácter progresivo. El llamamiento a adorar al Creador (vv. 6-7) conduce a una predicción de la caída de la gran ciudadela del paganismo (v. 8), a la que sigue una vívida descripción de los terribles padecimientos que esperan a quienes adoran a la bestia (vv. 9-11). La sección termina después con una voz del Cielo que declara bienaventurados a aquellos que mueren en el Señor.

> *Y vi volar en medio del Cielo a otro ángel que tenía un evangelio eterno para anunciarlo a los que moran en la Tierra, y a toda nación, tribu, lengua y pueblo, diciendo a gran voz: Temed a Dios y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; adorad al que hizo el cielo y la Tierra, el mar y las fuentes de las aguas. Y le siguió otro ángel, el segundo, diciendo: ¡Cayó, cayó la gran Babilonia!; la que ha hecho beber a todas las naciones del vino de la pasión de su inmoralidad. Entonces los siguió otro ángel, el tercero, diciendo a gran voz: Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe una marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino del furor de Dios, que está preparado puro en*

el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y en presencia del Cordero. Y el humo de su tormento asciende por los siglos de los siglos; y no tienen reposo, ni de día ni de noche, los que adoran a la bestia y a su imagen, y cualquiera que reciba la marca de su nombre. Aquí está la perseverancia de los santos que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús. Y oí una voz del Cielo que decía: Escribe: «Bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor». Sí –dice el Espíritu– para que descansen de sus trabajos, porque sus obras van con ellos.

6 El hecho de que al ángel que vuela «en medio del Cielo» se le llame «otro ángel» no tiene especial relevancia. El séptimo ángel de 11:15 está demasiado lejos en el texto como para pensar en un contraste intencional. En caso de que esta expresión pretenda establecer alguna forma de antítesis, ésta probablemente aluda a los ángeles en general, aquellos que han ido apareciendo a lo largo del libro hasta este punto.[1] Igual que el águila que en 8:13 anuncia la inminencia de ciertos sufrimientos, planea en el firmamento para ser vista y oída por todos. La proclamación se dirige[2] a todos los que moran[3] en la Tierra. Al mensaje del ángel se le llama el «Evangelio eterno». No se trata del Evangelio de la gracia redentora de Dios en Cristo Jesús[4] sino, como muestra el versículo siguiente, de un llamamiento a temer, honrar, y adorar al Creador.[5] Es un Evangelio eterno puesto que plantea

[1] El término griego ἄλλον no aparece en el P^{47} ℵ * MajT sa; Or Vic. Bruce observa que en una secuencia de este tipo, ἄλλος se utiliza tanto para «uno» como para «otro» (654). Aparece seis veces en los vv. 6-17.

[2] La preposición griega ἐπί no se utiliza en ningún otro lugar junto con εὐαγγελίζομαὶ

[3] El A 051 pc a bo; Bea tiene κατοικοῦντας en lugar de καθημένους. Charles presume que un escriba anterior podría haber sustituido el más neutral καθημένους puesto que κατοικοῦντας, tal y como lo utiliza nuestro autor en otros pasajes, tiene una mala connotación (2.12-13).

[4] Normalmente esto demandaría el uso del artículo antes de euvagge,lion. Roloff ve aquí un antiguo modismo judeo cristiano palestino que se remonta a una etapa anterior a la concepción paulina y se relaciona directamente con Isaías 52:7 donde euvagge,lion representa el mensaje de la venida de Dios para juicio y salvación (174-75).

[5] Ladd considera que el Evangelio eterno representa el anuncio del final (193; así opina también Ford, 236). J. Jeremías lo entiende como un especial ministerio

el eterno propósito de Dios para la Humanidad. Tiene relación con el juicio y con la salvación en la era eterna. La identidad de los que moran en la Tierra se especifica más, explicando que se trata de toda nación, tribu, lengua y pueblo.[6]

7 El ángel habla con una voz potente para que todos oigan sus palabras. El Evangelio eterno llama a las personas a temer y honrar al Creador, porque la hora del juicio es inminente. Dios se ha revelado en la Naturaleza de modo que la Humanidad no tiene excusa (Rom 1:19-20).[7] Temer a Dios es reverenciarle, y darle gloria, tenerle en el respeto y honor que se merece. En su carta a los romanos, Pablo habló de la regresión moral del paganismo, que comenzó con la negativa por parte de los hombres de glorificar a Dios (1:21). Ahora escuchamos un último llamamiento a la civilización para que se arrepienta y le dé la gloria. La proclamación se formula en el lenguaje de la teología natural. Se emplaza a las gentes para que adoren al Dios que creó el cielo, la tierra, el mar y las fuentes de las aguas (cf. 10:6). Encontramos un interesante paralelismo en el mensaje de Bernabé y Pablo a las multitudes de Listra: «... Os anunciamos el evangelio para que os volváis de estas cosas vanas a un Dios vivo, QUE HIZO EL CIELO, LA TIERRA, EL MAR, Y TODO LO QUE EN ELLOS HAY» (Hch 14:15).

8 Un segundo[8] ángel aparece ahora (posiblemente volando también en el firmamento como el primero) y anuncia la caída de Babilonia la grande. La introducción de esta referencia simbólica sin ninguna explicación pone implícitamente de relieve que los lectores entenderán perfectamente la alusión. La antigua ciudad mesopotámica de Babilonia había sido la capital política y religiosa de un imperio mundial. Era famosa por su esplendor y por su corrupción moral. Por encima de todo fue la gran enemiga del pueblo de Dios. Para la iglesia primitiva, la ciudad de Roma era una Babilonia contemporánea.[9] La expresión

escatológico de los ángeles que dará como fruto una amplia salvación entre los gentiles (*Jesus' Promise to the Nations*, 22).

[6] Traduciendo καί (después de τῆς γῆς) como «es decir». Respecto a los cuatro términos, véase el comentario acerca de 5:9.

[7] Swete observa que la base de este llamamiento es puro teísmo: «Es una apelación a la conciencia no ilustrada del paganismo, incapaz, en tal condidión, de comprender ninguna otra cosa» (182).

[8] El término griego δεύτερος no aparece en el 69 *pc* vg. En Metzger, *Textual Commentary*, 678, aparecen otras variaciones.

[9] En *2 Bar*. 11:1; 67:7 y en *Or. Sib*. 5:143, 159, 434 (probablemente también 1 Ped 5:13) a Roma se le llama Babilonia.

«Babilonia la grande» (que se utiliza de manera consistente a lo largo de todo el libro de Apocalipsis: p. ej. 14:8; 16:9; 17:5; 18:2, 10, 21) tiene su origen en Daniel 4:30 y subraya: «la arrogancia, semejante a la de Nabucodonosor, de los gobernantes de Roma más que el tamaño real o la verdadera grandeza de la ciudad».[10] Es un símbolo del espíritu de impiedad que en todas las épocas seduce a las gentes alejándolas de la adoración del Creador: «la perversa contrapartida de Jerusalén»,[11] la manifestación final del «humanismo secular» en su intento de destruir lo que queda de la verdadera religión. La sociedad que se aleja de Dios es la peor enemiga de sí misma.

El ángel anuncia la destrucción de este centro de poder y corrupción paganos con las mismas palabras que utilizó Isaías cuando profetizó acerca de Babilonia en el Eúfrates: «¡Cayó, cayó Babilonia!» (Is 21:9). Con el trasfondo de Jeremías 51:7 («Copa de oro ha sido Babilonia en la mano del SEÑOR, que embriagaba toda la Tierra. De su vino bebieron las naciones; se enloquecieron, por tanto, las naciones»), el ángel describe a la ciudad como «la que ha hecho beber a todas las naciones del vino de la ira de su inmoralidad» (NRSV). El término «ira» es el que hace difícil de interpretar esta oración compuesta. Puesto que uno de los significados esenciales de esta palabra griega es «pasión», podría traducirse «el vino de su apasionada inmoralidad».[12] Por otra parte, la «ira» del versículo 10 podría denotar el juicio de Dios en su carácter final e irrevocable.[13]

Probablemente, lo extraño de la expresión procede de la fusión de dos ideas un tanto diferenciadas. Por un lado, en 17:2 se nos dice que la gran ramera ha embriagado a los reyes de la Tierra con el «vino de su inmoralidad». Esto describe a Roma como una prostituta que seduce al mundo con la embriagadora influencia de sus prácticas corruptas. El otro concepto es el de la copa de la ira de Dios como castigo divino (una figura que se utiliza en el resto del libro de Apocalipsis: 14:10; 16:19; 19:15). Con la unión de estos dos símbolos, el ángel podría estar señalando que las prácticas seductoras de Roma se hacen inevitablemente acreedoras de la ira de Dios.[14] En cualquier

[10] Swete, 183.

[11] Schick, 2.36.

[12] BAGD, 365. Obsérvese, no obstante, que éstos se muestran un tanto indecisos entre esta opción y una traducción que considera θυμός como irritación o ira.

[13] Así opina Hanson, *The Wrath of the Lamb*, 161 y ss.

[14] Bratcher y Hatton proponen la traducción: «Dio a beber a todas las naciones del vino de su inmoralidad, el vino que acarrea la ira de Dios» (212).

caso, dicha ira está cayendo sobre la ciudad pagana, y el juicio ha sido determinado.

9-10 Los versículos 9-11 forman una respuesta a la proclamación de la imagen del capítulo 13. En ella se decretó que aquellos que no adoraran a la imagen fueran ejecutados y los que no tuvieran la marca de la bestia no pudieran comprar ni vender (13:15, 17). El tercer ángel del capítulo 14 anuncia ahora un destino mucho peor para aquellos que *sí* adoran a la bestia y llevan su marca.[15] Los tales habrán de beber el vino de la ira de Dios y serán atormentados eternamente con fuego y azufre. Esta impresionante advertencia se dirige tanto a la población pagana (cf. v. 6) como a aquellos que, dentro de la comunidad cristiana, se ven tentados a negar su fe en vista de la inminente persecución. El hecho de que esta advertencia se dirige también a los cristianos apóstatas, se evidencia por los comentarios que Juan añade en los vv. 12 y 13, que aluden a la prueba cercana y a la bienaventuranza prometida para aquellos que mueren en el Señor.

Quienes adoran[16] a la bestia también[17] sufrirán la ira de Dios. En el Antiguo Testamento, esta ira se describe con frecuencia como un cáliz de vino (Job 21:20; Sal 75:8; Is 51:17; Jer 25:15-38). Las naciones a quienes se da a beber de la ira de Dios «se tambalearán y enloquecerán» y el oráculo sigue diciendo: «bebed, embriagaos, vomitad, caed y no os levantéis» (Jer 25:16, 27). La ira de Dios no es la mera operación de leyes impersonales de retribución que actúan en la estructura de la realidad, sino la respuesta de un Dios justo ante el obstinado rechazo de su amor por parte de las personas. La palabra griega se refiere a una indignación apasionada y vehemente.[18] Se dice

[15] Robbins afirma que: «según una ley vital, aquello que se constituye en el objeto de devoción de una persona, acaba transformándola de acuerdo con su carácter» (170).

[16] El tiempo presente (προσκυνεῖ) puede significar: «Si alguien *continúa* adorando a la bestia» a pesar del llamamiento al arrepentimiento (en v. 7).

[17] El καί introduce la apódosis. No significa: «Él también [igual que Babilonia] beberá...». Ford traduce: «tal hombre también beberá...» (231). Esta autora comenta: «Lo que Juan probablemente quiere decir es que no se puede beber una de las copas sin la otra puesto que ambas están estrechamente vinculadas: la consecuencia de beber la copa de Babilonia conlleva la ineludible necesidad de beber también la del Señor» (237).

[18] La palabra griega que se utiliza es θυμός y contrasta con ὀργή (utilizada en la cláusula siguiente), que alude más al sentimiento más estable de la justa indignación. θυμός aparece siete veces en la segunda mitad del Apocalipsis

que el vino del furor de Dios «está preparado puro en el cáliz de su ira». Este participio (que significa literalmente «mezclado») se utilizaba para aludir a la elaboración del vino en la que se mezclaban varias especias. Al parecer, el preparado que se menciona en Salmos 75:8 es venenoso. El adjetivo («puro») se refiere a la práctica de añadir agua al vino. Cuando se le da un sentido literal, lo que esta cláusula está diciendo es que el furor de Dios ha sido «preparado [a fin de aumentar su intensidad] puro [no diluido con agua]». No obstante, el participio «mezclado», había llegado a significar «correctamente preparado» y después «derramado». El ángel está diciendo que aquellos que transijan y adoren al Emperador beberán el vino de la ira de Dios derramado con toda su fuerza, sin ser atenuado por la Misericordia y la Gracia de Dios. El tormento de quienes adoren a la bestia se llevará a cabo mediante el fuego y el azufre[19] (una figura procedente del juicio de Dios sobre Sodoma y Gomorra) (Gén 19:28; cf. Lc 17:29) y que se utiliza repetidamente en los últimos capítulos del libro de Apocalipsis (19:20 20:10; 21:8). El que estemos ante un símbolo apocalíptico bastante obvio[20] no debería llevarnos a considerarlo de un modo superficial. La intención de este anuncio es que los lectores se den cuenta de las consecuencias eternas de negar su fe en Cristo y adorar a la bestia. No es el lugar apropiado para discutir los matices de significado de los símbolos e hipérboles. Este tormento se produce en la presencia misma del Cordero y de sus santos ángeles. En Lucas 12:9 Jesús afirma que negará delante de los ángeles de Dios a aquellos que le

aludiendo al «blanco ardor de la ira de Dios» (Swete, 185). Cf. William Klassen («Vengeance in the Apocalypse of John», *CBQ*, 28 [1966], 300-311) donde se presenta una valoración equilibrada de la ira de Dios en el libro de Apocalipsis. Este autor rechaza ideas un tanto extremistas como las de W. D. Davies (afirma que hacia las autoridades políticas el libro de Apocalipsis revela «un odio abortivo que solo puede llevar, no a su redención, sino a su destrucción» [«Ethics in the New Testament», *IDB*, 2.176]) y C. G. Jung («una auténtica orgía de odio, ira, afán de venganza, y furia ciega y destructiva» [Answer to Job, 125), y concluye que «es dudoso que en el libro de Apocalipsis la perspectiva de la ira de Dios sea muy distinta de la de los otros autores del Nuevo Testamento» (311). Sweet comenta que en el Nuevo Testamento la ira de Dios no es «un sentimiento de pasión que exista en Dios, sino su reacción contra el pecado, y los efectos de tal reacción» (227).

[19] El azufre arde con un calor muy intenso y produce un desagradable olor (Bratcher y Hatton, 214).

[20] Cf. 1 Enoc 91:9; 100:9; 2 Esd 7:35; etc. La comunidad de Qumrán esperaba que los impíos fueran juzgados por el fuego (1QS 2:2; 4:13; 1QH 17:13).

nieguen delante de los hombres. Sufrir en presencia de las huestes celestiales no atenúa la intensidad del juicio, sino que la incrementa si cabe. Los cristianos han soportado la vergüenza que conllevan el escarnio y la oposición públicos; pronto, sus antagonistas sufrirán ante una concurrencia más venerable. En la literatura apocalíptica judía era común pensar que el sufrimiento de los condenados se acentuaba al percibir la dicha de los justos. En 2 Esdras se compara «el lugar de refrigerio» con «el pozo de tormento» y «el paraíso del deleite» con el «horno del Gehena», emplazando a aquellos que han resucitado para ser juzgados a que miren y consideren a quien han negado y piensen en el fuego y el tormento, comparándolos con el deleite y el refrigerio (2 Esd 7:35-38). El libro de Enoc dice que los reyes de la Tierra arderán «como la paja en el fuego... delante del rostro del santo» (*1 Enoc* 48:9; también 27:2, 3; cf. *2 Bar.* 30:4). En Apocalipsis no hay ninguna sugerencia de que el sufrimiento de los condenados se produzca en la presencia de los mártires que ahora se regodean viendo a sus opresores ardiendo en el infierno.[21] Quienes testimonian la realidad de la retribución divina sobre los impíos son los santos ángeles,[22] y el Cordero.

11 El castigo de los condenados no es una medida de carácter temporal. El humo de su tormento sube por los siglos de los siglos (cf. 20:10).[23] Sin esperanza de absolución, pagan el precio eterno de haber escogido el mal en lugar de la justicia. Algunos autores modernos señalan que la doctrina del infierno es ofensiva para el hombre moderno.[24] No obstante, la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de las consecuencias eternas de rechazar deliberadamente el

[21] En *1 Enoc* 27:3 se habla del «espectáculo del juicio justo en la presencia de los justos para siempre», y en 4 Esdras 7:36 se describe el día del juicio cuando «se manifestará el horno de Gehena, y frente a él, el Paraíso de los deleites».

[22] El A *pc* bo; Spec omite ἁγίων mientras que el MajT^{k} añade el artículo determinado τῶν. Beasley-Murray considera posible que la expresión «santos ángeles» forme una perífrasis que alude a Dios mismo (226).

[23] Obsérvese la comparación con la incesante adoración de los cuatro seres vivientes de 4:8.

[24] Glasson califica de «menos que cristiana» e «imposible de reconciliar con la enseñanza de Jesús» la idea de que aquellos que habían caído en el pecado de la adoración imperial hayan de ser por ello castigados eternamente, día y noche (86). Barclay sigue la misma línea de pensamiento, pero nos aconseja que no condenemos esta concepción hasta tanto no hayamos experimentado los mismos sufrimientos que padecieron los primeros cristianos (2.113). Bering distingue entre el lenguaje objetivo y el de carácter confesional y dice que, si

amor de Dios expresado en la muerte de Cristo por nuestros pecados, no nos permite dejar a un lado esta doctrina como si fuera indigna del cristianismo, ni reinterpretarla de tal modo que soslaye la severa verdad del castigo eterno. El propio Jesús habló más que cualquier otro de los fuegos del infierno. Es mejor entrar en la vida manco, dijo, que teniendo dos manos «ir al infierno, al fuego inextinguible» (Mr 9:44). El relato del rico que, estando en las llamas del infierno pidió que Lázaro mojara la punta de su dedo en agua y refrescara su lengua (Lc 16:9-31), fue narrado precisamente por el tierno Jesús. Aunque tengamos en debida consideración el sentido del simbolismo en la literatura apocalíptica, lo que tenemos en estos versículos sigue siendo la aterradora realidad de la ira divina que se derrama sobre quienes persisten en su adhesión al Anticristo. Lo que el ángel ha proclamado de un modo tan vívido no debe menoscabarse mediante el uso de bienintencionados eufemismos.

12 El contenido de este versículo representa un comentario del vidente que ha sido incorporado a la proclamación de la ira divina por parte del ángel.[25] Las pruebas y sufrimientos que sufren los fieles por la imposición de la adoración imperial demandan una paciente tenacidad. Las exigencias del culto romano, unidas a la amenaza de la pena capital (13:15) serían, sin duda, una prueba crucial de la lealtad del creyente. Mantener una firme adhesión a Cristo implicaba el rechazo de las pretensiones del César y ello podía desencadenar martirios generalizados. Sin embargo, el precio de la apostasía (el tormento eterno, vv. 9-11) sería mucho mayor que el sufrimiento temporal de la fidelidad. A los santos se les describe en términos de su

lo tomamos en el primer sentido, sería «espantosamente cruel» pero que en el último no «pretende describir el destino de los no creyentes, sino estimular a los creyentes a que permanezcan fieles» (170-71). Véase también su reflexión en «Universal Salvation and Paradoxical Language» (226-31) en la que intenta mostrar que algunos textos del libro de Apocalipsis describen o implican una salvación universal (intento que, según Talbert, «debe calificarse de fracaso» (119, n. 30). Presten y Hanson reinterpretan esta escena de tormento como una manera simbólica de describir el sufrimiento de unas personas que se apartan intencionadamente del Bien supremo. Sus padecimientos consisten precisamente en negarse a ser miembros del Cordero; son eternos en el sentido de que Dios no violará nunca la personalidad humana (102-3).

[25] Beasley-Murray llama al v. 12 «la declaración clave» del oráculo de juicio de los vv. 9-11, donde el hilo del pensamiento es: «Si este es el destino de los adherentes de la bestia, el pueblo de Cristo ha de seguir a toda costa guardando los mandamientos de Dios y la fe de Jesús» (227).

obediencia a la revelación divina («los que guardan los mandamientos de Dios») y su constante dependencia de Jesús («los que guardan... la fe de Jesús»).[26]

13 Al comentario del vidente le sigue una voz del Cielo que afirma: «Bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor». Queda clara la conexión con el versículo 12: la fidelidad a Cristo puede llevar al martirio, pero quienes mueren por ser fieles son bienaventurados puesto que han entrado victoriosos en su reposo.[27] Si el versículo 12 era una persuasión de tipo negativo, el 13 lo es de carácter positivo. No se concreta la identidad de la voz que habla desde el Cielo. Probablemente no se trata del Espíritu, puesto que en la última parte del versículo se le presenta precisamente dando respuesta a la voz en cuestión. Es más importante señalar el hecho de que, una proclamación que procede del Cielo, cuenta sin duda con la autoridad de Dios (cf. 10:4, 8; 11:12). El mandamiento de escribir subraya la importancia del mensaje que sigue.[28] Esta bienaventuranza es la segunda de siete que encontramos en el libro de Apocalipsis (cf. 1:3; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14). Declara bienaventurados a aquellos que mueren en un estado de unión espiritual con Cristo Jesús («quienes... mueren como cristianos», Goodspeed). Se les presenta en marcado contraste con los apóstatas que han negado su fe y con los paganos que nunca la han abrazado. Para estos últimos, la muerte representa la puerta del juicio y la perdición eterna.[29]

La mayoría de los comentaristas conectan la expresión «de aquí en adelante» con la cláusula anterior. Los que mueren en el Señor, a partir de entonces, son bienaventurados. Sin embargo, esto parece implicar que desde aquel momento se confiere una bienaventuranza especial a los fieles que mueren, un honor que les sitúa en un nivel distinto que a los creyentes que han muerto con anterioridad. Otros relacionan la expresión con la cláusula siguiente: «De aquí en adelante,

[26] El término griego Ἰησοῦ es un genitivo objetivo; cf. τὴν πίστιν μου en 2:13.

[27] «La muerte no es el fin», afirma Schick, «sino una transición de lo temporal a aquello que es final» (2.38).

[28] El término griego γράψον se utiliza sistemáticamente en el mandamiento de escribir a cada una de las siete iglesias (2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14). Cf. 19:9; 21:5 y contrástese μὴ γράψῃς en 10:4.

[29] Esa perspectiva de dicha eterna es, según Kiddle, un «poderoso motivo para la lealtad» (283). Sweet observa: «cuando se corra el velo del tiempo, Dios será o bien el supremo gozo del hombre o su supremo tormento» (228).

dice el Espíritu, pueden descansar de sus trabajos» (NEB). Esto requiere la omisión de la palabra «sí».[30] La implicación que, al parecer, dio origen a estas alternativas es, no obstante, más imaginaria que real. Asegurar a aquellos que han de hacer frente a la perspectiva del martirio que morir en el Señor significa entrar en la dicha eterna, no supone necesariamente negar la misma recompensa a aquellos santos que murieron antes bajo circunstancias menos difíciles. La expresión «de aquí en adelante» establece la transición a una persecución más activa de aquellos que mantienen su fe sin vacilar.

A esta declaración de bienaventuranza, el Espíritu añade una enérgica afirmación. La dicha consiste en el cese de todas las pruebas y sufrimientos que las demandas de la adoración imperial han traído sobre los fieles. Los trabajos de que descansan no son las tareas cotidianas, sino los problemas que ha suscitado su firmeza en la fe. Su trabajo supremo es ser fieles hasta la muerte.[31] Son bienaventurados porque sus obras siguen después de ellos. Dios no olvidará todo lo que han soportado por su lealtad a la fe. Sus obras son actos de firme resistencia a las demandas del Anticristo. No hay necesidad de interpretar tales obras como una alusión a elevadas cotas espirituales o al desarrollo de un carácter interior. Tampoco hemos de entenderlas en el sentido judío de que tales obras acompañan al justo durante su juicio y sirven para que se les otorgue la aprobación divina.[32] La fidelidad hasta la muerte de los mártires no es una obra legalista merecedora de eterna dicha, sino una manifestación de su devoción a Cristo. Estas obras siguen con ellos en el sentido de que no puede haber separación entre lo que son y lo que hacen.

[30] Esta omisión cuenta con el apoyo del P^{47} ℵ* *pc*. Aporta también visos de verosimilitud a la conjetura de ἀπαρτὶ por ἀπ᾽ ἄρτι («Ciertamente, dice el Espíritu, pueden descansar..».). Cf. Metzger (*Textual Commentary,* 678) donde este autor presenta una exposición de las variantes de ναί λέγει. Farrer, reconociendo el carácter incierto del texto, está no obstante seguro de que el significado es: «Bienaventurados desde el momento de su muerte» (164).

[31] «A lo largo de la Historia, desde los días de Juan a los nuestros, los gobiernos han recelado del compromiso cristiano que considera que ninguna institución humana es su autoridad absoluta y final» (Jeske, 97).

[32] En *Pirqe Abot* 6:10 se citan las siguientes palabras del rabino José ben Kisma:, «En la hora de la muerte de un hombre lo que le acompaña no es la plata o el oro o las piedras preciosas o las perlas, sino solo la Torá y las buenas obras». Cf. 2 Esd 7:77; 2 *Bar*. 14:12.

2. La Cosecha de la Tierra (14:14-16)

> *Y miré, y he aquí una nube blanca, y sentado en la nube estaba uno semejante a hijo de hombre, que tenía en la cabeza una corona de oro, y en la mano una hoz afilada. Entonces salió del templo otro ángel clamando a gran voz al que estaba sentado en la nube: Mete tu hoz y siega, porque la hora de segar ha llegado, pues la mies de la tierra está madura. Y el que estaba sentado en la nube blandió su hoz sobre la tierra, y la tierra fue segada.*

Este capítulo finaliza con dos visiones de juicio. Los versículos 14-16 presentan la llegada del juicio de Dios con la familiar figura de la siega. Los versículos 17-20 subrayan la naturaleza violenta de la ira de Dios, valiéndose de la imagen del lagar al que se echan los racimos de la Tierra para ser pisados. Tales visiones sirven para recordar a quienes estaban sufriendo por negarse a adorar al Emperador, que su fe en Dios y su confianza en la eficacia salvífica de la muerte expiatoria del Cordero serán, sin duda, vindicadas.

14 Juan mira, y ve aparecer una nube blanca con «uno semejante a hijo de hombre» sentado en ella que no es otro que el Cristo resucitado (cf. 1:13). El trasfondo de esta visión es Daniel 7:13-14, donde «uno como un hijo de hombre» viene con las nubes del cielo para recibir un dominio universal y eterno. La corona de oro[33] designa al Mesías como Aquel que ha vencido y ha ganado con ello el derecho de actuar en juicio. La hoz es un instrumento para segar y presenta al Hijo del Hombre dispuesto a segar la Tierra en una acción de justa retribución.

Algunos comentaristas opinan que el personaje que se dispone a cosechar es un ángel y no Cristo. Sostienen que sería muy extraño que el Cristo exaltado estuviera a las órdenes de un ángel (como lo está en el v. 15), y poco verosímil que no supiera que el fin había llegado. Sin embargo, el ángel no es más que un mensajero de Dios cuyo

[33] La expresión griega que se utiliza es στέφανος χρυσοῦς; la llevan también los veinticuatro ancianos de 4:4, 10 (cf. con la στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ que exhiben las langostas diabólicas en 9:7). El tocado más apropiado para un mandatario era la διάδημα (cf. 19:12), no obstante estas dos ideas de victoria y realeza se funden con frecuencia.

propósito no es revelar cuándo es el tiempo del fin, sino transmitir el mandamiento divino para que comience la siega. La expresión «uno semejante a hijo del hombre», lejos de identificar al personaje como un ángel de modo que forme parte de otra serie de siete (14:6, 8, 9, 15, 17, 18),[34] lo distingue de hecho de los otros seis. Si bien es cierto que en la literatura apocalíptica esta expresión se utiliza a menudo como una referencia a seres angélicos, el contexto de Apocalipsis indica que es el Mesías que regresa en juicio.

15 El ángel que entrega el mandamiento divino de iniciar la cosecha procede del templo: el lugar santísimo de la presencia de Dios (cf. 7:15). El juicio sobre el pecado es una necesaria función de la justicia. Con una voz muy fuerte (lo cual es apropiado al papel que desempeña en la visión; cf. vv. 7, 9, 18) le dice al que se sienta en la nube que tome la hoz y siegue: ha llegado la hora, y la cosecha de la Tierra está madura. El mandamiento sigue el lenguaje del Joel 3:13 («Meted la hoz, que la mies está madura»). Existen distintas opiniones acerca de la identidad de los que van a ser segados. Algunos entienden esta escena (vv. 14-16) como la reunión de los justos al regreso de Cristo e interpretan la siguiente sección (vv. 17-20) como el juicio de los impíos.[35] En apoyo de esta posición está el hecho de que en el Nuevo Testamento la figura de la cosecha se utiliza normalmente para aludir a la congregación de los salvos en el reino de Dios (Mt 9:37-38; Mr 4:29; Lc 10:2; Jn 4:35-38). No obstante, la idea de una cosecha escatológica, no se limita a la reunión de los escogidos. En la parábola del trigo y la cizaña esta imagen implica también la reunión de los impíos para, como la cizaña, ser quemados (Mt 13:30, 40-42). En el Antiguo Testamento la cosecha era un símbolo muy frecuente del juicio de Dios (Jer 51:33; Os 6:11; cf. 2 Esd 4:35; *2 Bar*. 70:2). La cosecha de los vv. 14-16 es asimismo una metáfora general del juicio venidero.[36]

[34] En cualquier caso, esto es un tanto arbitrario, puesto que, de lo contrario, hay muy poco que mantenga la unidad de las visiones.

[35] Krodel expone cuatro distintos acercamientos para esta visión (271-73) y concluye que «la visión de Juan presenta un avance de la salvación (la siega) y del juicio (la vendimia)» (273). Beasley-Murray (228) sostiene que este punto de vista es difícil de aceptar porque (1) las dos visiones se basan en la doble parábola del juicio de Joel 3:13, y (2) la imaginería de las visiones es paralela. Las dos cosechas que se mencionan en 2 Esdras 4:28-32 constituyen una analogía interesante aunque no determinante (puesto que la primera siega es la de los impíos en esta era y la segunda la de los justos en la era venidera).

[36] Beckwith afirma correctamente: «Esta figura tiene un carácter exhaustivo, puesto que abarca en una sola palabra todo el proceso de la conclusión de los

El tiempo de la siega es el momento exacto determinado por Dios. Igual que en el himno de los veinticuatro ancianos que encontramos en el capítulo 11 (v. 18), el tiempo del juicio y de la recompensa ha llegado. La mies de la Tierra está completamente madura.

16 En un interesante ejercicio de brevedad, Juan se limita a declarar que aquel que estaba sentado[37] en la nube mete ahora la hoz en la tierra y ésta es segada. Los detalles se dejan a la imaginación del lector.

3. La Vendimia de la Tierra (14:17-20)

> *Salió otro ángel del templo que está en el Cielo, que también tenía una hoz afilada. Y otro ángel, el que tiene poder sobre el fuego, salió del altar; y llamó a gran voz al que tenía la hoz afilada, diciéndole: Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la vid de la Tierra, porque sus uvas están maduras. El ángel blandió su hoz sobre la tierra, y vendimió los racimos de la vid de la tierra y los echó en el gran lagar del furor de Dios. Y el lagar fue pisado fuera de la ciudad, y del lagar salió sangre que subió hasta los frenos de los caballos por una distancia como de trescientos veinte kilómetros.*

Los versículos 14-16 han descrito el juicio bajo la figura general de la siega. Ahora, mediante la imagen más vívida de la vendimia, Juan subraya la violenta mortandad que produce este juicio. Existen algunas similitudes estructurales entre las dos visiones (vv. 14-16 y vv. 17-20). Cada una de las visiones presenta a un agente de la ira

tiempos, y la recompensa tanto de los buenos como los malos» (662). Collins escribe que en Joel 3:13 «la cosecha es una metáfora que pretende simbolizar la batalla final de Dios contra las naciones. Aquí, la siega de la Tierra tiene el mismo significado» (105). Caird sostiene que la siega y la vendimia son variaciones de un solo tema, pero interpreta ambas figuras como una descripción del inminente martirio de los escogidos (191-94). Montague considera la primera como la cosecha de los escogidos y la segunda como la sangre derramada por los mártires. Al combinarlas, Juan está diciendo que «la cosecha de los escogidos ha sido conquistada por el derramamiento de la sangre de los mártires» (167-68).

[37] El hecho de que estaba sentado indica que es un juez con autoridad para oír y dictaminar casos (Roloff, 173).

de Dios con una hoz. En ambas, el mandamiento de ejecutar el juicio de Dios lo transmite otro ángel. Al mismo tiempo existen diferencias. Mientras que quien lleva a cabo la siega es el propio Cristo, la vendimia la recoge un ángel del templo celestial. Las dos visiones presentan el mismo juicio desde perspectivas ligeramente diferentes. La siega presenta el juicio final de un modo más general, mientras que la vendimia llama la atención del lector sobre la violenta naturaleza de la matanza.

17 Si la escena de la siega pretende establecer una separación entre el trigo y la cizaña (cf. Mt 13:30) o entre el trigo y la paja (cf. Lc 3:17), la vendimia presenta solo el juicio más absoluto. El hecho de que el ángel que va a vendimiar los racimos de la Tierra viene del templo, indica que es el agente de Dios encargado de este impresionante acontecimiento. Igual que el Hijo del Hombre, tiene también una hoz afilada.[38]

18 Un ángel más (el sexto que aparece en los versículos 6-20)[39] entra en la visión de Juan, éste procedente del altar. Puesto que el altar se relaciona en otros pasajes con las oraciones de los justos (6:9; 8:3-5), probablemente hemos de entender que aquí las oraciones de los fieles juegan un papel en la ejecución del juicio de Dios sobre los impíos. Al ángel se le identifica, además, como el encargado del fuego. En la angeología que se desarrolló durante el periodo intertestamentario, a los ángeles se les asignaba el control de los varios elementos de la Naturaleza. Enoc habla de los ángeles del trueno, el mar, el granizo, la nieve, la lluvia, etcétera. (*1 Enoc* 60:11-21; cf. *Jub.* 2:2). Sin embargo, Juan tiene sin duda en mente al ángel de 8:3-5 que llenó de fuego del altar un incensario y lo arrojó sobre la Tierra. En el Nuevo Testamento, el fuego se relaciona normalmente con el juicio (Mt 18:8; Lc 9:54; 2 Ts 1:7). El ángel encargado del fuego ordena al que tiene la hoz afilada que vendimie los racimos. Esto sigue estrechamente el paralelismo del mandamiento de la visión anterior de segar la mies de la Tierra. Las palabras de Joel 3:14 son el modelo para ambas escenas. Igual que el trigo que ha madurado

[38] La δρέπανον era una cuchilla curvada que se utilizaba tanto para segar el grano como para la poda de la vid y la vendimia de sus racimos.

[39] Charles elimina cualquier confusión aparente que pudiera suscitarse con la aparición de tantos ángeles en estos versículos al prescindir de los vv. 15-17, por considerarlos como una interpolación sugerida por el paralelismo poético de Joel 3:13 (2.18-19, 21). Esta cirugía textual es del todo innecesaria.

y debe segarse de inmediato, también las uvas están completamente maduras.[40] ¡Ha llegado el momento del juicio!

19 Sin tardanza, el ángel metió su hoz en la Tierra y recogió los racimos de la vendimia. No hay que pensar que la hoz lleva a cabo por sí misma la tarea, sino que el ángel se sirve de ella a tal efecto. En *1 Enoc* 53 se habla de los «ángeles del castigo» que preparan los instrumentos que destruyen a los reyes y poderosos de la Tierra (vv. 3-5; cf. 56:1). El ángel es el agente de Dios para derramar su ira sobre los impíos. Quienes interpretan estas dos escenas como la reunión de los escogidos y el juicio de los impíos, señalan por regla general que esta truculenta tarea no la realiza el Hijo, sino un ángel.[41] No obstante, en el capítulo 19 es el propio Cristo quien pisa el lagar de la apasionada ira de Dios, ofreciendo a los buitres un gran festín de carne humana (19:15, 17-18). Juan no parece tener reparos acerca de que el Hijo participe directamente en la ejecución del juicio.

Los racimos son ahora arrojados al gran lagar[42] de la ira de Dios. En los tiempos bíblicos las uvas se pisaban en el interior de una especie de artesa con un conducto que vertía en un recipiente situado en un nivel inferior donde se recogía el mosto. La pisada de las uvas era una figura común para aludir a la ejecución de la ira divina sobre los enemigos de Dios. En Isaías 63:3 el Dios guerrero regresa de Edom con sus ropas manchadas como de haber estado pisando los racimos en el lagar. Sus palabras son: «El lagar lo he pisado yo solo; de los pueblos, ningún hombre estaba conmigo... Los pisé en mi ira y los hollé en mi furor; su sangre salpicó mis vestiduras y manché todo mi ropaje». (cf. Lam 1:15; Joel 3:13; Apoc 19:15). La expresión «la vid de la tierra» alude al colectivo de todos los que

[40] El término griego ξηραίνω (v. 15) significa secarse o marchitarse y ἀκμάζω (v. 18) significa estar en la flor de la vida; el modismo ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς (en el filo de la navaja) significaba «en el momento crucial» (*LSJ,* 51).

[41] Swete (190) escribe acerca de la «delicada belleza» de asignar la obra de la muerte a un ministro de justicia, mientras que Jesús el Salvador aparece «para salvación» (Heb 9:28).

[42] La expresión griega τὸν μέγαν está en aposición a τὴν ληνόν. Beckwith explica este cambio de género como una consecuencia del hecho que Juan tenía en mente aquello que simbolizaba, ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ (664). En Génesis 30:38, 41 ληνός es masculino. El códice sinaítico (también el 1006 1841 1854 2053 al gig sy$^{ph.hmg}$) lee τὴν μεγάλην para corregir el género, y el P^{47} XXX 1611 *pc* sy^{h} lee τοῦ μεγάλου que puede traducirse como: «el lagar de la gran ira de Dios o de la ira del gran Dios». Otros manuscritos (181 424 468 *al*) omiten el adjetivo por completo.

por su obstinada negativa a abrazar la justicia se han convertido en enemigos de Dios.

20 La ciudad fuera de la cual se pisa el lagar es probablemente Jerusalén. El juicio de las naciones que se describe en Joel 3:12-14 (y que aporta la doble figura de la siega y la vendimia) se produce en el valle de Josafat, que la tradición vincula con el torrente de Cedrón que se encuentra entre Jerusalén y el Monte de los Olivos. En Zacarías 14:1-4 se sitúa la batalla final en los aledaños de Jerusalén. En 1 Enoc 53:1 se habla de este juicio emplazándolo en un profundo valle cerca de Hinom. El juicio «fuera de la ciudad» ha de ser, sin duda, una alusión a aquel que sufrió por los pecados de la raza humana «fuera de la puerta [de la ciudad]» (Heb 13:12; cf. Juan 19:20). Aquellos que rechazan el primer juicio han de tomar parte en el segundo.

Igual que del lagar rezuma el rojo zumo de la vid, así también el juicio de Dios produce un flujo de sangre tan abundante que alcanza los frenos de los caballos y se extiende por toda la zona.[43] En *1 Enoc* 100:3 se habla de una matanza en la que «los caballos andarán cubiertos hasta el pecho en la sangre de los pecadores». La distancia de 1.600 estadios[44] (unos 320 kilómetros), se ha interpretado de distintas maneras. En un sentido geográfico, esta distancia es aproximadamente la longitud de Palestina.[45] Simbólicamente, representa el cuadrado del número cuatro (el número de la Tierra: «las cuatro esquinas de la tierra», 20:8; «los cuatro vientos de la tierra», 7:1) multiplicado por el cuadrado de diez (el número de lo completo; cf. 5:11; 20:6).[46] El juicio de Dios, que se describe de un modo ideal como un acontecimiento que se desarrolla fuera de la ciudad santa, se extiende a todas las gentes de todas partes que se encuentran fuera de la protección de Dios.

[43] Walvoord sostiene que un flujo de sangre de esta magnitud es una imposibilidad y considera que significa una gran salpicadura de sangre (223). Esta explicación, por supuesto, no capta adecuadamente la naturaleza hiperbólica de esta metáfora.

[44] El 2036 dice χιλίων ἑξακοσίων ἕξ; El ℵ* pc sy^{ph} lee χιλίων διακοσίων (1200), «probablemente porque este número se presta más a una interpretación simbólica» (Metzger, *Textual Commentary*, 679).

[45] En el *Itinerarium* de Antonio, se dice que Palestina medía 1664 estadios desde Tiro hasta El Arish (en la frontera de Egipto).

[46] El número 1.600 se ha considerado también como una representación de toda la Tierra o como el cuadrado de cuarenta, el número utilizado tradicionalmente para representar el castigo (cf. Núm 14:33; Dt 25:3).

El juicio es seguro. Mediante las visiones del capítulo 14 los seguidores del Cordero descubren que, al final, no solo disfrutarán de la inmediata presencia de Dios y del Cordero, sino que su fe será vindicada por el juicio que caerá sobre sus opresores. Las bestias del capítulo 13 utilizan todos los métodos a su disposición para conseguir la lealtad del mundo; no obstante, aquellos que no son de este mundo, sino ciudadanos del reino celestial que todavía no se ha manifestado plenamente, resisten triunfantes tanto los engañosos ardides de las bestias satánicas como sus intentos de exigir su adhesión por medio de la fuerza.

VII. LAS SIETE ÚLTIMAS PLAGAS (15:1-16:21)

El capítulo 15 sirve para introducir a siete ángeles que en el capítulo siguiente derramarán las siete copas de la ira divina sobre todo el mundo pagano. Estas siete copas representan la tercera serie de siete en las secuencias relacionadas de sellos, trompetas y copas. La retribución divina que revelan los sellos y anuncian las trompetas se ejecuta ahora de un modo completo con las copas. Aunque las tres series cubren el mismo periodo que lleva hasta el fin, presentando cada una el juicio de Dios bajo una serie de imágenes diferentes, desde un punto de vista literario las copas son una ampliación de la séptima trompeta, de igual modo que las trompetas lo fueron del séptimo sello. No obstante, para entender el libro de Apocalipsis es importante que no proyectemos este recurso literario sobre el plano unidimensional de la secuencia histórica. Las visiones pretenden confrontar a los lectores con vívidas descripciones de verdad escatológica más que aportar datos para que éstos puedan trazar una exacta cronología del tiempo del fin.

Antes de que los ángeles de las siete plagas reciban las siete copas llenas de la ira de Dios, oímos a quienes han salido victoriosos de su conflicto con la bestia cantando un canto de alabanza a Dios por sus obras grandes y justas (vv. 3-4). Es el canto de la redención que comenzó con Moisés y finalizó con la muerte expiatoria del Cordero. Dios ha de ser alabado porque sus caminos son justos y verdaderos.

Los ángeles proceden de la presencia de Dios (el templo celestial,

v. 5) y reciben de mano de uno de los seres vivientes las copas de oro de la ira divina. De inmediato, el templo se llena de la gloria de Dios de modo que nadie puede entrar hasta que las plagas se hayan llevado a cabo. El capítulo 16 describe el derramamiento de las siete copas de la ira. Es un tiempo de tremenda conmoción y de sufrimiento sin precedentes. La Tierra, el mar, las fuentes de las aguas, y el sistema solar acusan todos el impacto de la ira de Dios. Las gentes se muerden la lengua de dolor e, instigados por los demonios, los reyes de la Tierra se preparan para la batalla final. Cuando se derrama la séptima copa, una voz declara desde el Cielo que las plagas han finalizado y que ahora nos encontramos ante el umbral de la eternidad. Todo el cosmos sufre la agitación; una «teofanía que se expresa por medio de una tormenta»[1] llena el aire, y el mundo entero se desmorona bajo un inmenso terremoto, y una lluvia de gigantesco granizo. La ira de Dios ha hallado su completa expresión.[2]

A. PREPARACIÓN PARA LAS PLAGAS DE LAS COPAS (15:1-8)

> *Y vi otra señal en el Cielo, grande y maravillosa: siete ángeles que tenían siete plagas, las últimas, porque en ellas se ha consumado el furor de Dios. Vi también como un mar de cristal mezclado con fuego, y a los que habían salido victoriosos sobre la bestia, sobre su imagen y sobre el número de su nombre, en pie sobre el mar de cristal, con arpas de Dios. Y cantaban* el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero, diciendo: ¡Grandes y maravillosas son tus obras, oh Señor Dios, Todopoderoso! ¡Justos y verdaderos son tus caminos, oh Rey de las naciones! ¡Oh Señor! ¿Quién no temerá y glorificará tu nombre? Pues sólo tú eres santo; porque TODAS LAS NACIONES VENDRÁN Y ADORARÁN*

[1] Moffatt, 449. En la p. 442 se refiere a toda la visión del juicio como una «extensión poética de Lev xxvi.21» («Y si procedéis con hostilidad contra mí y no queréis obedecerme, aumentaré la plaga sobre vosotros siete veces conforme a vuestros pecados»).

[2] Las siete copas del juicio bien podrían ser el tercer «Ay» anunciado en 11:14.

> *EN TU PRESENCIA, pues tus justos juicios han sido revelados. Después de estas cosas miré, y se abrió el templo del tabernáculo del testimonio en el Cielo, y salieron del templo los siete ángeles que tenían las siete plagas, vestidos de lino puro y resplandeciente, y ceñidos alrededor del pecho con cintos de oro. Entonces uno de los cuatro seres vivientes dio a los siete ángeles siete copas de oro llenas del furor de Dios, que vive por los siglos de los siglos. Y el templo se llenó con el humo de la gloria de Dios y de su poder; y nadie podía entrar al templo hasta que se terminaran las siete plagas de los siete ángeles.*

Estas palabras preparatorias crean una atmósfera de impresionante solemnidad. Los lectores de Juan están próximos a escuchar una aterradora descripción del derramamiento final de la ira de Dios. La seriedad de la situación demanda palabras que aseguren el carácter justo de los caminos de Dios.

1 En el capítulo 12, a las visiones de la mujer vestida del sol (v. 1) y a la del gran dragón rojo (v. 3) se les llamó señales. Juan ve ahora en el Cielo otra gran y maravillosa señal. Las señales apuntan más allá de sí mismas y revelan el significado teológico de la Historia. El hecho de que haya siete ángeles ejecutando las siete plagas sugiere la certeza de la ira divina contra toda injusticia y su carácter completo.[1] Tales plagas son grandes y maravillosas por sus imponentes efectos[2] sobre toda la Naturaleza, la raza humana, y el reino del Anticristo. En el capítulo 16, que narrará el desarrollo de las calamidades, la acción avanza en un crescendo progresivo que comienza con unas llagas repugnantes y malignas, sigue con el agua convertida en sangre y un calor abrasador, hasta su conclusión con un terremoto tan grande que toda la configuración de la Tierra se ve violentamente alterada. Son las últimas plagas puesto que completan[3] las advertencias de Dios para

[1] La concepción de Montague de la ira de Dios como «los inevitables efectos del pecado» (173) no es suficiente para explicar la intensidad y el carácter definitivo de las siete últimas plagas.

[2] «Grandes» significa «increíbles, importantes», y «maravillosas», «impresionantes, sorprendentes, extraordinarias» (Bratcher y Hatton, 223).

[3] La frase ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ no significa que las plagas agoten la ira de Dios o le pongan fin. El diablo, la bestia, el falso profeta, y todos aquellos cuyos nombres no están en el libro de la vida todavía han de ser arrojados al lago de fuego (Apoc 19:20; 20:10, 15).

un mundo impenitente. Solo queda el juicio final. Las plagas anticipan el derramamiento final de la retribución divina y se encuentran con la blasfemia de las gentes cuyos corazones, como el de Faraón, están endurecidos contra Dios (v. 21). La utilización de la tipología del Éxodo a lo largo de esta visión merece especial atención.[4]

2 Los versículos 2-4 forman un interludio de victoria y de alabanza que contrasta marcadamente con la narrativa que sigue. El júbilo del coro celestial es tan glorioso como sombría la visitación de la ira. Juan ve a quienes emergen de la batalla final con la bestia, victoriosos sobre una superficie de cristal delante del trono. Con arpas de Dios, unen sus voces en un himno de alabanza que celebra la santidad de Dios y la justicia de sus obras.

El «mar de vidrio» se menciona dos veces en todo el libro de Apocalipsis. En 4:6 se dijo que era «transparente semejante al cristal», mientras que aquí está «mezclado con fuego». Se han presentado varias opciones por lo que respecta al propósito de esta imagen,[5] sin embargo, lo más probable es que no sea más que un detalle descriptivo que pretende intensificar el esplendor de la escena. Si bien el contexto más amplio tiene mucho que decir acerca de la ira y del juicio, el interludio (vv. 2-4) desarrolla un tema bastante distinto.

Los que se encuentran sobre[6] el pavimento de cristal son los que han salido victoriosos[7] en su enfrentamiento con la bestia. No han abandonado la fe ni han sucumbido a las amenazas del Anticristo. Son los vencedores a quienes las siete cartas les brindan las promesas de comer del árbol de la vida (2:7), protección de la muerte segunda (2:11), el maná escondido (2:17), autoridad sobre las naciones (2:26), vestiduras blancas (3:5), el honor de ser una columna en el templo de

[4] Caird menciona «las plagas, el cruce del mar, la destrucción de los perseguidores egipcios, el canto de Moisés, la promulgación de la ley en medio del humo del Sinaí, y el levantamiento de la tienda del testimonio» (197).

[5] Kiddle ve un «Mar Rojo celestial» a través del cual han cruzado los mártires y que está a punto de engullir a los enemigos (300-301). Otros consideran esta referencia al fuego como un símbolo del juicio.

[6] La preposición ἐπί podría significar «a» (como en 3:20), no obstante si consideramos el mar como una superficie sólida podría asumirse la traducción más habitual «sobre» (cf. 10:5, 8; 12:18).

[7] La expresión griega νικῶντας ἐκ es una construcción un tanto desusada y parece connotar liberación de (o fuera de) la gran prueba ocasionada por la adoración del Emperador. Bruce sugiere que está imitando una construcción hebrea que se traduce como «venció» en 1 Sam 17:50 (655).

Dios (3:12), y el privilegio de sentarse con Cristo en su trono (3:21). ¡No es de extrañar que prorrumpan en un canto jubiloso!

La lucha contra la bestia es, de hecho, una contienda para no rendir homenaje a su imagen o ser marcado con el número de su nombre.[8] Las otras dos expresiones explican de manera explícita en qué consiste la victoria sobre la bestia. Los instrumentos que tocan los vencedores son arpas de Dios puesto que pertenecen a la liturgia celestial. La «melodiosa lira» (Sal 81:2) es un instrumento apropiado para los cánticos de alabanza.

3-4 El canto de los vencedores es un himno de alabanza a Dios por sus obras grandes y maravillosas, que celebra su acción justa y redentora que comienza con Moisés y culmina con el Cordero. No hemos de entender dos canciones, sino solo una. La liberación que da razón al cántico de Moisés y del pueblo en Éxodo 15:1-18 prefiguraba la liberación más gloriosa que llevaría a cabo el Cordero. Aunque algunos comentaristas consideran que la referencia al canto de Moisés alude a la última alocución del ilustre dador de la ley que se consigna en Deuteronomio 32,[10] los muchos paralelos que existen entre Éxodo 15 y Apocalipsis 15 apuntan más bien a este texto más temprano y también más ampliamente aceptado. Por ejemplo, las palabras «Grandes y maravillosas son tus obras... ¡Oh Señor! ¿Quién no temerá y glorificará tu nombre?» (Apoc 15:4) recuerdan a «¿Quién como Tú entre los dioses, oh SEÑOR? ¿Quién como Tú, majestuoso en santidad, temible en las alabanzas, haciendo maravillas?» (Ex 15:11). Este canto en recuerdo de la sublime liberación de Israel se cantaba durante la celebración del Sabat en el servicio de la sinagoga. Su imaginería estaba grabada en la conciencia de todo judío piadoso. El tema de la victoria en Éxodo 15 se convierte en la base de la alabanza y la adoración del canto de los vencedores. Dios es digno de gloria y honor porque sus grandes y maravillosas obras son verdaderas y justas. El canto no celebra el juicio de Dios sobre sus enemigos, sino la justicia de sus grandes actos redentores. De igual modo que Moisés triunfó sobre Faraón y el Señor resucitado venció al mundo (Jn 16:33), así también los fieles han mantenido su fidelidad contra

[8] El 051 MajT^{A} añade ἐκ τοῦ χαράγματος αὐτοῦ καί antes de ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ.
[9] Así lo expone Beckwith, 676-78.
[10] A Moisés se le designa como siervo de Dios en Éx 14:31; Jos 14:7; 1 Cron 6:49; Dan 9:11.

las demandas del culto imperial.

La estructura del himno sugiere que éste podría haberse utilizado en la liturgia de la Iglesia Primitiva. Las primeras cuatro líneas representan un ejemplo clásico de paralelismo sinónimo:

«Grandes y maravillosas son tus obras,
Señor Dios Todopoderoso;
Justos y verdaderos son tus caminos,
Oh rey de las naciones».

El versículo 4 plantea la pregunta retórica:

«Oh Señor, ¿quién no te temerá,
y glorificará tu nombre?»

y a continuación siguen tres cláusulas de carácter causal:[11]

«Pues solo Tú eres santo;
porque TODAS LAS NACIONES VENDRÁN Y ADORARÁN EN TU PRESENCIA,
pues tus justos juicios han sido revelados».

Prácticamente cada una de las expresiones del himno procede del rico vocabulario del Antiguo Testamento. Respecto a la primera estrofa véase Salmos 111:3 («Esplendor y majestad es su obra»); Amós 4:13 («el SEÑOR, Dios de los ejércitos, es su nombre»); Deuteronomio 32:4 («todos sus caminos son justos»); Jeremías 10:7 («Oh Rey de las naciones»). En el texto de Nestle-Aland casi el ochenta por ciento de las palabras del himno (10 de 48) se han puesto en cursiva para mostrar su procedencia veterotestamentaria.[12]

El himno comienza ensalzando las «obras» y «caminos» de Dios. Las primeras son razones para el asombro y alabanza. Los segundos subrayan la justicia y la fidelidad de Dios. No hemos de limitar esta atribución de alabanza a ningún acontecimiento en particular. Todas las obras redentoras de Dios son grandes y maravillosas. Son sobrecoge-

[11] Obsérvese la utilización de ὅτι tres veces.

[12] En el texto NA[27] únicamente no aparecen en cursiva ὅτι μόνος ὅσιος ὅτι y la última cláusula (ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν).

doras, no solo por su magnitud, sino también por su justicia intrínseca. En consonancia con el Antiguo Testamento, la justicia de Dios se ve casi siempre en sus actos salvíficos en favor de su pueblo.

Igual que en el anterior canto de los ancianos (11:17-18), a Dios se le designa como el Todopoderoso. Tiene el poder de llevar a cabo cualquier cosa que haya determinado hacer. Este título, que se atribuye a Dios nueve veces en el libro de Apocalipsis, solo aparece en otra ocasión en todo el Nuevo Testamento (2 Cor 6:18), donde, igual que aquí, refleja el lenguaje de la Septuaginta. El hecho de que Dios sea el Todopoderoso es especialmente oportuno en el presente contexto de la victoria final. Él es también el Rey de los siglos.[13] Su soberanía es eterna. Jeremías habla del rey eterno a cuya ira tiembla la Tierra, y cuya indignación las naciones son incapaces de resistir (Jer 10:10). Los caminos del rey celestial, dice Juan, son absolutamente justos y totalmente acordes con la verdad.

La segunda parte del himno continúa haciéndose eco del lenguaje de Jeremías 10:7, aunque al mismo tiempo recuerda también al canto de Moisés (Éx 15:11). La pregunta retórica que plantea: «¡Oh Señor! ¿Quién no temerá y glorificará tu nombre?» es en realidad una respuesta a la atribución precedente, y que, a su vez, impulsa el triple fundamento para la alabanza que sigue.[14]

El reconocimiento universal del Señor como único Dios verdadero es una expectativa común en el Antiguo Testamento (cf. Fil 2:9-11, que cita Is 45:23). Juan adapta la confianza de que durante la era mesiánica las naciones del mundo adorarán al Dios de Israel y darán gloria a su nombre (Sal 86:9; Mal 1:11; cf. Rom 15:9-12) como una expresión de la completa soberanía de Dios sobre la hostil oposición

[13] La NTV (cf. ASV, REB, AT) traduce αἰώνων (aparece en el P^{47} ℵ*.2 C 1006 1611 1841 *pc* vg sa^{mss}). El NA[27] y el UBS[4] leen ἐθνῶν (ℵ [1] A 051 MajT gig (h) sy^{hmg} bo; Prim). Lo que se trata de dilucidar es si Juan escribió «Rey de los siglos», que escribas posteriores acomodaron al texto de Jer 10:7, o «Rey de las naciones», que escribas posteriores corrigieron de acuerdo con 1 Tim 1:17. El comité del UBS escogió ἐθνῶν asumiendo que (1) αἰώνων hubiera podido ser introducido por un copista que recordó 1 Tim 1:17, y (2) ἐθνῶν está más de acuerdo con el contexto. La lectura del TR (ἁγίων) tiene un apoyo muy exiguo y se suscitó a partir de una confusión en latín (Metzger, *Textual Commentary*, 680).

[14] Las tres cláusulas paralelas con ὅτι que siguen a la pregunta retórica del versículo 4 ofrecen tres razones por las que Dios ha de ser temido y su nombre glorificado. Al no traducir el segundo ὅτι la NIV mal informada convierte la segunda cláusula con ὅτι en una afirmación que se basa en la última de estas cláusulas.

de la bestia y sus seguidores en los últimos días. Glorificar el nombre de Dios es alabarle por lo que es y por todo lo que ha llevado a cabo. Todos se rendirán en adoración ante Dios porque solo Él es santo.[15] Dios ha de ser alabado por todas las naciones porque sus actos justos se han manifestado de un modo completo.[16] Probablemente haya que interpretar el versículo 4 como una metáfora de victoria más que como una escena real que haya de tener lugar en un momento y lugar específicos.[17] Una interpretación estrictamente literal podría propiciar una doctrina de la salvación universal a no ser que se interprete como una adoración por el reconocimiento de sus obras justas que, no obstante, se presenta a regañadientes.

5-6 A esta alabanza de Dios que cantan los redimidos victoriosos como el canto de Moisés y del Cordero (vv. 2-4), le sigue de inmediato una descripción de los ángeles encargados de derramar los siete últimos juicios. Juan ve abierto el templo celestial y a los siete ángeles de la devastación que salen de él. Al templo se le define de un modo más específico como «el tabernáculo del testimonio»,[18] lo cual alude al periodo de la peregrinación de Israel por el desierto. En este contexto, el uso de este lenguaje subraya que las últimas plagas proceden de la presencia de Dios y representan la expresión de su

[15] Beckwith (675) observa que cuando se habla de la santidad de Dios no se alude a su carácter intachable e inmaculado, sino a su majestad y poder inaccesibles (cf. Sal 99:3, 5, 9). Por tanto, Barclay se refiere a todo el canto como a «un arrebato lírico acerca de la grandeza de Dios» (2.120).

[16] Algunos intérpretes consideran que el sentido de δικαιώματα es el de sentencias judiciales (Charles, 2.36; Morris, 184), no obstante el objeto de la alabanza universal es la victoriosa actividad de Dios.

[17] Krodel dice que tanto aquí como en 11:13 Juan «aplica la promesa del Antiguo Testamento del peregrinaje de los gentiles al Monte de Sión»; afirma también que no todos los gentiles perecerán en los trastornos apocalípticos, sino que su «adoración» futura muestra que formarán parte del único pueblo de Dios después del juicio general (279). No obstante, Rist nos recuerda que la línea que afirma: «Todas las naciones vendrán y adorarán ante ti», es completamente discordante con la idea que se expresa en el resto del Apocalipsis en el sentido de que las naciones se niegan obstinadamente a arrepentirse. Como soluciones plantea: (1) Juan utilizó un himno cristiano sin cambiar la línea acerca del final arrepentimiento y conversión de los paganos, (2) la adoración a que se alude no implica conversión, sino únicamente reconocimiento de su poder y fortaleza, y (3) En este asunto Juan no es coherente (479). En el caso de que realmente hubiera un problema, la segunda solución de Rist sería la más adecuada.

[18] Beckwith afirma que «el significado del santuario en este contexto lo define la siguiente información aposicional» (678). El sentido sería pues: «el templo, es decir, la tienda del testimonio».

inalterable oposición contra el pecado. El antiguo tabernáculo era una «tienda del testimonio» (Num 17:7; 18:2) puesto que contenía las dos tablas del testimonio que Moisés trajo del Monte Sinaí (Éx 32:15; Dt 10:5).

Igual que en el versículo 1, a los siete ángeles se les describe como poseedores de las siete plagas, aunque no reciben las copas de la ira hasta el siguiente versículo (v. 7). El hecho de que procedan del templo señala el origen divino de su comisión.[19] Sus túnicas de lino,[20] limpio y resplandeciente, denotan la naturaleza noble y sagrada de su oficio (cf. Ez 9:2; Dan 10:5). Los cintos de oro simbolizan sus funciones real y sacerdotal. Juan describe repetidamente estos momentos con imágenes del Antiguo Testamento. Aquí los ángeles (1) vienen de la presencia de Dios, (2) están ataviados como sacerdotes, y (3) recibirán ahora sus «incensarios».

7 Son los cuatro seres vivientes quienes entregan las copas de oro de la ira divina a los siete ángeles. Estos guardianes del trono aparecen a lo largo de todo el libro de Apocalipsis (4:6; 5:6; 6:1; 7:11; 14:3; 15:7; 19:4) y representan un apropiado papel como intermediarios entre Dios y los ángeles que ejecutan los juicios. A cada uno de estos últimos se le da una copa de oro.[21] En 5:8 tales copas estaban llenas de incienso que representaba las oraciones de los santos.[22] Puesto que en el libro de Apocalipsis la mención de estas copas se limita a estos dos contextos, es posible que Juan quiera subrayar la relación entre la oración y la retribución divina. El oro no denota necesariamente el servicio de Dios puesto que la gran ramera del capítulo 17 tiene en su mano «una copa de oro... llena de abominaciones y de las inmundicias de su inmoralidad» (17:4).

[19] No obstante, el texto bizantino omite la expresión griega ἐκ τοῦ ναοῦ.

[20] Algunos eruditos aceptan la variante λίθον («piedra»; A C 2053 2062 *pc* vgst sy^{hmg}), quizá sobre la base de (1) Ez 28:13; (2) el hecho de que se trata de la lectura más difícil; (3) es una posible referencia al pectoral del sumo sacerdote. Charles sugiere una traducción errónea de שׁשׁ como λίθος en lugar de βύσσινος (Gen 41:42; Ex 28:39) y alude a Apoc 19:8, 14 como apoyo para ello (2.38-39). Aunque el término habitual para designar un vestido hecho de lino es λίνουν (que aparece en el P [ℵ] 046 *pc* a gig [h]) y no λίνον, este último se utiliza ocasionalmente con este sentido (en BAGD, 475, se presentan algunos ejemplos).

[21] La φιάλη era una copa ancha y poco profunda más que un recipiente de cuello estrecho como sugiere la traducción de la AV. Su contenido se derramaba con facilidad y rapidez.

[22] Cf. Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 3.143.

Los siete cálices están llenos de la ira de Dios. La vívida escena de 2 Tesalonicenses 1:7-9 va a ser ampliada con detalle (Apoc 16). Se trata de la ira de un Dios cuya existencia no tiene principio ni fin: es el Dios vivo, plenamente capaz de ejecutar el castigo de todos sus adversarios.

8 Mientras los ángeles reciben las copas de la ira, el templo se va llenando de un humo que simboliza la gloria y el poder de Dios (1 Rey 8:10-11). En el Antiguo Testamento, Dios revelaba a menudo su presencia por medio de la nube o el humo. Cuando descendió sobre el Sinaí, el monte comenzó a humear como un gran horno (Ex 19:18). Igualmente, cuando la gloria de Dios llenó el tabernáculo en el desierto, una nube descansaba sobre él (Éx 40:34). En la visión de Isaías del templo celestial, el santuario se llenó de humo tras la adoración de Dios por parte de los serafines (Is 6:4). En Apocalipsis, el humo que llena el templo celestial indica la presencia de Dios en toda su gloria y poder para ejecutar activamente su juicio sobre el mal. Nadie puede entrar en el templo hasta que terminen las siete plagas. Una vez que ha llegado la hora del juicio final, nadie puede resistir la mano de Dios. Ha terminado el tiempo de la intercesión. Dios ha declarado en su inaccesible majestad y poder que el fin ha llegado. Ya no está llamando a la puerta: ahora pasa a la acción para ejecutar su soberano juicio.

De este modo, el escenario queda establecido. Puesto que estas plagas representan la «últimas», Juan ha preparado a sus lectores subrayando la impresionante naturaleza del acontecimiento. Se les ha recordado que las obras redentoras del Dios Todopoderoso son grandes y maravillosas. En tanto que Rey, sus caminos son justos y verdaderos. El juicio procede del templo celestial que es su morada eterna. Cuando se entregan las copas de la ira a los ángeles del juicio, el templo se llena del humo de su gloria. Por medio de este impresionante panorama, Juan prepara a sus oyentes para que asistan al derramamiento del furor de Dios.

B. EL DERRAMAMIENTO DE LAS PLAGAS (16:1-21)

Y oí una gran voz que, desde el templo, decía a los siete ángeles: Id y derramad en la Tierra las siete copas del furor de Dios. El primer ángel fue y derramó su copa en la Tierra; y se produjo una llaga repugnante y maligna en los hombres que tenían la marca de la bestia y que adoraban su imagen. El segundo ángel derramó su copa en el mar, y se convirtió en sangre como de muerto; y murió todo ser viviente que había en el mar. El tercer ángel derramó su copa en los ríos y en las fuentes de las aguas, y se convirtieron en sangre. Y oí al ángel de las aguas, que decía: Justo eres Tú, el que eres, y el que eras, oh Santo, porque has juzgado estas cosas; pues ellos derramaron sangre de santos y profetas y Tú les has dado a beber sangre; lo merecen. Y oí al altar, que decía: Sí, oh Señor Dios Todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios. El cuarto ángel derramó su copa sobre el sol; y al sol le fue dado quemar a los hombres con fuego. Y los hombres fueron quemados con el intenso calor; y blasfemaron el nombre de Dios que tiene poder sobre estas plagas, y no se arrepintieron para darle gloria. El quinto ángel derramó su copa sobre el trono de la bestia; y su reino se quedó en tinieblas, y se mordían la lengua de dolor. Y blasfemaron contra el Dios del Cielo por causa de sus dolores y de sus llagas, y no se arrepintieron de sus obras. Y blasfemaron contra el Dios del Cielo por causa de sus dolores y de sus llagas, y no se arrepintieron de sus obras. El sexto ángel derramó su copa sobre el gran río Eufrates; y sus aguas se secaron para que fuera preparado el camino para los reyes del Oriente. Y vi salir de la boca del dragón, de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta, a tres espíritus inmundos semejantes a ranas; pues son espíritus de demonios que hacen señales, los cuales van a los reyes de todo el mundo, a reunirlos para la batalla del gran día del Dios Todopoderoso. (He

> *aquí, vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela y guarda sus ropas, no sea que ande desnudo y vean su vergüenza.) Y los reunieron en el lugar que en hebreo se llama Armagedón. Y el séptimo ángel derramó su copa en el aire; y una gran voz salió del templo, del trono, que decía: Hecho está. Entonces hubo relámpagos, voces y truenos; y hubo un gran terremoto tal como no lo había habido desde que el hombre está sobre la Tierra; fue un gran y poderoso terremoto. La gran ciudad quedó dividida en tres partes, y las ciudades de las naciones cayeron. Y la gran Babilonia fue recordada delante de Dios para darle el cáliz del vino del furor de su ira. Y toda isla huyó, y los montes no fueron hallados. Y enormes granizos, como de un talento cada uno, cayeron* sobre los hombres; y los hombres blasfemaron contra Dios por la plaga del granizo, porque su plaga fue sumamente grande.*

Llegamos ahora a la tercera y última serie de plagas numeradas. Nos encontramos de nuevo con la misma estructura cuatro/tres en la que las primeras cuatro plagas están estrechamente relacionadas y las tres últimas intensifican el impacto de toda la serie. A diferencia de los sellos del capítulo 6 y de las trompetas de los capítulos 8-9 en los que la sexta plaga va seguida de un interludio, las copas avanzan inexorablemente hasta su conclusión. Representan la última serie que describe el derramamiento de la ira de Dios y, como tal, no hay lugar para otro interludio más. No obstante, en esta última serie sí encontramos dos ampliaciones. Después de la tercera copa, en que el agua dulce se convierte en sangre, un ángel afirma que los juicios de Dios son justos puesto que los que moran en la Tierra han derramado la sangre de los santos y los profetas (vv. 5-7). Y después de la sexta plaga los malos espíritus procedentes de la boca del dragón salen a fin de reunir a los reyes de todo el mundo para la batalla final.

Este capítulo se dedica en su totalidad a la ejecución de la última serie de plagas. Los paralelos entre esta serie de juicios y las plagas introducidas por las trompetas (caps. 8-11) se hacen claramente evidentes. En cada una de las series, las primeras cuatro plagas caen sobre la tierra, el mar, las aguas, y los cuerpos celestes respectivamente. La

quinta trae consigo oscuridad y dolor (cf. 16:10 con 9:2, 5-6), y con la sexta aparecen hordas enemigas procedentes de las inmediaciones del Éufrates (cf. 16:12 con 9:14 y ss.). Los símbolos de ambas series se nutren abundantemente de las diez plagas egipcias. La conversión del agua en sangre (8:8; 16:3, 4) es análoga a la primera plaga egipcia en la que Moisés golpeó las aguas del Nilo, convirtiéndolas en sangre (Ex 7:20). El oscurecimiento del sol (8:12; cf. 16:10) tiene su contrapartida en la novena plaga egipcia en la que una densa oscuridad invadió la Tierra durante tres días (Ex 10:21-22). En el transcurso de la exposición del texto se mencionarán algunos otros paralelos.

Sería erróneo, no obstante, imaginar que el autor de Apocalipsis está narrando ciegamente una serie estándar de plagas. Tampoco está intentando recapitular minuciosamente cada una de las siete plagas introducidas por las trompetas bajo el nuevo simbolismo de las copas. Juan utiliza libremente el vocabulario de los desastres naturales para describir visiones proféticas del inminente y catastrófico desenlace de la historia humana. Si bien es cierto que ambas series desarrollan el mismo periodo crucial de tiempo inmediatamente anterior al fin, las interpretaciones excesivamente sutiles que pretenden recapitular minuciosamente cada una de las plagas, pasan por alto las peculiares diferencias que existen entre las dos series. Entre las más importantes están: (1) las plagas introducidas por las trompetas son parciales en sus efectos (se quema una tercera parte de la Tierra, 8:7; se convierte en sangre una tercera parte del mar, 8:8; ver también 8:9-12), en cambio las copas tienen un alcance universal («y murió todo ser viviente que había en el mar», 16:3; «y toda isla huyó» 16:20) y final; (2) las trompetas son, hasta cierto punto, una exhortación al arrepentimiento, mientras que las copas representan el derrame de la ira divina; y (3) las primeras cuatro trompetas afectan de manera indirecta a las personas; sin embargo, con las copas reciben un ataque directo desde el principio.

Debe también observarse que las copas se derraman en rápida sucesión[1] con la ausencia del habitual interludio entre el sexto y séptimo elemento de la secuencia. Las tres series numeradas son repeticiones cíclicas que emplean imágenes de una intensidad cada vez mayor.[2]

[1] Los forúnculos de la primera plaga siguen aún activos en el momento de la quinta (v. 11).

[2] Krodel está en lo cierto cuando concluye que la segunda y tercera serie «recapitulan, no de un modo pedante, sino artístico y profético, desde perspectivas ligeramente diferentes y con mayor intensidad el día de la ira, que estaba ya presente con el sexto sello» (280-81).

Cada una de las series nos lleva hasta el fin, pero existe un progresivo y sustancial aumento de la severidad y la magnitud de los juicios.[3]

Con el derramamiento de la séptima copa de ira en el aire, se produce un terremoto sin precedentes que divide Babilonia la grande en tres partes. Juan está diciendo a sus lectores que finalmente Dios hará beber a la ciudad de Roma del «vino del furor de su ira» (v. 19). Esto anticipa la descripción más detallada de la caída de la ciudad que encontramos en los dos siguientes capítulos. En el 17, se presenta a Roma como una prostituta opulenta e indulgente que está sentada a horcajadas sobre la bestia escarlata quien, en última instancia, se vuelve contra ella para comer su carne y quemarla con fuego (v. 16). En el capítulo 18 se presenta a una Roma caída y objeto del lamento de los reyes, mercaderes, y gentes del mar que deploran su destrucción. Ambos capítulos describen el fin de Roma, el perverso instrumento de perdición cuyas pretensiones de deidad y crueles intentos de imponer la adoración del Emperador trajeron tan terribles sufrimientos y angustias al pueblo de Dios.

1 Isaías llama a Israel a oír la «voz de estruendo [que] viene de la ciudad, una voz [que] sale del templo: la voz del SEÑOR que da el pago a sus enemigos» (Is 66:6). Juan oye también una potente voz procedente del templo que instruye a los ángeles a esparcir sobre la Tierra las siete copas de la ira de Dios.[4] Según parece, esta voz es la de Dios, puesto que en el versículo anterior (15:8) se afirma que no se le permite a nadie entrar en el templo hasta que los siete ángeles hayan completado su misión.[5] Al poner el adjetivo delante del nombre, el texto griego subraya la naturaleza impresionante de la voz[6] que procede del santuario celestial.[7] No existe necesariamente

[3] Dale Davis sugiere un plan en el que cada una de las series es principalmente secuencial (el quinto sello coincide parcialmente con las trompetas), pero en el que todas ellas terminan al mismo tiempo («The Relationship between the Seals, Trumpets, and Bowls in the Book of Revelation», *JETS*, 16 [1973], 149-58).

[4] Bering subraya que a lo largo de esta sección, la ira de Dios ha de entenderse en un sentido judicial, no emocional (175).

[5] Farrer plantea la interesante sugerencia de que, puesto que a Dios se le nombra en tercera persona, la voz no representa una declaración personal de Dios, sino una especie de trueno que expresa sus ideas (175).

[6] La expresión griega es μεγάλης φωνῆς; en el resto del capítulo encontramos el orden normal de Juan: καῦμα μέγα (v. 9), τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν (v. 12); también en los vv. 14, 17, 18, 19, y 21.

[7] El 42 ℵ*; Bea lee ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (al parecer porque ναοῦ se considera como una contracción de οὐρανοῦ; cf. Metzger, *Textual Commentary*, 680). La expresión ἐκ τοῦ ναοῦ no aparece en el MajT^{K}, quizá porque parecía fuera de lugar la presencia de un mandamiento tan duro al salir «del templo».

una conexión directa entre este mandamiento y las oraciones de los santos (cf. 8:3-5), aunque podría existir una cierta relación.

2 El primer ángel sale a cumplir su impresionante cometido de derramar la ira de Dios sobre los seguidores de la bestia.[8] Aquellos que otrora llevaban la marca de la bestia son ahora visitados por las «marcas» de Dios.[9] La primera copa trae «llagas repugnantes y malignas» (Phillips) sobre las personas. Ello recuerda a la sexta plaga egipcia en la que, por toda la Tierra, las personas y las bestias sufrieron intensos dolores traídos por forúnculos y abscesos (Ex 9:9-11).[10] Job habló por experiencia del dolor e irritación producidos por tales aflicciones (Job 2:7-8, 13).

3 El segundo ángel se acerca a la Tierra[11] y derrama su copa sobre el mar que se convierte en sangre. Esto es análogo a la primera plaga de Éxodo 7:19 y ss. donde las aguas de Egipto se transformaron en sangre, y también a la segunda trompeta en la que una montaña ígnea cayó en el mar, produciendo el mismo efecto sobre sus aguas (8:8-9). Obsérvese que en los tres casos es el agua la que se ve afectada por el juicio de Dios (una de las necesidades básicas de la humanidad y de importancia crítica en las regiones más áridas de las antiguas civilizaciones). El agua del mar se transforma, pues, en algo parecido a la sangre de una persona muerta: es decir, coagulada y en proceso de descomposición. En tal estado obviamente no es capaz de sustentar la vida y todos los seres marinos mueren.[12]

[8] Krodel (277) observa que ahora se invierte la secuencia de los tres anuncios angélicos de juicio que encontramos en el capítulo 14: el juicio sobre los seguidores de la bestia (16:1-21 con 14:9-10), el juicio sobre Babilonia (17:1-19:10 con 14:8), y el juicio general (20:11-15 o 19:11-20:15 con 14:6-7).

[9] Lilje, 214.

[10] La palabra griega que se utiliza es ἕλκος; el mismo término aparece en Apocalipsis 16:2 y en Éxodo 9:9-11 (la LXX). En Deuteronomio 28:27 (la LXX) se menciona que Dios herirá a los desobedientes con los forúnculos (ἕλκει) de Egipto en el sillón (εἰς τὴν ἕδραν): ¡un probable caso de hemorroides! Véase también Dt 28:35.

[11] El término griego ἀπῆλθεν solo aparece con el primer ángel, pero se asume con los otros seis.

[12] La expresión griega ψυχὴ ζωῆς (A C 1006 1611 1841 *pc* sy^{h}) ha ocasionado varias alteraciones de los escribas: El P^{47} ℵ 046 051 1854 2053 2062 2344 MajT^{A} lat sy^{ph} co lee ζῶσα; mientras que en el 2329 dice ζώων. La AV sigue lectura del P^{47} a MajT sy^{ph} co, que omite el artículo τά y afirma que «murieron todas las almas vivientes del mar»: una idea bastante distinta (e inaceptable por cierto).

4 El tercer ángel derrama su copa sobre los ríos y manantiales de agua, que se convierten en sangre.[13] En la correspondiente plaga de la serie de trompetas, una tercera parte de los ríos y fuentes de agua se hicieron amargas por una gran estrella incandescente que cayó del Cielo (8:10-11). Los paralelos existentes entre las primeras cuatro trompetas y las primeras cuatro copas muestran una intensificación de la retribución divina en la que las dos series comparten la misma imaginería. Igual que el mar cuando se convirtió en sangre produjo la muerte de todo lo vivo que había en él (v. 3), también los ríos y manantiales extienden la muerte cuando experimentan la misma transformación. En su relato del Éxodo el salmista dice que Dios «Convirtió en sangre sus ríos y sus corrientes, y no pudieron beber» (Sal 78:44). Juan se sirve libremente del vocabulario de juicio y lo adapta convenientemente para referirse a las últimas plagas.

5-6 La justicia de la acción de Dios al cambiar el agua en sangre recibe el testimonio del ángel de las aguas (vv. 5-6). En el pensamiento judío se consideraba que los elementos de la Naturaleza estaban bajo la jurisdicción de distintos ángeles.[14] En Apocalipsis 7:1 se hablaba de los ángeles que detenían los cuatro vientos de la Tierra, y en 14:18 de otro que era responsable del fuego. En *1 Enoc* 66:2 se alude a ángeles ejecutores que tenían control de las aguas subterráneas. Es incierto que este texto se refiera a uno de tales ángeles.[15] En cualquier caso, las poéticas palabras que pronuncia se parecen mucho a las de los vencedores de 15:2-4 que entonaban el canto de Moisés y del Cordero.

«Justo eres... porque has juzgado estas cosas»	«Justos y verdaderos son tus caminos»
«el que eres, y el que eras»	«oh Rey de las naciones»
«oh Santo»	«sólo tú eres santo»
«porque has juzgado estas cosas»	«pues tus justos juicios han sido revelados»[16]

[13] El contenido de la primera plaga egipcia (Ex 7:19 y ss.) se distribuye en dos de las copas (la segunda y la tercera).

[14] «En el pensamiento contemporáneo», afirma Sweet, «los poderes espirituales representan y controlan realidades terrenales» (244).

[15] La sugerencia de que «el ángel a cargo de las aguas» es simplemente el ángel del versículo anterior que derrama su copa sobre las aguas, tiene cierto peso (pero no mucho; Lenski, 469).

[16] Los justos actos de Dios hablan de su actividad salvífica. Puesto que la redención y la justicia representan dos caras de una realidad similar, estas dos canciones tienen mucho en común.

El juicio de Dios no procede del resentimiento, ni es caprichoso; se trata más bien de la expresión de su naturaleza justa y recta. Todas las caricaturas de Dios que ignoran su intenso aborrecimiento del pecado revelan más aspectos de la naturaleza humana que de la divina. En un universo moral Dios ha de oponerse necesariamente al mal. «Justo eres Tú, oh SEÑOR», afirmaba el salmista, «y rectos tus juicios» (Sal 119:137).[17]

Igual que en 11:17, el adorador se dirige a Dios como el que es y era. En 1:4, 8 y 4:8 el título se amplía para incluir una referencia al futuro («el que ha de venir»), no obstante, en este contexto esto es innecesario puesto que la secuencia final de acontecimientos ya ha comenzado.[18]

La relación sintáctica entre los versículos 5 y 6 no está clara. Lo mejor es, probablemente, considerar el versículo 6 como una frase separada que aporta una prueba más de la justicia de Dios al dictaminar el juicio de convertir las aguas en sangre.[19] Ellos han derramado la sangre de los santos y, por ello, Dios les ha dado a beber sangre.[20] El castigo se ha diseñado a medida del delito.[21] Isaías afirmó que Dios obligaría a los opresores de Israel a comer su propia carne y a embriagarse con su sangre (Is 49:26). En Sabiduría 11:16 leemos: «Las personas son castigadas de acuerdo con sus pecados específicos». El tiempo perfecto que el autor escoge para construir la frase («y Tú les has dado a beber sangre»), apoya el hecho de que esta justa acción

[17] Peter Staples argumenta en contra de H. D. Betz que el mundo del sincretismo judeo helenista no es el trasfondo más verosímil de Apocalipsis 16:4-6 («Rev. XVI 4-6 and its Vindication Formula», *NovT*, 14 [1972], 280-93). El artículo de Betz ha sido traducido en «Apocalypticism», *JTC*, 6 (1969), 134-56.

[18] La AV vierte incorrectamente «y será», confundiendo quizá ὅσιος, con el participio futuro ἐσόμενος (Bruce, 656). Casi todas las traducciones recientes consideran que ὁ ὅσιος es un vocativo. El P^{47} a 2329 *pc* tiene καί en lugar de ὁ χονσιδερανδο ὅσιος como un adjetivo paralelo a δίκαιος.

[19] Lo que está en juego es la cuestión del ὅτι (en v. 6) que introduce una cláusula dependiente. Pero ¿de qué depende? podría explicar la última línea del versículo 5 (como parece que lo entiende la NIV), u ofrecer una segunda, razón paralela a esta línea en respuesta a la justicia de Dios. Puesto que tanto la primera cláusula del versículo 5 como la última hablan de los juicios de Dios, ambas alternativas tienden a comunicar el mismo mensaje.

[20] Algunos consideran las dos cláusulas de ὅτι como paralelas o la segunda como una explicación de la primera. La alternativa aceptada anteriormente con ciertas reservas entiende kai, en el sentido de «incluso».

[21] Existe una «sombría correlación en esta plaga: aquellos que han derramado sangre cristiana tienen ahora que beber sangre» (Glasson, 92).

retributiva de Dios y sus resultados son algo más que un malestar momentáneo.[22] De aquellos que han derramado la sangre de los fieles se dice que son «dignos» (AV) de que se les dé a beber sangre.[23] «Lo merecen» (LBLA). No parece que quiera establecerse una comparación con los santos de Sardis que andarán con Cristo vestidos de blanco «porque son dignos» (3:4).

Los santos y los profetas no representan dos grupos distintos, sino uno solo: el de los creyentes fieles, algunos de los cuales ejercían dones proféticos.[24] El ministerio profético dentro de la Iglesia Primitiva no implicaba únicamente la predicción (como en Hch 11:28; 21:10-11), sino también la edificación, la exhortación y el consuelo (1 Cor 14:3).

7 Una segunda voz confirma la justicia de la acción retributiva de Dios. El altar que habla es obviamente una personificación (cf. 9:13) y representa el testimonio colectivo de los mártires de 6:9 y las oraciones de los santos de 8:3-5.[25] Es muy significativo que a lo largo del libro de Apocalipsis (excepto en 11:1), el altar se relaciona con el juicio (6:9; 8:3-5; 9:13; 14:18; 16:7). Los principios del sacrificio y el juicio están inextricablemente entretejidos. Igual que sucede con el ángel que está a cargo de las aguas, la voz procedente del altar recuerda el canto de Moisés y del Cordero (15:3-5), cuyos juicios son fieles y verdaderos.[26] Ambos reflejan pasajes del Antiguo Testamento como Salmos 19:9 («los juicios del SEÑOR son verdaderos, todos ellos justos»). Los veredictos de Dios[27] están de acuerdo con la verdad y son absolutamente justos.

8-9 El cuarto ángel derrama su copa sobre[28] el Sol, cuyo calor

[22] La palabra griega que se utiliza es δέδωκας (A C 1611 2329 *pc*). El P[47] XXX 051 MajT tiene ἔδωκας.

[23] El término ἄξιος se utiliza con un sentido un tanto irónico en Lc 12:48 («digno de azotes») y en Rom 1:32 («digno de muerte»).

[24] Esta utilización de καί para identificar a una persona o clase en particular dentro de un grupo se ve con toda claridad en pasajes como Mr 16:7 y Hch 1:14.

[25] Véase el comentario acerca de 9:13.

[26] En 15:3 se habla de ὁδοί en lugar de κρίσεις y ἀληθιναί y δίκαιαι aparecen en orden inverso. Apoc 19:2 se corresponde con 16:7.

[27] El término griego κρίσις tiende a expresar acción, mientras que κρίμα se refiere con frecuencia a un veredicto judicial.

[28] De manera un tanto curiosa los primeros tres ángeles esparcen sus copas dentro de (εἰς, 9:2, 3, 4), y los cuatro siguientes sobre (ἐπί, 9:8, 10, 12, 17). Según una sugerencia de Lenski, Juan desea que las plagas se dividan en grupos de tres y de cuatro y no en los habituales de cuatro y de tres (471), sin embargo esto parece deducir unas conclusiones excesivas a partir de meras presuposiciones.

abrasador produce terribles quemaduras a las gentes (cf. plaga egipcia de la oscuridad, Ex 10:21 y ss.). Tras el toque de la cuarta trompeta, una tercera parte del Sol, la luna y las estrellas se oscurecieron durante un tercio del día y de la noche (8:12). Sin embargo, lo que sigue ahora a la cuarta copa es un intenso calor y no un eclipse parcial. En el primer ejemplo el Sol se vio afectado de tal modo que su luz disminuyó; en esta ocasión el calor se intensifica.[29] En la Escritura el fuego se relaciona a menudo con el juicio (ver Dt 28:22; 1 Cor 3:13; 2 Ped 3:7). El poder que se le da al Sol para abrasar a las personas subraya el control soberano que ejerce Dios sobre todo el proceso de su justicia retributiva.[30]

En el versículo 9, la intensidad del calor se acentúa de nuevo por medio de una expresión que puede traducirse como «quemados con una gran quemazón».[31] En contaste con esta terrible plaga podemos comparar la suerte de los que están en el Cielo a quienes el Sol «no los abatirá... ni [tendrán] calor alguno» (7:16). El mundo pagano no responde a este gran dolor con arrepentimiento y reconocimiento de la gloria de Dios. En lugar de ello, las gentes blasfeman su nombre. Después del gran terremoto de 11:13 las naciones «se deshicieron en demostraciones de adhesión y conversiones»[32] –algo temporal en el mejor de los casos– pero ahora, sabiendo perfectamente que es Dios mismo quien controla las plagas, se niegan a arrepentirse y recurren a la blasfemia. Igual que Faraón, también ellos han endurecido sus corazones, y el arrepentimiento queda fuera de cualquier consideración. De forma gradual han ido asumiendo el carácter del dios falso al que sirven.

10 Cuando el quinto ángel derrama su copa de ira sobre el trono de la bestia, una densa oscuridad invade su reino y las personas se ven aquejadas de un dolor tan intenso que las lleva a morderse la lengua.[33] La expresión «el trono de la bestia» alude probablemente a

[29] «El Sol, que es una bendición tan grande, se convierte en una maldición» (Roloff, 186).

[30] Si se considera ἥλιον y no ὁ τέταρτος como antecedente de αὐτῷ.

[31] Un acusativo cognado; ἐκαυματίσθησαν καυμὰ μέγα; cf. Mt 2:10; Lc 11:46. Cf. Lactancio, *Div. Inst.* 7.26, donde se advierte que Dios parará el sol durante tres días y los impíos serán castigados con un calor sofocante.

[32] Kiddle, 320.

[33] Igual que Juan distribuye en la segunda y tercera copas la conversión en sangre de las aguas del Nilo, así también la plaga egipcia de la oscuridad (Ex 10:22 y ss.) es el trasfondo de las copas cuarta y quinta.

la sede de su autoridad o dominio,[34] y en los días de Juan, Roma era el centro geográfico de tal poder. La oscuridad de este juicio recuerda a la novena plaga egipcia (Ex 10:21-29). Se trata de una tenebrosidad sobrenatural que no solo intensifica la angustia de las plagas anteriores, sino que también añade un terror propio y peculiar.[35] Los tormentos de la oscuridad se representan vívidamente en la Sabiduría de Salomón 17. Aunque algunos han adoptado una interpretación menos literal de esta plaga,[36] sigue siendo cierto que sus efectos son una agonía tal que lleva a las personas a morderse[37] la lengua de dolor.

11 Lejos de arrepentirse de su maldad, los seguidores de la bestia maldicen a Dios por sus dolores y sufrimientos. Su carácter se ha configurado según el de su perverso maestro, cuya actividad más característica es la de maldecir a Dios y a sus seguidores (13:5, 6; cf. 13:1; 17:3). La expresión «Dios del Cielo» puede ser un reflejo de Daniel 2:44, donde ésta se utiliza en relación con Aquel que en su soberanía destruye los reinos de este mundo y establece un reinado universal. El hecho de que la gente blasfema por sus dolores y sufrimientos indica que la inquietud y molestias de las plagas anteriores siguen vigentes. Sin embargo, este castigo no produce arrepentimiento. La decisión de perseverar en el mal ha eliminado permanentemente cualquier posibilidad de una vuelta a la justicia.[38]

12 Cuando la sexta copa se derrama sobre el Éufrates, el río se

[34] Cf. el θρόνος de Satanás en 2:13 y el θρόνος que el dragón dio a la bestia junto con su poder y gran autoridad (13:2).

[35] Considerando la quinta copa como una abreviación del primer lamento, Charles (2.44-45) supone que el reino de la bestia se sume en la oscuridad con el humo del pozo (9:2). Entendiendo que la oscuridad es «por completo insuficiente para explicar la agonía que experimentan los adherentes a la bestia», este autor deduce que «después del término ἐσκοτωμένη se han perdido varias cláusulas», que explicarían tanto la oscuridad como los sufrimientos de la Humanidad (2.45). Una vez más, esto es un recurso completamente innecesario.

[36] Kiddle interpreta la oscuridad como «las tinieblas de los conflictos civiles» (321), mientras que Caird la entiende como «El eclipse total del poder imperial del monstruo» (204). Y prosigue en esta línea de pensamiento, calificando las tres últimas plagas de «tríada de desastres políticos»: anarquía interna, invasión y colapso irreparable (204). Mientras que las primeras cuatro plagas cayeron sobre los elementos de la Naturaleza, las tres últimas se dirigen «contra las fuerzas del engaño y la persecución» (Sweet, 246).

[37] El término griego μασάομαί significa «morder o masticar»; En Job 30:3 se habla de personas que «mastican raíces secas» (GNB) en busca de alimento.

[38] Wilcock afirma que «las plagas que se derraman en las copas son totales, puesto que la oportunidad del arrepentimiento ha terminado» (144).

seca, abriendo de este modo un camino para los reyes de Oriente. Existe, al menos, un paralelo literario entre la sexta copa y la sexta trompeta. Cuando la sexta trompeta sonó, cuatro ángeles que estaban atados junto al Éufrates fueron puestos en libertad para conducir un enorme ejército de grotesca caballería a la matanza de una tercera parte de la población del mundo (9:13-19). El Éufrates marcaba la frontera oriental de la tierra que se dio por pacto a Abraham y a su descendencia (Gen 15:18; Dt 1:7-8; Jos 1:3-4). También separaba al Imperio Romano en su extremo Este de los muy temidos partos cuya experta caballería de arqueros había conquistado todo el territorio desde el Éufrates hasta el Indo. Se apunta frecuentemente que los grandes actos redentores de Dios en el Antiguo Testamento, con frecuencia se asociaban con el agostamiento de ríos y mares. El Éxodo (Ex 14:21) y la entrada en Canaán (Jos 3:14-17) son los dos principales ejemplos de estas experiencias.[39] Por el contrario, en este contexto es al enemigo a quien se le permite avanzar para la guerra por medio de la desecación del Éufrates.

Es poco verosímil que Juan esté aludiendo a la famosa captura de Babilonia por parte de Ciro el persa, no obstante el incidente tiene cierta relevancia. Herodoto[40] nos dice que Ciro, viendo que la ciudad era aparentemente inexpugnable, desvió temporalmente el Éufrates, cuyo cauce atravesaba el centro de Babilonia, dejando abierto el lecho del río, por el que entraron sus tropas y capturaron la ciudad.

El sentido de los reyes de Oriente se ha interpretado de varias maneras. Walvoord observa que se han propuesto tantas como cincuenta distintas interpretaciones.[41] Sea cual sea su sentido último, el contexto histórico de la imaginería de Juan favorece la interpretación de los reyes como mandatarios partos. La tradición de que Nerón (a pesar de que se suicidó) había de regresar desde Oriente al mando de un gran ejército de guerreros partos se preserva en los Oráculos Sibilinos (4:115-39). El hecho de que esta tradición esté parcialmente entretejida en el libro de Apocalipsis con otra más antigua que describía un asalto final del pueblo de Dios por parte de los reyes unidos

[39] El paralelo literario más cercano es Is 11:15-16, donde el río (Éufrates) es partido en siete arroyos para que las gentes puedan cruzarlo en sandalias y donde se menciona una calzada para el remanente que regresa y que une Asiria con Israel (cf. Jer 51:36; Zac 10:11; 2 Esd 13:47).

[40] *Hist.* 1.191.

[41] Walvoord, 236.

de la Tierra produce cierta confusión (Joel 3:2; Sof 3:8). Los reyes de Oriente (v. 12) que más adelante pondrán sitio a Roma (17:15-18 y cap. 18) son diferentes de los reyes de todo el mundo (v. 14), quienes librarán la última guerra contra Cristo y las tropas del Cielo (19:11-21; obsérvese también 17:12-14).[42]

13 Los versículos 13-16 se consideran en ocasiones como un breve interludio entre la sexta y séptima copas, parecido en estructura al intermedio entre el sexto y séptimo sellos (cap. 7) y la sexta y séptima trompetas (10:1-11:14). Esto limitaría la sexta copa solamente al versículo 12 y, por ello, se apartaría de la costumbre de Juan de hacer que la quinta y sexta plagas de cada serie sean considerablemente más largas que las cuatro primeras. Los versículos 13-16 deberían considerarse como una extensión del tema del versículo 12 (con el v. 15 como un llamamiento a estar preparados). El agostamiento del Éufrates podría haber sugerido las ranas del versículo 13, que a su vez recordarán al lector la segunda plaga egipcia (Ex 8:1-15). En cualquier caso, el tema recurrente es la preparación para la guerra.

Juan ve a tres espíritus malignos saliendo de las bocas del dragón, la bestia, y el falso profeta. El dragón es, sin duda, el monstruo de siete cabezas del capítulo 12 (identificado específicamente como Satanás en 12:9), y la bestia es la que sube del mar que se describe en los primeros diez versículos del capítulo 13. El falso profeta (que aparece por primera vez con este nombre) es, sin duda, la bestia de la tierra de 13:11-17.[43] Los espíritus inmundos salen de las bocas de este perverso triunvirato, sugiriendo la persuasiva y engañosa propaganda que en los últimos días conducirá a las gentes a un incondicional compromiso con la causa del mal.[44] Estos símbolos históricamente condicionados ponen de relieve una verdad escatológica que trasciende las limitaciones de sus orígenes. A su tiempo, el Imperio Romano iba a desmoronarse, no obstante más allá de todas las manifestaciones temporales del poder secular, toda la estructura de la oposición humana al reino de Dios

[42] La relación entre «Armagedón» y el conflicto de Gog y Magog al finalizar el periodo milenial se desarrollará en el comentario de 20:7-10.

[43] De ahora en adelante, a la segunda bestia se la llama el falso profeta. «Este nombre define su papel como portavoz de la primera bestia, con la tarea de extraviar a las gentes con su mensaje» (Bratcher y Hatton, 35).

[44] Swete identifica a la bestia como «la fuerza bruta del poder del mundo representado por el Imperio Romano», y al falso profeta como el «falso poder espiritual que hizo causa común con el poder temporal para llevar a cabo la obra de Satanás» (206).

acabará desmoronándose en una absoluta derrota. En la mente del autor esto no sucederá por medio de la progresiva conversión de las personas a la verdad, sino por el dramático y repentino regreso de Cristo, el guerrero. Las gentes, embaucadas por la sutil propaganda del secularismo, se ven alienadas de la fuente de la verdad y han de sufrir las inevitables consecuencias.

El que los tres espíritus tengan el aspecto de ranas subraya su carácter inmundo[45] y quizá su incesante croar. Williams considera esta última expresión en un sentido adverbial e introduce un verbo: «Entonces vi tres espíritus que saltaron como ranas de la boca del dragón».

14 La primera cláusula del versículo 14 es un comentario de carácter parentético que explica la razón por la que a los espíritus se les llama inmundos. «Son espíritus de demonios que hacen señales» (Phillips).[46] La cláusula siguiente («los cuales van») conecta con los «tres espíritus inmundos» del versículo 13 y completa la frase que comenzó con «Y vi...».[47] En ocasiones, la sintaxis de Juan invita considerablemente a las conjeturas. La actividad de los espíritus engañosos y diabólicos recuerda al espíritu que, por boca de los profetas de Acab, indujeron a este libertino monarca a que participara en la batalla (1 Rey 22:19-23). Jesús advirtió que en los últimos días se levantarían falsos profetas que con sus señales y prodigios engañarían a muchos (Mt 24:24). Pablo escribió acerca del inicuo cuya aparición traería «toda clase de milagros, señales y prodigios falsos» y «un poder absolutamente perverso para engañar» (2 Ts 2:10, Phillips). En el Apocalipsis, los espíritus inmundos llevan a cabo sus hechizos sobre los mandatarios del mundo más que sobre personas corrientes. Por medio del engaño reúnen a los reyes de todo el mundo[48] para una

[45] En Lev 11:10 se clasifica a la rana («todos los que no tienen aletas ni escamas en los mares y en los ríos»), entre los animales inmundos. «En la religión de los persas que habitaban al este del Éufrates [«los reyes de Oriente»] se consideraba a las ranas como instrumentos de Ahriman, el dios de la oscuridad» (Schick 2.51).

[46] Beckwith favorece la construcción que traduce: «Puesto que existen espíritus de demonios que obran milagros», y considera la cláusula como una explicación del poder de los espíritus (684).

[47] Charles rechaza la expresión ἃ ἐκπορεύεται como «completamente insatisfactoria» y concluye que ésta sustituyó al original ἐκπορευόμενα cuando la glosa marginal ὡς βάτραχοὶ σημεῖα fue incorporada al texto (2.48). El P^{47} ℵ* 051 1006 1841 Maj^{T^A} lee ἐκπορεύεσθαι.

[48] La expresión griega ἡ οἰκουμένη ὅλη es de alcance universal.

gran batalla contra Dios y las huestes celestiales (que se explica con detalle en el 19:11-21).[49] A esta época se la denomina el gran día[50] del Dios Todopoderoso». Es el día en que Dios ajustará cuentas con las impías naciones del mundo. Israel creía que en los últimos días sus enemigos se reunirían para luchar contra ellos (Ez 38-39; Zac 14; *1 Enoc* 56:5-8; 90:13-19), no obstante Dios iba a intervenir y a concederles la victoria. Joel predice el día del Señor grande y terrible (Joel 2:11) en el que Dios reunirá a las naciones en el valle de Josafat y ejecutará su juicio sobre ellas (Joel 3:2). El gran juicio que describe Juan va más allá de cualquier expectativa nacionalista. Se trata del punto culminante de la historia humana cuando, en palabras de los veinticuatro ancianos, el Dios Todopoderoso tomará su gran poder y comenzará a reinar (11:17).

15 La incorporación de una advertencia en medio de una profecía del conflicto final es completamente pertinente. Cuando todas las fuerzas de la bestia se reúnan para la última batalla, los creyentes entrarán en un período crucial y crítico.[51] Es Cristo mismo quien dice: «He aquí, vengo como ladrón».[52] Esto nos recuerda el carácter inesperado que Jesús atribuyó a su regreso (Mt 24:42-44) y la afirmación de Pablo en el sentido de que el día del Señor vendría «como ladrón en la noche» (1 Ts 5:2). Se amonesta a los fieles para que estén alertas en vista de tan gran acontecimiento: a fin de que no sean cogidos por sorpresa como el soldado que, cuando suena la alarma, ha de huir desnudo[53] porque ha perdido la ropa. La clase de preparación espiritual

[49] Swete afirma: «En ocasiones, las naciones han sido poseídas por una pasión por la guerra que el historiador tan solo puede explicar de manera imperfecta. El vidente está profetizando uno de tales periodos, una época que, sin embargo, y a diferencia de cualquier otra que la haya precedido, incitará a todo el mundo para que participe en la guerra» (208).

[50] El 051 MajT sy agudiza esta referencia añadiendo ἐκείνης después de ἡμέρας.

[51] Charles sostiene que, en este punto, los fieles ya han sido arrebatados de la Tierra y considera que el versículo 15 es una interpolación situada originariamente entre 3:3a y 3b (2.49). Caird no está de acuerdo con esta clase de cirugía textual y la considera como un reconocimiento de que la evidencia no apoya esta teoría (208). Sweet coincide en señalar que: «Los argumentos... para situar estas palabras en 3:3 van desencaminados» (249).

[52] El ℵ* *pc* sy^{ph}; Prim Bea expresan la advertencia en tercera persona (ἔρχεται).

[53] «Según la Misná, durante la noche, el capitán de la guardia del templo de Jerusalén recorría el recinto del edificio y si sorprendía durmiendo a alguno de los miembros de la guardia durante su turno de vigilancia, al tal se le quitaban

que requiere Cristo es el discernimiento que se abre camino a través de la engañosa propaganda de Satanás y sus secuaces (cf. 13:13-15). Esta bienaventuranza es la tercera de siete que aparecen en el libro de Apocalipsis (1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7,14). Promete la bendición de Dios a aquellos que permanezcan fieles durante los críticos acontecimientos que van a tener lugar.

16 Después del paréntesis del versículo 15, la narrativa se reanuda y conduce directamente a uno de los problemas más crípticos y difíciles del Apocalipsis. Se dice que los reyes del mundo se juntarán en el lugar «que en hebreo se llama Armagedón». El término Magedón se relaciona normalmente con Meguido, la antigua ciudad situada en la cara norte del Carmelo y que domina el paso estratégico entre la llanura costera y el valle de Esdraelon. Es uno de los famosos campos de batalla de la Historia, escenario de importantes conflictos «desde el que libró Tutmosis III en el año 1468 aC., hasta el protagonizado por Lord Allenby de Meguido en 1917».[54] «En las aguas de Meguido» Barac y Débora derrotaron a los carros de Sísara (Jue 4-5; cf. 5:19). Ocozías, herido por las flechas de Jehú, huyó a Meguido, donde murió (2 Rey 9:27).

En lugar de «Armagedón», la NRSV y algunas otras versiones bíblicas utilizan la expresión Harmagedon[55] que significaría «la Montaña de Meguido». Sin embargo, aquí surge una dificultad, y es que no existe ningún Monte Meguido. Es posible que Harmagedon sea una referencia a la accidentada zona cercana a Meguido o que aluda quizá al mismo tiempo a Meguido y al Monte Carmelo.[56] En los días de Juan el tel o montículo sobre el que se había construido Meguido tenía unos treinta metros de altura, una elevación que haría difícil de

las vestiduras y se quemaban; él tenía que regresar al Cuerpo de guardia desnudo y avergonzado» (Bruce, 657). En el contexto del versículo 15, el término ἀσχημοσύνη es probablemente un eufemismo para aludir a las «partes íntimas» (como en Ex 20:26 y Dt 23:14; cf. BAGD, 119).

[54] *NBD*, 505.

[55] El NA[27] dice Ἁρμαγεδών, que aparece en el ℵ A E y unas 95 minúsculas (Metzger, *Textual Commentary,* 681).

[56] Farrer, 178. Ver W. H. Shea, «The Location and Significance of Armageddon in Rev 16:16», *AUSS*, 18 (1980), 157-62, donde se presenta la posición de que, en Apocalipsis 16:16 el «monte de Meguido» es el Carmelo. Varios años más tarde en la misma publicación R. E. Loasby defiende que el término hebreo original era har mo'ed y que aludía al Monte de Sión («'Har-Magedon' according to the Hebrew in the Setting of the Seven Last Plagues of Revelation 16», *AUSS*, 27 [1989], 129-32).

justificar la expresión «monte». Una sugerencia que se presenta con frecuencia es la que propone que el autor de Apocalipsis comenzó con la profecía de Ezequiel que narra una gran matanza escatológica de las naciones sobre los «montes de Israel» (Ez 38:8-21; 39:2, 4, 17) y que,, después perfila mejor la referencia al añadir el nombre de Meguido como el lugar en que, a lo largo de la historia de Israel, los enemigos de Dios fueron con tanta frecuencia destruidos.[57] Están también los que interpretan el término en relación con un antiguo mito en el que un ejército de demonios atacó el santo monte de los dioses. Si se lee Armagedón (en lugar de Harmagedon), podría ser entonces una referencia a la ciudad de Meguido más que a un monte.[58]

Otros interpretan Harmagedon sin relación con Meguido. Sostienen que se trata del «monte de la asamblea» que se menciona en Isaías 14:13.[59] O que el término podría haber surgido de la corrupción del texto hebreo cuya expresión original significaría «su monte fructífero» o la «ciudad deseable» (es decir, Jerusalén). Igual que Roma ha de ser destruida por los reyes de Oriente (16:12; 17:16-17), así también los reyes de todo el mundo lo serán en el conflicto final que se producirá fuera de la ciudad de Jerusalén (ver Joel 3:2; Zac 14:2 y ss.). Una sugerencia más es que el término Meguido podría derivarse de una raíz que significa «cortar, atacar, o saquear». En tal caso, Monte Meguido significaría «el monte del saqueo» (una variante del «monte destructor» de Jeremías, Jer 51:25) e indicaría que Juan no esperaba la batalla en Palestina, sino en Roma.[60]

Igual que con el número de la bestia (13:8), la naturaleza críptica de la referencia ha hecho infructuosos hasta ahora todos los intentos de dar una respuesta final.[61] Afortunadamente, la importancia de la

[57] Beckwith, 685.

[58] Esta conjetura considera que גר (que se translitera como ″Αρ) es el equivalente de עיר («ciudad»); cf. La referencia de Charles, 2.50. Metzger observa que la habitual grafía inglesa del término, «Armagedón», se basa en una forma del texto Bizantino tardío; no obstante, la mayoría de los manuscritos no dan información respecto a la pronunciación exacta Textual Commentary, 681). Una forma alternativa que omite la primera sílaba es Μαγεδών o Μαγεδδών (1611 2053 2062 MajT^{K} vg^{mss} sy^{ph-hmg} bo^{mss}). Véase Metzger que presenta otras variaciones ortográficas.

[59] Bering (haciendo referencia a la obra de Rissi, *Time and History*, 84-85 y a Eller 150-151) afirma que esta solución encaja con el contexto (177), no obstante Sweet sostiene que «desde el punto de vista filológico es dudoso» (250).

[60] Caird, 207; cf. Kiddle, 329-31.

[61] Jeremías presenta un buen resumen en «Har Magedon (Apoc 16:16)», *ZNW*, 31 (1932), 73-77.

geografía es de carácter secundario. Dondequiera que se produzca, la batalla de Armagedón simboliza la destrucción última de las fuerzas del mal mediante la fortaleza y el poder de Dios. El gran conflicto entre Dios y Satanás, entre Cristo y el Anticristo, el bien y el mal, que subyace tras el desconcertante curso de la Historia, se decidirá en una última lucha en la que Dios saldrá victorioso y llevará consigo a todos los que han puesto la fe en Él.[62] Éste es el sentido de Armagedón.

17 No es de extrañar que existan algunas similitudes entre la última trompeta y la última copa: Ambas conducen a la Historia hacia su conclusión. Después de la séptima trompeta, unas potentes voces proclaman desde el Cielo el cumplimiento del reino de Dios (11:15), los veinticuatro ancianos anuncian la llegada del tiempo del juicio (11:18), se abre el templo de Dios en el Cielo (11:19), y se producen relámpagos, voces, truenos, un terremoto, y una gran tormenta de granizo (11:19-21). Asimismo, a la séptima copa le sigue una voz procedente del templo celestial que declara el cumplimiento del propósito de Dios (16:17), el juicio cae sobre toda la Tierra (16:19-20), y hay relámpagos, voces y truenos, junto con el mayor de los terremotos y la caída de un granizo de descomunales dimensiones (16:18, 21).

La séptima copa se derrama en el aire (la atmósfera que rodea la Tierra).[63] Una voz se deja oír desde el santuario celestial proclamando: «¡Todo ha terminado!» (Moffatt). Las siete plagas (15:1) han tocado a su fin, y la raza humana está en el umbral de la eternidad. La potente voz no es otra que la de Dios. En 7:15 y también en 8:5 vimos la fusión del santuario y el salón del trono celestiales.[64]

[62] Robbins sostiene que el término se utiliza de un modo simbólico igual que en nuestros días utilizamos la expresión «Waterloo». Si bien esto es verdad hasta cierto punto, su afirmación de que «no sucederá en ningún momento en particular, sino que está ocurriendo constantemente» (191) pasa por alto que, aunque en un sentido el Armagedón está siempre en proceso, culminará en un conflicto final y de inmensas proporciones entre Dios y las perversas fuerzas del Anticristo. ¡Incluso Waterloo tuvo lugar en un momento decisivo de la Historia!

[63] Probablemente no haya aquí una referencia intencionada al aire como morada de los demonios (cf. Ef 2:2).

[64] Algunos manuscritos tienen οὐρανοῦ en lugar de ναοῦ (051* 1854 MajT^{K} gig); otros tienen la sustitución más larga ναοῦ τοῦ οὐρανοῦ (051c MajT^{K}). El códice sinaítico sustituye ἀπὸ τοῦ θρόνου πορ τοῦ Θεοῦ, mientras que el 2027 *pc* añade τοῦ Θεοῦ después de θρόνου. Al parecer, los escribas encontraron este concepto un tanto desacertado.

18 La proclamación divina va acompañada de relámpagos, voces y truenos (la misma «teofanía expresada en una tormenta»[65] que encontramos en escenas similares en 4:5; 8:5; y 11:19, cf. Éx 19:16-18). La Tierra es sacudida con el mayor terremoto que la raza humana ha conocido. La severidad del terremoto se subraya por medio de la afirmación: «y hubo un gran terremoto tal como no lo había habido desde que el hombre está sobre la Tierra;[66] fue un gran y poderoso terremoto». Probablemente esto tuvo un vívido impacto sobre las gentes de una época que había experimentado un gran número de severos temblores de tierra.

19 Sin duda, hay que identificar con Roma a la gran ciudad que queda dividida en tres partes. La razón de ello es que, en el siguiente capítulo, se alude repetidamente a la capital del Imperio Romano como «la gran ciudad» (vv. 10, 16, 18, 19, 21).[67] La referencia posterior a Babilonia en este mismo versículo no implicaría otra ciudad distinta.[68] Juan estaría aludiendo a Roma como centro del poder satánico y de la opresión de la joven Iglesia. La división de la gran ciudad en tres partes indica lo completo de su destrucción. El hecho de que todas las ciudades de las naciones caigan con Roma alude al papel dominante de la gran capital en la red imperial de comunicaciones.

Dios se acuerda de dar a Roma «el cáliz del vino del furor de su ira».[69] La bondad y la paciencia de Dios (cuyo objetivo es conducir a las gentes al arrepentimiento, Rom 2:4) ya no reprimen su justa indignación contra todos aquellos que, mediante su libre albedrío, han tomado la irrevocable decisión de optar por el mal. Si Dios no castigara la injusticia, habría que descartar el concepto de un universo moral.

20 Cuando se abrió el sexto sello, se produjo un gran terremoto junto con espectaculares trastornos cósmicos y «todo monte e isla

[65] Moffatt, 449.

[66] ¿Una traducción libre de Dan 12:1?

[67] Algunos han considerado que «la gran ciudad» es Jerusalén puesto que un poco más adelante, en el mismo versículo, parece mencionarse por separado a Babilonia la grande (Roma; cf. 11:8). Morris despoja a la ciudad de cualquier escenario geográfico, y la identifica como «el hombre civilizado... que ordena sus asuntos sin contar con Dios» (201; cf. Kiddle, 332, y Bruce, 657, donde se exponen parecidas interpretaciones).

[68] La partícula griega καί puede entenderse con el sentido de «y por ello» (cf. Mt 23:32; 2 Cor 11:9).

[69] BAGD, 365. Cf. 19:15 («el lagar del vino del furor de la ira de Dios Todopoderoso») y el comentario acerca de 14:8, 10. En su comentario de 16:19, Lenski dice que el vino representa «la ira caldeada por la exasperación» (485).

fueron removidos de su lugar» (6:12-14). De igual modo, el gran terremoto de la séptima copa hace que huyan todas las islas y que los montes desaparezcan. Algunos autores ven en esta referencia a la huida de «toda isla» una alusión al encarcelamiento de Juan en la isla de Patmos.[70] Otros piensan que el autor expresa la hostilidad escatológica hacia los montes debido a la denuncia profética de los lugares altos.[71] No obstante, se trata probablemente de referencias generales y representan los efectos devastadores del violento terremoto.[72] En *la Ascensión de Moisés* 10:4 y *1 Enoc* 1:6 aparecen parecidas indicaciones del fin. En Apocalipsis 20:11, la Tierra y el Cielo huyen ante la presencia de Aquel que está sentado sobre el gran trono blanco.

21 La tormenta de la ira divina alcanza su punto culminante con una precipitación de pedriscos de más de cuarenta y cinco kilos[73] sobre las gentes. En el Antiguo Testamento Dios castigó repetidamente con granizo a los enemigos de su pueblo. Sobre las tropas de los cinco reyes que huían delante de Josué, Dios hizo caer grandes piedras de granizo causando más bajas con este fenómeno de las que habían producido las armas (Jos 10:11). Ezequiel profetizó contra Gog un gran terremoto acompañado de lluvias torrenciales y de granizo (Ez 38:18-22). El granizo formaba parte del reconocido arsenal de la venganza de Dios.

La plaga de granizo no produce cambios en los moradores de la Tierra. Tras cada una de las tres últimas plagas las personas siguen blasfemando a Dios (16:9, 11, 21). Ni siquiera las inmensas piedras[74] de granizo les persuaden a abandonar su confianza en el reinado de Apolión, el ángel del Abismo (9:11), ni les llevan a reconocer la Soberanía del Dios del Cielo. Su trato con la bestia les ha transformado en blasfemos empedernidos, llenos hasta el fin del odio que ésta les infunde hacia Dios.

[70] Por ejemplo, Caird, 209.

[71] Por ejemplo, Kiddle, 335.

[72] Por medio de sus imágenes impresionistas de las últimas cosas, Juan «describe la insondable grandiosidad de la terrible revelación de los juicios y liberaciones de Dios al final de la Historia» (Beasley-Murray, 247).

[73] Los τάλαντον diferían en peso en función de los distintos pueblos y épocas. Al parecer oscilaban entre los poco más de treinta kilos y los cuarenta y cinco aproximadamente. Alford observa que Diodoro Siculo (19:45) habla de piedras de granizo de una mina de peso a las que se refiere como «enormes», y téngase en cuenta que un talento constaba de sesenta minas (4.704).

[74] La palabra griega que se utiliza es σφόδρα y en el libro de Apocalipsis solo aparece en este texto.

Con esta visión, el libro de Apocalipsis podría haber llegado a su fin (por lo que a los juicios de Dios se refiere). Sin embargo, la visión no termina aquí. Lo que sigue es una descripción de Roma como una prostituta de lujo que encuentra una muerte truculenta a manos de la bestia escarlata a quien dirige (cap. 17). A continuación, en el capítulo 18, se describe la destrucción de la gran ciudad en términos de un gran canto fúnebre que se completa con el lamento de los reyes, mercaderes, y gente del mar cuyo sustento dependía del insaciable apetito de Roma por la extravagancia. Ambos capítulos explican con detalle lo que comprende el juicio de la última copa.

VIII. LA CAÍDA DE BABILONIA (17:1-19:5)

Los capítulos 17 y 18 describen el juicio de Dios sobre la gran (leáse «notoria») prostituta, Roma: la ciudadela de la oposición pagana contra la causa de Cristo. Desde un punto de vista literario estos dos capítulos son bastante distintos. En el capítulo 17 la ramera aparece haciendo vulgar ostentación de los símbolos de la riqueza y el poder, y ebria de la sangre de los mártires. Por su parte, el capítulo 18 la presenta como una ciudad que, de su antigua posición de dominio mundial, ha pasado a ser un montón de ruinas. Tras la primera visión (17:1-6) un ángel le interpreta a Juan el significado de los distintos símbolos. Las siete cabezas son siete montes y siete reyes (v. 9), sus diez cuernos son diez reyes que se unen a la bestia en su lucha contra el Cordero (vv. 12-14), las aguas sobre las que se sienta la prostituta representan las naciones del mundo (v. 15), y la mujer es la ciudad de Roma, la capital del Imperio (v. 18).

Aunque los símbolos en sí no son difíciles de entender, el cuadro se complica con algunas frases un tanto intrincadas, como por ejemplo la afirmación de que la bestia «es uno de los siete» y, sin embargo, es también «el octavo rey» (v. 11). Anticipando el desconcierto que podían provocar tales palabras, el ángel intérprete añade: «He aquí un problema digno de una mente que tiene sabiduría» (v. 9, Goodspeed). Por el contrario, el tema del capítulo siguiente (18) está bastante claro: se trata de un canto fúnebre entonado sobre la caída capital del Imperio. Los reyes, los mercaderes y las gentes del mar lamentan su destrucción. A lo largo de todo el capítulo resuenan los ecos de cantos proféticos de Isaías, Jeremías y Ezequiel.

Está claro que ambos capítulos desarrollan el mismo acontecimiento épico: el derrumbamiento de Roma como centro de poder e influencia que amenaza a la iglesia primitiva. El capítulo 17 describe el desplome de «Babilonia» en términos de la destrucción de una prostituta que monta a horcajadas sobre la bestia escarlata haciendo alarde de su abyecta profesión. El capítulo 18 enfoca con nitidez el significado esencial de este episodio: la prostituta es una ciudad, y esta ciudad es «Babilonia», es decir, Roma. Ambos capítulos describen con detalle el significado esencial de la séptima copa de juicio. El capítulo 17 combina una interpretación más completa de las dos visiones del capítulo 13 con el derramamiento final de la ira de Dios tal y como se describe en la última copa, al tiempo que plantea el escenario para el canto fúnebre del capítulo 18. A partir de este punto, Juan desarrolla su propia «historia de dos ciudades»: la ciudad del hombre (la Babilonia terrenal) y la ciudad de Dios (la Jerusalén celestial).

Los diez primeros versículos del capítulo 19 representan un gran arrebato de júbilo celestial ante la caída de Babilonia y están en marcado contraste con los lastimeros cantos fúnebres del capítulo 18. En este pasaje se expresa el increíble regocijo que se produce en el Cielo cuando, finalmente, se desmorona la ciudadela del paganismo y de la oposición al pueblo de Dios. Prepara el camino para el retorno triunfal del Cordero y para el establecimiento del eterno reinado de Dios.

A. LA PROSTITUTA Y LA BESTIA ESCARLATA (17:1-18)

1. La Visión (17:1-6)

> *Y uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, vino y habló conmigo, diciendo: Ven; te mostraré el juicio de la gran ramera que está sentada sobre muchas aguas; con ella los reyes de la Tierra cometieron actos inmorales, y los moradores de la Tierra fueron embriagados con el vino de su inmoralidad. Y me llevó en el Espíritu a un desierto; y vi a una mujer sentada sobre una bestia escarlata, llena de nombres blasfemos, y que tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas*

y perlas, y tenía en la mano una copa de oro llena de abominaciones y de las inmundicias de su inmoralidad, y sobre su frente había un nombre escrito, un misterio: BABILONIA LA GRANDE, LA MADRE DE LAS RAMERAS Y DE LAS ABOMINACIONES DE LA TIERRA. Y vi a la mujer ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los testigos de Jesús. Y, al verla, me asombré grandemente.

Uno de los ángeles que derraman las siete copas invita ahora a Juan a considerar el castigo que va a sufrir la notoria prostituta con quien han adulterado los reyes de la Tierra y cuyos adulterios han corrompido a los que moran en la Tierra (vv. 1-2). Llevado por el Espíritu al desierto, Juan ve a una prostituta montada a horcajadas sobre una repulsiva bestia escarlata con siete cabezas (vv. 3-6). En la mano tiene una copa de oro llena de las inmundicias de su inmoralidad, y en la frente luce el título de «MADRE DE LAS RAMERAS». Se declara su último pecado: está «ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los testigos de Jesús». Es la responsable de los sufrimientos y de la mortandad que se infligen a la atormentada iglesia.

1 Uno de los ángeles que derraman las siete copas emplaza a Juan a contemplar el juicio de la infame prostituta. En el 21:9 este mismo ángel aparece de nuevo para mostrarle ahora a «la novia, la esposa del Cordero».[1] Esta conexión no es fortuita. Cuando la gran ramera, con todos sus seductores encantos, haya sido puesta en evidencia y destruida, entonces se manifestará la novia de Cristo en toda su belleza y verdadero valor.

En el discurso profético veteroestamentario se utiliza a menudo la imaginería de la prostituta para denotar la apostasía religiosa. Isaías deplora que la otrora fiel Jerusalén se haya convertido en una prostituta (Is 1:21). Dirigiéndose a Israel, Jeremías se refiere a sus «adulterios y... relinchos» (en otro texto la nación es un «asna montés acostumbrada al desierto, que en su ardor olfatea el viento» Jer 2:24) y a «la bajeza de tu prostitución» (Jer 13:27; cf. Jer 2:20-31; Ez 16:15 y ss.; Os 2:5). Puesto que la prostituta del libro de Apocalipsis es una

[1] **Obsérvense las similitudes entre ambos pasajes:** καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας καὶ ἐλάλησεν μετ᾽ ἐμοῦ λέγων, Δεῦρο, δείξω σοι **(17:1 y 21:9)**; ἀπήνεγκέν με᾽ ἐν πνεύματι **(17:3 y 21:10)**.

ciudad pagana (cf. 17:18), es muy probable que el trasfondo inmediato de esta figura sea el de pasajes como Nahúm 3:4 o Isaías 23:16, 17. En el primero, la prostituta es Nínive, que traiciona a las naciones con sus prostituciones y hechizos (cf. Apoc 17:4). Isaías describe a Tiro como a una «ramera olvidada». En el contexto de Apocalipsis 17 y 18 la imaginería no es la del libertinaje religioso, sino la de la prostitución de todo aquello que es bueno y noble en aras de los más que cuestionables fines del lujo y el poder.

No importa mucho si la que sirvió de modelo para el retrato que traza Juan fue Jezabel o Cleopatra.[2] En cualquier caso, la prostituta es Roma.[3] Lujosamente adornada y ebria de la sangre de los santos, representa un sistema intolerante que se basa en la seducción que ejercen las ganancias personales frente a las justas demandas de una minoría perseguida. Las imágenes de Juan son intemporales puesto que describen los conflictos esenciales de la Humanidad desde su comienzo y hasta el fin. En la cima de la Historia la gran ramera representa la expresión última e intensificada del poder de este mundo. La proclamación apocalíptica de que la prostituta será pronto desnudada y destruida por completo (17:16) llega como un necesario y estimulante recordatorio de que Dios es eternamente soberano y sigue dirigiendo los destinos del Universo. Él juzgará de un modo ecuánime a los enemigos de la Justicia y dará entrada al reino del gozo eterno.

A la ramera se la describe sentada sobre[4] muchas aguas. Según el versículo 15, las aguas son pueblos, multitudes, naciones y lenguas. Puesto que más adelante se le llama Babilonia la grande (17:5), da la impresión de que esta parte de la descripción procede de Jeremías 51:13, donde se dice que Babilonia mora «junto a muchas aguas».

[2] Caird, 212-13. J. E. Bruns sostiene que el autor de Apocalipsis tenía en mente a Mesalina (esposa del emperador Claudio) cuando describe a la gran ramera («The Contrasted Women of Apoc 12 and 17», *CBQ*, 26 [1964], 459-63). «No hay duda de que en este periodo el mundo romano veía en una mujer [Mesalina] el epítome de todo lo perverso y corrupto del Imperio» (461; la página siguiente contiene citas de Juvenal y Tácito en apoyo de esta posición).

[3] Rist arguye que la ramera no representa únicamente a la ciudad de Roma y al Imperio, sino también a la propia *Dea Roma* (la personificación del estado divinizado), que junto con los emperadores y la bestia de siete cabezas es objeto de adoración (488-89 y a lo largo de la exégesis del cap. 17). Ford intenta demostrar que la ramera de Apocalipsis 17 es Jerusalén y no Roma (283-286), aunque sin mucho éxito.

[4] La preposición griega ἐπί con genitivo puede significar «por» o «cerca de»; Juan 21:1; Hch 5:23 (*BAGD*, 286).

Esta referencia a los numerosos canales que distribuyen las aguas del Eúfrates por todo el territorio circundante simboliza la influencia de Roma que se deja sentir por todo el mundo.

2 Los reyes de la Tierra que han cometido adulterio con la gran ramera son las naciones que han mantenido relaciones ilícitas con Roma. Representan las naciones apóstatas que Roma ha seducido para que la adoren a ella y a la bestia. La influencia de sus perniciosas doctrinas se ha propagado por toda la población pagana. En el versículo 8 de este capítulo se añade un rasgo a la descripción de los moradores de la Tierra: son aquellos «cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida»,[5] y se les presenta como intoxicados por la embriagadora influencia de las seductoras prácticas de Roma. Con ciertas similitudes, Jeremías representó a Babilonia como una copa de oro en la mano del Señor cuyo vino bebieron las naciones y enloquecieron (Jer 51:7).[6]

3 El vidente es ahora llevado a un desierto desde el que contemplará el futuro juicio de la ramera.[7] En el libro de Apocalipsis se dice cuatro veces que Juan está en el Espíritu (1:10; 4:2) o es llevado en el Espíritu (17:3; 21:10).[8] Estas expresiones aluden al estado de éxtasis en que Juan vivió toda la experiencia visionaria que se consigna en el Apocalipsis (cf. 2 Cor 12:1-3). No señalan necesariamente un nuevo estado de exaltación que se posesionó del vidente. En este contexto, el desierto no es el lugar de protección y sostenimiento divino que vimos en 12:6 y 14, sino el escenario apropiado para una visión de juicio.[9] Podría haberse inspirado en las declaraciones introductorias del oráculo de Isaías contra Babilonia que encontramos en el capítulo 21. A lo largo de la historia del pueblo judío, el desierto había sido con frecuencia el escenario de experiencias visionarias desacostumbradas (Ex 3.1 y ss; 1 Rey 19:4 y ss.; Mt 4:1 y ss.).

Al comienzo de la visión, Juan ve a una mujer sentada sobre una

[5] Considerando que la cláusula de ὧν del v. 8 es de naturaleza aposicional.

[6] Cf. la misma imaginería en Apoc 14:8 y 18:3.

[7] Este juicio se lleva a cabo en el versículo 16 y después, en el capítulo siguiente, se describe con mayor detalle y utilizando otras figuras.

[8] La expresión griega ἐν πνεύματι alude al estado de éxtasis del vidente más que al medio por el que éste experimentaba las visiones (en cuyo caso se trataría de una referencia al Espíritu Santo).

[9] Sweet afirma: «el desierto se relaciona con muchas realidades... Es un lugar de actividad demoníaca y de tentación y también de percepción y preservación espiritual» (254).

bestia escarlata. El hecho de que antes se haya dicho que estaba sentada sobre muchas aguas (v. 1) no representa ningún problema. Las cambiantes escenas de la literatura apocalíptica no han de interpretarse con una rigidez que impone a sus símbolos una conformidad artificial. La bestia escarlata es la misma que sube del mar en el capítulo 13 (vv. 1 y ss.). Es el gran poder perseguidor que gobierna por la fuerza bruta y también el supremo enemigo de Cristo y de la Iglesia.[10] El color escarlata no transmite forzosamente la idea de «ostentosa magnificencia».[11] Ni simboliza tampoco la sangre de los mártires. Es un rasgo principalmente descriptivo que sirve para intensificar el aterrador aspecto de la bestia. Igual que sucede con su dueño, el gran dragón rojo del capítulo 12, su contemplación produce pánico. Todo su cuerpo está cubierto de nombres blasfemos,[12] lo cual es una referencia a las sacrílegas pretensiones de deidad que manifestaban los emperadores romanos, con la utilización de títulos como *theios* (divino), *soter* (salvador), y *kyrios* (señor). Tales blasfemias no son palabras que la bestia pronuncia directamente contra Dios, sino más bien una implicación de su propia deificación. Igual que el dragón del capítulo 12, la bestia tiene también siete cabezas y diez cuernos (cf. 13:1). Estas características se interpretan en un punto posterior del capítulo (vv. 9-14, 16-17).

4 La mujer que se sienta sobre la bestia escarlata se viste con gran esplendidez y se adorna con oro y costosas joyas. La púrpura y el rojo escarlata expresan el lujo y esplendor de la antigua Roma. Ambos tintes eran caros y difíciles de extraer. La púrpura se utilizaba a menudo para las vestiduras reales (Jue 8:26; Dan 5:7), y el escarlata era el color de la magnificencia (cf. Nah 2:3). El atuendo espectacular y dispendioso de la prostituta debe contrastarse con el «lino fino, resplandeciente y limpio», que viste la desposada del Cordero (Apoc 19:8). La prostituta se acicala pródigamente con oro[13] y piedras precio-

[10] Para Boer está claro que la bestia sobre la que se sienta la prostituta forma una única y misma figura con ella (Roma), sin embargo está igualmente claro que la bestia representa mucho más que la mera ciudad de Roma. Este autor concluye que «la ramera es una manifestación temporal de la bestia como realidad constante» (118-19).

[11] Charles, 2.64.

[12] En Apoc 13:1 los nombres estaban sobre sus siete cabezas. Los participios masculinos γέμοντα y ἔχων (aunque algunos manuscritos los consignan en género neutro γέμον; cf. ℵ² 051 MajT) reflejan una concepción de la bestia como un ser inteligente.

[13] La expresión griega κεχρυσωμένη χρυσίῳ no significa necesariamente que su cuerpo sea dorado (Swete, 216). La expresión καὶ λίθῳ τιμίῳ que le sigue es

sas. En su mano tiene una copa de oro que promete un embriagador sorbo de carnal satisfacción. Su contenido, no obstante, es bastante distinto. La copa está llena de «abominaciones y[14] de la inmundicia de su inmoralidad».[15] Lo que ofrece, de hecho, es corrupción moral y toda clase de inmundicia ceremonial.[16]

5 La descripción de la prostituta continúa dedicando una especial atención al nombre escrito sobre su frente. En el libro de Apocalipsis existen otras siete referencias a marcas hechas en la frente. En 13:16, 14:9, y 20:4 se alude a la marca de la bestia. En el resto del libro esta marca es el sello o nombre de Dios (9:4; 14:1; 22:4). Al parecer, la inscripción del nombre sobre la frente (probablemente sobre una cinta) era una costumbre de los cortesanos romanos.[17] La NIV incluye el término MISTERIO como parte de la inscripción (siguiendo la puntuación de Tischendorf), no obstante, su sentido se entiende mejor como una indicación de que el nombre ha de entenderse con un sentido místico más que literal. La NEB traduce: «En su frente lleva escrito un nombre con un significado secreto». Solo aquellos a quienes se les revela el significado (v. 7) entenderán la plena significación del título.[18] La prostituta es Babilonia la grande, el vasto sistema de impiedad que aparta a las personas de la adoración de Dios y les conduce a la destrucción (ver antes el comentario acerca de 14:8). En concreto se

una prueba en favor del sentido de «adornar». Cf. 1 Tim 2:9, donde se censuran los adornos con oro, perlas, y vestidos costosos, y Ez 28:13, donde el rey de Tiro se acicala con piedras preciosas engastadas en oro.

[14] La conjunción griega καί puede entenderse en un sentido epexegético, en cuyo caso τὰ ἀκάθαρτα estaría describiendo con más detalle el sentido de βδελυγμάτων. El acusativo (τὰ ἀκάθαρτα) ha de ser considerado como objeto de ἔχουσα o quizá en paralelismo con la expresión γέμοντα ὀνόματα del versículo 3.

[15] El 1611 1854 2030 2053 2062 2329 MajT^{K} gig; (Cyp Prim) lee πορνείας τῆς γῆς (el ℵ sy^{h**} [co] tiene αὐτῆς καὶ τῆς γῆς., debido probablemente a la influencia del versículo 2, donde aquellos que moran en τὴν γῆν resultan intoxicados con el vino de la πορνεία de la ramera.

[16] El término griego βδέλυγμα se utiliza en la Septuaginta en relación con la impureza moral y ceremonial vinculada con las prácticas idolátricas. La expresión βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως de Marcos 13:14 procede de Daniel 12:11, donde denota la profanación del templo judío mediante una imagen o altar de Zeus (*TDNT*, 1.600).

[17] Séneca, *Controv.* 1.2; Juvenal, Sat. 6.123. No obstante, Ford cuestiona que haya suficientes pruebas para apoyar esta pretensión (279).

[18] «En la tradición bíblica y paulina donde se sitúa Juan, 'misterio' no significa 'rompecabezas' sino una percepción revelada por medio de los profetas de Dios» (Boring, 180). Or, sigue a Wilcock y afirma: «Los 'misterios' del Nuevo Testamento son secretos abiertos a todos los cristianos» (153).

trata de Roma que, al igual que la antigua Babilonia, se ha ganado un nombre entre los grandes imperios ostentosos, corruptos y poderosos.[19] No contenta con su propia perversidad, va extendiendo su prostitución y abominables prácticas por todo el mundo. Es «la madre de las rameras y de toda la obscenidad de la Tierra» (NEB). Tácito describe la ciudad de Roma como el lugar «donde todas las cosas horribles y vergonzosas del mundo confluyen y encuentran su lugar».[20] Ciertamente, el relato que hace Juvenal de la vil y degradante promiscuidad de Mesalina (esta emperatriz romana ejercía de incógnito la prostitución en los burdeles públicos), es una indicación de las profundidades que alcanzaba la inmoralidad en la antigua capital.[21]

6 La mujer que ve Juan está ebria de la sangre de los justos mártires. Esta figura hace recordar pasajes del Antiguo Testamento como Isaías 49:26, donde se profetiza que los opresores de Israel «como con vino dulce, con su sangre se embriagarán».[22] Esta metáfora era también muy común entre los autores romanos.[23] Sirve para describir la matanza sin sentido de un gran número de creyentes junto con el embriagador efecto que ello produce sobre la asesina prostituta.[24] Aunque Juan puede tener en mente la masacre que se produjo tras el gran incendio del año 64 dC.,[25] la ebriedad de la prostituta representa

[19] T. R. Edgar subraya que la prostituta de Babilonia no es tanto un poder religioso o político, sino una fuerza económica («Babylon: Ecclesiastical, Political, or What?" *JETS*, 25 [1982], 333-41). Por otra parte, Thomas afirma que la única identificación viable es que la designación Babilonia alude a la «Babilonia del Eúfrates». Su argumento se basa en la idea de que» las profecías veterotestamentarias que encontramos en Isaías 13 y Jeremías 51 y que tratan de la destrucción de Babilonia, aguardan todavía su pleno cumplimiento durante el Día del Señor» (2.307). Wall identifica a Babilonia como «la 'aldea global' del poder impío, que determina la vida diaria de cada persona en cualquier momento de la historia humana» (202).

[20] Tácito, *Ann*. 15.44. Séneca llama a Roma «una sucia cloaca» (cf. Barclay, 2.145). Seebas sugiere que el título «MADRE DE LAS RAMERAS» puede ser una alusión a Cibeles, la Magna Mater, adorada en Roma mediante su culto orgiástico desde el año 204 aC. (DNTT, 1.142).

[21] Juvenal, Sat. 6.114.32.

[22] En *1 Enoc* 62:12 es la espada del Señor la que está ebria de la sangre de los opresores. Cf. Is 34:5; 51:21.

[23] Suetonio, *Tiberio* 59; Plinio, *Hist. Nat*. 14.28; Josefo, *Guerra de los judíos.* 5.8.2.

[24] Barclay comenta que la prostituta experimentaba «un deleite diabólico en cazar y masacrar a los cristianos» (2.189).

[25] Tácito relata la infamia de Nerón al culpar a los cristianos del incendio y someterles por ello a «las torturas más intensas». Les cubría «con pieles de bestias... eran despedazados por los perros... los sujetaba con clavos a cruces... les quemaba para que ardieran como antorchas y sirvieran para iluminar la noche» (*Ann*. 15.44).

los últimos días de persecución que tendrán lugar al final de la era.

Se dice que la mujer está ebria «de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús» (lit.). El texto, no obstante, no pretende establecer una diferencia entre dos grupos. Son santos,[26] es decir, creyentes que han sacrificado sus vidas dando un fiel testimonio de Jesús. Con la segunda expresión se concreta más la primera. El repugnante y sangriento espectáculo hace que Juan se maraville «con gran asombro» (ASV). Cuando fue llevado al desierto, Juan esperaba ver el juicio de la prostituta, sin embargo, hasta este momento aparece triunfante. Ostentosamente vestida y ricamente adornada, se sienta sobre la bestia escarlata alardeando de su vil profesión y ebria con la sangre de sus víctimas. Finalmente se revela completamente la verdadera naturaleza del Imperio.

2. La Interpretación de la Visión (17:7-18)

> *Y el ángel me dijo: ¿Por qué te has asombrado? Yo te diré el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva, la que tiene las siete cabezas y los diez cuernos. La bestia que viste, era y no es, y está para subir del Abismo e ir a la destrucción. Y los moradores de la Tierra, cuyos nombres no se han escrito en el libro de la vida desde la fundación del mundo, se asombrarán al ver la bestia que era y no es, y que vendrá. Aquí está la mente que tiene sabiduría. Las siete cabezas son siete montes sobre los que se sienta la mujer; y son siete reyes; cinco han caído, uno es y el otro aún no ha venido; y cuando venga, es necesario que permanezca un poco de tiempo. Y la bestia que era y no es, es el octavo rey, y es uno de los siete y va a la destrucción. Y los diez cuernos que viste son diez reyes que todavía no han recibido reino, pero que por una hora reciben autoridad como reyes con la bestia. Estos tienen un mismo propósito,*

[26] Una designación para el pueblo escatológico de Dios basada en Daniel 7:18 («los santos del Altísimo»). Algunos críticos creen ver aquí un documento judío más antiguo que hace referencia a los mártires de la guerra de los años 66-70 dC. que un redactor cristiano aplica de nuevo añadiendo la segunda cláusula. Una conjetura poco verosímil.

y entregarán su poder y autoridad a la bestia. Estos
pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá,
porque Él es Señor de señores y Rey de reyes, y los
que están con Él son llamados, escogidos y fieles.
Y me dijo: Las aguas que viste donde se sienta la*
ramera, son pueblos, multitudes, naciones y lenguas. Y
los diez cuernos que viste y la bestia, éstos odiarán a
la ramera y la dejarán desolada y desnuda, y comerán
sus carnes y la quemarán con fuego; porque Dios ha
puesto en sus corazones el ejecutar su propósito: que
tengan ellos un propósito unánime, y den su reino a
la bestia hasta que las palabras de Dios se cumplan.
Y la mujer que viste es la gran ciudad, que reina
sobre los reyes de la Tierra.

El ángel que se encarga de interpretar las visiones se dispone a explicarle a Juan el misterio de la mujer y de la bestia sobre la que cabalga. Las siete cabezas de la bestia (que sube del Abismo) representan dos cosas al tiempo: siete montes y siete reyes. Cinco de los reyes han caído, uno es ahora, y el otro es todavía futuro. La bestia es un octavo rey. Los diez cuernos representan otros diez reyes que se unen a la bestia en la guerra contra el Cordero y son derrotados. La bestia y los diez reyes dirigen entonces todo su odio hacia la prostituta y la conducen a una muerte sangrienta. Sin duda, esta «interpretación» deja bastante lugar para un tratamiento más amplio. En un sentido general se entiende de inmediato que aquí vemos el fin que merece «Babilonia», la cruel opresora del pueblo de Dios. Es una imagen del autodestructivo poder del mal. Roma ha ido demasiado lejos y es responsable de su terrible destino.

7 El ángel responde a la estupefacción de Juan ofreciéndose a explicarle el misterio de la mujer y de la bestia sobre la que cabalga.[27] Es un solo misterio que comprende ambas figuras. Ninguno de los dos puede entenderse sin el otro. Si bien el resto del capítulo 17 se dedica principalmente a la interpretación de los detalles relativos a la bestia, el pasaje que va de 18:1 a 19:5 detalla el juicio de la prostituta.

8 Lo primero que el intérprete angélico comunica al vidente es que la bestia escarlata «era y no es, y está para subir del Abismo». Esto

[27] En 7:13-14 hay un diálogo un tanto parecido.

es una obvia parodia del Cordero: éste fue crucificado, pero resucitó y ahora vive para siempre (1:18; 2:8).[28] La descripción es también una antítesis intencionada de Aquel «que es y que era y que ha de venir» (1:4, 8; 4:8). En su sentido más amplio, la bestia representa aquel poder inspirado satánicamente que, aun después de recibir el terrible golpe de la muerte, regresa para lanzarse con renovada furia contra las fuerzas de Dios. Este increíble poder de resucitación que se pone de manifiesto es lo que hace que los moradores de la Tierra queden estupefactos. Se trata de la bestia del capítulo 13 que había recibido una herida mortal en una de sus cabezas y, sin embargo, sobrevivió (13:3, 12, 14). A lo largo de la Historia, ésta «sube del Abismo»[29] repetidamente para hostigar y, si fuera posible, destruir al pueblo de Dios. Se trata del cuerno pequeño de Daniel 7 (Antíoco Epifanes), que surge del cuarto reino (la «aterradora» cuarta bestia de Dan 7:19) para hacer la guerra contra los santos (Dan 7:21). Es Nerón, que suscita una persecución contra los cristianos para eludir las sospechas de que él es el causante del incendio de Roma. La bestia era; en este momento no es. Juan escribió su obra bajo la sombra de una persecución inminente. La bestia está próxima a volver de nuevo. Ésta será su última aparición, puesto que ahora el Rey de reyes y Señor de señores la arrojará (junto con el falso profeta) viva en el lago de fuego que arde con azufre (19:29). Esto es lo que significa que «va a la destrucción» (ver también el v. 11).

Juan entendía que la persecución que se acercaba era el regreso de la bestia expresado en la implacable tiranía del gobierno imperial. Ésta había ejercido una influencia controladora en los sucesivos reinados de los emperadores de Roma, no obstante, en esta última incursión se va a revelar en su verdadera naturaleza: es la encarnación misma del mal en su ancestral aborrecimiento y violenta oposición hacia Dios y todo lo que es justo y bueno.

Los que moran en la Tierra quedan estupefactos cuando contemplan a la bestia. Se trata de aquellos cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida (cf. Sal 69:28; Is 4:3; Apoc 3:5) desde la creación del mundo. Juan no está enseñando una forma de determinismo (según 3:5

[28] La comparación se establece «entre la bestia como falsificación de la imagen divina, y el Cordero como su verdadera reproducción» (Farrer, 184).

[29] Obsérvese el tiempo presente (ἀναβαῖνον) tanto en 11:7 como en este versículo (ἀναβαίνειν). Su procedencia del Abismo es una característica esencial de la bestia.

los nombres pueden ser borrados del libro de la vida), sino subrayando la gran distinción que existe entre los seguidores del Cordero y aquellos que dan su lealtad a la bestia. Lo que causa estupefacción al mundo incrédulo es la reaparición de la bestia. El verbo que se utiliza para describir a la bestia que ha de venir está estrechamente relacionado con el sustantivo[30] que normalmente describe la parousia o segunda venida de Cristo (1 Cor 15:23; 1 Ts 2:19; 1 Juan 2:28; etc.).

9 En el v. 8 se presenta a la bestia como un poder perverso, cíclicamente presente a lo largo de la Historia y próximo a protagonizar su última aparición que le llevará a su destrucción. En los versículos que siguen (9-14) el ángel relaciona esta verdad más general con el contexto histórico de Juan al dar claves para la interpretación de las siete cabezas de la bestia e identificar a los diez cuernos como aquellas fuerzas que se unirán al Anticristo en su último y feroz ataque contra el Cordero. La afirmación, más bien críptica, con que comienza esta sección («Aquí está la mente que tiene sabiduría»),[31] puede ser una advertencia respecto a la conveniencia de interpretar con cuidado, o un comentario aparte en el sentido de que lo que sigue «es la clave para quienes desean encontrar el sentido de estas palabras» (NEB). En 13:18, el número de la bestia se introdujo con una afirmación similar, no obstante el significado no queda claro en ninguno de los dos casos. Lo que se está diciendo es que, si bien el sentido de las siete cabezas no es evidente, aquellos que analizan el enigma con atención y sabiduría podrán entenderlo.[32]

En primer lugar, se identifica a las siete cabezas de la bestia como siete montes sobre los que se sienta la prostituta. Hay pocas dudas de que para un lector del primer siglo esta referencia no podía apuntar más que a Roma, la ciudad edificada sobre siete montes. En sus comienzos, la que después sería capital del Imperio romano, era una red de siete asentamientos situados en la ribera izquierda del Tíber, y desde los días de Servio Tullio (su sexto rey) se alude a ella como *urbs septicollis*. Esta designación es muy común entre los autores romanos.[33] Algunos autores señalan que, en su uso veteroestamentario,

[30] Los términos griegos son παρέσται y παρουσία.

[31] Charles traduce: «Aquí se requiere la clase de inteligencia que es sabiduría» (2.68).

[32] Moffatt traduce esta declaración del modo siguiente, «¡Para que lo interprete una mente con discernimiento!» (*The NT: A New Translation*).

[33] Virgilio, *Aen*. 6.782; Marcial 4.64; Cicerón, *Att.* 6.5; y muchos otros.

los montes pueden ser un símbolo de poder (cf. Dan 2:35; Jer 51:25), e interpretan los siete montes como reinos o imperios sucesivos.[34]

Otros consideran el número de un modo simbólico.[35] Sea cual sea el trasfondo de la expresión, ésta alude a la ciudad de Roma. En los días de Juan, Roma personificaba todo el antagonismo y la oposición a la fe cristiana. La bestia está próxima a subir del Abismo y encarnarse en este sistema mundial antagónico del que la ciudad de los siete montes es capital.

10 Sin embargo, ahora el argumento se hace más denso.[36] Las siete cabezas de la bestia son también siete reyes, cinco de los cuales han caído, uno es, y otro todavía no ha venido. La respuesta más sencilla sería que el ángel está haciendo referencia a una serie de emperadores romanos y señalando que, antes de la manifestación final de la bestia, queda todavía el corto reinado de otro césar. En este caso, los cinco que han caído serían Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón; el que es sería Vespasiano, y Tito, el que tiene que venir. No obstante, esta interpretación, plantea varios problemas. Considera a Augusto como el primer emperador a pesar de que fue su predecesor, Julio César, quien asumió el título de *Imperator*, y de que muchos autores (tanto romanos como judíos) distinguen a este último como el primero de los emperadores romanos.[37] Un segundo problema es la omisión de los tres emperadores rivales que reinaron brevemente entre Nerón (54-68 dC.) y Vespasiano (69-79 dC.).[38] Aunque Suetonio parece rechazarlos refiriéndose a sus reinados como *rebellio trium principum,*[39]

[34] Seiss, *The Apocalypse*, 391-94; Ladd, 227-29.

[35] Según Kiddle, este número sugiere «el dominio mundial que ejercía la estructura del poder romano... El poder de la bestia es universal, llega donde llegan las instituciones romanas» (348-49).

[36] Boring enumera tres problemas que emergen de inmediato: (1) ¿Con qué emperador deberíamos iniciar la cuenta? (2) ¿Cuáles son los emperadores que deberíamos contar? y (3) ¿Pretendía acaso Juan que el número «siete» se considerara de un modo literal? (182-83).

[37] Suetonio, Vesp. 1; Josefo, *Antigüedades de los judíos*. 18.2.2; *Oráculos Sibilinos* 5:12 (en forma críptica). A menudo se señala que otros autores consideran que el Imperio comenzó con Augusto (p. ej., Tácito, *Ann*. 1.1; *Hist*. 1.1). En cualquier caso, las pruebas están divididas y no ofrecen una base firme para omitir a César.

[38] Galba asumió el poder en junio del año 68 dC. pero fue asesinado siete meses más tarde. Otón, que gobernó a continuación, se suicidó en abril del año 69, y Vitelio fue asesinado antes del fin del mismo año.

[39] Suetonio, Vesp. 1.

Josefo, no obstante, al referirse al sangriento periodo que media entre Nerón y Vespasiano, menciona a Galba y a Otón como emperadores y habla de los problemas que hubo bajo el mandato de Vitelio antes de que concluyera la guerra civil.[40] En los *Oráculos Sibilinos* (5:35) se habla de ellos como «los tres reyes» que sucedieron a Nerón y que «perecieron unos a manos de los otros». Por tanto, no está nada claro que se pueda pasar por alto a estos tres emperadores tan a la ligera. Si iniciamos el cómputo con Augusto y saltamos a Galba, Otón y Vitelio, llegamos entonces a Vespasiano como el rey que es, es decir, el gobernante que está en el poder en el momento de redacción del Apocalipsis. No obstante, hay pruebas bastante concluyentes de que Juan escribió su obra durante el reinado de Domiciano (81-96 dC.), un periodo considerablemente posterior. Para resolver este anacronismo se han propuesto distintas opciones. Una respuesta frecuente a esta cuestión es que Juan incorpora un oráculo anterior al tiempo de Vespasiano.[41] Otra explicación es que Juan se sitúa en un periodo anterior y, conforme a la práctica habitual de la literatura apocalíptica, consigna hechos históricos como si de profecía se tratase. Tanto estos planteamientos como otros que se ofrecen carecen de solidez.[42] El texto es muy claro: el sexto rey de la secuencia está gobernando mientras Juan redacta su obra. Siempre que se interpreta el sentido de los siete reyes como emperadores romanos, y al margen de cómo se hagan los cálculos, surgen dificultades que arrojan bastantes dudas sobre este modo de enfocar la cuestión.

Otro acercamiento consiste en considerar estos siete reyes como una sucesión de imperios seculares. Un autor enumera, por ejemplo a Egipto, Nínive, Babilonia, Persia y Grecia como los cinco que han

[40] Josefo, *Guerra de los judíos.* 9.9.2.

[41] Charles, 2.69.

[42] Comenzando con Calígula, que fue el primero en provocar una crisis con la cuestión de la adoración imperial e ignorando los reinados de Galba, Otón y Vitelio es posible llegar a Domiciano como el sexto gobernante (ver Krodel, 297). J. H. Ulrichsen (que comienza el cómputo de las cabezas con Calígula) observa que los diez cuernos simbolizan también emperadores romanos y que, al comenzar con Calígula e incluir a Galba, Otón y Vitelio, se llega de nuevo a Domiciano, durante cuyo reinado se escribió el libro de Apocalipsis. («Die sieben Haupter und die zehn Horner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes», *ST*, 39 [1985], 1-20). Al contar solo a aquellos emperadores que fueron proclamados por el senado, Rist llega también a Domiciano como el emperador que gobernaba (495).

caído; Roma sería el reino presente; y el futuro, el imperio cristiano que comenzó con Constantino.[43] Otro propone una enumeración ligeramente distinta y hace del séptimo un «título colectivo para todos los gobiernos anticristianos que van desde la caída de Roma hasta el imperio final del Anticristo».[44] El problema esencial de este enfoque es que, a lo largo de todo el Nuevo Testamento, la palabra griega que estamos considerando se traduce de manera consistente como «rey», y no como «reino».[45]

La explicación más satisfactoria es que el número siete es simbólico y representa el poder del Imperio Romano como un todo histórico.[46] Juan no está interesado en presentar una cuidadosa tabulación del pasado, sino en manifestar la cercanía del fin mediante la utilización, muy frecuente por otra parte, de un esquema numérico. Para Juan el siete es el número de lo completo. Cinco reyes han caído, uno es, y el último solo reinará durante un breve lapso. En otros escritos apocalípticos el número de las eras o períodos del mundo responde a distintos esquemas numéricos. En *2 Esd* 14:11 la Historia se divide en doce partes, de las cuales 9½ (o 10½) ya han pasado.[47] En el *Apocalipsis de las Semanas*, Enoc divide la Historia en diez períodos, siete que ya han pasado (*1 Enoc* 93) y tres, todavía futuros, que conducen al juicio eterno (*1 Enoc* 91:12-17). El único propósito de los autores apocalípticos con estos esquemas numéricos es declarar el inminente fin de la era. En el libro de Apocalipsis los siete reyes representan la totalidad del periodo de la dominación romana al margen de cuál sea el número exacto de sus emperadores. Lo que se subraya especialmente es que el fin se está acercando.[48]

[43] Alford, 4.710-11. Siguiendo a Walvoord, Thomas enumera los mismos reinos seculares gentiles, sin embargo entiende que el séptimo es «el futuro reino de la bestia» (2.297).

[44] Hendriksen, 204; ver también Ladd, 229.

[45] El término es βασιλεύς, no basilei,a. El argumento en favor de los reinos se construye por regla general sobre Daniel 7:17, donde se dice que las cuatro bestias son cuatro reyes aunque, en realidad, representan cuatro reinos. Obsérvese, no obstante, que la Septuaginta y el Theodotion vierten βασιλεῖαι al traducir el término hebreo מַלְכִין.

[46] Beckwith desarrolla un excelente excursus (704-8) que lleva a esta conclusión.

[47] Cf. 2 Baruc 56-74 para la interpretación de la visión de las aguas negras y resplandecientes que simbolizan el lapso de tiempo que hay entre Adán y la venida del Mesías.

[48] Caird afirma: «El único aspecto que Juan desea subrayar es que la línea imperial seguirá solo durante un corto periodo antes del surgimiento de un nuevo y monstruoso Nerón, un octavo rey que es uno de los siete» (219).

11 Llegamos ahora al corazón del enigma. La bestia es un octavo rey que, al mismo tiempo, es uno de los siete. Si los siete reyes fueran emperadores romanos específicos, entonces el candidato más probable para ser el octavo sería Domiciano. Esto identificaría a la bestia como el emperador reinante en el momento en que Juan recibe la visión. No obstante, en el capítulo se nos dice también tres veces que la bestia *no es* (19:8 [dos veces], 11). En el momento en que Juan escribe su obra, la bestia todavía no ha subido del Abismo (19:8). Es un octavo rey en el sentido de que se diferencia de los otros siete. Es el Anticristo, no un mero emperador romano más. No es un gobernante humano por medio del que se expresa el poder del mal, sino la encarnación misma de ese poder. Forma parte de la lucha cósmica entre Dios y Satanás que se desarrolla tras la historia humana. No obstante, aparecerá como un hombre en el escenario de la Historia. Es «de los siete» (*ek ton hepta*) —no «uno de los siete»—[49] en el sentido de que desempeña el mismo papel que sus predecesores terrenales. No obstante, él pertenece a otra esfera de la realidad. Su periodo de hegemonía es la gran tribulación que precede al regreso del Mesías.

Esta interpretación no depende necesariamente del mito de Nerón Redivivo (ver comentarios al respecto en 13:3), aunque su existencia ayudaría a la comprensión de la profecía de Juan acerca del Anticristo. Nerón, el epítome del mal y del abuso de poder, fue (es decir, vivió y gobernó) y *no* es (ahora está muerto). No obstante, (según el mito) *volverá a la vida* y recobrará nuevamente el poder.[50] Los comentaristas que entienden que el octavo rey es Domiciano, subrayan que algunos escritores de la Antigüedad reconocían un parecido entre Nerón y Domiciano.[51] Sin embargo, puesto que todas las cabezas de la bestia eran parte del mismo sistema imperial por medio del que se expresaban los perversos propósitos del Anticristo, cabría esperar que dos de los perseguidores más importantes guardaran cierta semejanza con él.

Un acercamiento un tanto distinto sostiene que la bestia es el Anticristo tan solo en dos de sus cabezas (que son sucesivos reinos

[49] Esto normalmente se expresaría con la frase εἷς ἐκ τῶν ἑπτά

[50] Acerca de Nerón, Krodel afirma que: «como emperador histórico fue uno de los siete, sin embargo como Anticristo aparecerá como un octavo» (296).

[51] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.20; Tertuliano, *Apol.* 5; Juvenal 4.37-38; Marcial 11.33.

de este mundo en su enemistad contra Dios).[52] Según esta posición, el Anticristo se encarnó en Antíoco Epifanes, ahora no existe en esta misma forma malévola, pero en el futuro surgirá del Abismo en la persona del Anticristo escatológico. Es dudoso, no obstante, que a finales del siglo primero, la iglesia de Asia Menor, que era esencialmente gentil, situara en una categoría tan exclusiva a un mandatario sirio que, más de 250 años antes, había perseguido al pueblo judío en Palestina. Sin duda, los terrores de la persecución que desató Nerón en el año 64 dC., que tan solo unos años atrás había establecido el escenario para la oposición romana a la fe cristiana, sería una expresión histórica más verosímil del Anticristo.

12-13 El ángel intérprete señala que los diez cuernos son diez reyes que todavía no han recibido el poder.[53] Cuando reciban autoridad, la entregarán a la bestia y se unirán a ella en su guerra contra el Cordero. Los diez reyes no pueden ser los diez emperadores de Roma puesto que, a diferencia de estos últimos, aquellos todavía no han recibido ningún reino. Tampoco son los reyes de la Tierra que en el 18:9 se lamentan por la caída de Babilonia. Muchos autores les identifican con sátrapas partos procedentes de Oriente que forman parte de una inmensa invasión bajo el liderazgo de un Nerón redivivo. Esto encajaría con el contexto del párrafo siguiente en el que los diez reyes y la bestia destruyen a la perversa ciudad de Roma (19:16-18). Otros autores entienden que se trata de gobernadores de las provincias senatoriales que ejercían su cargo durante un año. Sea cual sea la inmediata referencia histórica, el completo cumplimiento de esta visión aguarda todavía el último telón del drama humano. En última instancia, los diez reyes son «personajes puramente escatológicos que representan la totalidad de los poderes de todas las naciones de la Tierra que se han sujetado servilmente al Anticristo».[54] El número diez es simbólico e indica totalidad. No pretende señalar a diez reyes específicos ni a diez reinos europeos de un renacido Imperio Romano.

Todas las fuerzas que se unen al Anticristo gobiernan solo durante un breve periodo.[55] De común acuerdo entregan su poder y autoridad

[52] Zahn es uno de quienes sugieren este punto de vista y Ladd se le ha unido también en días recientes (228-31).

[53] Cf. Lc 19:12 para esta utilización de βασιλεία.

[54] Beckwith, 700.

[55] Sweet afirma que la expresión «una hora» (v. 12) es «un arameísmo que sería mejor traducir como 'por un momento'». El juicio de Babilonia se produce en «una hora» (Apoc 18:10, 17, 19).

a la bestia.[56] Son colegas que comparten la misma hostilidad personal hacia Cristo y sus seguidores.

14 El versículo 14 pasa con rapidez al conflicto final entre el Anticristo y el Mesías (19:11-21). Es una promesa de victoria para el Cordero en la batalla de Armagedón. El Cordero vencerá a sus adversarios, puesto que Él es «Señor de señores y Rey de reyes». El origen de esta conocida expresión que subraya la soberanía de Dios se remonta a Deuteronomio 10:17, donde a Dios el Señor se le llama «Dios de dioses y Señor de señores» (cf. Sal 136:2, 3; Dan 2:47; 2 Mac 13:4). En *1 Enoc* 9:4 se designa al Altísimo como «Señor de señores, Dios de dioses, Rey de reyes, y Dios de los siglos».[57] La bestia será finalmente derrotada puesto que Aquel a quien se enfrenta conquistará toda oposición. Las tropas celestiales participan también de su victoria (cf. Apoc 19:14). Quienes venzan ejercerán la autoridad del Cordero sobre las naciones de la Tierra y las regirán con vara de hierro (Apoc 2:26-27). El concepto de que los justos participarán en la destrucción de los impíos es un tema recurrente de la literatura apocalíptica. En *1 Enoc* 98:12 se advierte a los perversos que van a ser entregados a los justos quienes les ejecutarán sin misericordia (cf. 1 Enoc 38:5; 91:12; 96:1). No se detalla el papel específico que desempañarán quienes acompañan al Cordero a la batalla. Simplemente se les describe como llamados, escogidos, y fieles.[59]

15 El ángel continúa su interpretación (cf. vv. 8 y 12) explicando que las aguas sobre las que se sienta la prostituta son pueblos, multitudes, naciones y lenguas. Este conglomerado de cuatro grupos subraya el carácter universal del colectivo.[59] La imaginería de las aguas procede de Jeremías 51:13, donde se presenta a Babilonia asentada junto a muchas aguas,[60] (una referencia al Éufrates y al sistema

[56] Para Swete esto significa que la bestia no solo puede contar con el poder militar de los reyes, sino también con la fuerza moral que acompaña a su posición (223).

[57] Cf. *1 Enoc* 63:4; 84:2; 1 Tim 6:15; Apoc 1:5; 19:16.

[58] Moffatt (454) observa que el éxito no depende solo de la elección divina, sino también de su lealtad (Apoc 13:8; 12:11).

[59] Véase el comentario acerca de 5:9. Se utiliza en relación con la Iglesia (5:9; 7:9) y con el mundo pagano (10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15: la alteración de uno de los elementos en 10:11 y 17:15 es intrascendente).

[60] Las invasiones protagonizadas por poderes extranjeros suelen representarse mediante la figura de una inundación (Is 8:7; Jer 47:2), pero en nuestro contexto no es éste su sentido. Tampoco pretende ser una «parodia blasfema» del Señor sentándose «como rey sobre el diluvio» (Sal 29:10) (como sugiere Alford, 4.712).

fluvial de canales de la ciudad y su periferia). En la pluma de Juan este símbolo sirve para subrayar la inmensidad del poder de Roma, la capital de toda la civilización mediterránea.[61]

16 El destino de la ramera se narra ahora con una fraseología que recuerda la vívida alegoría de Ezequiel acerca de Aholibá (Ez 23:11-35), que veneraba a los asirios (23:12), se contaminó con los babilonios (23:17), y se prostituyó en la tierra de Egipto (23:19). La bestia y los diez reyes se vuelven con resentimiento contra la prostituta («te tratarán con odio», Ez 23:29), la desposeen («te despojarán de tus vestidos y te quitarán tus bellas joyas», Ez 23:26) y desnudan («te dejarán desnuda y descubierta», Ez 23:29), comen sus carnes («te arrancarán la nariz y las orejas», Ez 23:25), y la queman con fuego («los que queden serán consumidos por el fuego», Ez 23:25). Esta súbita y feroz reacción de la bestia contra la mujer que se sienta sobre ella nos recuerda «una ley terrible y misteriosa de la historia política, según la cual todo poder revolucionario lleva consigo la semilla de su propia aniquilación».[62] Describe el poder autodestructivo del mal. Los impíos no son una familia unida y feliz, sino que, precisamente por su impiedad, dan lugar entre ellos a los celos y al odio, de modo que «en su punto culminante, su resentimiento acaba provocando su mutua destrucción».[63]

La mujer que en otro tiempo se ataviaba con púrpura, escarlata y joyas (Apoc 17:4) se ve ahora desnuda. La expresión «comerán sus carnes»[64] trae a la mente la imagen de una manada de animales salvajes descuartizando el cuerpo de su presa y describe la ferocidad con que los atacantes de la ramera se ensañan con ella. Este episodio recuerda la sangrienta escena en la que Jezabel, tras haber sido arrojada por la ventana y pisoteada por los caballos, fue devorada por los

[61] Kiddle plantea una pequeña dificultad al observar que Juan no nos dice que en su visión viera realmente aguas. Este autor sugiere que cuando en el marco de una visión se habla de «ver», lo que se quiere decir es que el vidente llega a una convicción inspirada, que puede después expresarse en términos apocalípticos tradicionales (356-57). Es quizá más sencillo asumir que el relato que hace Juan de su experiencia es menos completo que la visión real. En mi opinión Juan recibió sus revelaciones por medio de visiones (Apoc 1:11, 18) y no de reflexiones proféticas que después convirtió en narrativa apocalíptica.

[62] Lilje, 229. Hughes cita las siguientes palabras de Oscar Wilde: «todos los hombres detestan aquello que aman» (188).

[63] Morris, 206. El concepto de la contienda intestina como método divino para destruir al enemigo se patentiza en pasajes del Antiguo Testamento como Ez 38:21; Hag 2:22; Zac 14:13.

[64] El plural σάρκας alude a pedazos de carne.

perros; dice el texto que de ella «no encontraron más que el cráneo, los pies y las palmas de sus manos» (2 Rey 9:30-37).[65] Finalmente, la prostituta es quemada con fuego. El libro de Levítico enseña que si la hija de algún sacerdote se contamina prostituyéndose, ha de ser quemada (Lev 21:9). Así también había que hacer con el hombre que «toma a una mujer y a la madre de ella»: los tres habían de ser quemados en fuego (Lev 20:14).[66]

17 El ángel explica que fue Dios mismo quien puso en el corazón de los diez reyes el llevar a cabo su voluntad ajusticiando a la ramera. Fueron unánimes[67] al someter su autoridad a la bestia y al unirse en su ataque contra la prostituta (v. 17), y en su campaña final contra el Cordero (vv. 13-14). Este versículo niega la existencia de cualquier forma de dualismo. En el último análisis los poderes del mal sirven a los propósitos de Dios. La coalición entre la bestia y sus aliados continuará hasta que las palabras de Dios –las profecías acerca de la destrucción del Anticristo– se cumplan plenamente.

18 Por cuarta vez en este capítulo el ángel identifica e interpreta una de las figuras de la visión.[68] La mujer es la gran ciudad que reina sobre los reyes de la Tierra. Para Juan la ciudad es Roma: la impía seductora cuya perniciosa influencia ha impregnado todo el mundo mediterráneo. No obstante, Babilonia la grande, fuente de todo horror y degradación moral (v. 5), va mucho más allá de la Roma del primer siglo. Todo gran centro de poder que ha prostituido su riqueza e influencia revive el espíritu de la antigua Babilonia.[69] Las palabras de Juan se extienden más allá de su escenario histórico inmediato para delinear el retrato de una Babilonia escatológica; ésta supone el entramado sociopolítico y religioso del que se valdrá el Anticristo para dirigir su último intento de establecer su reino.

[65] Cf. Jer 10:25; Miq 3:3; Sof 3:3 donde puede observarse una utilización similar de las figuras.

[66] Farrer vincula las tres cláusulas que describen el castigo al comentar que, en tanto que prostituta, se expone públicamente su perversidad; como víctima de la bestia con boca de león, sufre el desgarro de sus carnes; y como ciudad es devastada por el fuego (186-87).

[67] Charles pone la expresión καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην entre corchetes indicando que se trata de una glosa anterior procedente del versículo 13 (2.73), sin embargo no hay razón para suponer que su común acuerdo no pueda entenderse como parte de la voluntad de Dios, que representa la unánime decisión de entregar a la bestia sus reinos respectivos.

[68] Obsérvese los recurrentes ὃ/ἃ/ἣν εἶδες en los versículos 8, 12, 15, y 18.

[69] Vale la pena citar de nuevo las palabras de Schick acerca de los símbolos y la Historia. «Como sucede casi siempre en el libro de Apocalipsis, el alcance del símbolo llega más allá de la situación histórica específica y se convierte en un

B. CANTO FÚNEBRE SOBRE ROMA (18:1-24)

Juan sigue la visión del juicio que acaba con la vida de la infame prostituta con un detallado relato de la destrucción de Roma: el centro de poder, opulencia e intenso antagonismo contra la fe cristiana. Inspirándose en los oráculos proféticos y en los cantos vejatorios de los escritos judíos, el autor del Apocalipsis consigna un extenso canto fúnebre sobre la ciudad maldita. Este canto tiene tres partes. En primer lugar, en los versículos 1-8 un ángel investido de gran autoridad desciende del Cielo y declara que Babilonia la grande ha caído. Otro ángel hace un llamamiento al pueblo de Dios para que salga de la ciudad y proclama el juicio sobre sus muchos crímenes y pecados. En la segunda parte (vv. 9-20) se oyen los quejumbrosos lamentos de tres grupos distintos de beneficiarios del voraz apetito de abundancia material de Roma: los reyes del mundo que habían adulterado con ella (vv. 9-10), los mercaderes que la abastecían de todo lo que deseaba (vv. 11-17a), y la industria naval y de transporte marítimo que se encargaba de hacer llegar las mercancías desde cualquier lugar del mundo (vv. 17b-20). En la tercera y última parte se consigna la caída de Roma (vv. 21-24). Es importante observar que todo el canto es poético en su lenguaje y forma. Interpretar esta sección como si se tratara de prosa conduce a algunos importantes malentendidos.

Para ciertos eruditos resulta evidente que tras esta sección subyace alguna forma de fuente judía.[70] Esta teoría que propone la presencia de una fuente especial se basa principalmente en el gran número de

criterio válido para todos los tiempos. La Historia no se repite. Precisamente un rasgo característico de la naturaleza de la Historia es que ésta se desarrolla con acontecimientos únicos que se producen en circunstancias únicas. Sin embargo, y a pesar de toda singularidad específica, en otro nivel más fundamental, pueden acontecer cosas similares en cada nueva situación. Existe una realidad, presente en cada manifestación transitoria y que discurre paralela al proceso histórico (así lo ve la revelación y es esencial a su concepto de la Historia); esta realidad alberga en su interior el verdadero acontecimiento que subyace tras cualquier acontecimiento. No obstante, este proceso no se hace de inmediato apreciable con toda profundidad y solo puede entenderse y representarse por medio de símbolos» (2.58).

[70] Moffatt, p. ej., supone la existencia de una fuente judía de la época de Vespasiano «impregnada del indignado espíritu de un autor apocalíptico judío contra el orgulloso Imperio que había conseguido un triunfo temporal sobre la ciudad de Dios y sobre su pueblo». Juan habría utilizado esta fuente con objeto de responsabilizar a Roma de la persecución de los cristianos (455).

palabras extrañas que aparecen en esta sección y en las diferencias de enfoque que, según se sostiene, existen en el capítulo.[71] La idea de una fuente no cristiana cobra fuerza por la presencia de lo que parece ser un antagonismo contra Roma tan violento que llega a ser inconsistente con la enseñanza acerca del estado de otros pasajes del Nuevo Testamento (p. ej., Rom 13:1-7). Sin embargo, el autor de Apocalipsis no está desarrollando en este momento los principios cristianos de conducta hacia el Estado bajo circunstancias normales. Su intención es, más bien, describir de manera profética el colapso final de un monstruoso sistema mundial anticristiano decidido a derrotar el propósito de Dios en la Historia. Lo que mueve al autor de Apocalipsis a consignar un oráculo profético en el género literario de sus predecesores no es un afán de venganza personal, sino su lealtad a Dios y a su gran propósito redentor. El recelo acerca de su retórica procede principalmente de una comprensión errónea de la naturaleza literaria del canto profético, y no de que se esté dando expresión a una ética aparentemente subcristiana.

El argumento en contra de que el autor se haya servido de una fuente específica adaptándola a su relato, descansa principalmente sobre la práctica habitual de Juan de utilizar libremente las palabras y expresiones de la literatura judía. Los elaborados intentos de descubrir una fuente anterior[72] son innecesarios y desmerecen los logros del propio autor. Juan es más original de lo que a algunos de sus intérpretes les gustaría pensar. Además de describir lo que «ve» en las visiones que se le han concedido, Juan actúa como un escritor inspirado que, no solo comenta las visiones, sino que en ocasiones participa de ellas de un modo muy directo (p. ej., 11:1-2).

La grandeza de Juan como profeta se observa con gran claridad en esta sección del libro de Apocalipsis. Recuérdese que Roma está en el clímax de su gloria. Está gobernando el mundo y, cual obedientes servidoras, las naciones sirven a sus intereses. Nadie cuestiona su poder. Frente a este poderoso Imperio se sitúa un solitario profeta exiliado en una isla del mar Egeo. Mientras Roma sigue adelante con su opulento estilo de vida, ajena por completo a la presencia de

[71] Véase el resumen de la crítica del cap. 18 en Beckwith, 722-25.

[72] Como por ejemplo el de Charles, que encuentra una fuente de la época de Vespasiano escrita en el periodo inmediatamente posterior a la destrucción del templo, al parecer en hebreo, pero que Juan encontró traducida al griego; 2.87-951.

cualquier peligro, Juan está entonando un canto fúnebre en memoria de ella (¡y lo hace en tiempo pretérito!). Roma ha caído. La ciudad poderosa solo es ahora la guarida de malos espíritus y animales inmundos. Es fácil imaginar el impacto que produjo este mensaje en los creyentes de las siete iglesias. En medio de persecuciones y de toda clase de pérdidas, son llevados por el espíritu profético a comprender que aquel sistema que les tiraniza será pronto destruido. La perspectiva del futuro no es sombría, sino radiante con la expectativa de la vindicación de su fe. El mensaje de Juan no podía haber llegado en mejor momento.

1. Babilonia declarada desolada (18:1-8)

> *Después de esto vi a otro ángel descender del Cielo, que tenía gran poder, y la Tierra fue iluminada con su gloria. Y clamó con potente voz, diciendo: ¡Cayó, cayó la gran Babilonia! Se ha convertido en habitación de demonios, en guarida de todo espíritu inmundo y en guarida de toda ave inmunda y aborrecible. Porque todas las naciones han bebido del vino de la pasión de su inmoralidad, y los reyes de la Tierra han cometido actos inmorales con ella, y los mercaderes de la Tierra se han enriquecido con la riqueza de su sensualidad. Y oí otra voz del Cielo que decía: Salid de ella, pueblo mío, para que no participéis de sus pecados y para que no recibáis de sus plagas; porque sus pecados se han amontonado hasta el Cielo, y Dios se ha acordado de sus iniquidades. Pagadle tal como ella ha pagado, y devolvedle el doble según sus obras; en la copa que ella ha preparado, preparad el doble para ella. Cuanto ella se glorificó a sí misma y vivió sensualmente, así dadle tormento y duelo, porque dice en su corazón: «YO estoy SENTADA como REINA, Y NO SOY VIUDA y nunca veré duelo». Por eso, en un solo día, vendrán sus plagas: muerte, duelo y hambre, y será quemada con fuego; porque el Señor Dios que la juzga es poderoso.*

El anuncio de la destrucción de Babilonia se hace en dos etapas. Primero, en los versículos 1-3, un ángel desciende del Cielo y su misma presencia ilumina la Tierra. Con gran autoridad anuncia que Roma ha caído. A continuación, en los versículos 4-8, otra voz del Cielo hace un llamamiento al pueblo de Dios para que salga de la ciudad ya que se le va a administrar una doble porción del sufrimiento que ella ha infligido a otros.[73] Nada puede esperar la gran urbe sino muerte, luto y hambre. El otrora orgulloso monarca ha quedado en la más absoluta ruina.

El rasgo poético esencial de esta sección es la reiteración de series de tres líneas. Roma se ha convertido «en habitación de demonios, en guarida de todo espíritu inmundo y en guarida de toda ave inmunda y aborrecible» (v. 2). Las naciones beben del vino de su perversidad, los reyes adulteran con ella, y los mercaderes se enriquecen con sus excesos y magnificencia (v. 3). La voz del Cielo pronuncia la orden de pagarle a ella «tal como ella ha pagado», de prepararle en la misma copa en que ella ha preparado su bebida, el doble para ella. (v. 6). Las plagas que le sobrevienen son muerte, luto y hambre (v. 8). Dejando a un lado por un momento el contenido en sí del mensaje, los primeros oyentes de esta profecía fueron, sin duda, cautivados por el rítmico entusiasmo de estos textos.

1 En los versículos 1-3 un ángel desciende del Cielo para anunciar el destino de Roma. No se trata del mismo mensajero angélico que en el capítulo anterior actuaba como intérprete (ver vv. 1, 7, etc.) sino de «otro ángel». Con esta designación el autor pretende únicamente distinguir entre ambos, no introducir información de una especial relevancia.[74] El ángel en cuestión procede de la presencia de Dios; viene revestido de una gran autoridad y refleja el resplandor y la gloria divinos.[75] La escena recuerda el regreso de la gloria de Dios

[73] En la cultura semítica, los cantos fúnebres eran principalmente un lamento por los muertos. Podía ser una breve exclamación, como la de David por su hijo («¡Oh hijo mío Absalón, oh Absalón, hijo mío, hijo mío!» 2 Sam 19:4), o más frecuentemente una prolongada expresión de pena (como por ejemplo el ¡ay! de Nahúm sobre Nínive [3:1-19] o el propio libro de las Lamentaciones de Jeremías). Los profetas utilizaban muchas veces los cantos fúnebres para referirse a las calamidades que le sobrevenían a Israel y a otras naciones.

[74] Cf. 7:2; 8:3; 10:1; 14:6, 8 (donde el ángel proclama el mismo mensaje esencial que en los vv. 2-3 de este capítulo) 9, 15, 17, 18; 18:1.

[75] «Tan recientemente ha estado [el ángel] en la presencia de Dios que al pasar emite un amplio destello de luz sobre la oscuridad de la Tierra» (Swete, 226).

al templo que se describe en Ezequiel 43:1-5. En otros pasajes de la Escritura se presenta a Dios habitando en luz inaccesible (1 Tim 6:16) y cubriéndose de luz como vestido (Sal 104:2). No es de extrañar que aquellos que proceden de su presencia sean portadores de un persistente resplandor (Éx 34:29-35). La autoridad del ángel debe entenderse en términos del poder necesario para proclamar a todos la completa destrucción de Roma,[76] así como también la increíble naturaleza de lo que profetizará a continuación. A oídos de los primeros receptores de la profecía el colapso de la poderosa Babilonia sonaría como algo absolutamente imposible. Juan está a punto de decirles que Dios está ahora respondiendo al clamor de los mártires del quinto sello.

2 La declaración del heraldo angélico recuerda a la de Isaías 21:9 cuando las noticias de la toma de Babilonia a manos de Ciro llegaron a oídos de los hijos de Israel: «Cayó, cayó Babilonia, y todas las imágenes de sus dioses están destrozadas sobre la Tierra». Con voz potente el ángel proclama que Babilonia la grande ha caído.[77] Babilonia siempre ha simbolizado la oposición al avance del reino de Dios. De igual modo que cayó en el pasado, será también destruida en el futuro. Parte de la razón por la que a Roma se le da el título de «Babilonia» es que ello haría que los primeros lectores recordaran el juicio de Dios sobre esta ciudad de la Antigüedad y reconocieran rápidamente que, al llamar de este modo a la capital del Imperio romano, Dios indicaba su decisión de ejecutar su juicio sobre ella. El aoristo sirve para subrayar la certeza del cumplimiento. Es el recurso profético por excelencia para afirmar que el gran propósito de Dios de triunfar sobre la maldad es un hecho consumado.

La otrora orgullosa ciudad de Babilonia quedará absolutamente desolada. Se convertirá en guarida de malos espíritus y de toda clase de criaturas inmundas. El trasfondo de este pasaje es el oráculo de Isaías contra la antigua Babilonia. En esta profecía descubrimos que, tras su caída, Babilonia nunca más será habitada sino por las criaturas del desierto (Is 13:20-21). Los sátiros (RSV), criaturas diabólicas con aspecto de lanudos machos cabríos, brincarán por sus ruinas entre

[76] Tanto en Apoc 9:3, 10, como también en el 19 el término griego ἐξουσία se utiliza con el sentido de capacidad. Obsérvese la referencia a su «voz potente» en el versículo 2.

[77] El verbo griego ἔπεσεν es un aoristo proléptico o futurista (como en Rom 8:30). El texto de Is 21:9 de la Septuaginta utiliza el perfecto (πέπτωκε, «ha caído»).

los aullidos de las hienas y los chacales (Is 13:21-22).[78] Hay algunas dudas respecto al sentido de la palabra que se traduce dos veces como «guarida» en el versículo 2 así como también acerca de la relación entre cláusulas paralelas.[79] La estructura del versículo sugiere que el sentido de este término es poco más o menos el de «casa» u «hogar». Tanto los demonios como los espíritus y animales inmundos viven entre las ruinas de Babilonia. No es un lugar de reclusión,[80] sino un espacio donde todos ellos habitan tranquilos. En cualquier caso, es una imagen profética de destrucción absoluta en la que los orgullosos logros de la raza humana se convierten en las diabólicas guaridas de criaturas inmundas y detestables. Puesto que Roma es ya la morada de malos espíritus, nada quedará cuando caiga sino tales espíritus impuros y criaturas inmundas según la ley ceremonial.

3 Este versículo nos da la razón de la caída de Roma. Una vez más el planteamiento se hace en términos de una secuencia triple que arranca con las naciones intoxicadas por su inmoralidad, sigue con los reyes de la Tierra que han adulterado con ella, y pasa luego a los mercaderes que se han enriquecido con sus deseos de esplendor. Roma ha caído porque ha hecho beber a las naciones[81] del enloquecedor vino de su inmoralidad.[82] En el Antiguo Testamento, la fornicación

[78] Las mismas criaturas aparecen en el juicio que se pronuncia sobre Edom en Is 34, con la hechicera de la noche (quizá una referencia a la diosa asiria de la tormenta Lilitu Heb. לִילִית) con la añadidura del halcón, el erizo, el mochuelo y el cuervo. En Deuteronomio 14:12-18 se califica al cuervo, al avestruz, al halcón y al mochuelo como aves inmundas.

[79] Las versiones AV, NIV, y RSV (entre otras), siguiendo el testimonio del a C 051 MajT ℵ vg sy^{ph} bo; Bea, omiten καὶ φυλακὴ παντὸς θηρίου ἀκαθάρτου. El UBS^{4} y el NA^{27} ponen la expresión entre corchetes (siguiendo al A 1611 2329 gig sy^{h} [sa]; [Prim]) puesto que cada uno de los tres elementos implica un alusión a Is 13:21; 34:11 y perteneció probablemente al texto original del libro de Apocalipsis (Metzger, Textual Commentary, 683). Esta inclusión puede además defenderse sobre la base de que (1) es difícil imaginar que alguien creara una tercera línea, y (2) Juan presenta una buena parte del material de esta sección en secuencias triples.

[80] El significado principal de φυλακή es «cárcel», aunque Swete indica que en Habacuc 2:1 (cf. Bar 3:34) pueden aludir a una torre de vigilancia (227). El cuadro representaría a unos espíritus malignos posados sobre una torre como buitres esperando a su presa.

[81] Leyendo πεπότικεν (2042 *pc*), la forma que aparece sin variantes en el pasaje paralelo, 14:8. πέπωκαν (1006c 2329 *pc* latt sy^{h}) diría que Babilonia ha caído porque las naciones han bebido del vino de sus adulterios. Πεπτωκα(σι)ν (a A C 1006* 1611 1841 2030 Maj^{K}) hace que Babilonia caiga porque las naciones han caído.

[82] Véase el comentario en 14:8 respecto a esta expresión. Las cinco alternativas que se enumeran en NA^{27} indican lo difícil que era esta expresión para los

y el adulterio son conocidas figuras para aludir a la apostasía del pueblo en su alejamiento de Dios (Os 4:10; Jer 3:2). Aquí se utiliza para denotar las inmundas e ilícitas relaciones que se han establecido entre la capital del Imperio y todas las naciones de la Tierra. En los últimos días tales relaciones se personificarán en la adoración de la bestia. Los mercaderes de la Tierra han sacado partido de sus alianzas económicas con Roma. Se han enriquecido mediante el poder de su ostentación. La excesiva opulencia[83] de Roma se describe como un poder muy real que ha hecho medrar a los mercaderes de la Tierra.

4 Juan oye otra voz del Cielo que se dirige, en primer lugar al pueblo de Dios (vv. 4-5) y después a aquellos que ejecutan su ira (vv. 6 y ss.). Esta voz es probablemente la de un ángel que habla en nombre de Dios. Si bien la referencia a los creyentes como «pueblo mío» parece designar a Dios como el que habla, el versículo siguiente indica lo contrario al referirse a Él en tercera persona. Se hace un llamamiento al pueblo de Dios a salir de la ciudad maldita. Los profetas de la Antigüedad pronunciaron advertencias parecidas: «Apartaos, apartaos, salid de allí, nada inmundo toquéis» clamó Isaías (52:11). «Salid de en medio de ella, pueblo mío, y salve cada uno su vida del ardor de la ira del SEÑOR», repite Jeremías (51:45).[83] El llamamiento a la separación ha marcado a los escogidos a lo largo de la historia de la acción redentora de Dios.[85] El pueblo judío se originó con el mandamiento de Dios a Abram: «Vete de tu tierra... a la tierra que yo te mostraré» (Gen 12:1). «Pues ¿qué asociación tienen la justicia y la iniquidad?» se pregunta Pablo (2 Cor 6:14). El llamamiento de Apocalipsis 18:4 sugiere una huida literal de la ciudad (de igual modo que los judíos cristianos huyeron a Pella en el periodo de la caída de Jerusalén). Sin embargo, cuando se proyecta sobre la pantalla más amplia del tiempo del fin se convierte en un llamamiento a la última

primeros copistas. Cf. Jer 25:15-17, 27 donde hay una combinación similar de estas dos ideas de embriaguez y juicio de Dios. Cf. también Jer 51:7; Apoc 17:2.

[83] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece la palabra griega στρῆνος. Beckwith observa que, junto con la forma verbal στρηνιάω (solo en Apoc 18:7, 9), transmite la idea de «excesiva ostentación y autoindulgencia acompañada de arrogancia y un arbitrario ejercicio de la fuerza» (713).

[84] Cf. también Is 48:20; Jer 50:8; 51:6, 9. Cf. 2 Bar. 2:1.

[85] «Salid de ella» es «una figura de separación moral, igual que en 2 Cor 6:17», afirma Sweet. «La coexistencia y tolerancia moral de los nicolaítas solo puede llevar a una situación de efectiva complicidad con el pecado, que revertirá gravemente sobre los pecadores» (268).

generación de creyentes para que «se alejen espiritualmente de la feria de las vanidades».[86]

La iglesia perseguida siempre ha tenido que enfrentar la tentación de entrar en componendas con el mundo y aliviar de este modo la tensión de un entorno hostil. Lo que se requiere es la separación: en ocasiones física, siempre ideológica. Agustín interpretó esta sección de un modo espiritual y comentó: «Hemos de renunciar a nuestros derechos como ciudadanos de este mundo, y volar hacia Dios con las alas de la fe» (*La Ciudad de Dios* 18.18).

Esta salida de la ciudad se justifica mediante dos razones: no participar de sus pecados y, por ello, no hacerse acreedor de ninguna de sus plagas (lo cual aúna dos temas esenciales del libro: el pecado y el juicio). Participar de su maldad implica compartir también su retribución. La palabra más común que encontramos en el Nuevo Testamento para aludir a los creyentes («santo») significa haber sido apartado por Dios para un propósito sagrado.

5 La ciudad verá muy pronto caer las plagas sobre sí porque sus pecados se han ido acumulando,[87] y ello en tal medida que llegan al Cielo donde Dios no se ha olvidado de ellos. Si este versículo se inspira en Jeremías 51:9 («porque ha llegado al Cielo su juicio, se ha elevado hasta las nubes»), la figura sería menos vívida. Dios se acuerda de las iniquidades de Babilonia y le hará beber de la copa de su ira (cf. 16:19).

6 La voz del Cielo sigue hablando, pero ahora se dirige a ciertos agentes no especificados de la venganza divina.[88] Por medio de otra construcción triple, el juicio de que va a ser objeto se expresa en términos de un pago equivalente en especie. Han de pagarle «tal como ella ha pagado», devolverle el «doble según sus obras» y «en la copa que ella ha preparado», han de prepararle el doble. Los intentos que se han hecho para suavizar este pasaje en atención al carácter de Dios

[86] Kiddle, 364.

[87] El término griego κολλάω sugiere en este contexto el amontonamiento de los pecados un sobre el otro hasta que el montón alcanza el Cielo. Holtzmann plantea la imagen de una gran cantidad de hojas que se pegan una a continuación de otra para formar un rollo sobre el que se consignan los pecados de Roma. Si se desenrollara por completo llegaría hasta el Cielo (se cita en Moffatt, 457).

[88] El 051 MajT^{A} gig vg^{cl} añade ὑμῖν después de ἀπέδωκεν, lo cual haría de los aludidos en los vv. 6 y 7 el mismo pueblo de Dios a quien se han dirigido los versículos anteriores (4 y 5).

(y a la credibilidad del vidente) nacen de una interpretación errónea de la ira escatológica de un Dios justo.[89] Babilonia ha derramado la sangre de los profetas y los santos (v. 24) y ahora va a recibir en especie la retribución de su crueldad. No es un asunto de venganza por parte de Dios, sino de justa retribución. Los mártires del capítulo 6 ya no han de esperar más para que el Dios Soberano, Santo y Verdadero (6:10) castigue a los responsables de su muerte y de la de todos aquellos que vencieron a la espada por medio de su fe.

Si bien es cierto que la expresión «doble» y «el doble» era una manera «convencional de hablar de *plena retribución*»,[90] da la impresión de que en este contexto lo que se invoca no es la *lex talionis*, sino una forma más severa de castigo, un correctivo que se corresponda con el grado de iluminación de Babilonia.[91] La estructura paralela de las primeras dos cláusulas y la demanda de un pago igual en el siguiente versículo favorecen la primera interpretación. Juan se alinea con la tradición profética: «Dadle el pago conforme a su obra; conforme a todo lo que ha hecho, así haced con ella» (Jer 50:29). En el mismo cáliz en el que hizo beber a las naciones el enloquecedor vino de su inmoralidad (Apoc 14:8), ella beberá ahora la ira de Dios (cf. *2 Bar.* 13:8).

7 Con el segundo mandamiento de juicio (v. 7a) la retribución adquiere un nuevo aspecto. Roma va recibir una medida de sufrimiento exacta a la de su propia glorificación y a la del estilo de vida ostentoso que ha escogido. Igual que sucedió en la Antigüedad con las hijas de Sión que andaban «con el cuello erguido y los ojos seductores» (Is 3:16-17) también Babilonia, la prostituta, va a ser azotada por el Señor. La idea que transmite el término griego *hybris* (una arrogante seguridad en uno mismo que insulta a los demás y abusa de ellos)[92] es una actitud que se condena invariablemente en la Escritura. «El orgullo del hombre lo humillará», leemos en Proverbios 29:23. «Porque todo el que se ensalce, será humillado» es la contrapartida neotestamentaria (Lc 14:11). La humillación de Babilonia implicará tormento y dolor.

[89] Presten y Hanson escriben: «Juan muestra aquí un gran celo por la vindicación de la justicia de Dios y las profecías veterotestamentarias» (117).

[90] Beckwith, 715 (cf. Jer 16:18; 17:18).

[91] Véase Morris, 211.

[92] La forma verbal ὑβρίζω cuando se aplica a caballos sobrealimentados, significa «relinchar, resoplar o brincar» (LSJ, 1841).

La voz del Cielo enumera ahora las razones de estos juicios.[93] Con arrogante orgullo, Roma se cree la dueña del mundo, inmune a cualquier calamidad o angustia. La retórica del monólogo sigue la estructura de Isaías 47:7-8, donde Babilonia, la amante de placeres, dice en su corazón: «Yo, y nadie más. No me quedaré viuda, ni sabré de pérdida de hijos». La afirmación de Roma en el sentido de que no se quedará viuda no es una réplica a la sugerencia de que no tiene amantes, sino que indica más bien que no ha experimentado los debilitadores efectos de la guerra y de las bajas. Sus soldados triunfan: no han muerto en los campos de batalla. No hay luto en sus calles.[94]

8 Por su arrogante confianza en sí misma, sus plagas vendrán de repente[95] sobre ella, y será completamente devastada por el fuego del juicio divino. El rey Belsasar, junto con sus cortesanos y concubinas, estaba festejando y bebiendo vino en los vasos sagrados del templo, cuando de repente vio cómo los dedos de una mano de hombre escribían su destino en la pared de palacio (Dan 5). Roma, ebria de la sangre de los mártires (17:6; 18:24), encontrará de repente un desastre parecido. Las tres plagas que caen sobre ella son muerte, duelo y hambre.[96] El juicio por medio del fuego es un concepto bíblico muy común. En un capítulo de Jeremías el Señor dice que Babilonia será reducida a un «monte quemado» (51:25) cuyas moradas v. 30), juncos (v. 32), y elevadas puertas (v. 58) serán quemadas. El fuego probará la calidad de la obra de cada

[93] La RSV tiene probablemente razón cuando pone un punto después del versículo 7a y comienza una nueva frase con «porque dice en su corazón», que concluye al final del versículo 8. La expresión dia. τοῦτό con la que comienza el versículo 8, es de carácter estilístico y se refiere de nuevo a todo lo que sigue a ὅτι en el versículo anterior. La NIV divide los vv. 7 y 8 en cuatro oraciones.

[94] Acerca de la orgullosa ciudad Caird (223) observa que «su error no es en sí la arrogancia, sino su fe ciega en sus propios recursos, carente de cualquier sentido de debilidad o necesidad (cf. iii.17)».

[95] La expresión griega ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ no alude a un lapso de tiempo, sino que igual que μιᾷ ὥρᾳ en los vv. 10, 16, y 19, es una expresión simbólica que expresa el carácter repentino de la acción. Algunos manuscritos (69 *pc* sy^{hmg}; Cyp Prim) tienen ὥρα en 18:8. Cf. Isa 47:9.

[96] Charles redistribuye las plagas y corrige una supuesta corrupción existente en el original semítico. Considera que se trata de una alusión a la teoría de los partos dirigidos por Nerón que cortarían el suministro de comida (hambre), provocarían una pestilencia (muerte), y se prepararían para llevar a cabo una gran destrucción mediante el fuego (luto). El estilo del vidente consiste mucho más en unir palabras y expresiones para producir un impacto retórico que en introducir un esquema cuidadosamente diseñado que organiza el futuro.

ser humano en el día del Señor (1 Cor 3:13). En la Antigüedad el humo de una ciudad ardiendo indicaba su colapso. Una vez iniciado el fuego, nada puede evitar la propagación de sus voraces llamas hasta que la ciudad queda reducida a meras ruinas humeantes. En el caso de Roma es el propio Señor[97] Dios quien, con su poder, la juzgará mediante el fuego.

Aunque las iglesias del tiempo de Juan estaban sufriendo la oposición y opresión del gobierno, la certeza del juicio de Dios les traería gran esperanza. Dios no les ha abandonado. Sus oídos no están sordos al clamor vindicativo de los mártires. A pesar de lo increíble que pudiera sonar desde una perspectiva externa, el anuncio del inminente fin de Roma era una indicación segura de que Dios seguía gobernando a las naciones del mundo y de que nunca permitiría que su plan eterno fuera derrotado. ¡Su reino prevalecerá!

El juicio que caerá sobre Roma será del mismo tipo que el que ella impuso a otros. Se le preparará una porción doble en su propia copa. Aquella que se jactaba de ser invencible será reducida a nada. Igual que ella ha hecho padecer a otros toda clase de dificultades, así ella experimentará ahora la angustia de las penurias y la muerte. La cuestión no es que la Iglesia vaya a alegrarse del sufrimiento ajeno sino que Dios, en su justicia, se encargará de que la arrogante crueldad de la Roma pagana no quede impune.

2. El lamento de los reyes, mercaderes, y marineros (18:9-20)

> *Y los reyes de la Tierra que cometieron actos de inmoralidad y vivieron sensualmente con ella, llorarán y se lamentarán por ella cuando vean el humo de su incendio, mirando de pie desde lejos por causa del temor de su tormento, y diciendo: «¡Ay, ay, la gran ciudad, Babilonia, la ciudad fuerte!, porque en una hora ha llegado tu juicio». Y los mercaderes de la Tierra lloran y se lamentan por ella, porque ya nadie compra sus mercaderías: cargamentos de oro, plata, piedras preciosas, perlas, lino fino, púrpura,*

[97] El término griego κύριος no aparece en el A 1006 1841 2053 *pc* a vg, quizá para evitar confusiones con la palabra ἰσχυρός que le precede. En Metzger (*Textual Commentary*, 1a ed., 760) se tratan otras variantes.

seda y escarlata; toda clase de maderas olorosas y todo objeto de marfil y todo objeto hecho de maderas preciosas, bronce, hierro y mármol; y canela, especias aromáticas, incienso, perfume, mirra, vino, aceite de oliva; y flor de harina, trigo, bestias, ovejas, caballos, carros, esclavos y vidas humanas. Y el fruto que tanto has anhelado se ha apartado de ti, y todas las cosas que eran lujosas y espléndidas se han alejado de ti, y nunca más las hallarán. Los mercaderes de estas cosas que se enriquecieron a costa de ella, se pararán lejos a causa del temor de su tormento, llorando y lamentándose, diciendo: «¡Ay, ay, la gran ciudad, que estaba vestida de lino fino, púrpura y escarlata, y adornada de oro, piedras preciosas y perlas!, porque en una hora ha sido arrasada tanta riqueza». Y todos los capitanes, pasajeros y marineros, y todos los que viven del mar, se pararon a lo lejos, y al ver el humo de su incendio gritaban, diciendo: «¿Qué ciudad es semejante a la gran ciudad?» Y echaron polvo sobre sus cabezas, y gritaban, llorando y lamentándose, diciendo: «¡Ay, ay, la gran ciudad en la cual todos los que tenían naves en el mar se enriquecieron a costa de sus riquezas!, porque en una hora ha sido asolada». Regocíjate sobre ella, Cielo, y también vosotros, santos, apóstoles y profetas, porque Dios ha pronunciado juicio por vosotros contra ella».

Los versículos 9-19 registran tres cantos fúnebres que se elevan sobre la caída ciudad de Babilonia.[98] Los entonan los reyes de la Tierra que han compartido su ostentación (vv. 9-10), los mercaderes que se han enriquecido abasteciendo su insaciable apetito de lujo y esplendor (vv. 11-17), y toda la industria y comercio naval que ha prosperado también surtiéndola de todo cuanto desea (vv. 17-19). Esta sección sigue el modelo de la lamentación sobre Tiro que encontramos en el libro de Ezequiel (cap. 27). Quince de los veintinueve productos que se enumeran en Apocalipsis 18:12-13 aparecen también en Ezequiel

[98] «[Igual que] en un antigua tragedia, dan expresión a su sorpresa en tres coros» (Schick, 2,70).

27:12-22. Los tres mismos grupos de dolientes están igualmente presentes en el pasaje de Ezequiel, si bien sus reacciones ante la caída de las ciudades son un tanto distintas: los marineros lloran amargamente (vv. 29-30), los reyes se estremecen horrorizados v. 35), y los mercaderes le silban (v. 36). A continuación y estableciendo un repentino y marcado contraste con la expresión que se repite tres veces «Ay Ay, la gran ciudad» (vv. 10, 16, 19) se hace un llamamiento al Cielo y al pueblo de Dios que está en la Tierra a que se alegren de que Dios haya juzgado a la ciudad por el modo en que les ha tratado (v. 20). Esto prepara el camino de la caída efectiva de Roma en los dramáticos versículos que siguen (vv. 21-24).

9-10 El primer lamento es el de los reyes de la Tierra. No se trata de los reyes de 17:16 que se vuelven contra Roma para destruirla, sino de los líderes políticos de las naciones que han firmado cuestionables acuerdos mercantiles con el centro comercial del mundo antiguo. Representan «la bancarrota de una arrogante existencia que se creía 'segura' porque vivía en un orden político corrupto».[99] Han adulterado (mantenido relaciones ilícitas; cf. 17:2) con la prostituta y han vivido con ella voluptuosamente.[100] Ahora su suerte ha cambiado: lloran y lamentan[101] mientras el humo que se eleva proclama la destrucción que el fuego está llevando a cabo. Igual que los príncipes del mar que «se vestirán de temores» por la caída de Tiro (Ez 26:16-18), los dirigentes del mundo lamentan el inesperado desastre que se abate sobre Roma. En la descripción del colapso escatológico del orden mundial (que en los días de Juan encarnaba Roma (17:16; 18:8, 17; 19:3; cf. Is 34:10; Ez 28:18) predomina la imaginería del fuego. Pedro habla del día de Dios en el cual los cielos serán destruidos por el fuego y los elementos se fundirán por el calor (2 Ped 3:12).

Los reyes de la Tierra, lejos de apresurarse al rescate de su amada, «se mantienen a distancia, horrorizados por su tortura» (TCNT). Están atónitos de que el juicio haya podido sobrevenir de un modo

[99] Lilje, 235.

[100] El término griego στρηνιάω puede significar vivir sensualmente cf. BAGD, 771).

[101] La palabra griega κλαίω se utiliza para aludir a cualquier expresión de dolor o pena; por ello, «sollozar abiertamente» (cf. el menos vívido δακρύω «derramar lágrimas»). En la voz media, κόπτω («cortar») se utiliza con el sentido de darse golpes en el pecho en señal de luto. En los vv. 11, 15, y 19 πενθέω sustituye a κόπτομαι.

tan repentino y fulminante («en una hora») sobre una metrópoli tan inmensa y poderosa como Roma. Elevan sus voces en un apesadumbrado lamento: «Ay ay, la gran ciudad» (que repetirán también tanto los mercaderes [v. 16] como los marineros [v. 19]). Tanto la sonoridad de nuestro término «ay» como la de su equivalente griego (que se pronuncia *ouai*) transmiten una sensación de desolación y de dolor. La ciudad que parecía tan inexpugnable y poderosa ha caído. En una sola hora ha sobrevenido la catástrofe.[102] Aquellos que concedían especial valor a los logros del poder humano han quedado estupefactos ante el hecho de que la ciudad más poderosa que existía yaciera humeante en las cenizas de la destrucción.

11 En los versículos 11-17 los mercaderes se unen al canto fúnebre.[103] Sus lloros y lamentos no surgen de un sentido de empatía hacia la arrogante ciudad que ahora ha sido abatida, sino porque con su colapso ha desaparecido también su fuente fundamental de ganancias económicas. Ya no hay nadie que compre sus mercancías. Las obras de algunos autores de aquel tiempo como Plinio y Arístides permiten cuantificar el enorme volumen de las transacciones comerciales de la Roma de este periodo.[104] Los excesos y opulencia de Roma, así como su pasión por lo extravagante, están bien atestiguados.[105] En uno de los banquetes de Nerón solo las rosas egipcias costaron el equivalente de casi 120.000 € de la actualidad. A Vitelio le encantaban exquisiteces como los sesos de pavo real o las lenguas de ruiseñor. Durante su reinado, que duró menos de un año, este emperador gastó unos 24.000.000 de euros, principalmente en comida. Un romano, después de derrochar su inmensa fortuna, se suicidó porque no podía vivir con la miseria que le había quedado (unos 350.000 €). El Talmud consigna: «en el mundo cayeron diez medidas de riqueza: Roma recibió nueve, y el resto del mundo una».[106] No es de extrañar que

[102] Caird observa que «la hora de la persecución [17:12-14] se equilibra con la hora de la retribución» (226).

[103] En unos términos que suenan muy contemporáneos, Krodel identifica a los mercaderes como «los grandes especuladores internacionales de las exportaciones y las importaciones al por mayor que sacaron pingües beneficios de la explotación que Roma hacía de las provincias» (304).

[104] Plinio, *Hist. Nat*. 6.26; Arístides, *En Rom*. 200.

[105] Véase Barclay (2.158) donde este autor presenta una exposición acerca de los excesivos lujos de Roma.

[106] Qidd. 49.

los proveedores de esta inmensa extravagancia se lamentaran del fin de su fuente de ingresos.

12-13 Se nos presenta ahora una lista de productos importados desde todos los rincones del mundo con destino al puerto romano de Ostia. Este inventario es bastante parecido al que encontramos en Ezequiel 27, donde Tiro es el principal puerto marítimo en un antiguo periodo de esplendor de esta ciudad. Los veintinueve artículos pueden dividirse en seis grupos de cuatro a seis cada uno:[107] (1) metales y piedras preciosas (2) tejidos para vestidos costosos (3) ornamentos (4) sustancias aromáticas, (5) productos de alimentación, y (6) animales y personas. El propósito de esta larga lista es impresionar al lector con el enorme volumen de productos que llegaban a Roma, permitiéndole vivir suntuosamente como la dueña del mundo. No hace falta comentar cada uno de los artículos del listado. En aquel tiempo en Roma había una pasión por los platos de plata. Las mujeres solo se bañaban en bañeras de plata. Incluso durante las campañas militares los generales exigían que se les sirviera la comida en platos de plata. A las piedras preciosas y a las perlas se les concedía un gran valor. Julio César obsequió a Servilia con una perla por la que pagó el equivalente a más de 20.000 €. La púrpura procedía principalmente de Fenicia, donde este costoso tinte se extraía en cantidades muy pequeñas de un molusco llamado murex. La seda llegaba desde la lejana China y era extraordinariamente cara. No obstante, el volumen que se importaba de este producto era tal que, según cuenta Josefo, tras una de sus victorias, todo el ejército se presentó ante Vespasiano y Tito ataviado con prendas de seda.[108]

El citrón era una madera muy apreciada y oscura procedente del norte de África que se utilizaba para la fabricación de muebles muy costosos y trabajos con incrustaciones. Las insólitas formas de sus vetas se asemejaban a veces a los ojos de las plumas del pavo real o a las manchas y franjas de los animales salvajes.[109] Se dice que Séneca tuvo trescientas mesas de madera de citrón[110] con patas de marfil. En

[107] Beckwith establece siete grupos añadiendo los frutos que se mencionan en el versículo 14 (716). Ladd llega a siete situando a los esclavos en un grupo distinto (240). El número de artículos de cada grupo parece determinarse en gran medida por consideraciones de carácter retórico.

[108] Josefo, *Guerra de los judíos*. 7.5.4.

[109] Marcial, 14.85; Plinio, *Hist. Nat.* 13.96.

[110] La expresión «toda clase de maderas olorosas» denota la madera de un árbol que en latín se conocía como *citrinus*. El cambio que se observa en el

el versículo 11 se declara que ya nadie comprará las mercancías entre las que se mencionan distintos tipos de maderas y varias clases de objetos ornamentales. Los romanos ricos comían en vajillas de marfil. Los hogares de los ricos se decoraban con ornamentos de maderas preciosas,[111] bronce, hierro y mármol. La canela era una especia aromática que se traía del sur de China. La prostituta de Proverbios 7:17 perfuma su lecho con mirra, áloe y canela (cf. Cnt 4:14). La palabra que se traduce por «especias»[112] alude a un perfume oriental que se utilizaba para aromatizar el cabello. El incienso se utilizaba por la fragancia de su aroma, y a la mirra se le daba un uso medicinal y cosmético. El trigo se importaba principalmente de Egipto. El término que se traduce como «bestias»[113] alude a animales de carga y los carros[114] eran los vehículos de cuatro ruedas que utilizaban los aristócratas romanos.

Muchas versiones contemporáneas vierten la palabra que se traduce como «esclavos» en su sentido literal como «cuerpos».[115] Este término representa un vívido comentario acerca de las condiciones sociales

texto griego de genitivos a acusativos es de carácter estilístico. Después de ocho genitivos que modifican a γόμον el texto pasa a utilizar acusativos hasta llegar a i[ppwn en v. 13. El último artículo, ψυχάς, se consigna de nuevo en acusativo.

[111] El A 1006 1841 *pc* ℵ vg lee λίθου («piedra») en lugar de ξύλου («madera»).

[112] La palabra griega es ἄμωμον; omitida por el ℵ² 1006 1841 2030 2053 2062 MajT^{K} vg^{cl} sy^{ph}; El Prim. 046 (1611) 2030 *pc* omite οἶνον («vino»).

[113] En Lucas 10:34 el buen samaritano coloca al hombre herido sobre su κτῆνος para llevarle a la posada. Pablo cabalga desde Jerusalén a Cesarea sobre un κτῆνος (Hch 23:24).

[114] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece la palabra griega ῥέδη. Este término se incorporó a la lengua griega por medio de autores latinos (cf. *BAGD*, 734).

[115] La palabra griega es σώματα. A los tratantes de esclavos se les llamaba σωματέμπορος. En Génesis 36:6 Esaú salió de Canaán con su esposas, hijos, hijas y todos sus σώματα τοῦ οἴκου αὐτοῦ, es decir, sus esclavos (cf. Tob 10:10; Bel 32; 2 Mac 8:11). Sweet observa que en la lista de Ezequiel (27:13), los esclavos aparecen antes, sin embargo «aquí se consignan al final de un listado que sigue un orden de valor descendente» (272). Otra opción es que se les haya situado en este lugar a efectos retóricos. Bauckham, (350-71) ofrece una interesante exposición de esta lista de artículos. Según este autor, no es mera casualidad que la lista tenga veintiocho artículos puesto que 4 (el número del mundo) multiplicado por 7 (el número de lo completo) es igual a 28, con lo cual esta lista sería una enumeración «representativa de *todos* los productos del *mundo*» (31). Bauckham sostiene también que, puesto que la última cláusula está en una posición enfática, representa un comentario de toda la lista de mercancías. «Sugiere la inhumana brutalidad, el desprecio por la vida humana, sobre la que descansa toda la prosperidad y opulencia de Roma». (370-71).

de aquel tiempo. Los tratantes de esclavos consideraban su mercancía humana como meros productos para la subasta que serían entregados sin miramientos al mejor postor. Se calcula que en el Imperio Romano había unos 60.000.000 de esclavos. El último artículo de la lista, (lit. «almas de hombres») es una antigua expresión hebrea que, según Swete, significa poco más que ganado humano.[116] No obstante, podría aludir a algo incluso más siniestro que a la frecuente trata de esclavos. Si bien la función de algunos esclavos era servir en las casas de los grandes, «había otros cuyo destino era el de luchar a muerte para solaz de las multitudes romanas en los anfiteatros construidos especialmente para este propósito por los césares».[117] La mayoría de los comentaristas consideran que esta expresión está en aposición a «esclavos» y añaden la cláusula conjuntiva y aclaratoria «es decir».[118]

14 En este punto, Juan retoma el hilo narrativo que ha quedado un tanto lejano tras la larga lista de mercancías.[119] Los mercaderes, no sin cierta ironía, lamentan el hecho de que los lujos y excesos que Roma tanto anhelaba hayan desaparecido para siempre. La cláusula final, «y nunca más las hallarán», es como el signo que cierra el paréntesis que se inició con la afirmación «ya nadie compra sus mercaderías» (v. 11). El cambio a la segunda persona del singular es típico de la libertad y espontaneidad con que se expresa el vidente. La expresión «cosas lujosas» («exquisiteces» NRSV) alude probablemente a alimentos exóticos, y el término «espléndidas»[120] a las ropas costosas y

[116] El término hebreo es בְּנֶפֶשׁ אָדָם; Ez 27:13; Num 31:35; 1 Cron, 235). Harrington añade que la expresión «'ganado humano' aludiría específicamente a los esclavos destinados al anfiteatro o a la prostitución» (180).

[117] Metzger, 86.

[118] Bauckham traduce: «esclavos, es decir, personas humanas», y añade que Juan está «señalando que los esclavos no son meros animales (susceptibles de ser comprados y vendidos como objetos), sino seres humanos» (*The Climax of Prophecy*, 370). Bengel sugiere que el término cuerpos alude a los esclavos que se destinaban al transporte de mercancías, y que vidas humanas (lit. almas de hombres) es una referencia a los esclavos considerados como simples mercancías (2.916); este planteamiento tiene la ventaja de vincular el término σωμάτων con los genitivos precedentes y de permitir el extraño cambio al acusativo ψυχάς.

[119] Charles sitúa el v. 14 después del 21, y sostiene que forma la primera estrofa de la endecha del vidente sobre Roma (2.108). Sin embargo, no es necesario llevar a cabo tales cambios de ubicación puesto que las cosas que Roma desea son, sin duda, las que acaban de enumerarse con detalle en los dos versículos anteriores.

[120] La palabra griega que se utiliza es lampra, («cosas resplandecientes» *EDNT*, 2.339).

objetos decorativos.[121]

15-17a El canto fúnebre de los mercaderes se reanuda tras la parentética enumeración de las importaciones de Roma. Habían obtenido grandes beneficios de su animado comercio con la gran capital del imperio mundial. Ahora, igual que hicieron los reyes de la Tierra (v. 10), se sitúan a una distancia segura para llorar y lamentarse. El lamento se expresa en forma poética. Sirviéndose de nuevo de secuencias triples, los mercaderes describen a la ciudad ataviada de lino fino, púrpura y escarlata; resplandeciente con oro, piedras preciosas y perlas. El quejumbroso canto de los mercaderes se parece mucho al de los reyes, sin embargo se detectan algunos cambios en la fraseología que resultan especialmente instructivos. Para los reyes, Roma era la «ciudad fuerte» (v. 10); Los mercaderes resaltan que se adorna con vestidos caros y costosos adornos (cf. 17:4). Cada grupo ve su caída en términos de sus intereses. Los mercaderes se lamentan porque de un modo tan repentino («en una hora») las grandes riquezas de Roma han quedado destruidas.

17b-18 Un tercer grupo toma ahora el relevo en la entonación del canto; se trata de los representantes de la industria naval y el comercio marítimo. El «capitán» era el timonel o piloto, no el propietario de la embarcación.[122] «Los marineros» eran los tripulantes de las embarcaciones.[123] La expresión «los que viajan en naves» (RV 60) (lit. «cada uno de los que van navegando a un lugar») es un tanto extraña y probablemente significa, simplemente, «los pasajeros» (cf. LBLA. [N. del T.]).[124] «Todos los que viven del mar» se refiere a todos aquellos cuyo sustento depende de la industria marítima (cf. Sal 107:23) o, si la frase se toma de un modo más literal («todos los que trabajan en el

[121] Obsérvese el sentido poético de la expresión πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρά.

[122] La palabra griega que se utiliza es κυβερνήτης y no ναύκληρος; cf. Hch 27:11, donde se utilizan ambas palabras. Cf. el término en latín gubernare, «guiar».

[123] El término griego es ναῦται; cf. Hch 27:27, 30. En Ezequiel 27:27-29 se designa al πρωρεύς (centinela que se situaba en el lugar más elevado de la embarcación para dar instrucciones al piloto), al ἐπιβάτης (el soldado de a bordo), y al κωπηλάτης (el remero).

[124] Una de las conjeturas traduce «sobre el mar» en lugar de «a un lugar», no obstante, el resultado es un poco repetitivo «en el mar viajando por el mar»). El 2073 *pc*; Prim lee πόντον en lugar de τόπον. En Metzger (*Textual Commentary,* 684) se enumeran otras cinco lecturas. El texto de la UBS dice ὁ ἐπὶ τόπον πλέων, «el que navega a [cualquier] lugar», y otorga a la lectura el grado «B» (casi segura).

mar»), podría aludir a oficios como la pesca o la búsqueda de perlas.[125] Igual que los demás, también éstos se sitúan a una distancia prudencial (vv. 10, 15). Mientras el humo de las llameantes ruinas se eleva hacia el firmamento, éstos gimen atónitos: «¿Qué ciudad es semejante a la gran ciudad?» El mismo tono de estupefacción se advierte en el lamento sobre Tiro: «¿Quién puede compararse con Tiro?» (Ez 27:32, GNB).

19 Aportando un elemento más a la descripción, se presenta a aquellos que «descienden al mar en barcos» echándose polvo sobre la cabeza (otra expresión de angustia que también encontramos en el lamento sobre Tiro en Ez 27:30) y expresando el doliente lamento, «¡Ay, ay, la gran ciudad» (cf. los vv. 10, 16). La expresión «a costa de sus riquezas» podría significar que los mercaderes y gentes del mar se hicieron ricos «a costa de la grandeza de su costoso comercio».[126]

20 El repentino paso de un extenso lamento (vv. 9-19) a un llamamiento al regocijo (v. 20) está en consonancia con el estilo libre del Apocalipsis. Algunos autores entienden que el versículo 20 es un llamamiento a la iglesia a alegrarse con los sufrimientos de los impíos. No obstante, el llamamiento en cuestión se dirige en primer lugar al Cielo. Si interpretamos este versículo en vista del texto paralelo de 12:12, entonces «los que moráis en ellos [en los cielos]» serían los santos, los apóstoles y los profetas.[127] A la que se invita a regocijarse es a la iglesia glorificada, no a los creyentes que siguen en la Tierra. La razón que se presenta para tal regocijo se entiende de distintas maneras. En una excelente exposición, Caird plantea un escenario legal en el que Babilonia es declarada culpable de perjurio y Dios la condena a la misma pena que ella ha demandado de sus víctimas. Caird traduce: «Dios le ha impuesto la misma sentencia que ella os aplicó a vosotros».[128] Esta interpretación armoniza con un versículo anterior de este capítulo: «Pagadle tal como ella ha pagado, y devolvedle el doble según sus obras» (v. 6). La iglesia victoriosa ha de alegrarse de que Dios, el juez justo, haya invertido las pruebas presentadas contra los creyentes y las haya utilizado para condenar al propio acusador.

[125] Lenski, 527.

[126] Beckwith, 718.

[127] No hay necesidad de establecer una marcada distinción entre los tres grupos. Algunos textos (C 051 2329 MajT^{A} a gig vg^{cl}), al omitir el segundo καὶ οἱ λεεν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι («santos apóstoles»). Obsérvese también que los tres términos pueden estar tanto en vocativo como en nominativo.

[128] Caird, 228-30.

Con este último lamento pronunciado por las gentes del mar, las expresiones de angustia y frustración de todos los que se han aprovechado del derroche de Roma tocan a su fin. Cada sector de la sociedad ha lamentado la caída de Roma en los propios términos de sus intereses personales. La ciudad se ha convertido en ruinas, y con su fin han concluido también los beneficios especiales de todos los que le habían servido a cambio de ganancias personales. En épocas de crisis la naturaleza humana revela inevitablemente cuán egocéntricas y oportunistas son las preocupaciones de los hombres y mujeres.

3. Babilonia destruida (18:21-24)

> *Entonces un ángel poderoso tomó una piedra, como una gran piedra de molino, y la arrojó al mar, diciendo: Así será derribada con violencia Babilonia, la gran ciudad, y nunca más será hallada. Y el sonido de arpistas, de músicos, de flautistas y de trompeteros no se oirá más en ti; artífice de oficio alguno no se hallará más en ti; ruido de molino no se oirá más en ti; luz de lámpara no alumbrará más en ti; y la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti; porque tus mercaderes eran los grandes de la Tierra, pues todas las naciones fueron engañadas por tus hechicerías. Y en ella fue hallada la sangre de los profetas, de los santos y de todos los que habían sido muertos sobre la Tierra.*

En los vv. 9-19 vimos que los aliados comerciales y políticos de Roma se vieron afectados por su caída. El pasaje que sigue nos ofrece la perspectiva de su colapso desde dentro. Las artes, oficios, comercio y costumbres de la gran ciudad han sido permanentemente silenciados. En los vv. 21-23 la expresión «no se oirá []... más en ti»[129] anuncia seis veces el colapso de la ciudad. El párrafo consiste en una sentencia cantada que se introduce por medio de un acto simbólico. Recuerda un acontecimiento de los días de Jeremías en el que Seraías, el jefe de abastecimientos, fue enviado a Babilonia a leer un

[129] La doble negación οὐ μή junto con el aoristo subjuntivo expresa una negación enérgica para el futuro (ver Moule, *Idiom Book*, 156). La añadidura de ἔτι en cada caso intensifica la afirmación negativa.

oráculo profético contra la orgullosa ciudad. Además, el profeta tenía que atar una piedra al rollo, y arrojarlo al Eúfrates, diciendo: «Así se hundirá Babilonia y no se levantará más» (Jer 51:59-64; cf. Neh 9:11; Or. Sib. 5:155-61).

21 Un ángel poderoso toma ahora una roca enorme y la arroja al mar, afirmando que del mismo modo será derribada Babilonia, para no ser nunca más hallada. En dos ocasiones anteriores se ha aludido a un ángel con estas características. En 5:2 encontramos a un ángel fuerte custodiando el libro sellado, y en 10:1 otro ángel llega del Cielo con un Librito.[130] La piedra que este «apocalíptico Paul Bunyan (un legendario y gigantesco personaje del folklore norteamericano. N. del T.)»[131] arroja al mar es del tamaño de una gran piedra de molino.[132] Cuando la piedra se sumerge en las profundidades del mar, el ángel interpreta esta acción como un símbolo de la desaparición de Roma. El cognado verbal de la palabra que se traduce con la expresión «con violencia» aparece en Marcos 5:13 para describir la acción de un hato de cerdos al precipitarse a las aguas del lago, y en el libro de los Hechos 19:29 aludiendo a la multitud de personas que se atropellaban para llegar al teatro de Éfeso.[133] La enorme piedra de molino no cae por sí sola, sino que es arrojada al mar con gran violencia. Esto subraya el modo repentino y espectacular en que el juicio de Dios será ejecutado, no solo sobre una antigua ciudad, sino en última instancia sobre todo el mundo anticristiano en su oposición a Dios.

22-23a Juan explica ahora los efectos de la violenta devastación de Roma. De manera poética describe varios aspectos de la vida cotidiana de Roma que nunca más volverán a tener lugar. En primer lugar, las calles no volverán a llenarse de música. El silencio reinará en la ciudad caída. Allí donde en otro tiempo resonaban los sonidos de los músicos y arpistas,[134] flautistas y trompeteros, ahora reina un

[130] Caird aúna estas tres referencias y sugiere que la aparición de una tercera establece la consumación del contenido de ambos rollos (230-31).

[131] Blaney, 498.

[132] La expresión μύλινος μέγας ha de compararse con μύλος ὀνικός (la piedra de molino de asno, i.e., la que movían los asnos) de Mr 9:42. El códice sinaítico lee λίθον (una segunda vez) en lugar de μύλινον (una lectura comprensible en vista de la similitud entre λίθον ψ˝μῦλινον y del hecho que λίθον ὡς λίθον μέγαν tiene un sentido razonable. El 051 MajT gig; Prim tiene μύλον.

[133] Bratcher y Hatton observan que la palabra griega que se traduce como «violencia» significa «con un movimiento impulsivo» (269).

[134] El término griego μουσικός significa con dotes musicales. En este contexto la forma sustantiva alude a intérpretes de instrumentos o a vocalistas (Swete, 239). Charles traduce «cantores» (2.109-10).

silencio inquietante. Isaías describe el futuro juicio universal como un tiempo en el que cesará «el júbilo de los panderos, se acaba[rá] el alboroto de los que se divierten, cesa[rá] el júbilo de la lira» (Is 24:8; cf. Ez 26:13). En Isaías 5:12 el arpa y la flauta se relacionan con el jolgorio y la diversión, y en 2 Samuel 6:5 David y la casa de Israel se alegran delante del Señor con arpas, liras y varios instrumentos de percusión. Las flautas se utilizaban tanto en festivales (Is 30:29) como en los funerales (Mt 9:23). Las trompetas tenían su papel en los juegos y en el teatro.[135]

La música no es lo único que ha cesado; tampoco se oye el familiar sonido de los artesanos desempeñando sus oficios. Todo el engranaje de la economía ha cesado de un modo abrupto. Esto se intensifica con una tercera y terrible realidad, la extinción del suministro de alimentos. El ruido de las piedras de molino ha dejado de oirse.[136] Jeremías describe los años del exilio de Israel como un periodo en el que Dios hará cesar «la voz de gozo y la voz de alegría, la voz del novio y la voz de la novia, el sonido de las piedras de molino y la luz de la lámpara» (Jer 25:10). Los paralelismos entre estos dos pasajes no son fortuitos. Lo que escribe Juan refleja un dominio absoluto de la literatura profética de sus predecesores judíos.

En cuarto lugar, la ausencia de cualquier forma de luz aumenta la desolación de la ciudad caída. No se sabe si Roma tenía o no alguna forma de iluminación pública, sin embargo todo el mundo había observado en alguna ocasión a los ricos cuando eran escoltados a sus casas por un gran séquito de esclavos con antorchas a su regreso de los festivales. La ciudad estaba habituada a las lámparas que ardían durante la noche mientras los artesanos trabajaban largas horas para poder entregar sus pedidos. Sin embargo, ahora la negrura de la noche cae como un manto sobre la metrópolis solitaria y desierta. Por último, la alegría del matrimonio —el vínculo más íntimo de todas las relaciones humanas— también ha desaparecido. Las bodas son cosa del pasado. La alegre algarabía de las festividades se ha silenciado para siempre.

23b La conexión exacta entre las dos cláusulas finales del versículo 23 no resulta clara.[137] Sí está claro, no obstante, que ambas

[135] Juvenal 6.249.

[136] Sin la molienda del grano habría pocos alimentos con que subsistir en los tiempos antiguos.

[137] Ambas cláusulas comienzan con ὅτι aunque el primer ὅτι no aparece en el 2030 MajT^{k} co. Swete está a favor de entender la segunda cláusula de ὅτι

aportan razones para el juicio que ha caído sobre Babilonia y que cada una repite lo que se ha dicho con anterioridad. En primer lugar, los mercaderes de Roma[138] se habían convertido en «los magnates de la Tierra» (NRSV): un título que connota una considerable arrogancia por su parte. A través de sus oficinas y almacenes habían entrado a la ciudad enormes cargamentos de extravagantes y espléndidos artículos de todas partes del mundo. Las fortunas personales de los mercaderes habían crecido con el insaciable apetito de sus clientes. La riqueza les había convertido en «los grandes del mundo».[139]

Una segunda razón para el juicio era el engaño de las naciones, que Roma había logrado mediante sus hechizos. Es poco verosímil pensar que el autor pretende que entendamos en estas palabras la práctica real de la magia para beneficio del comercio, si bien en Roma la magia negra era bien conocida.[140] Esta expresión hay que entenderla en su sentido más amplio, a saber, como una alusión al arte del engaño por el que Roma había cautivado a las naciones dándoles un falso sentido de seguridad, llevándoles a creer que era de hecho, la ciudad eterna.[141]

24 Se añade una tercera razón para el juicio, la última: la sangre de los mártires cristianos que había teñido de rojo las calles de Roma. En un sentido, la culpabilidad de Roma se extiende a todos los que han sido inmolados por toda la Tierra, puesto que ella es la soberana regente del mundo. Dondequiera que se ha matado a seres humanos, la responsabilidad es de Roma.[142] En el pensamiento semítico la sangre de las víctimas inocentes demanda venganza. Caín descubrió que la sangre de su hermano Abel a quien él había asesinado clamaba a Dios desde la Tierra (Gen 4:10; cf. 2 Mac 8:3-4). En el capítulo 6 encontramos a las almas de los mártires que quieren saber cuándo

como una explicación de la primera (240-41), mientras que Beckwith considera que ambas son coordinadas (719).

[138] El término griego ἔμπορος procede de πόρος, un viaje; de este modo οἱ ἔμποροι bien podría aludir a aquellos mercaderes que se dedicaban a las importaciones y las exportaciones extranjeras.

[139] La expresión griega es οἱ μεγιστᾶνες. A los ἔμποροι de Tiro se les llamaba ἔνδοξοι ἄρχοντες τῆς γῆς (Is 23:8).

[140] Cf. *Or. Sib*. 5:165.

[141] Caird, 231.

[142] «Este depravado poder secular contrario a Dios es culpable de todo derramamiento de sangre que ha avergonzado y contaminado la historia de la Humanidad, comenzando con la sangre de Abel derramada por su hermano Caín» (Hughes, 195-96).

será vengada su sangre (Apoc 6:10). La mención de los profetas y los santos no ha de entenderse como una referencia a dos grupos distintos: la primera es una clase especial dentro de la segunda.[143] La masacre que se había producido bajo el mandato de Nerón en el año 64 dC. y los problemas de los cristianos con Domiciano en aquel momento aportan un trasfondo realista para este duro recordatorio de la brutalidad imperial.

Para Juan, el juicio que iba a caer sobre la ciudad de Roma era al mismo tiempo el juicio escatológico que llevaría a la Historia a su fin. Describía cosas que «han de suceder pronto» (1:1). Si bien la Historia ha puesto de relieve que aunque han pasado unos 2.000 años, «el final» no ha llegado todavía. Es cierto, no obstante, que las fuerzas que encarna Roma serán, de hecho, las mismas que desempeñarán un papel fundamental en los últimos días. Del mismo modo que la destrucción de la Jerusalén histórica que se consigna en Lucas 21:5 y ss. se convierte en el final escatológico, así también el relato de la caída de Roma describe el último juicio que dará entrada al estado eterno. Por naturaleza, la profecía se resiste a ajustarse a ninguna secuencia temporal en concreto. Su objetivo es garantizar los últimos acontecimientos del programa redentor de Dios, que se cumplirá totalmente en el tiempo del fin. En un mundo dominado por las opresivas prácticas de Roma, Juan describe el *eschaton* mediante figuras que toma de aquel escenario cultural específico. Nos toca a nosotros, que vivimos en un periodo muy posterior de la Historia, interpretar aquellas mismas figuras en el contexto del escenario escatológico hacia el que nos estamos dirigiendo con gran celeridad. Las cosas sucederán exactamente como Juan las ha planteado. La última gran sociedad secular exigirá que los cristianos lleven la «marca de la bestia», sin embargo los auténticos creyentes permanecerán fieles al señorío de Cristo; por ello, se producirá una persecución religiosa. Sin embargo, la «Babilonia» escatológica caerá derrotada, y el Cordero volverá para reclamar a aquellos que han sido fieles hasta el fin.

[143] En Apocalipsis 16:6 se invierte este orden. Cf. 17:6 y 19:2.

C. HIMNO DE VINDICACIÓN (19:1-5)

> *Después de esto oí como una gran voz de una gran multitud en el Cielo, que decía: ¡Aleluya! La salvación y la gloria y el poder pertenecen a nuestro Dios, porque sus juicios son verdaderos y justos, pues ha juzgado a la gran ramera que corrompía la Tierra con su inmoralidad, y ha vengado la sangre de sus siervos en ella. Y dijeron por segunda vez: ¡Aleluya! El humo de ella sube por los siglos de los siglos. Y los veinticuatro ancianos y los cuatro seres vivientes se postraron y adoraron a Dios, que está sentado en el trono, y decían: ¡Amén! ¡Aleluya! Y del trono salió una voz que decía: Alabad a nuestro Dios todos sus siervos, los que le teméis, los pequeños y los grandes.*

Como respuesta a la amonestación de 18:20, «Regocíjate sobre ella, Cielo» se oye «el coro de aleluyas» de 19:1 y ss. Los cinco primeros versículos del capítulo 19 constituyen el apropiado clímax de la extensa sección que trata de la caída de Roma y que se inició en 17:1.[1] El júbilo celestial irrumpe en marcado contraste con las solemnes endechas de los reyes, mercaderes y gentes del mar cuyos imperios económicos se hundieron con el colapso de la capital imperial. A la serie de tres lamentos sigue ahora la alabanza y adoración de otro grupo de tres. En primer lugar, se oye a la multitud celestial (vv. 1-3) que eleva su voz para ensalzar la salvación, gloria y poder de Dios. Su juicio sobre la prostituta que corrompía la Tierra con sus adulterios es verdadero y justo. A continuación oímos a los veinticuatro ancianos y a los cuatro seres vivientes (v. 4) que claman: «Amén, Aleluya!» Por último, una voz procedente del trono (v. 5) invita a los que están en la Tierra a unirse al poderoso coro de alabanza a Dios.

1 La gran multitud que está en el Cielo alaba a Dios por haber juzgado a la prostituta y vengado la sangre de los mártires. Muchos autores creen que esta multitud es una hueste de ángeles; otros consideran que está compuesta por aquellos que han muerto en fidelidad

[1] Los manuscritos que añaden καί como la primera palabra del v. 1 subrayan con ello la continuidad con el párrafo anterior (051 2344 MajT^{A} sy^{ph} bo).

a Dios. La mención específica de salvación (como en 7:10) y la preocupación por la sangre de los mártires (igual que en 6:10) hace más probable que se trate de la iglesia triunfante de 7:9-10, 13-17.[2] Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece la palabra «Aleluya» (vv. 1, 3, 4, 6). Este término se deriva de dos palabras hebreas (halal y Jah), y significa «Alabad a Yahveh».[3] En su forma hebrea, esta palabra introduce algunos Salmos (106, 111-13, 117, 135, 146-50) y casi siempre se traduce por «Alabad al Señor».[4] La salvación, la gloria y el poder pertenecen a Dios. La salvación es más que una liberación personal. En este contexto se refiere a la salvaguarda de todo el programa redentor de Dios. Es el primer elemento de la secuencia, puesto que se trata del aspecto fundamental de la obra redentora de Dios (cf. 7:9). La gloria y el poder se mencionan a continuación y aluden respectivamente a la majestad y la fortaleza que se revelan en una liberación de tal magnitud.

2 Este arrebato de alabanza se basa en el hecho de que los juicios de Dios –en concreto, su juicio sobre la gran ramera–[5] son justos y verdaderos. El hecho de que los juicios de Dios sean «verdaderos» indica que son válidos. El castigo que ha recibido la depravada Roma es exactamente lo que merecía. Es también «justo», es decir, absolutamente imparcial. Estos dos mismos atributos son los que asignan a Dios los vencedores de 15:3 y la voz procedente del altar en 16:7. Tras sonar la séptima trompeta, se anunció que había llegado el tiempo del juicio (11:18). Este periodo se pone en marcha con la caída

[2] En su canto, los ángeles de 5:12 y 7:12 mencionan el poder (la acción de gracias de 7:12 sustituye a las riquezas de 5:12), la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria, y la bendición, pero no la salvación. Blaney (499) interpreta la naturaleza de la gran multitud de un modo más general; para él se trata del «personal celestial acumulado de 7:9-12». En 4:11 los veinticuatro ancianos cantan una canción similar, sin embargo en este pasaje la alabanza se basa en la actividad creativa de Dios más que en su papel de juez.

[3] Swete observa que los judíos helenistas habían ya utilizado esta transliteración al griego antes de la era cristiana y que la iglesia apostólica la tomó prestada de la sinagoga helenista (242). Obsérvese que el término «aleluya» aparece ya en Tobías 13:18 que, por regla general se fecha hacia el año 200 aC.

[4] Roloff afirma que en su origen era un llamamiento a alabar a Dios que, sin embargo, dentro del judaísmo, se fue desarrollando de forma gradual hasta convertirse en una fórmula independiente de alabanza (210-11).

[5] La segunda cláusula con ὅτι no justifica el primer ὅτι (el carácter justo del juicio de Dios no precisa de la justificación o la aprobación humana), sino que es más bien paralela y aporta un ejemplo específico de la verdad más general.

de Babilonia. De nuevo escuchamos los motivos que fundamentan el juicio de la prostituta: ha corrompido la Tierra con su inmoralidad y ha asesinado a los siervos de Dios (cf. 18:23-24). La constante referencia a su influencia corruptora sobre los reyes de la Tierra (14:8; 17:2; 18:3) subraya la medida de su culpa. Con su inmoralidad se alude metafóricamente a sus seductoras y profanas alianzas con todo el mundo civilizado.

En la última cláusula de la sección, la multitud del Cielo afirma que mediante la destrucción absoluta de Babilonia Dios ha vengado en ella[6] la sangre de sus siervos. Ésta ha sido una preocupación que ha estado presente a lo largo de todo el libro de Apocalipsis. Los mártires del quinto sello le preguntaron a Dios cuándo quitaría la afrenta de que habían sido objeto (6:10). La sangre de los santos y de los profetas se menciona en 16:6, 17:6, y 18:24. A comienzos de la historia de Israel se describe a Dios como vengador de la sangre de sus siervos y verdugo de sus adversarios (Dt 32:43). Puesto que, por naturaleza, Dios es absolutamente justo, se hace necesario que en un universo moral el mal sea castigado. Es un hecho absolutamente cierto que Dios vindicará a aquellos que estuvieron dispuestos a sacrificar sus vidas antes que traicionar su fe.

3 De nuevo, la multitud celestial eleva su voz en alabanza a Dios. El segundo «aleluya» no es una simple repetición, sino una especie de petición celestial de un bis[7] que intensifica la naturaleza dramática de la escena. Si el segundo «y» (*kai*) del v. 3 (que la NIV omite) es un hebraísmo que introduce una cláusula circunstancial y no una simple conjunción,[8] en tal caso la cláusula que sigue nos da la razón para la alabanza. La multitud alaba a Dios porque la destrucción de la perversa ciudad es absolutamente definitiva. El humo de su incendio sube por los siglos de los siglos.[9] Puede que estas palabras hicieran

[6] La expresión griega ἐκ χειρὸς αὐτῆς (lit, «de su mano») aquí significa «sobre ella». Cf. el paralelo en la Septuaginta de 4 Rey 9:7, que según Moffatt representa un modismo hebreo que significa «ejecutar la sentencia sobre un asesino».

[7] Robertson, *Imágenes Verbales*, 6.447-48. Este autor observa también que εἴρηκαν no es un perfecto aorístico equivalente a «ellos dicen», sino un perfecto dramático (como en 5:7) que describe un hecho de modo anormalmente vívido (cf. Dana y Mantey, *Grammar*, 204).

[8] Así opina Charles, 2.120.

[9] Sweet llama a esto «un horrible contraste con el incienso del Cielo (5:8; 8:4)» (278). Entendiendo que la Tierra en la que Roma está ubicada va a desaparecer pronto (cf. 20:11; 21:1), Rist advierte que la predicción respecto al humo que sube por los siglos de los siglos «no ha de considerarse con demasiada literalidad» (506).

recordar a los lectores de Juan el oráculo de Isaías contra Edom según el cual la Tierra del enemigo arderá día y noche, y «su humo subirá para siempre» (Is 34:8-10; cf. Apoc 14:11).

4 En 5:6-10, cuando el Cordero tomó el libro de la mano derecha de Dios, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante de Él y elevaron un canto que ensalzaba su dignidad para abrir los sellos. De nuevo todos ellos se unen en el mismo acto de adoración, en esta ocasión reverenciando a Dios por el carácter justo del juicio que ha llevado a cabo.[10] Ésta es su última aparición en el libro de Apocalipsis. Sus palabras «Amén, Aleluya!» hacen recordar el fin de la doxología que marcaba la conclusión del cuarto libro del Salterio (Sal 106:48).

5 En los vv. 1-3 los redimidos cantan en el Cielo las alabanzas de Dios. En el v. 4 la corte celestial responde, haciéndose eco de manera antifonal, de su afirmación. Ahora se invita a la iglesia de la Tierra a que se una al canto. La voz que se oye desde el trono llamando a todos los siervos de Dios para que le alaben pertenece probablemente a uno de los seres celestiales que rodean el sitial. No se trata de la voz de Dios, ni tampoco de la del Cordero; esta última habría dicho «mi Dios» en lugar de «nuestro Dios» (cf. 3:12; Jn 20:17). Los siervos de Dios que se mencionan no son tampoco un grupo limitado y selecto como los mártires glorificados, por ejemplo, sino que, como indican las dos siguientes expresiones, se trata de todo el grupo de los creyentes fieles.[11] «Los que temen al SEÑOR, tanto pequeños como grandes» (cf. Sal 115:13) son los creyentes de la Tierra de todos los niveles socioeconómicos, y representan todas las etapas de madurez espiritual. El llamamiento ha de dirigirse a la iglesia de la Tierra porque no tendría sentido amonestar a aquellos que están en el Cielo para que le alaben, puesto que esto es precisamente lo que estaban haciendo en los vv. 1-4.[12]

[10] El hecho de postrarse ante Dios se vincula más frecuentemente con los veinticuatro ancianos que con los cuatro seres vivientes (4:10; 5:14; 11:16). Puede que ambos grupos lo hagan junto con los ángeles en 7:11); un buen ejemplo de utilización de literalismo cuando es conveniente.

[11] Si καί se lee antes de οἱ φοβούμενοι (como en el a 051 0229 MajT latt sy bo) debería traducirse con carácter explicativo, «es decir». Los siervos son aquellos que temen a Dios; en el ℵ C P *pc* sa bo^{ms} no aparece la conjunción καί. Véase Metzger, *Textual Commentary,* 684-85.

[12] Krodel, 211.

Puede que algunos opinen que alegrarse del juicio es una respuesta que no está a la altura de la elevada vocación del cristianismo. ¿Acaso debe ser causa de regocijo universal la destrucción de una poderosa ciudad y sus efectos sobre los que comerciaban con ella? La respuesta es que, lo que alegra a los redimidos no es el sufrimiento de aquellos que padecen el castigo, sino el hecho de que Dios haya vindicado su causa en el mundo. Lo que está en juego es el propio carácter de Dios. Aquel que prometió a los mártires que su disposición a sacrificar sus vidas no sería en vano, ha de juzgar necesariamente a sus opresores. Los redimidos claman «aleluya» no porque los tiranos estén sufriendo, sino porque Dios se ha vindicado a sí mismo dándoles el castigo que merecen.

IX. LA VICTORIA FINAL (19:6-20:15)

Llegamos ahora a las escenas que describen la victoria final de Dios sobre Satanás y las fuerzas del mal. La caída de Roma registrada en el capítulo 18 es una imagen de la destrucción escatológica de cualquier institución humana que se enorgullezca con arrogancia de sus logros, a expensas de todo aquello que es justo y bueno. Finalmente, la justicia de Dios prevalecerá. Después de la extática alabanza de Dios por el justo castigo administrado a la gran ramera se nos dice que, por fin, ha llegado el momento de la cena nupcial del Cordero. Como desposada de Cristo que es, la Iglesia se unirá finalmente al Cordero para siempre. El anuncio de que ha llegado el día tan largamente esperado abruma a Juan, que cae de rodillas en adoración. Esta extraordinaria sección del libro de Apocalipsis, que comienza con un anuncio de las bodas del Cordero (19:6-10), conduce al regreso de Cristo como guerrero mesiánico (19:11-16), a la destrucción final del anticristo y de sus aliados (19:17-21), al confinamiento de Satanás (20:1-3), al reinado milenial (20:4-6), al fin del régimen de Satanás (20:7-10) y al gran juicio final (20:11-15). A medida que se van sucediendo una tras otra las visiones, va quedando la clara percepción de que Dios controla realmente las cosas y de que finalmente la justicia reinará en un imperio eterno y supremo.

A El ANUNCIO DE LAS BODAS DEL CORDERO (19:6-10)

> *Y oí como la voz de una gran multitud, como el estruendo de muchas aguas y como el sonido de fuertes truenos, que decía: ¡Aleluya! Porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina. Regocijémonos y alegrémonos, y démosle a Él la gloria, porque las bodas del Cordero han llegado y su esposa se ha preparado. Y a ella le fue concedido vestirse de lino fino, resplandeciente y limpio, porque las acciones justas de los santos son el lino fino. Y el ángel me dijo*: Escribe: «Bienaventurados los que están invitados a la cena de las bodas del Cordero». Y me dijo*: Estas son palabras verdaderas de Dios. Entonces caí a sus pies para adorarle. Y me dijo*: No hagas eso; yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos que poseen el testimonio de Jesús; adora a Dios. Pues el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía.*

En los vv. 1-3 una multitud celestial alababa a Dios por haber juzgado a la prostituta (descrita anteriormente en los capítulos 17 y 18). En los vv. 6-8 este mismo grupo se regocija con la inminencia de las bodas del Cordero. Este cambio de perspectiva sugiere una nueva división en la narrativa. Aunque el texto griego no muestra ninguna partición específica antes del versículo 6, el contexto indica que estamos entrando en una nueva fase dentro de la culminación escatológica del libro de Apocalipsis. Los anteriores «aleluyas» (vv. 1, 3, 4) señalaban de nuevo a la destrucción de Babilonia del capítulo 18. El que encontramos en el versículo 6, sin embargo, mira hacia adelante anticipando la inminente celebración de las bodas del Cordero.

En esta gozosa ceremonia, la novia es la Iglesia, que se atavía con un vestido nupcial de lino fino (las obras justas de los santos). Un ángel le dice a Juan que escriba que quienes han sido invitados a la cena de las bodas del Cordero son, ciertamente, bienaventurados. Abrumado por la grandiosidad de la escena, Juan cae a los pies del ángel con intención de adorarle, pero éste se lo impide recordándole que él no es más que un consiervo de aquellos que sostienen el testimonio de Jesús.

6 El sonido que percibe Juan es «como la voz de una gran multi-

tud, como el estruendo de muchas aguas y como el sonido de fuertes truenos». Este elevado dramatismo constituye el entorno apropiado para el anuncio de que Dios ha establecido por fin su reinado universal en la Tierra.[1] Si bien en el pensamiento judeo-cristiano se asume la soberanía universal e intemporal de Dios, puede decirse que, en la Tierra, ésta se establece en un sentido escatológico especial cuando los poderes del mal son destruidos y el reino de Dios deviene una realidad visible (cf. 11:15).[2] En el contexto histórico de un Imperio Romano arrogante y poderoso, el hecho de que Juan llame a Dios «el Todopoderoso» (NRSV) representa un acto de extraordinaria confianza. Domiciano se había arrogado el título de «Señor y Dios nuestro».[3] Literalmente la palabra significa «el que tiene todas las cosas bajo su control». En el libro de Apocalipsis el vidente aplica nueve veces este término a Dios, mientras que en el resto del Nuevo Testamento solo aparece una vez más. La multitud afirma que este ser todopoderoso que ha tomado posesión de su reino es un Dios personal: es el Señor *nuestro*[4] Dios.

7 La multitud celestial continúa su canto de alabanza con la exhortación: «Regocijémonos y alegrémonos».[5] El único otro lugar del Nuevo Testamento en el que estos dos verbos aparecen juntos es Mateo 5:12, donde la causa que se da para la alegría y la exultación es la grandeza de la recompensa celestial que espera a aquellos que están dispuestos a sufrir el desprecio y la persecución por causa de Cristo. Tal recompensa se describe ahora como una majestuosa fiesta de bodas en la que el Cordero y su esposa[6] celebran su unión. La

[1] Hay expresiones similares en Ez 1:24; 43:2; Dan 10:6; Apoc 1:15.

[2] La palabra ἐβασίλευσεν es un aoristo inceptivo, lit. «ha tomado posesión de su reino». A diferencia de la mayoría de comentaristas, Lenski considera que el carácter de este aoristo es histórico y constativo y que, por tanto, recapitula la historia pasada y observa que el Señor Dios ha reinado siempre (540).

[3] Suetonio, *Dom*. 13.

[4] Algunos manuscritos (A 1006 1841 *pc* t sa^{mss} bo; Cyp) omiten ἡμῶν, quizá porque no aparece en los otros ejemplos de κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ del libro de Apocalipsis (1:8; 4:8; 11:17; 15:3; 16:7; 21:22). Puede que también se considerara poco apropiado para con el título (Metzger, *Textual Commentary,* 685).

[5] La cláusula siguiente («y démosle a Él la gloria») refleja la que sería una respuesta apropiada por parte de la raza humana para con Dios (cf. Rom 1:21; 4:20). Según el Catecismo Menor de Westminster, el principal objetivo del ser humano es el de «glorificar a Dios, y gozar de Él eternamente».

[6] En el libro de Apocalipsis se mencionan cuatro mujeres: Jezabel (2:20), la mujer vestida de Sol del capítulo 12, la infame prostituta de los capítulos 17-18, y la esposa de Cristo (caps. 19-20). Talbert observa que dos de ellas son fieles y las otras dos infieles (86-87).

metáfora del matrimonio como expresión del vínculo entre Dios y su pueblo tiene sus raíces en la literatura profética del Antiguo Testamento. A Israel Dios le dijo: «Te desposaré conmigo para siempre» (Os 2:19). En su exilio, Israel recibe consuelo del hecho de que el Señor de los ejércitos es su marido y le traerá de nuevo a su tierra (Is 54:5-7). Este mismo simbolismo está presente por todo el Nuevo Testamento. En Mateo 22:2 y ss. se compara el reino de los cielos a un rey que preparó una fiesta de bodas para su hijo. Pablo representa la relación de Cristo con su Iglesia en términos de la intimidad del matrimonio (Ef 5:32).

En los tiempos bíblicos la celebración matrimonial conllevaba dos acontecimientos imprescindibles, a saber, los desposorios y la boda. Éstos estaban normalmente separados por un período durante el cual ya se consideraba a los contrayentes como marido y mujer[7] y, como tales, éstos estaban bajo la obligación de ser fieles. La boda comenzaba con una procesión a la casa de la novia, seguida por una vuelta a la casa del novio donde se celebraban los festejos nupciales. De igual modo, la Iglesia, desposada con Cristo por la fe, espera ahora la parousia, acontecimiento en que el novio celestial vendrá a buscar a su esposa y regresará al Cielo, donde se celebrarán las fiestas nupciales que se extenderán por toda la eternidad. Lo que Juan está diciendo no es que hayan llegado ya los festejos eternos, sino que, hablando con sentido anticipatorio, alude al periodo de bienaventuranza posterior al milenio (cf. la declaración de 14:8 con la caída de Babilonia en los capítulos 17 y 18).

8 En contraste con la prostituta, que se ataviaba con púrpura y escarlata, y se engalanaba con oro, joyas, y perlas (17:4) la desposada se viste de lino fino, limpio y resplandeciente. La cláusula siguiente explica que el lino fino representa las acciones justas de los santos. El plural («acciones») puede indicar que el vestido de la esposa está tejido con las innumerables obras de fiel obediencia de aquellos que perseveran hasta el fin. Esto no contradice la doctrina paulina de la justificación por la obediencia de Cristo (Rom 5:18-19), sino que más bien sugiere que la adecuada respuesta al llamamiento del novio celestial es una vida transformada.[8] Para Juan, lo que está en juego (cf.

[7] Obsérvese la expresión ἡ γυνὴ αὐτοῦ; cf. Mt 1:18-20.

[8] Hughes afirma que las obras justas en cuestión las «hacen aquellos que han sido ya redimidos y justificados en Cristo. Los tales son una evidencia de la santificación de la esposa» (200). Roloff, no obstante, dice que aunque los cristianos reciben las vestiduras de la salvación como un regalo, «todo depende

las cartas a las siete iglesias), es la santidad dentro de la Iglesia. La justicia a que se refiere se contrapone intensamente con la injusticia de los impíos. Obsérvese que lo que se concede no es el «lino fino» (como sugiere la NFV), sino el privilegio de ataviarse con las acciones justas (la NRSV traduce: «a ella se le ha concedido vestirse con lino fino» Los creyentes han sido creados para llevar a cabo buenas obras preparadas de antemano por Dios (Ef 2:10).[9]

9 Aquí encontramos la cuarta de las siete bienaventuranzas del Apocalipsis (1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14). El que habla es, probablemente, el ángel intérprete del capítulo 17, aunque, como indica el versículo siguiente, Juan le confunde al parecer con el Señor (en ningún otro lugar se postra delante de un ángel). Al vidente se le dice que consigne el privilegio y bienaventuranza que supone formar parte de los invitados a la cena de las bodas del Cordero. Aunque no se describen los detalles de la fiesta, hemos de entender que en los dos últimos capítulos del libro, este periodo de bienaventuranza se presenta bajo distintos simbolismos. En Isaías 25:6-8 se prefigura esta gran fiesta, en la que el Señor preparará un gran banquete en el Monte de Sión, quitará el oprobio de su pueblo, y «destruirá la muerte para siempre». La idea de que Israel y el Mesías compartirán un ágape sagrado es muy común en el pensamiento judío. Según 3 Enoc 48:10 este banquete tiene lugar en Jerusalén. Esta imagen aparece también en escenarios de la literatura apocalíptica. Según el *Apocalipsis de Elías* los justos participarán con el Mesías durante la celebración de cuarenta años del *interregno* entre esta era y la venidera. En Lucas 13:29 Jesús se refiere a aquellos que, procedentes de todos los puntos cardinales, vendrán para participar del banquete del reino de Dios. En un momento posterior de su ministerio, predice el día en que beberá de nuevo del fruto de la vid con sus discípulos en el reino de su Padre (Mt 26:29). Tales promesas hacen que el creyente anticipe con alegría el gran banquete mesiánico que servirá para celebrar el matrimonio tan largamente esperado entre el Cordero y su esposa, la Iglesia. Obsérvese que en los vv. 7-9 se presenta a la Iglesia como la novia y, al tiempo, como los convidados a la boda. Lejos de ser

de que se mantengan blancos y puros, es decir, de que permanezcan obedientes y sin soltarse de la salvación que han recibido» (213).

[9] Swete escribe: «La Iglesia como un todo se ve ataviada con la deslumbrante blancura de su pureza colectiva» (247).

una contradicción, esta clase de libertad es una característica normal de los escritos apocalípticos.

Al final de la bienaventuranza el ángel añade: «Éstas son palabras verdaderas de Dios».[10] Esta autenticación probablemente no haya de limitarse a la propia bienaventuranza, sino que se refiere también al canto de la multitud celestial (vv. 6-8), e incluso a todo lo que el ángel ha explicado comenzando con el capítulo 17.

10 Abrumado por la magnificencia de la escena nupcial y de la bendición que se pronuncia sobre los invitados, Juan cae en adoración a los pies del ángel. La sugerencia de que esta acción supone una farsa por parte del vidente,[11] pretendiendo desautorizar cierta tendencia a la adoración angélica que podía afectar a las iglesias de Asia Menor (Col 2:18) es improbable. Es difícil de imaginar a Juan esperando la ocasión de postrarse ante un ángel con objeto de enseñar a sus lectores que solo Dios es digno de adoración. El ángel pone en pie bruscamente a Juan con el mandamiento: «No hagas eso».[12] Estas palabras recuerdan a las que Pedro dirigió a Cornelio cuando éste se postró ante él: «Ponte de pie; yo también soy hombre» (Hch 10:25).[13] Tal acto de adoración está completamente fuera de lugar puesto que el ángel es sencillamente un consiervo de Juan y sus hermanos. Puesto que tanto cristianos como ángeles son siervos del mismo Señor (cf. Mt 18:28-33 con Heb 1:7, 14), éstos son consecuentemente consiervos unos de los otros.[14] Los hermanos son aquellos que tienen el «testimonio de Jesús». Igual que en las tres anteriores ocasiones en que aparece esta expresión (1:2, 9; 12:17), el «testimonio de Jesús» es el que éste dio (genitivo subjetivo). Por medio de su vida y de su muerte Jesús ha demostrado a sus seguidores lo que significa dar un fiel testimonio (1:5; 3:14) del mensaje revelado por Dios.

La última cláusula del versículo («Pues el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía») se ha interpretado de distintas maneras. La

[10] Si οἱ se añade antes de ἀληθινοι, (como en el A *pc*) el sentido de la cláusula sería: «estas palabras verdaderas son de Dios».

[11] Así opina Boring, 194.

[12] Con la expresión griega ὅρα μη, se sobreentiende un poih,sh|j elíptico.

[13] Cf. Jos 5:14; Jue 13:20; *Asc. Is.* 7:21-8:5.

[14] En consonancia con su tesis de que Apocalipsis 12-22 fue escrito probablemente por un discípulo de Juan el Bautista (3, 28-37), Ford dice que el término «consiervo» sugiere la existencia de un círculo de profetas en torno al Bautista (312).

expresión el «testimonio de Jesús» se considera con frecuencia como un genitivo objetivo. En tal caso, la cláusula significaría que el testimonio acerca de Jesús es la esencia común a toda profecía, o que el verdadero espíritu de la profecía siempre se pone de relieve dando testimonio de Jesús.[16] Es mejor, no obstante, entender que se trata de un genitivo subjetivo (como al comienzo de este mismo versículo) e interpretar la frase de un modo coherente con esta concepción gramatical. Podría significar que el testimonio que dio Jesús es la esencia de la proclamación profética, el principio que domina la profecía.[17] No obstante, los lectores de Juan entendieron, sin duda, la referencia al «espíritu de la profecía» en términos del Espíritu Santo como inspirador de todo mensaje de parte de Dios. Pedro afirmó que el Espíritu de Cristo se movió entre los profetas veterotestamentarios para predecir los sufrimientos del Mesías y las glorias que seguirían a éstos (1 Ped 1:10-11), y también que la profecía llegó a través de hombres que hablaban de parte de Dios siendo inspirados por el Espíritu Santo (2 Ped 1:21). Por esta razón hay que adorar a Dios, el dador de la revelación, y no al ángel, que es un mero intérprete de las visiones. Este acercamiento hace que sea innecesario considerar la frase explicativa como una glosa añadida por alguien que tenía en mente las palabras de 22:8 y ss.[18] o, siguiendo la puntuación de la RSV, como una explicación de Juan de por qué no debe ser adorarse al ángel.

B. LA APARICIÓN DEL MESÍAS GUERRERO (19:11-16)

> *Y vi el Cielo abierto, y he aquí, un caballo blanco; el que lo montaba se llama Fiel y Verdadero, y con justicia juzga y hace la guerra. Sus ojos son una llama de fuego, y sobre su cabeza hay muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino Él. Y*

[15] Erdman, 148.

[16] Morris, 228.

[17] Beasley-Murray, 276. Ford afirma que «Apocalipsis 19:10d es una referencia concisa a la vuelta de la profecía como señal del Nuevo Pacto con Jesús como Señor» («'For the Testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy' [Rev 19:10]», *ITQ*, 42 [1975], 291).

[18] Como sugiere Beckwith, 730, 742.

está vestido de un manto empapado en sangre, y su nombre es: El Verbo de Dios. Y los ejércitos que están en los cielos, vestidos de lino fino, blanco y limpio, le seguían sobre caballos blancos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a las naciones, y las regirá con vara de hierro; y Él pisa el lagar del vino del furor de la ira de Dios Todopoderoso. Y en su manto y en su muslo tiene un nombre escrito:
REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES.

A estas alturas el lector ya se habrá habituado a los cambios repentinos y dramáticos marcados por las distintas visiones que Juan va experimentando. A la bienaventuranza de la cena nupcial del Cordero le sigue, abruptamente, una visión del Mesías Guerrero que aparece montado sobre un caballo blanco y dispuesto para la guerra. Sus ojos llameantes reflejan el entusiasmo que experimenta al llevar a cabo su misión. Su túnica empapada de sangre simboliza su próxima victoria. Acompañando a aquel cuyo nombre es «el Verbo de Dios» van las tropas celestiales, vestidas de lino fino, blanco y limpio. El jinete hiere a las naciones con la afilada espada que sale de su boca, y pisa el lagar del vino del furor de Dios, puesto que es Rey de reyes y Señor de señores. En ningún otro lugar del libro de Apocalipsis se describe al Cristo victorioso con unos símbolos y un lenguaje que convenzan tanto al lector de que, a pesar de todos los esfuerzos de Satanás, Dios y el Cordero van a salir finalmente triunfantes en la contienda. El lenguaje de la literatura apocalíptica es suficientemente flexible como para permitir que la destrucción de la gran ciudad en el capítulo 18 vaya seguida por una última batalla en el capítulo 19. Nunca ha de permitirse que la cronología dicte el modo en que la verdad puede expresarse mejor.

11 Casi sin previo aviso, el Cielo se abre[1] y aparece un caballo

[1] Es difícil de entender que a una afirmación tan clara pueda dársele el sentido de que el autor de Apocalipsis «tuvo revelaciones que estaban más allá de los razonamientos, acontecimientos, y circunstancias terrenales» (como escribe Robbins, 216). En el lenguaje apocalíptico los símbolos se utilizaban para describir unos acontecimientos que, en la visión, ocurrían realmente. Con ellos no se pretendía expresar en lenguaje metafórico unas verdades que, de otro modo, no podrían entenderse. Es cierto que los símbolos son especialmente susceptibles de distintos significados, sin embargo esto de ningún modo da validez a un acercamiento tan subjetivo.

blanco cuyo jinete está dispuesto para la guerra y para poner fin a esta era. La imaginería que se utiliza para describir tan gran acontecimiento refleja la tradición judía de un Mesías guerrero más que la enseñanza neotestamentaria de la segunda venida de Cristo.[2] Para los profetas hebreos era el propio Yahvé el que vendría en los últimos días a establecer su reino sobre las naciones rivales. A medida que la figura del Mesías va adquiriendo perfiles más claros dentro de la expectativa judía, es Él mismo quien surge como gran defensor de la causa de Dios en el conflicto final.[3] En *2 Baruc* 72 el Mesías emplaza a las naciones, perdonando a algunas y destruyendo a otras. El sueño judío de un Mesías triunfante se anticipa con toda claridad en los Salmos de Salomón 17:23-27, un pasaje estrechamente relacionado con este texto.[4] Esta representación del Mesías no difiere de la enseñanza del Nuevo Testamento. En 2 Tesalonicenses 1:7-8, Pablo enseña que el Señor Jesús se revelará en llama de fuego, dando retribución a los impíos. En Mateo 25:41 Jesús ordena a los malditos que se dirijan al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Sea cual sea la diferencia de acento que pueda existir entre la aparición de un Mesías guerrero y el regreso de Cristo tal y como generalmente se describe en el Nuevo Testamento, ésta puede explicarse por dos temas complementarios (no antitéticos): el juicio mesiánico sobre los impíos y el cumplimiento y vindicación de la esperanza cristiana. Ambos temas están presentes en 2 Tesalonicenses 1:9-10, donde Pablo afirma que, a su regreso, Cristo dará su retribución a los impíos y se glorificará en aquellos que creen. Tras observar que la idea de Cristo como guerrero que se dirige a la batalla «es casi irreconciliable con el concepto cristiano de Dios», Schlatter sigue diciendo que la metáfora deja de ser un símbolo de batalla para convertirse en una imagen de juicio. «Dios culmina victoriosamente la batalla y consume a sus enemigos

[2] Peterson cita la afirmación del obispo Aulen en el sentido de que «ninguna forma de enseñanza cristiana tiene futuro alguno excepto aquella capaz de tener constantemente en cuenta la realidad del mal que hay en el mundo y salir a su encuentro con un canto triunfal» (163; citado de *Christus Victor* de Gustav Aulén, 176). Una página antes este autor cita a Doris Lessing, quien observa que las personas tienen el hábito de desechar grandes porciones de la Biblia porque «Jehová no piensa o se comporta como un trabajador social» (162).

[3] Beckwith, 730-31.

[4] Dice en parte: «Con vara de hierro hará pedazos toda su sustancia. Destruirá a las naciones impías con la palabra de su boca». Cf. *T. Dan* 5:13; *Sib. Or.* 5:108-10; 2 Bar. 39:7-40:4.

con gran mortandad».[5]

En 4:1 se abría una puerta en el Cielo. Más adelante (11:19; 15:5) el santuario celestial se abrió para dar paso a otras revelaciones. Ahora son los mismos cielos los que se abren (cf. Ez 1:1; *2 Bar*. 22:1; Mt 3:16; Jn 1:51) para revelar la imagen del Mesías triunfante y sus tropas, que regresan del Cielo para hacer la guerra contra la bestia, el falso profeta y las naciones del mundo que les siguen. Como el primero de los cuatro jinetes del capítulo 6, éste cabalga también sobre un caballo blanco, símbolo de conquista y de victoria. Se le llama «fiel y verdadero»,[6] y con justicia juzga y hace la guerra. En el libro de Apocalipsis, el tema de la naturaleza justa del juicio de Dios recibe gran atención y considerable espacio. En 16:5-7 el ángel de las aguas proclamaba: «justo eres tú... porque has juzgado estas cosas», y el altar respondía: «Sí, oh Señor Dios Todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios». La gran multitud de 19:2 alababa a Dios, «porque sus juicios son verdaderos y justos». En la mente del vidente no hay duda de que la justa retribución que está próxima a pronunciarse sobre la bestia y sus seguidores es perfectamente compatible con la verdad y la justicia. Siglos antes, el salmista había elevado un canto acerca de la venida del Señor cuando éste juzgaría al mundo con justicia y a los pueblos con su verdad (Sal 96:13). Si la expresión «Fiel y Verdadero» se entiende como un título,[7] se trata entonces del primero de cuatro que se atribuyen a Cristo en este párrafo. Tiene también un nombre secreto (v. 12), se le llama «El Verbo de Dios» (v. 13), y en su manto lleva el título «Rey de reyes y Señor de señores» (v. 16). En 3:14 se llama a Cristo el Testigo Fiel y Verdadero. Ladd observa que estas dos palabras son prácticamente sinónimas ya que la idea hebrea de verdad implicaba fiabilidad más que correspondencia con

[5] Schlatter, *The Church in the NT Period*, 283.

[6] Situar καλούμενος después de πιστός (ℵ) antes de πιστός ([1006] 1611 1841 1854 2030 2053 2062 MajT^{K} vg sy; Ιρλατ Ορ), u omitirlo (A 051 MajT^{A}; Hipp) no cambia mucho las cosas a no ser que se asuma que su inclusión solo sugiere que al jinete se le llamaba «fiel y verdadero», ¡algo muy inverosímil en un contexto como éste! Metzger sostiene que la lectura del códice sinaítico explica mejor las demás, aunque el texto UBS sigue al Bizantino poniendo el término kalou,menoj entre corchetes para indicar cierta incertidumbre (Τεξτυαλ Χομμενταρψ, 685-86).

[7] Moffatt sostiene que, más que un título, estas dos palabras son una descripción del carácter y función del Mesías (467). Este autor traduce: «Su jinete es fiel y verdadero» (*The NT: A New Translation*).

la realidad, como en el pensamiento griego.[8] Dios es fiel a sus promesas y a su debido tiempo vindicará la fe de todo aquel que pone su confianza en Él.

12 La primera cosa que Juan consigna acerca del jinete del caballo blanco es que sus ojos son como llama de fuego.[9] Nada puede ocultarse de la penetrante mirada del Mesías. Sobre su cabeza hay muchas coronas. Aquí tenemos un obvio contraste con las siete coronas del dragón (12:3) y las diez coronas de la bestia que sube del mar (13:1). Muchas coronas indican soberanía ilimitada.[10] Puesto que es Rey de reyes, toda autoridad es suya. Toda la descripción es obviamente simbólica y no debería visualizarse de ninguna manera concreta. El jinete lleva también un nombre que solo él conoce. Algunos ven aquí una referencia al tetragrámaton sagrado, *YHWH* que los hebreos consideraban demasiado santo para pronunciar y que ha dado origen a la designación Jehová, fruto de combinar las vocales del término *Adonai* (Señor) con las cuatro consonantes del tetragrámaton.[11] Otros sostienen que se trata del «nombre sobre todo nombre» («Señor», Fil 2:9-11) que se dio a Cristo cuando finalizó su ministerio mesiánico.[12] Un autor sugiere que puede ser el nombre que el jinete lleva inscrito sobre el muslo (vs. 16), que al principio no podía leerse por el resplandor de la visión.[13] La interpretación más común es que se trata de un nombre secreto cuyo significado está velado a todos los seres creados, y que expresa el misterio de su persona. Siempre quedará un misterio acerca de Cristo que nuestras mentes finitas no podrán entender de un modo completo. Existe una antigua idea de que al conocer el nombre de un dios o demonio se adquieren ciertos poderes sobre él. Ésta podría ser la razón de la negativa de los visitantes divinos

[8] Ladd, 253. En Jer 10:10 el «Dios de verdad» es Aquel de quien puede confiarse que cumplirá su pacto.

[9] El A 1006 1841 al latt sy sam^{ss} bo; Ir^{lat} Or tiene ὡς antes de φλόξ debido sin duda a la influencia de 1:14 y 2:18. El texto de la UBS lo consigna entre corchetes.

[10] Las dos coronas que llevaba Tolomeo simbolizaban su realeza sobre Egipto y Asia (1 Mac 11:13).

[11] Farrer piensa que este nombre se menciona después de la referencia a las diademas porque los sumos sacerdotes llevaban el tetragrámaton inscrito sobre una plancha de oro en la frente (198).

[12] Rist concluye con ciertas reservas que el nombre secreto es «Jesús» y ve en ello una discreta alusión al martirio (513).

[13] Lilje, 244.

en Génesis 32:29 y Jueces 13:18 a identificarse (cf. *1 Enoc* 69:14; Asc. Is. 9:5). Es muy cuestionable, no obstante, que a su regreso el Mesías tuviera esta misma reticencia.

13 La túnica que viste el jinete está empapada[14] en sangre. Esta figura se inspira en gran medida en el oráculo de venganza de Isaías 63:1-6. En respuesta a la pregunta del profeta: «¿Por qué es rojo tu ropaje, y tus vestiduras como las del que pisa en el lagar?» Dios contesta: «Los pisé en mi ira y los hollé en mi furor; su sangre salpicó mis vestiduras y manché todo mi ropaje». La sangre que tiñe la túnica del Mesías triunfante no es la suya (como en 1:5; 5:9; 7:14; 12:11), sino la de sus enemigos derramada en el conflicto.[15] El comentario del *Targum* palestino acerca de Génesis 49:11 dice entre otras cosas: «¡Cuán bello es el Rey Mesías! Con sus lomos ceñidos saldrá a hacer la guerra contra quienes le detestan, herirá a reyes y príncipes, y teñirá de rojo los ríos con la sangre de su matanza... Sus vestiduras se impregnarán de sangre, y él mismo como el mosto del lagar» (cf. Apoc 14:14-20). El argumento de que esta sangre no puede ser la que se derrama en la batalla puesto que el conflicto todavía no se ha iniciado, refleja una concepción errónea de la naturaleza de la literatura apocalíptica.[16] La túnica del Mesías teñida de sangre simboliza su victoria en el inminente conflicto.[17]

El nombre del guerrero es «el Verbo de Dios». Aquí se produce una conexión muy sorprendente con el prólogo del cuarto Evangelio, donde se dice que el Hijo preexistente es el Verbo (Juan 1:1), quien en el tiempo de Dios se encarnó y vivió entre nosotros (Juan 1:14). No obstante, en el libro de Apocalipsis, este título no se utiliza tanto para subrayar la revelación que Dios hace de sí mismo, sino más

[14] El término griego βεβαμμένον cuenta con un apoyo más sólido (A 051 MajT) y puede explicar mejor las variantes que cualquiera de las seis formas de ῥαίνω o ῥαντίζω que se enumeran en el aparato crítico del UBS.

[15] Krodel es, no obstante, de la opinión que «la sangre es suya, es la sangre del Mesías... la sangre que, o bien redime (1:5-6; 9:9-10) o condena» (323).

[16] Schick concluye que «si Cristo viste esta túnica empapada en sangre cuando viene del Cielo antes de celebrar el juicio, en tal caso la sangre de la túnica solo puede ser suya» (2.81). Charles sostiene que la sangre es la de los reyes partos ya destruidos (2.133), mientras que Caird la considera como los «indelebles indicios de la muerte de sus seguidores» (243).

[17] Roloff sostiene correctamente que la sangre en cuestión «no es la sangre de Jesús que éste derramó por los pecadores, sino más bien la sangre de los enemigos de Dios» (218).

bien para llamar la atención acerca de la autorizada declaración por la que las naciones del mundo son destruidas.[18] En el pensamiento hebreo las palabras no son sonidos inertes, sino agentes activos que consiguen el cumplimiento de la intención del que habla (Gen 1:3, 7, 9, etc.). La Palabra de Dios es Dios mismo dando cumplimiento a su propósito. Ésta es la idea que se expresa en Hebreos 4:12, «La palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que cualquier espada de dos filos». Este mismo concepto aparece en la Sabiduría de Salomón en relación con la muerte de los primogénitos de Egipto: «Tu todopoderosa palabra saltó desde el Cielo, desde el trono real, hasta el corazón de la tierra maldita, cual adusto guerrero portador de la afilada espada de tu verdadero mandamiento» (18:15-16). En su carácter de guerrero vengador, al Mesías se le llama «El Verbo [la poderosa y activa declaración] de Dios».

14 El Mesías triunfante dirige un ejército celestial vestido de lino fino cuyos jinetes montan, igual que su líder, sobre caballos blancos. Normalmente cabría pensar que un ejército celestial está formado por ángeles (cf. Mt 26:53; *2 Enoc* 17; *T. Levi* 3:3; Zac 14:5), sin embargo el texto paralelo de Apocalipsis 17:14 en el que aquellos que luchan en las filas del Cordero son «llamados, escogidos y fieles» parece indicar que también deberían incluirse a los mártires (aquellos que han permanecido fieles hasta la muerte). Al parecer, las tropas no toman parte en la verdadera batalla, aunque más adelante (en v. 19) se dice que las tropas del anticristo hacen guerra «contra el que iba montado en el caballo [blanco] y contra su ejército».[19] La espada del Mesías es la que hiere al enemigo (vv. 15, 21), y solo su túnica está empapada en sangre. El «lino fino, blanco y limpio», de que están hechas las ropas de las tropas representan la naturaleza justa de la venganza de Dios.

15 La actividad del Mesías guerrero se describe con tres figuras tomadas del Antiguo Testamento. En primer lugar, se dice que abate a las naciones con una afilada espada que sale de su boca. En Isaías 11:4 descubrimos que el rey mesiánico «herirá la tierra con la vara de su boca» (cf. *Salmos de Salomón* 17:39; *1 Enoc* 62:2). La espada

[18] Algunos autores consideran esta referencia al Verbo de Dios como una alusión a la predicación del Evangelio (p. ej., Harrington, 197).

[19] Beasley-Murray llama a las tropas «ayudantes angélicos» que no toman parte en el combate mortal, sino que acompañan al Señor en su parousia para ser testigos del ejercicio de la autoridad ejecutiva de su comandante (281).

aguda simboliza el poder letal de su palabra de juicio. No hemos de imaginarnos una espada literal, sino una sentencia de muerte que, cual afilada cuchilla, sale de los labios de Cristo en busca de su cumplimiento. En la visión inicial del libro el Señor se presenta con una aguda espada de dos filos[20] que procede de su boca (1:16; 2:12) con la que hace guerra contra los nicolaítas (2:16). Esta misma figura general se utiliza en 2 Tesalonicenses 2:8, donde el Señor Jesús acaba con el hombre de pecado con «el espíritu de su boca».[21]

La segunda figura es la de gobernar con vara de hierro. En el Salmo 2 el Señor le dice a su ungido: «Te daré las naciones como herencia tuya... tú los quebrantarás con vara de hierro» (cf. 12:5). Gobernar con vara de hierro significa destruir,[22] no gobernar con dureza. El pastor no solo apacienta a su rebaño, sino que defiende también a las ovejas de las bestias salvajes. Su vara es también un arma. La vara del Mesías es un cetro de hierro; es decir, un instrumento fuerte e inflexible en el desempeño de su misión de juicio.

La tercera figura es la del pisado del lagar (cf. el comentario acerca de 14:19-20). De nuevo nos encontramos con la dura realidad de la «implacable ira de Dios» (Weymouth). Los dos términos que se traducen normalmente como «ira» o «furor»[23] aparecen trece veces en los capítulos 6 al 19. Cualquier idea de Dios que deje fuera el juicio y su aborrecimiento del pecado en favor de una aguada doctrina de afecto sentimental no encuentra apoyo en el fuerte y vigoroso realismo del libro de Apocalipsis.

16 En la túnica del jinete, en la parte en que ésta descansa sobre su muslo (un lugar muy visible en alguien que monta a caballo) se

[20] El término δίστομος que aparece en 1:16 y 2:12 es añadido aquí por el 1006 1841 1854 2030 2329 MajT^{K} vg^{cl}syh**; Ambr Prim.

[21] Swete dice que esta figura representa el trato severo con las naciones «no solamente por medio de juicios, sino también mediante aquellas fuerzas que las reducen a la obediencia de la fe» (de ahí que en nuestro tiempo el cristianismo siga aún extendiéndose y la conversión del mundo llevándose todavía a cabo, en última instancia [254]). No obstante, la guerra en cuestión es escatológica y su resultado una enorme matanza (v. 21). El consejo de Ladd es pertinente, «La espiritualización radical de este concepto que ve en la Historia un conflicto de ideologías humanas, y la concepción triunfal del cristianismo no concuerdan con la naturaleza del pensamiento apocalíptico» (256).

[22] En Apoc 7:17 la palabra griega ποιμαίνω tiene el sentido de un tierno cuidado, sin embargo, en el resto del Apocalipsis (2:27; 12:5; 19:15) connota castigo.

[23] Las palabras griegas son θυμός ὀργή; véase la nota acerca de 14:10. Hahn observa que «este pensamiento de la ira futura de Dios se revela en gran medida en el Apocalipsis». (*DNTT*, 1.111).

lee el nombre «REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES».[24] Esta designación subraya la soberanía universal de Cristo como guerrero en su triunfo escatológico sobre todos los enemigos de Dios. Este título, tal y como aparece aquí y en otros pasajes de la Escritura (Apoc 17:14; 1 Tim 6:15; Dan 2:47), tiene su origen en la declaración de Moisés a Israel, «Porque el SEÑOR vuestro Dios es Dios de dioses y Señor de señores» (Dt 10:17; cf. *1 Enoc* 9:4). Abatirá pues a las naciones, las regirá con vara de hierro, y pisará el lagar de su airado furor porque todo el poder es suyo y todas las naciones están sujetas a la vitalidad de su justa retribución.

Los comentaristas discrepan acerca del lugar exacto en que se encuentra la inscripción. Si estuviera escrito en dos lugares (como sugiere la NIV [y también la LBLA y la RV. N. del T.]) estos podrían ser el cinturón (o la empuñadura de la espada) y también la parte externa de la túnica. Si la expresión «y en su muslo» significa «es decir, en su muslo»,[25] aludiría en tal caso al lugar del que normalmente colgaba la espada.[26] La explicación más sencilla es que el nombre estaba escrito en aquella parte de la túnica que se abría sobre el muslo.

C. LA DESTRUCCIÓN DEL ANTICRISTO Y SUS ALIADOS (19:17-21)

> *Y vi a un ángel que estaba de pie en el Sol. Y clamó a gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan en medio del Cielo: Venid, congregaos para la gran cena de Dios, para que comáis carne de reyes, carne de comandantes y carne de poderosos, carne de caballos y de sus jinetes, y carne de todos*

[24] «La duplicación del nombre en la designación 'Rey de reyes' era una práctica de los persas y de los partos para subrayar la supremacía de sus realezas (Thomas, siguiendo a Moffatt, 2.391). Patrick Skehan hace un cómputo con este nombre que suma 777 cuando se expresa en arameo, «King of Kings, Lord of Lords» (Apoc 19:16), *CBQ*, 10 [1948], 398), una posibilidad interesante aunque un tanto especulativa.

[25] Considerando este kai, exegéticamente, una interpretación común.

[26] Charles enumera varios ejemplos de nombres e inscripciones encontrados en los muslos de estatuas (2.137). Bruce (661) alude a una conjetura por la que (asumiendo la existencia de un original semítico) el término *regel* (pierna) habría sustituido al original *degel* (estandarte).

> *los hombres, libres y esclavos, pequeños y grandes. Entonces vi a la bestia, a los reyes de la tierra y a sus ejércitos reunidos para hacer guerra contra el que iba montado en el caballo y contra su ejército. Y la bestia fue apresada, y con ella el falso profeta que hacía señales en su presencia, con las cuales engañaba a los que habían recibido la marca de la bestia y a los que adoraban su imagen; los dos fueron arrojados vivos al lago de fuego que arde con azufre. Y los demás fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo, y todas las aves se saciaron de sus carnes.*

La próxima visión de la serie que narra la victoria final del Cordero, describe la destrucción de las dos bestias y de todos los que han unido sus fuerzas con ellas. Un ángel llama con voz potente a las aves para que vengan a cebarse en las carnes de aquellos que van a ser muertos. La bestia y su falso profeta son capturados y arrojados vivos en el lago de fuego que arde con azufre. Sus seguidores son muertos con la espada que sale de la boca del Mesías Guerrero, y las aves se ceban con sus cadáveres. La victoria del Cordero es completa.

17-18 Los cielos se abren y dejan ver al Mesías y a sus tropas próximos a iniciar el conflicto final. Ahora, como elevando aun más el suspense de este dramático momento, Juan inserta aun otra breve visión (vv. 17-18). Un ángel aparece de pie en el Sol, una posición de esplendor muy apropiada para un heraldo de la victoria. Desde esta posición estratégica será capaz de hacer llegar su mensaje con eficiencia a las aves que se mueven por el firmamento. Su mensaje es: ¡Venid a la gran cena de Dios y saciaos con la carne de los caídos! Un autor que representa un punto de vista un tanto escrupuloso, habla de esta escena como una «imagen sanguinaria... mucho más acorde con las expectativas de la literatura apocalíptica veterotestamentaria que con el Evangelio de Jesucristo».[1] Es un hecho evidente que este texto se inspira en algunos relatos apocalípticos del Antiguo Testamento. Es una interpretación libre del oráculo de Ezequiel contra Gog, que dice,

[1] Barclay, 2.184. En el mismo sentido Sweet lo llama una «parodia de la cena nupcial del Cordero» (285), y Roloff la considera una «imagen de muy mal gusto» (220).

«Di a toda clase de ave y a toda bestia del campo: 'Congregaos y venid, juntaos de todas partes al sacrificio que voy a preparar para vosotros... Comeréis carne de poderosos y beberéis sangre de los príncipes de la tierra» (Ez 39:17-20). No obstante, no es cierto que con la venida de la era del Evangelio, el Dios del Antiguo Testamento haya decidido demostrar a la Humanidad que después de todo era un caballero y haya por ello decidido prescindir del recurso del juicio. Las buenas nuevas consisten en que las personas no tienen porque sufrir el justo castigo que merecen sus pecados puesto que otro ha pagado por ellos en su lugar. Únicamente aquellos que rechazan este perdón deben padecer la pena de su maldad.

La cena de Dios presenta un sombrío contraste con los festejos de las bodas del Cordero. Es la cena de Dios en el sentido de que es Él quien provee la comida. Los enemigos son, no solo reyes y generales, sino toda clase de gentes, libres y esclavos, pequeños y grandes.[2] En el conflicto final no se hará ninguna distinción por razón de rango o condición social. Sus cadáveres yacerán insepultos en el campo de batalla para ser devorados por toda clase de aves de presa. En la Antigüedad, ofrecer el cuerpo de un difunto al placer de los pájaros carroñeros se consideraba algo abyecto. La escena representa una deshonra y destrucción universales.

19 Juan ve ahora a la bestia y a sus[3] tropas dispuestos contra el Mesías y su ejército. Ha llegado la batalla de Armagedón. Antes supimos que de la boca del dragón, la bestia, y el falso profeta habían salido los malos espíritus para reunir a los reyes de todo el mundo para la batalla del gran día del Dios Todopoderoso (16:13-14): «Y los reunieron en el lugar que en hebreo se llama Armagedón» (16:16). La escena es escatológica en un sentido absoluto. El vidente no está describiendo una conquista progresiva del mal a través de las luchas espirituales de los fieles, sino un gran acontecimiento histórico que pone fin al anticristo y a sus fuerzas en la anhelada era de la justicia. La historia puede ofrecer ciertos ejemplos del triunfo del bien sobre el mal, pero lejos de agotar la verdad que presenta el libro de Apocalipsis, tales casos meramente prefiguran el verdadero tiempo del fin en que concluirá toda maldad y se iniciará un periodo de paz universal.

[2] Beasley-Murray observa correctamente que, en este contexto, la expresión «todos los hombres» significa «toda clase de hombres» (283).

[3] El ejército de los reyes de la Tierra es de hecho, el ejército de la bestia. E A *pc* sa tiene αὐτοῦ en lugar de αὐτῶν después de στρατεύματος.

20 Curiosamente, no se ofrece ninguna descripción de la guerra real, lo cual ha de hacernos recordar que el libro de Apocalipsis está lleno de metáforas y símbolos. Si bien es cierto que los acontecimientos descritos en lenguaje apocalíptico han de considerarse con toda seriedad, es igualmente importante no entenderlos de un modo literalista. La batalla de Armagedón describe la derrota escatológica del anticristo (un acontecimiento que tiene lugar en el tiempo y que sirve para concluir esta era tal y como la conocemos), sin embargo no requiere que interpretemos de un modo literal la imaginería con que se describe este evento.[4]

La bestia y el falso profeta son apresados[5] y arrojados vivos en el lago de fuego que arde con azufre. La bestia es la personificación del poder secular en su oposición a la Iglesia. El falso profeta representa a la falsa religión en su papel de persuadir a las gentes para que adoren el poder anticristiano (cf. el comentario acerca de 13:1, 11). Al falso profeta se le describe de nuevo en términos de sus dos funciones características: éste engaña por medio de señales milagrosas (cf. 13:13-15), y marca con el sello de la bestia a todos excepto a aquellos que están dispuestos a morir por su fe (cf. 13:16-17).

La bestia y el falso profeta son arrojados a un lago de fuego que arde con azufre. Esta designación del lugar de tormento final solo aparece en el libro de Apocalipsis, aunque la idea del castigo por medio del fuego es muy frecuente en los escritos extrabíblicos judíos. En *1 Enoc* 54:1 se habla del lugar de juicio como «un valle profundo que arde con fuego», y en *2 Enoc* 10 se describe como un lugar de terror con toda suerte de torturas que incluye un río ardiente.[6] Aunque el término Gehena no es el que se utiliza en el libro de Apocalipsis, cuando habla del lago de fuego que arde con azufre Juan alude a la realidad que describe esta palabra. Gehena (una abreviatura de la expresión «valle del hijo de Hinom») era el nombre del valle que se

[4] Schick sostiene que no hay señales de combate porque esta batalla se libró con la muerte de Jesús y se saldó con su victoria por medio de la resurrección (2.84). Si bien es cierto que la victoria decisiva tuvo lugar en el tiempo de Cristo, esto no es óbice para la realidad de la batalla escatológica de Armagedón con que concluirá la historia humana.

[5] El término griego πιάζω significa casi siempre «aprehender con ánimo hostil»; cf. Jn 7:30, 32; Hch 12:4; Ecclus. 23:21.

[6] Cf. 2 Esd 7:36; *1 Enoc* 27:2; 48:9; 90:26-27; 103:8; *Ascensión de Moisés* 10:10; *2 Bar.* 59:10.

extendía hacia el suroeste de Jerusalén (la moderna *Wadi er Rababí*). Por haber sido el emplazamiento de un santuario en el que se ofrecían sacrificios humanos (2 Rey 16:3; 23:10; Jer 7:31) el lugar adquirió una reputación profana. Por la denuncia profética de que fue objeto este terrible lugar de maldad (Jer 7:32; 19:6), en la literatura apocalíptica llegó a equipararse con el infierno donde se administraría el castigo final. En la época del Nuevo Testamento, Gehena era un lugar de fuego y morada de los muertos impíos (Mt 5:22; Mr 9:43).[7]

En nuestro pasaje se dice que el lago arde con azufre (una sustancia amarilla que arde fácilmente en espacios aireados). Se encuentra en estado natural en áreas volcánicas como por ejemplo el valle del Mar Muerto (cf. Gen 19:24; Ez 38:22). Un lago que arde con azufre no solo sería un lugar terriblemente sofocante, sino también maloliente y fétido. Es un lugar apropiado para todo lo que en el mundo hay de pecaminoso e impío. El anticristo y el falso profeta son sus primeros moradores. Más adelante ingresarán también a este lugar de incesante tormento el diablo (20:10), la Muerte y el Hades (20:14), y todas las personas perversas tras el juicio del Gran Trono Blanco (21:8).

21 Las tropas del anticristo son destruidas con la espada que sale de la boca del Mesías. Si bien es cierto que, obviamente, esto no ha de entenderse como una espada literal, tampoco debe interpretarse como una metáfora alusiva al mensaje del Evangelio. Es una escena de juicio, y la espada representa la proclamación de la retribución divina que destruye a todos los que se han situado contra Dios y las fuerzas de la justicia. La cena de Dios está dispuesta, y los buitres se ceban con la carne de los impíos.

A quienes aceptaron la marca de la bestia y le juraron lealtad se les ha impuesto su castigo. Su destrucción es completa. Ahora solo el propio Satanás queda pendiente de este mismo destino, y en la siguiente sección se describirá en detalle el proceso de su destrucción. No hay duda de que finalmente los impíos serán derrotados y juzgados. Si bien es cierto que, ante la perspectiva de posibles persecuciones, el creyente del primer siglo podía tener la impresión de que la fortaleza del enemigo seguía intacta, la verdad es que, con un Dios que controla

[7] El Nuevo Testamento distingue claramente entre ᾅδης (la morada temporal de los impíos en el periodo que media entre la muerte y la resurrección) y γέεννα (el lugar de castigo eterno posterior al juicio final). Véase Jeremias, «γεέννα», *TDNT*, 1.657-58.

la historia, el futuro solo puede deparar una victoria final y completa para el Cordero y sus sellados.

D. SATANÁS ATADO (20:1-3)

> *Y vi a un ángel que descendía del Cielo, con la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás, y lo ató por mil años; y lo arrojó al abismo, y lo cerró y lo selló sobre él, para que no engañara más a las naciones, hasta que se cumplieran los mil años; después de esto debe ser desatado por un poco de tiempo.*

La intensa y extensa atención que muchos autores han dedicado a los primeros diez versículos del capítulo 20, podrían hacer pensar que este fragmento es el más importante del libro de Apocalipsis. Cuando llegamos a este punto del texto muchos exégetas tienden a convertirse en apologistas de algún punto de vista en particular acerca del milenio. Sin pretender negar la relevancia de este importante pasaje, considero que ésta no ha de llevarse más allá de temas básicos como el retorno de Cristo, el juicio final con la consecuente remoción de toda maldad, y el esplendor del estado eterno. Una cuidadosa lectura del pasaje que trata del milenio (vv. 1-10) mostrará que, probablemente, su aplicación se circunscriba solo a los mártires resucitados, y que no contiene ninguna indicación específica de que su reinado con Cristo tenga lugar en la Tierra o que siga necesariamente a la segunda venida. Este comentario entiende que el milenio se presenta como un reinado terrenal que seguirá a la segunda venida de Cristo, aunque el texto no excluye otras explicaciones.[1]

1 El ángel que desciende del Cielo tiene en su mano la llave del abismo y una gran cadena. Este ángel es probablemente aquel que en el capítulo 9 puso en libertad a las langostas diabólicas al abrir el pozo

[1] Puesto que en el resto del Apocalipsis no hay indicación de la existencia de un reinado intermedio, Schnackenburg piensa que 20:1-6 puede ser un doblete interpretativo de 19:11-21 (*God's Rule and Kingdom*, 339-47).

del abismo. Se cree que el abismo era una enorme caverna subterránea[2] donde se recluía a los espíritus desobedientes que esperaban el juicio (Judas 6; *Jub*. 5:6; Lc 8:31).[3] Con la gran cadena[4] va a atar a Satanás. En el versículo 1 no hay ninguna indicación específica respecto al momento en que tiene lugar este acontecimiento, aunque debe observarse que la recurrente expresión «y vi»[5] que aparece en 19:11, 17, 19; 20:1, 4, 12; y 21:1 implica claramente una secuencia de visiones que va desde la aparición del jinete del caballo blanco (19:11) hasta el establecimiento del nuevo Cielo y la nueva Tierra (21:1 y ss.). La interpretación que ve una recapitulación en el pasaje de 20:1-6 debe por lo menos someterse a prueba.

2-3 El ángel apresa[6] al dragón, le ata (con la cadena), y lo arroja al abismo, donde permanece recluido durante mil años, incapaz de desarrollar su práctica habitual de engañar a las naciones. Al finalizar los mil años ha de ser desatado durante un breve periodo (que se describe en 20:7-10). En el versículo 2 aparecen juntos los cuatro títulos con que se describe a Satanás en el libro de Apocalipsis. Es el dragón derrotado en celestial combate por Miguel (12:7-8), la serpiente que quiso arrasar a la comunidad mesiánica con una inundación (12:5), y el diablo que sabe que su tiempo es corto (12:12).

El sentido de esta inmovilización de Satanás depende de si este pasaje se considera como descriptivo de la era presente o del período que seguirá a la segunda venida. La primera opción sostiene que durante el periodo que media entre las dos venidas de Cristo, la influencia del diablo ha sido limitada de modo que éste es incapaz de evitar la

[2] El término griego ἄβυσσος era en su origen un adjetivo que significa «sin fondo» o «ignoto». Franzmann se refiere al abismo como «la oscura morada de la impotencia» (130).

[3] En *1 Enoc* 88:1 un ángel caído es atado de pies y manos y arrojado a un abismo que es «angosto y profundo, y horrible y tenebroso».

[4] Probablemente para atarle las manos: en Mr 5:4 ἅλυσις va unido a πέδη, "encadenar" (cognado de πούς ποδός, pie), y en Hechos 12:7 las ἁλύσεις caen de las manos de Pedro. Quizá se aluda a alguna forma de esposas o grilletes.

[5] La expresión griega es καὶ εἶδον y aparece 32 veces en el libro de Apocalipsis. Bratcher y Hatton observan, «Igual que hace con la primera frase de muchos capítulos del Apocalipsis, Juan pretende indicar que los acontecimientos que ve en éste siguen inmediatamente a los acontecimientos del capítulo anterior» (285).

[6] La palabra griega κρατέω (derivada de κράτος, «fortaleza», «poder») transmite la idea esencial de ejercicio del poder. En Mateo 26:50 significa «llevarse en custodia». El término ἐκράτησεν se traduce «venció» en la *NJB*.

extensión de la Iglesia por medio de un activo programa misionero.[7] En apoyo de este punto de vista, quienes lo proponen citan algunos versículos en los que la atadura, expulsión o caída de Satanás se relaciona de algún modo con la primera venida de Cristo (Mt 12:29; Lc 19:17-18; Jn 12:31; Col 2:15). No obstante, la segunda opción afirma que la intención del pasaje no es representar a Satanás como meramente limitado en sus movimientos, sino totalmente inmovilizado y ello durante el periodo de mil años que seguirá a la segunda venida.[8] En apoyo de esta posición pueden citarse algunos pasajes del Nuevo Testamento que muestran que Satanás está extraordinariamente activo en la era presente (Lc 22:3; Hch 5:3; 2 Cor 4:3-4; 11:14; Ef 2:2; 1 Ts 2:18; 2 Tim 2:26; y especialmente 1 Ped 5:8, «Vuestro adversario, el diablo, anda al acecho como león rugiente, buscando a quien devorar»).

Obviamente, la respuesta a este problema no depende de la propia capacidad para apoyar una interpretación específica con versículos de otros contextos de la Escritura. Es vital prestar cuidadosa atención al propio texto del Apocalipsis.[9] El pasaje en cuestión se limita a decir que, durante un período que se describe como de mil años, Satanás es atado y arrojado al abismo, que entonces se cierra y se sella. El propósito de esta reclusión no es castigar al Diablo sino solo evitar que engañe a las naciones.[10] Las elaboradas medidas que se toman para garantizar su custodia parecen indicar el completo cese de su influencia en la Tierra (más que la mera limitación de sus actividades). El abismo se sella (cf. Dan 6:17; Mt 27:66) como una especial precaución para evitar la evasión del recluso. El encarcelamiento de

[7] El ameno comentario de Hendriksen sostiene esta posición; véase 226.

[8] Walvoord es quizá el mejor exponente de esta posición; véase 291.

[9] Krodel afirma que el punto en que más discrepa de la interpretación moderna es en del milenio de Juan. Para Juan, el milenio es en primer lugar el milenio del diablo, «entre su residencia temporal bajo el profundo mar azul... y su morada permanente en el lago de fuego». En segundo lugar, está la recompensa de los santos «y su precedencia frente al 'resto de los muertos'». Y en tercer lugar, «está el comienzo de su reinado eterno con Cristo». Krodel concluye, «En pocas palabras, el reinado milenial describe en forma de visión lo que se declara en la tradición: 'los muertos en Cristo resucitarán primero'» (70).

[10] Ostella defiende que la discontinuidad del engaño en Apocalipsis 20:3 es un argumento exegético decisivo y «en última instancia demanda la conclusión de que el milenio conlleva una extensión de la historia de la redención posterior a la parousia» («The Significance of Deception in Revelation 20:3», *WTJ*, 37 [1974-75], 236-38).

Satanás durará mil años. Algunos comentaristas consideran que se trata de un periodo de mil años literales, pero la mayoría opina que indica un largo periodo de duración indeterminada. En apoyo de esta última interpretación se presentan versículos como Salmos 50:10, que habla de un modo metafórico acerca de mil montes, y 2 Pedro 3:8 donde se equipara un día con mil años. No hay nada en el contexto inmediato que favorezca ninguna de las dos interpretaciones. Lo que lleva a los exégetas a posicionarse respecto al significado de los mil años es la preocupación más amplia de encontrar una postura coherente acerca del milenio.[11]

En el capítulo 19 los reyes de la Tierra y sus tropas fueron destruidos por la espada del Mesías (19:19-21). No obstante, ahora en el capítulo 20 se habla de las naciones como si todavía existiesen. Puesto que la escatología apocalíptica no requiere la precisión cronológica de la narrativa, esta superposición de las escenas y la repetición de las figuras no plantea ningún problema. Si se apela a la coherencia, lo mejor sea, probablemente, entender las naciones de 20:3 como un remanente de las que se opusieron al Mesías más que como un grupo de naciones selectas que nunca tomaron parte en la batalla final.[12] No obstante y en cualquier caso, tales países ya no están bajo la seductora influencia de Satanás. No son ya engañados para que den al emperador la adoración que solo pertenece a Dios. Mirando

[11] Summers sostiene que este número no pretende indicar ningún período de tiempo sino solo dejar claro que el diablo estará totalmente restringido (204). Harrington observa que la expresión «mil años no tiene valor cronológico sino que sirve más bien para simbolizar el estado de dicha de los vencedores y la impotencia de Satanás para hacer nada al respecto» (199). Según Love, Satanás está atado allí donde los creyentes rinden sus vidas a Cristo, y el fin de los mil años es la esfera que queda fuera de la vida absolutamente entregada (116). Robbins plantea la novedosa idea de que, durante el periodo de los mil años, Satanás está atado por lo que respecta a los redimidos pero libre para los que no lo son. Este autor concluye que «cuando se habla de atar y soltar a Satanás se describen dos acontecimientos que tienen lugar en la misma época» (224). Para Franzmann, los mil años representan un período de tiempo en el que Satanás «perdió el aura de invencibilidad que poseía antes de que naciera el niño mesiánico» (130). A pesar de estas distintas opiniones, Thomas está convencido de que «la única respuesta a esta cuestión que es coherente exegéticamente consiste en entender los mil años de un modo literal» (2.409), ¡una forma increíble de tratar los números en la literatura apocalíptica!

[12] Así opina Moffatt, que sostiene que la referencia a las naciones en 20:3 alude probablemente a aquellas naciones distantes situadas en los extremos del imperio que no habían participado en la campaña del anticristo, 471.

prospectivamente al final de este periodo de mil años, Juan añade que durante un poco de tiempo Satanás ha de ser liberado. Es un ejercicio inútil interrogarnos respecto a las razones para que tenga que haber un conflicto más. Satanás reunirá a un grupo de seguidores de toda la Tierra y se dirigirá hacia la ciudad amada. Éstos serán devorados por un fuego procedente del Cielo, pero Satanás será echado al lago que arde con azufre (20:7-10). Al parecer, mil años de reclusión no alteran los planes de Satanás, ni tampoco un milenio libre de la influencia del mal cambia la tendencia esencial de las personas a rebelarse contra su creador.

E. EL REINADO MILENIAL (20:4-6)

> *También vi tronos, y se sentaron sobre ellos, y se les concedió autoridad para juzgar. Y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y a los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, ni habían recibido la marca sobre su frente ni sobre su mano; y volvieron a la vida y reinaron con Cristo por mil años. Los demás muertos no volvieron a la vida hasta que se cumplieron los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo es el que tiene parte en la primera resurrección; la muerte segunda no tiene poder sobre éstos sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con El por mil años.*

La próxima visión de Juan se produce en un escenario judicial. Sentados en los tronos hay «jueces» ante quienes están todos aquellos que han sido fieles al Cordero, hasta la muerte. Tras demostrar su lealtad al Señor no adorando a la bestia, fueron traídos de nuevo a la vida para reinar con Cristo durante mil años. Esta es la primera resurrección. Los fieles, sobre quienes la muerte no tiene poder, serán sacerdotes para Dios durante el milenio. Después de los mil años, también resucitará el resto de los muertos. Con la reclusión de Satanás en los vv. 1-3 ha quedado establecido el escenario para el triunfal reinado de la Iglesia victoriosa. En qué consiste exactamente este

reinado y cuándo tiene lugar son preguntas a las que, en la historia de la escatología del Nuevo Testamento, se ha dado una gran variedad de respuestas. La interpretación que sigue es esencialmente premilenial aunque con bastantes dudas acerca de los difíciles aspectos de la cronología. Cuando el tiempo se introduce en la eternidad, las maneras normales de medir y valorar la vida demuestran ser inadecuadas para comunicar la plenitud de la verdad escatológica.

4 Juan ve ahora unos tronos y a los fieles mártires que dieron sus vidas antes que adorar a la bestia o de recibir su marca. Respecto a los ocupantes de los tronos solo sabemos con seguridad que se les ha dado autoridad para juzgar.[1] No es probable que este juicio tenga relación con la cuestión de quién es digno de resucitar y de participar con Cristo en el reino milenial. El juicio parece estar de algún modo relacionado con la vindicación de los mártires y su derecho de hacerse cargo del imperio que regían los ahora derrotados poderes del mal. La visión que Daniel tuvo de las cuatro bestias, su juicio, y el traspaso del reino a los santos del Altísimo es indudablemente el trasfondo de una buena parte de la exposición de Juan. En Daniel, uno como un hijo de hombre recibe dominio eterno de parte del Anciano de Días (Dan 7:13-14). Luego se da la interpretación: con la venida del Anciano de Días se les da el juicio a[2] los santos del Altísimo, y éstos reciben el reino (Dan 7:22).

El problema de señalar a los mártires como aquellos que se sientan sobre los tronos es que éstos no se mencionan hasta más adelante.[3] Algunos autores sostienen que los tronos están ocupados por los apóstoles (a quienes en Mt 19:28 se les promete que se sentarán sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel), por los santos (a quienes en 1 Cor 6:2-3 se les recuerda que ellos han de juzgar tanto

[1] Bratcher y Hatton afirman que en la Biblia «juzgar» significa a menudo «gobernar» y «como queda claro al final del versículo, se les dio el derecho a reinar con Cristo mil años» (287). Aunque el BAGD no consigna tal significado para kri,ma (450-51) el término veteroestamentario que subyace (*mishpāt*) tiene el doble sentido de «gobernar» y «juzgar». «El *mispat* de Dios es parte de su gobierno» (*TDNT abr.,* 469, 471). Después de comentar las escenas de juicio de la Biblia y la literatura extrabíblica, T. F. Glasson llega a una concepción altamente simbólica del «juicio final» como representación pictórica de una realidad trascendente («The Last Judgment — in Rev 20 and Related Writings», *NTS*, 28 [1982], 528-39).

[2] El texto arameo tiene לקדישי. (ἁγίοις en la LXX), lo cual podría significar «a los santos» (cf. וְלָה en Dan 7:14 y לְעַם en Dan 7:27, donde l indica que se trata de un objeto indirecto y que no significa «en favor de»).

al mundo como a los ángeles), y por todos los que permanezcan fieles durante la prueba final (Apoc 3:21). Puesto que el texto en sí guarda silencio respecto a la identidad de los ocupantes de los tronos, sería sabio no ir más allá de sugerir que podría tratarse de un tribunal celestial (como en Dan 7:26) que ayudará en la tarea de juzgar. Una posibilidad es que la mención de los mártires en el versículo 4 constituya un desvío del tema original del juicio, que después se reanuda en el versículo 11.

Además de los tronos, Juan ve las almas de aquellos que pagaron con sus vidas su decisión de permanecer fieles en el testimonio de Jesús[4] y de la Palabra de Dios. Éstas son las almas que en 6:9 encontramos «debajo del altar» y todas las que encontraron el mismo destino hasta el momento de su vindicación (6:11).[5] Se les llama almas porque en este momento están todavía a la espera de la resurrección. El que se diga que han sido decapitados no restringe el grupo a aquellos mártires que encontraron la muerte de este modo.[6] Es una expresión representativa de todos aquellos que dieron sus vidas en fidelidad a su compromiso con Cristo.

Se suscita la pregunta de si en el versículo 4b-c se mencionan uno o dos grupos de creyentes (aquellos que fueron decapitados y los que no adoraron a la bestia). Quienes ven dos grupos (los que murieron realmente como mártires y «aquellos que padecieron toda clase de penurias menos la muerte por su lealtad a Cristo»),[7] tienen dificulta-

[3] Charles sostiene que el modo de «restaurar la sanidad del texto» es conectar las primeras palabras, «y vi», con «las almas de los que habían sido decapitados» y situar las palabras intermedias después de «sobre su mano» (2.182-83), (esto permite ubicar καὶ εἶδον antes de θρονόυς). Su punto de vista es que Juan murió después de escribir 1:1-20:3, y el resto del libro fue compilado por un discípulo fiel pero poco inteligente a partir de algunos documentos que dejó (2.147). Gaechter analiza con atención esta tésis y concluye que el editor no entendió la secuencia original porque Juan no le dio ningún documento escrito y hubo de depender por completo de su memoria («The Original Sequence of Apocalypse 20-22», *TS*, 10 [1949], 485-521).

[4] Considerando τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ como un genitivo subjetivo (como en 1:2, 9; 12:17; 19:10).

[5] «La idea principal es que las almas bajo el altar (6:9-11) obtienen por fin su recompensa» (Sweet, 288).

[6] Este es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece el verbo πελεκίζω. Se deriva del término πέλεκυς, que era el hacha de dos filos que se utilizaba para las ejecuciones en la Roma republicana (Diodoro Siculo xix. 101; Josefo, *Ant.* 14.7.4).

[7] Barclay, 2.192. Swete llama al segundo grupo confesores y aquellos que permanecieron fieles durante la persecución (262).

des para explicar el hecho de que, en 13:15, Juan escribió que a la primera bestia se le permitió «dar muerte a todos los que no adoran la imagen de la bestia». Todos los que se negaron a adorar la imagen murieron como mártires. Así pues, en el conflicto final no hay nadie que pueda hacer frente al anticristo sin pagar con la vida su osadía. Es mejor entender que ambas referencias se aplican al mismo grupo. El pronombre relativo «quien» (hoitines) que en la NIV se traduce «los que»[8] indica una definición más completa del grupo anterior que se acaba de mencionar. Se trata de aquellos del capítulo 13 que se negaron a adorar a la bestia (13:12) o a recibir su marca (13:16) y por consiguiente pagaron su lealtad con la muerte (13:15).[9]

Se dice que estos mártires vuelven a la vida y reinan con Cristo durante mil años. El modo en que interpretamos esta sencilla afirmación revela nuestra posición respecto a la cuestión del milenio. El corazón del problema exegético está en el significado de «volvieron a la vida» (NKJ, «vivieron»). Aparte del contexto inmediato (vv. 4-5) donde esta expresión se utiliza dos veces y en referencia a dos grupos distintos, esta forma verbal (el aoristo de indicativo en voz activa) solo aparece en el libro de Apocalipsis en otros dos lugares: en 2:8, donde hablando de Cristo se dice que «estuvo muerto y ha vuelto a la vida», y en 13:14 que alude a la bestia que sufrió una herida de espada y «ha vuelto a vivir». No hay base alguna para afirmar que si el autor de Apocalipsis hubiera querido hablar de una verdadera resurrección física hubiera utilizado algún otro verbo puesto que no hay ningún verbo griego que signifique exclusivamente «resucitar de entre los muertos».[10] El

[8] El término griego ὅστις introduce con frecuencia una cláusula relativa que subraya una cualidad característica de su antecedente; cf. Mt 7:15, προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων; Rom 1:25; Hch 10:47. En este caso, kai, tendría un sentido explicativo («a saber», cf. Mt 8:33; 1 Cor 15:38.

[9] Jeske concluye, «De modo que, el milenio no es para todos, ni siquiera para todos los cristianos. Es un periodo especial para Cristo y sus mártires» (114).

[10] Obsérvese que ἀνίστημι (que se utiliza con bastante frecuencia en los Evangelios para hablar de la resurrección corporal; Mt 20:19; Mr 12:25; Lc 12:46; etc.) puede también significar «levantar, hacer nacer, aparecer, preparase» (BAGD, 70). El verbo ἐγείρω puede significar «levantarse del sueño, elevarse, restaurar, dar existencia a, aparecer», así como también «levantar de entre los muertos» (BAGD, 214-15). Vanaza,w aparece solamente dos veces en el Nuevo Testamento (y ninguna en los padres postapostólicos o los Apologistas): en Lucas 15:24 a cerca del regreso del hijo pródigo, y en Romanos 7:9 en relación con el pecado que revive en presencia del mandamiento. Por otra parte, el término ζάω, aparece más de 140 veces en el Nuevo Testamento esparcido en una gran variedad de contextos que determinan su sentido específico en cada caso.

verbo que utiliza Juan aparece también en pasajes como Mateo 9:18, donde el oficial de la sinagoga le dice a Jesús que su hija acaba de morir pero que si pone su mano sobre ella «será restaurada a la vida» (TCNT), y en Romanos 14:9 que alude a la resurrección corporal de Cristo («Porque para esto Cristo murió y resucitó»).

Hay buenas razones para suponer que el verbo del versículo 4 debería interpretarse con el mismo sentido que el del 5. En el segundo caso la afirmación, «Los demás muertos no volvieron a la vida hasta que se cumplieron los mil años», se refiere sin duda a una resurrección corporal al final del milenio. Si pretendemos que la expresión «volvieron a la vida» del versículo 4 alude a una resurrección espiritual a una nueva vida en Cristo, se nos plantea el problema de descubrir dentro del contexto alguna razón de peso para interpretar el mismo verbo de manera distinta dentro de una unidad tan breve. El hecho es que no existe tal razón. En este punto vale la pena repetir las famosas palabras de Alford al respecto: «Si, en un pasaje donde se mencionan dos *resurrecciones*... puede entenderse que la primera significa una resurrección *espiritual* con Cristo, mientras que la segunda hay que entenderla como una resurrección *literal* del sepulcro; llegamos entonces a un punto en que el lenguaje carece de relevancia, y la Escritura pierde toda legitimidad como testimonio específico de cualquier cuestión».[11]

Se dice que la duración del reinado de los mártires es de mil años. Es este número el que suscita el término «milenio» (del latín *mille*, «mil», y annus, «año»). El único lugar del Nuevo Testamento donde encontramos alguna enseñanza acerca de un milenio es Apocalipsis 20:1-10.[12] Esta idea parece emanar de las expectativas escatológicas del judaísmo apocalíptico. En tiempos más antiguos los judíos entendían un reino mesiánico que se extendería para siempre sobre esta Tierra (Is 11:10-16; 65:20-25; Dan 7:14, 27). Bajo la influencia del dualismo y a partir más o menos del año 100 aC., se desarrolló un creciente pesimismo acerca de esta Tierra como el lugar adecuado

[11] Alford, 4.732. Krodel afirma que la expresión «volvieron a la vida solo puede referirse a su resurrección 'corporal' de entre los muertos, no a algún tipo de vida del alma espiritual e inmortal» (335).

[12] El intento de atribuir a Pablo una creencia en el milenio sobre la base de 1 Cor 15:20-28 es poco convincente. El comentario de Beckwith (98-100) ofrece un excelente tratamiento de esta pretensión. Este autor concluye que si bien puede entenderse que, entre los pasos que llevan el reino a su consumación transcurren milenios, en la perspectiva de Pablo lo que queda por delante es sencillamente el triunfo absoluto del reino y la herencia que aguarda al cristiano.

para tan glorioso periodo. Con el deseo de mediar entre la anterior esperanza escatológica de un reino terrenal en Palestina, regido por el propio Yahvéh, y la concepción posterior de un reino trascendental y universal para los santos resucitados en unos Cielos y una Tierra renovados, surgió la idea de un cumplimiento parcial y temporal del reino de Dios antes de su completo establecimiento.[13] El milenio es realmente «una forma tardía y atenuada de la antigua expectativa judía de un reino mesiánico eterno en esta Tierra».[14]

Las especulaciones judías respecto a la duración de este reino temporal van desde cuarenta años hasta siete mil con un sinnúmero de duraciones intermedias.[15] En *el Apocalipsis de las Semanas* de Enoc, la historia humana tiene lugar en siete semanas, seguidas por el reino mesiánico que se establece en la octava semana y dura hasta la décima (*1 Enoc* 93; 91:12-17). En *2 Esd* 7:28 se establece claramente con la duración de cuatrocientos años. Basándose en la semana que duró la creación y en la idea de que mil años son como un día reflejada en Salmos 90:4 (cf. 2 Ped 3:8), algunos argumentaban que cuando se cumplieran 6.000 años de historia habría un periodo sabático cósmico de mil años correspondiente al séptimo día de la creación en que Dios descansó de su obra (*Barn*. 15). Según el libro eslavo de *Enoc* el mundo durará siete días de mil años cada uno, que irán seguidos por un octavo con divisiones de

[13] Véase Beckwith, 735. Ford dice que «en algunos escritos más antiguos Israel contempló una nueva era histórica y nacional, sin embargo finalmente fue desarrollando una esperanza más trascendental que incluía el concepto de Cielos nuevos y una Tierra nueva.... La creencia en un periodo mesiánico provisional surgió quizá con objeto de armonizar estas perspectivas divergentes» (352). Véase el excelente tratamiento de este desarrollo que Roloff hace en su excursus, «The Thousand-Year Kingdom» (223-26). Véase también la exposición que hace Talbert acerca del intento en el judaísmo antiguo de sintetizar dos escatologías muy distintas (93-94).

[14] Charles, 2.142. Sin embargo, Krodel observa que «Charles, como muchos otros antes y después de él, deja de ver que el milenio de Juan no es un interim mesiánico preliminar sino el comienzo del reino eterno de Dios y de su Mesías» (327). Su hipótesis es que «Juan sabía que circulaban especulaciones de un reino mesiánico intermedio y que las modificó debilitándolas mediante su visión del milenio» (332). Krodel opina que el milenio no es un reino preliminar al que seguirá otro eterno sino «el comienzo del reino consumado de Dios y de su Mesías» (330). No es sino «la especial resurrección de los cristianos que precede a la resurrección *general* de los muertos» (336).

[15] En Str-B, 3.823-27 hay un resumen de las ideas rabínicas acerca de la duración de la era mesiánica.

tiempo (*2 Enoc* 32:2-33:2).[16] Con todo este trasfondo no es, pues, ninguna sorpresa que el reinado de los mártires que se menciona en Apocalipsis (que precederá al juicio y al estado eterno) vaya a durar mil años. Tampoco hay ninguna razón especial para suponer que en la mente de Juan los mil años representen un período de tiempo de cualquier otra duración. Muchos de los primeros Padres de la Iglesia eran milenaristas. Hacia mediados del siglo segundo, Justino Martir dijo que los cristianos bien instruidos estaban persuadidos de la existencia de una resurrección de los muertos a la que seguirían mil años en Jerusalén.[17] A finales del mismo siglo, Ireneo, creía en un milenio terrenal durante el cual los santos y los mártires serían recompensados.[18] Lamentablemente, muchos chiliastas de imaginación desbordada atribuyeron a este periodo de mil años toda clase de excesos materialistas y sensuales. Papias consigna como palabras de Jesús una extravagante descripción de la fertilidad de la Tierra según la cual los granos de uva darían veinticinco medidas de vino cada uno y los de trigo 10.000 libras de harina.[19] Eusebio afirma que el hereje Cerinto predicaba un reino terrenal de placer sensual («la gratificación de los apetitos y de la lujuria; i.e., en la comida, la bebida, y las relaciones sexuales) que seguiría a la resurrección.[20] Eusebio se refiere también a Nepos, un obispo egipcio que «suponía la existencia de cierto milenio de indulgencia sensual en esta Tierra».[21]

Estos extremos llevaron a eruditos posteriores a condenar este chiliasmo materialista que había echado raíces en la Iglesia. En el siglo tercero, Orígenes reprendió a aquellos que anhelaban los placeres e indulgencia de los sentidos en el milenio.[22] No obstante, fue Agustín quien a comienzos del siglo quinto hizo el primer esfuerzo serio para

[16] En Beasley-Murray (288-89) se dan más referencias que ilustran la gran variedad de creencias respecto al futuro escatológico que existía en la literatura contemporánea judía y cristiana; también Ford (352-54) ofrece algunas referencias.

[17] Justino, *Dial*. 80.

[16] Ireneo, *Adv. Haer*. 5.32.

[19] Véase Ireneo, *Adv. Haer*. 5.33.3; Eusebio, *Hist. Eccl*. 3.39. Esta cita aparece también en Barclay, 2.189. Hay paralelos en *2 Bar*. 29:5-8 y en la tradición rabínica.

[20] Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.38.

[21] *Hist. Eccl* 7.24.

[22] Orígenes, *De Princ*. 2.11.2-3.

interpretar Apocalipsis 20 desde una óptica no milenarista. Sostenía que el periodo de mil años había de entenderse como el intervalo entre la primera venida y el conflicto final. Para Agustín fue Cristo quien, durante su ministerio terrenal, ató a Satanás. Para él, la primera resurrección era el nacimiento espiritual de los creyentes.[23] Esta misma incomodidad acerca del chiliasmo de los sectarios se detecta también en la teología de los reformadores.[24] El fallo fundamental de aquellos que interpretan este pasaje de algún modo no literal es «que confunden la naturaleza de la profecía apocalíptica, e imponen a la visión del autor de Apocalipsis un significado para el que él no da ningún indicio y que difiere del que refleja su lenguaje. La profecía apocalíptica no es alegoría.... Y la larga lucha de la Iglesia militante tampoco puede... responder a la imagen del reinado milenial de los mártires resucitados».[25]

Una pregunta que normalmente plantean los amilenaristas es, ¿cuál es el propósito del reino milenial? La respuesta habitual es que tal propósito es la vindicación de la causa de Cristo dentro de la historia. Con el establecimiento del reino de Dios sobre la Tierra, hay una prueba tangible y convincente de la victoria de la justicia sobre la maldad.[26] No obstante, existe otra respuesta, que es más específica y que surge del propio texto. Si tenemos en cuenta que, según el relato, el reinado milenial con Cristo debería limitarse a los mártires que sacrificaron sus vidas antes que someterse a las blasfemas demandas de la adoración imperial, entonces este reinado de mil años es como una recompensa especial que se otorga a los mártires del capítulo 6. A los tales se les dijo que esperaran bajo el altar hasta que su número se completara y entonces su sangre sería vengada (6:9-11). Para Juan, el milenio no es la era mesiánica que predijeron los profetas del Antiguo Testamento, sino una recompensa especial para aquellos que pagaron con sus vidas el precio de su fiel oposición a las idólatras demandas del anticristo.

[23] Agustín, La Ciudad de Dios 20:7 y ss.

[24] Lilje observa que «el rechazo moderno del chiliasmo se basa por regla general en consideraciones de carácter dogmático, no en la exégesis del texto bíblico» (252).

[25] Beckwith, 738. En Erdman, 154-62 se presenta un resumen de las dos interpretaciones mileniales (literal y alegórica).

[26] Aunque reconoce que la cuestión de por qué Satanás será puesto en libertad sigue sin una respuesta satisfactoria, Roloff subraya que la principal preocupación de la escena es mostrar que «todo el mundo en todas sus regiones [quedará] libre de resistencia contra Dios» (228).

Esto lleva a otra pregunta, ¿Hemos de pensar que este reino milenial es un periodo de historia política y social que ha de seguir al retorno de Cristo? Un argumento muy verosímil es que, cuando distinguimos entre la verdad esencial de la profecía y la forma en que ésta es transmitida (ésta última está determinada por las circunstancias históricas y las concepciones religiosas dominantes del momento), dejaremos de ver en Apocalipsis 20 la predicción de una era escatológica. La verdad esencial de este pasaje es que, la firmeza de los mártires les reportará la clase más elevada de vida en unión con Dios y con Cristo.[27] Es un comentario de las palabras del Señor en Mateo 10:39, «El que ha hallado su vida, la perderá; y el que ha perdido su vida por mi causa, la hallará».[28] Esto no significa que el autor concibiera una alegoría para comunicar a sus lectores ciertas verdades abstractas. Juan trabajó dentro de las necesarias limitaciones de su propia perspectiva histórica y escribió para las gentes de su tiempo. Su concepción refleja la inmediatez de la cultura en la que vivió y trabajó.[29] Algunos disentirán de la distinción entre forma y contenido, pero otros encontrarán en este acercamiento una respuesta razonable para algunos de los aspectos más desconcertantes de la profecía predictiva. En pocas palabras, Juan describió el milenio en términos temporales, pero el significado esencial que quiso transmitir no puede limitarse a la forma en que lo comunicó.

5 El resto de los muertos que no volvieron a vivir hasta que se cumplieron los mil años serían todos los fieles excepto los mártires, más todos los no creyentes.[30] La primera frase del versículo 5 es una afirmación de carácter parentético que anticipa la actividad que se describe en los vv. 11 y ss.[31] La segunda frase del versículo, «esta es

[27] V. S. Poythress considera cuatro niveles en que puede leerse Apocalipsis 20:1-6 y concluye que la interpretación más sensata es que este pasaje alude a una vindicación celestial de los mártires («Genre and Hermeneutics in Rev 20:1-6», *JETS,* 36 [1993], 41-54).

[28] Beckwith, 736-38; En la sección anterior que lleva por titulo «Permanent and Transitory Elements in the Apocalypse Distinguished», se tratan los argumentos subyacentes (291-310).

[29] Beckwith afirma su confiada convicción en el cumplimiento final del ideal divino revelado, sin embargo no espera ningún cumplimiento literal de unas predicciones configuradas por las condiciones de un fugaz periodo de la historia (301).

[30] Solo si los mártires de la primera resurrección se toman como un símbolo de la Iglesia universal quedaría la segunda resurrección limitada a los impíos.

[31] Se omite en el a 2030 2053 2962 2377 MajT^{K} sy^{ph}; Vic Bea.

la primera resurrección», continúa con el pensamiento del versículo 4 y se refiere a la resurrección de los mártires.

6 Aquellos que participan de la primera resurrección son declarados «bienaventurados y santos». La razón de su bienaventuranza es triple: no están sujetos a la muerte segunda, serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años. El sentido de la muerte segunda se define en 20:14 y 21:8: consiste en ser arrojado al lago de fuego. Es compartir el destino eterno del diablo, la bestia, y el falso profeta (19:20; 20:10, 14-15), que serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos (20:10). Si bien la primera resurrección es selectiva[32] y la segunda absolutamente universal, la primera muerte es prácticamente universal (algunos estarán vivos en la parousia) y la segunda es selectiva.[33] En Sinaí, Dios prometió a los israelitas que si obedecían su voz y guardaban sus mandamientos serían para Él un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19:6). Al permanecer leales a Cristo en la prueba final, los fieles actúan como sacerdotes[34] de Dios y de Cristo. En tanto que real sacerdocio (cf. 1 Ped 2:5, 9; Apoc 1:6; 5:10) reinan con él mil años.

F. DESTRUCCIÓN DE SATANÁS (20:7-10)

> *Cuando los mil años se cumplan, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a engañar a las naciones que están en los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, a fin de reunirlas para la batalla; el número*

[32] Ford sugiere que probablemente sea mejor entender la expresión «primera resurrección» en el sentido del «primer grupo en disfrutar la resurrección» (350). Meredith Kline defiende a partir del uso de πρῶτος que la primera resurrección es la muerte del cristiano («The First Resurrection», *WTJ,* 37 [1974-75], 366-75). Norman Shepherd considera la primera resurrección como la resurrección de Cristo («The Resurrections of Revelation 20», *WTJ*, 37 [1974-75], 34-43); véase también el escrito de Philip Hughes («the true bodily resurrection of the incarnate Son»; 213-14). James Hughes afirma que en Apocalipsis 20:4-6 no se menciona ninguna resurrección corporal, mucho menos dos («Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium», *WTJ*, 35 [1972-73], 281-302).

[33] Farrer, 206.

[34] Una de las palabras latinas para sacerdote es *pontifex* que significa «constructor de puentes». El papel del sacerdote es el de establecer un puente entre Dios y la Humanidad.

> *de ellas es como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, rodearon el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descendió fuego del Cielo y los devoró. Y el diablo que los engañaba fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde también están la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.*

Estos cuatro versículos describen la liberación de Satanás de su encarcelamiento de mil años, la reunión de las naciones para llevar a cabo un asalto final sobre el pueblo de Dios, el fuego que desciende del Cielo para devorar al enemigo, y el destino final del diablo en el lago que arde con azufre. Ezequiel había descrito un ataque sobre Israel que se produciría en los últimos días y en el que los agresores serían totalmente derrotados después de una confrontación catastrófica (Ez 38-39). Esta guerra escatológica contra Israel se convirtió en una de las ideas características de las enseñanzas judías respecto a los últimos días. En los *Oráculos Sibilinos* (3:662-701) encontramos un buen ejemplo de este tipo de narrativa. Se nos dice que en aquel tiempo caerán del Cielo «espadas ardientes» (673) sobre las gentes indisciplinadas y descerebradas» (670) que habrán rodeado Jerusalén. Dios juzgará «con guerra, espada, fuego y cataclismos de lluvia» (689-90).[1] Es digno de mención que tanto en Ezequiel como en el libro de Apocalipsis la ofensiva *sigue* al periodo del reino mesiánico. En Ezequiel 36-37 Israel es restaurado y regresa a su tierra; después, en los capítulos 38 y 39 viene la guerra. A esto le sigue una descripción del estado eterno mediante la figura de un templo reconstruido en la Nueva Jerusalén (caps. 40-48).

7 En el versículo 3 se anticipa la liberación de Satanás. Quizá la explicación más razonable de esta insólita excarcelación sea dejar claro que ni los propósitos de Satanás ni la contumacia del corazón humano cambiarán con el simple paso del tiempo. Una vez que ha salido de su cárcel, Satanás retoma las cosas donde las dejó cuando fue detenido y las gentes se reúnen alrededor de su causa. La leyenda babilónica de Tiamat (el monstruo del caos) que es puesto en libertad en los últimos días y a quien Marduk (el dios de la luz) derrota de nuevo[2] es un interesante paralelismo pero aporta muy poco a nuestra

[1] Véase también Daniel 11; Zacarías 14; Isaías 66:15-23; *2 Esd* 13:5 y ss.
[2] Glasson, 112.

comprensión del libro de Apocalipsis. El verbo que se traduce como «se cumplan» entraña la idea de llevar las cosas a un final o meta apropiados.[3]

8 En Apocalipsis se describe tanto a Satanás como al falso profeta como engañadores (12:9; 20:3; 13:14; 19:20). No sorprende que cuando Satanás es puesto en libertad de su confinamiento en el abismo regrese a su execrable actividad. Es probable que la segunda cláusula de infinitivo del versículo 8 sea dependiente de la primera (más que paralela),[4] de modo que el versículo diría que Satanás saldrá a engañar a las naciones *con el propósito* de reunirlas para la batalla. Se dice que las naciones que sucumben a la propaganda de Satanás están «en los cuatro extremos de la tierra». Esta metáfora no pretende poner de relieve alguna antigua concepción cosmológica sino subrayar el carácter universal de la nefasta influencia en cuestión (cf. Is 11:12; Ez 7:2; Apoc 7:1). Las naciones son además identificadas como Gog y Magog. En Génesis 10:2 se menciona a Magog entre los hijos de Jafet. En Ezequiel 38:2 Gog es el príncipe de Mesec y Tubal,[5] que capitanea la invasión de Israel. Según Ezequiel 39:2, Magog es un territorio situado en «las partes remotas del norte». No obstante, en Apocalipsis, tanto Gog como Magog son personajes simbólicos que representan a las naciones del mundo que se unen para desencadenar una ofensiva final sobre Dios y su pueblo.[6] No pretenden ser expresiones geográficas específicas sino expresiones que designan simplemente a las naciones hostiles de todo el mundo.

Aparte de dos «referencias estériles» que encontramos en los *Oráculos Sibilinos*, Gog y Magog no se mencionan en la literatura apocalíptica y pseudoepigráfica. Por otra parte, la guerra de Gog y Magog es un elemento esencial del pensamiento apocalíptico rabínico.

[3] La palabra griega que se utiliza es τελέω. Obsérvese que el texto Bizantino dice meta, en lugar de ὅταν τελεσθῇ, lo cual tiende a presentar la expresión χίλια ἔτη como un periodo de tiempo más específico.

[4] Aquellos manuscritos que añaden καί antes de συναγαγεῖν (א 051 MajT^{A} sy) dan a entender una sintaxis paralela.

[5] Mesec y Tubal no son los topónimos originales de las ciudades rusas de Moscú y Tobolsk sino más bien los nombres hebreos de tribus ubicadas en el Este de Anatolia conocidas entre los historiadores clásicos como Moschi y Tibareni.)

[6] «En el tiempo de Juan, hacia mucho que la tradición judía había transformado 'Gog de Magog' en 'Gog y Magog' y les había convertido en los últimos enemigos del pueblo de Dios en ser destruidos en la batalla escatológica» (Boring, 209).

Por ello el libro de Apocalipsis está más cerca de la literatura apocalíptica más bíblica de los rabinos que la de los escritos no canónicos.[7] La composición del relato de este ataque puede haberse inspirado en la invasión de Asia por parte de los escitas que se produjo en el 630 aC.[8] Algunos autores sostienen que hay que considerar los nombres de Gog y Magog en un sentido mítico y que así habría que interpretar también la totalidad del relato. Se dice que el mito de Gog «entraña una profunda comprensión de la elasticidad del mal.»... [Es el] «equivalente mítico de la doctrina paulina de la justificación por la sola fe».[9] Si bien es cierto que estas reflexiones son correctas, y bien podrían ilustrarse con el relato de Gog y Magog, sería cuando menos cuestionable reducir todos estos acontecimientos a la categoría de meras verdades no históricas de las cuales son una expresión. Esta guerra ha de distinguirse de la que se menciona en 17:14 y 19:19 puesto que se produce a continuación del reinado de los mil años.

9 Las naciones que se congregan con Satanás rodean la capital milenial y son devastadas por el fuego que desciende del Cielo. 2 Esdras, un apocalipsis judío de aquel tiempo, contiene una visión que presenta paralelos muy notables. Una multitud innumerable de soldados se juntan para hacer la guerra contra el Hombre que sube del mar. Aunque aterrorizados, se atreven a luchar, y son calcinados por una corriente abrasadora que surge repentinamente de la boca del Mesías (*2 Esd* 13:1-12).

El sentido de la expresión «la anchura de la tierra» no está claro, pero en este contexto parece aludir metafóricamente a una llanura lo suficientemente amplia para albergar a la multitud de atacantes decidida a derribar la ciudadela de los santos. En Habacuc 1:6 esta misma expresión se utiliza en relación con los caldeos, «pueblo feroz e impetuoso, que marcha por la anchura de la tierra para apoderarse de moradas ajenas». La mención del campamento del pueblo de Dios ha de entenderse en el sentido veteroestamentario de las acampadas de los israelitas durante su periplo por el desierto (Ex 14:19-20; Núm 2:2 y ss.; Dt 23:14). Es un recordatorio de que, mientras estén en esta Tierra, los creyentes siempre serán peregrinos en tierra extraña.

[7] Kuhn, *TDNT,* 1.791.
[8] Josefo identifica Magog con los escitas (Ant. 1.6.1).
[9] Caird, 257.

El campamento del pueblo de Dios es también la ciudad amada.[10] El fuego que desciende del Cielo[11] recuerda el relato del primer capítulo de 2 Reyes donde Elías ordena dos veces que baje fuego del Cielo para consumir a grupos de cincuenta soldados con sus capitanes. Al parecer este incidente había impresionado a los hermanos Santiago y Juan, que durante el ministerio terrenal de Jesús quisieron invocar un juicio similar sobre una ciudad samaritana (Lc 9:51-54). El relato se relaciona también con la devastación con fuego de que fueron objeto Gog (Ez 38:22) y Magog (Ez 39:6).

10 El diablo no comparte la misma suerte que aquellos que ha guiado a la ofensiva final. Mientras éstos últimos son devorados por las llamas del Cielo, Satanás es arrojado al lago que arde con azufre. En el capítulo anterior la bestia y el falso profeta fueron arrojados al lago de fuego que arde con azufre (19:20). Ahora se les une el criminal por excelencia: el propio diablo. Después del juicio del gran trono blanco, la Muerte, el Hades, y todos aquellos cuyos nombres no están en el libro de la vida serán arrojados al mismo sepulcro ardiente (20:14-15; cf. 14:10). Los tormentos de la Trinidad del mal se prolongan sin cesar, «día y noche por los siglos de los siglos».[12] Ladd interpreta esta figura como una descripción en lenguaje vívido de «un hecho real del mundo espiritual: la destrucción final y eterna de las fuerzas del mal que han acosado a los hombres desde el tiempo del Edén».[13]

[10] Morris dice que esta expresión denota a personas que se han situado voluntariamente bajo el dominio de Dios (233). Bruce sostiene que la «ciudad amada [por Dios]» no es una ciudad amurallada sino «una comunidad del verdadero Israel» (662).

[11] El texto del UBS enumera cinco lecturas variantes de ἐκ τοῦ οὐρανοῦ que implican cambios en la preposición y/o la añadidura de (o cambio a) θεοῦ. La lectura del A 2053^{com} vg^{ms}cop $^{bo\ mss}$ eth Augustine$^{2/3}$ Primasius es la escogida, y se cataloga como «A» (cierta).

[12] Harrington considera difícil entender este pasaje de algún otro modo que no sea como «un símbolo de aniquilación» (198): el fin absoluto de cualquier cosa o persona que no sea idóneo para estar en la Nueva Jerusalén» (205). Si bien es cierto que esto puede ser difícil, es, sin embargo, crucial que consideremos el texto tal y como es y no como nos gustaría que fuera. La imposición de sensibilidades contemporáneas sobre un texto antiguo no produce historia fidedigna.

[13] Ladd, 270-71.

G. EL JUICIO FINAL (20:11-15)

> *Y vi un gran trono blanco y al que estaba sentado en él, de cuya presencia huyeron la tierra y el Cielo, y no se halló lugar para ellos. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono, y los libros fueron abiertos; y otro libro fue abierto, que es el libro de la vida, y los muertos fueron juzgados por lo que estaba escrito en los libros, según sus obras. Y el mar entregó los muertos que estaban en él, y la Muerte y el Hades entregaron a los muertos que estaban en ellos; y fueron juzgados, cada uno según sus obras. Y la Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda: el lago de fuego. Y el que no se encontraba inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego.*

Con esta visión encuentra su última expresión el tema del juicio sobre el mal. Después de haber sido atado durante mil años, Satanás ha sido puesto en libertad, solo para reanudar su activo antagonismo contra el pueblo de Dios. Aquellos que fueron engañados por él y se incorporaron a su causa fueron consumidos por fuego que descendió del Cielo, pero Satanás fue arrojado al lago que arde con azufre para ser atormentado allí eternamente junto con la bestia y el falso profeta. Ahora ha llegado el momento de juzgar al resto de los muertos (v. 5). Con esta visión concluimos para siempre el capítulo acerca del pecado y nos disponemos a entrar el eterno estado de gloria.

11 Llegamos ahora a la escena del juicio final. Juan ve un gran trono blanco y al que está sentado sobre él. En Daniel 7 encontramos una descripción un tanto parecida, en la que el Anciano de Días se sienta sobre un trono llameante para juzgar a los reinos de este mundo. En el libro de Apocalipsis el trono es de gran tamaño y de aspecto blanco o resplandeciente.[1] Su tamaño transmite la grandiosidad de su autoridad, y su aspecto refleja la presencia de la gloria de Dios.

[1] El término griego λευκός puede significar «resplandeciente, brillante (ver Mt 17:2). *1 Enoc* 18:8 dice que cierta montaña «alcanzaba el Cielo como el trono de Dios, de alabastro» (una piedra de textura suave, blanca y traslúcida).

Se plantean algunas preguntas respecto a la identidad del que está sentado en el trono. En general, el Nuevo Testamento enseña que el juicio se le ha encomendado al Hijo. En Juan 5:22 se dice específicamente, «Porque ni aun el Padre juzga a nadie, sino que todo juicio se lo ha confiado al Hijo» (cf. 2 Cor 5:10; 2 Tim 4:1). De igual modo, en 1 Enoc, el juicio escatológico es una prerrogativa del Mesías («En aquel día mi escogido se sentará en el trono de gloria y probará las obras de ellos», 45:3; cf. 51:3; 55:4; 61:8). No obstante en este pasaje el juez parece ser Dios Padre. En el resto del libro de Apocalipsis el que se sienta sobre el trono es el Padre (4:2, 9; 5:1, 7, 13; 6:16; 7:10, 15; 19:4; 21:5). En este contexto es más natural ver al Padre que al Hijo en el papel de juez.[2] La facilidad con la que el Nuevo Testamento habla tanto del tribunal de Cristo (2 Cor 5:10) como del de Dios (Rom 14:10) supone una unidad conceptual que hace innecesarias las precisiones acerca del reparto exacto de sus funciones. En su Evangelio Juan consigna la afirmación de Jesús, «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10:30).

La Tierra y el Cielo huyen ante la impresionante grandiosidad de la escena de Dios sentado sobre el trono del juicio. Es posible que esto sea mera imaginería poética que expresa el temor de lo corruptible ante la presencia de Dios, pero también puede entenderse de un modo más literal, como la disolución del actual universo en preparación para los nuevos Cielos y la nueva Tierra que entrarán muy pronto en escena (21:1).[3] En Isaías 51:6 se habla de un tiempo en el que «los cielos como humo se desvanecerán, y la tierra como un vestido se gastará». Jesús contrastó la permanencia de sus palabras con el carácter transitorio del Cielo y la Tierra (Mt 24:35). Pedro indica que el Cielo y la Tierra han de ser destruidos por el fuego (2 Ped 3:10-12). Algunos creen que existen dos tradiciones distintas respecto al fin del universo físico. Sin embargo, el hecho de que éste simplemente desaparezca o sea fundido por el fuego, tiene una importancia menor. La verdad esencial de la descripción es que Dios tiene el control absoluto del

[2] *2 Esdras* expresa el punto de vista tradicional del judaísmo en el sentido de que solo Dios llevará a cabo la consumación (6:1-10; 7:33 y ss.).

[3] Beasley-Murray afirma que este lenguaje (como el de 6:1, y ss. que es paralelo si se suscribe el punto de vista de la recapitulación) no implica la destrucción del universo físico sino que pertenece al lenguaje tradicional de las señales cósmicas, y aquí se emplea para identificar la parousia y exponer los terrores de los juicios mesiánicos (300-301).

universo y que ejecutará una sentencia justa sobre todo aquello que ha caído bajo el poder del mal. En su huida de la presencia de Dios no se encuentra ningún lugar para el aterrorizado universo. Esto evoca la pregunta del salmista, «¿Adónde me iré de tu Espíritu? ¿Adónde huiré de tu presencia?» (Salmos 139:7) No hay ningún lugar donde esto sea posible pues Dios está en todas partes.

12 Delante del gran trono blanco están los muertos, grandes y pequeños. Estos son parte del «los demás muertos» que resucitaron al finalizar el periodo de los mil años (v. 5). La primera resurrección se limitaba a los mártires, pero el juicio de los vv. 11-15 incluye tanto a creyentes como a incrédulos. Si en la segunda resurrección solo hay impíos, se juzgaría entonces únicamente a aquellos que serán destinados al lago de fuego. La referencia al libro de la vida como parte del testimonio final sugiere un juicio general de la raza humana (excluyendo a los mártires que ya han entrado en su recompensa). El cambio de «pequeños y grandes» (11:18; 13:16; 19:5, 18) a «grandes y pequeños» en el v. 12 no reviste una especial significación. Lo que se pone de relieve es que nadie es tan importante como para ser inmune al juicio, ni nadie tan insignificante que sea indigno de ser juzgado.

El juicio del gran trono blanco no es arbitrario sino conforme a las pruebas escritas respecto a la vida de cada persona.[4] Los libros son abiertos, y los muertos juzgados según sus obras consignadas en él. La enseñanza del juicio conforme a las obras está presente a lo largo tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En Salmos 62:12 se da expresión al principio comúnmente aceptado de que Dios retribuye a las personas según sus obras. En Jeremías 17:10 Dios dice, «Yo, el SEÑOR, escudriño el corazón, pruebo los pensamientos, para dar a cada uno según sus caminos, según el fruto de sus obras». Este mismo principio se enseña en el Nuevo Testamento. Pablo afirma que Dios «pagará a cada uno conforme a sus obras» (Rom 2:6), y Pedro recuerda a sus lectores que Dios «imparcialmente juzga según la obra de cada uno» (1 Ped 1:17). Lo que está en cuestión no es la salvación por obras sino éstas como evidencia irrefutable de la relación que alguien tiene con Dios. La salvación es por fe, sin embargo la fe se revela inevitablemente por las obras que produce.

[4] Hough observa que en la literatura se desarrolla con gran detalle el tema del carácter que se convierte en destino y cita la Divina Comedia de Dante en la que «los hombres se ven permanentemente vinculados al significado esencial que han dado a sus vidas» (*IB*, 4.525).

Además del registro de las obras[5] debe abrirse otro volumen: el libro de la vida. La idea de un registro divino es antigua. Isaías habla de aquellos que están «inscritos para vivir en Jerusalén» (Is 4:3). Muchos años antes, Moisés le había pedido a Dios que borrara su nombre de su libro (un registro de miembros de la comunidad teocrática) a cambio del perdón de los que había pecado (cf. Dan 12:1; Mal 3:6; Apoc 3:5; 17:8; 21:27). La relación entre el volumen donde se consignan las obras de las personas y el libro de la vida no está del todo clara.[6] Se ha sugerido que aquellos cuyos nombres no aparecen en el listado de ciudadanos tienen acceso a los «libros de las obras» que sirven de base para una última valoración de su pretensión a vivir en la ciudad. Esta lista, una vez finalizada y revisada, será el criterio para admitir a las personas a la Nueva Jerusalén que desciende del Cielo (21:2).[7] En cualquier caso, el juicio se lleva a cabo con las pruebas que aportan tanto el registro de las obras como el libro de la vida. Esto parece apoyar un juicio de carácter general más que un proceso limitado a los muertos impíos.

13 El mar entrega ahora a sus muertos, igual que la muerte y el Hades, y todos son juzgados sobre la base de lo que han hecho. Es un poco pedante pretender que el versículo 13 queda fuera de la secuencia puesto que la resurrección (v. 13) ha de preceder al juicio (v. 12). Juan menciona al mar, la muerte, y el Hades como entidades que entregan a sus muertos para indicar y subrayar el ámbito universal del juicio.[8] El mar se menciona específicamente para mostrar que nadie –ni siquiera aquellos cuyos cuerpos han quedado insepultos por haberse perdido en el mar–[9] va a escapar de la resurrección y del juicio.[10] En 6:8 la

[5] Según parece, en Daniel 7:10 el juicio del tribunal se apoya en las pruebas que aportan unos libros que se abren. En *1 Enoc* 90:20; *2 Bar.* 24:1; y *2 Esd* 6:20 hablan de unos libros donde se consignan las obras de las personas para el juicio.

[6] Krodel afirma que Juan no «mitiga la tensión entre la responsabilidad personal y la elección divina sino que la representa mediante la yuxtaposición de dos clases de libros... La elección divina y la responsabilidad humana no pueden equilibrarse en el mismo registro.

[7] Farrer, 210.

[8] En Bauckham, *Climax of Prophecy*, 56-61 se presentan otras referencias de la literatura apocalíptica a la «entrega de los muertos».

[9] En *1 Enoc* 61:5 se habla de los escogidos «que han sido devorados por los peces del mar».

[10] Charles sostiene que la expresión original τὰ ταμεῖα fue cambiada intencionadamente en ἡ θάλασσα a fin de introducir la idea de una resurrección física. El

Muerte y el Hades aparecían como el jinete del caballo amarillento y su inseparable compañero. En 1:18 estas figuras aluden a las regiones del Infierno cuyas llaves están en posesión del Cristo glorificado. Aquí (20:13) representan la esfera de los muertos, y en los versículos siguientes personifican a todo lo que queda de los efectos de la maldad en el mundo. En Hechos 2:27, 31 el Hades designa el lugar donde están todas las almas durante el estado intermedio, pero en otros pasajes (como por ejemplo Lc 16:23) es la morada de los muertos impíos. Este doble concepto del Hades estaba ya presente en el judaísmo tardío y pasó al pensamiento del Nuevo Testamento.[11] Por ello, a partir del término en sí no puede determinarse nada definitivo respecto a la naturaleza de los que resucitan. Lo más plausible parece ser una resurrección de carácter general de todos excepto de los mártires.

14-15 La muerte y el Hades son ahora arrojados al lago de fuego,[12] donde la bestia, el falso profeta (19:10), y el diablo (20:10) están ya experimentando su terrible retribución. En 1 Corintios 15:26 se dice que la muerte es el último enemigo que será destruido (cf. 1 Cor 15:54-55). Unida al Hades (el «sombrío receptáculo de las presas de la muerte»[13]), la muerte simboliza los efectos del pecado y de la maldad que entraron en el mundo por medio del pecado del primer hombre (Rom 5:12). En un gran salmo de acción de gracias el profeta Isaías afirma que Dios «destruirá la muerte para siempre» (Is 25:8). El último vestigio de la ilícita hegemonía del pecado es arrojado al lago de fuego, que indica, no solo el duro castigo que espera a los enemigos de la justicia sino también su derrota completa y final. Al lago de fuego se le da también el nombre de muerte segunda,[14] es

texto anterior enseñaba una resurrección de personas, no de cuerpos muertos (2.196). Kiddle califica esta presunta enmienda de «arbitraria e ilógica» (407).

[11] Jeremias, *TDNT,* 1.146-49.

[12] Beasley-Murray arguye que el lago de fuego no significa aniquilación, sino una «existencia torturada en la sociedad del mal en oposición a la vida en la sociedad de Dios» (304). Aunque esta afirmación parece indicar una coincidencia con la convicción de algunos exégetas (como por ejemplo Rissi, *Time and History*, 123 y ss., y *The Future of the World*, 36 y ss., 67 y ss.) en el sentido de que Juan anticipa que quienes han rechazado el papel de Dios entrarán de todos modos en la Nueva Jerusalén, Beasley-Murray añade, «el candor nos impulsa a afirmar que Juan no ha dado ninguna indicación clara de tal enseñanza» (304).

[13] Moffatt, 477.

[14] Bratcher y Hatton definen la muerte segunda como «la muerte final y eterna de los impíos, en contraste con la muerte temporal de todos los seres vivos» (295).

decir, es el destino de aquellos cuya resurrección temporal solo les lleva de vuelta a la muerte y a su castigo.[15]

En Mateo 25:41 Jesús indicó que el fuego eterno había sido preparado para el diablo y sus ángeles. En el juicio final todos aquellos cuyos nombres no aparecen en el libro de la vida compartirán su destino. La solemne simplicidad de la narrativa contrasta con las morbosas descripciones que encontramos en el apocalipticismo judío. En *1 Enoc* 48:9 a los impíos se les entrega en manos de los escogidos en cuya presencia arden como la paja y se hunden como plomo en el agua. En otro pasaje del primer libro de Enoc, los apóstatas sufren tormento en un abismo ardiente desde donde ven una panorámica completa de Jerusalén (90:26).

Y así termina «el relato de la primera ciudad». Babilonia ha regido al mundo sin tener ninguna consideración para nadie. Es una gran ramera que ha seducido a las naciones para que sigan su impropia forma de vida. Inspirada por Satanás, se ha apropiado del derecho de controlar todo el mundo habitado. A excepción de los fieles, todo el mundo ha sido corrompido y envilecido por sus insidiosas prácticas. Sin embargo, su destrucción es segura. Quedará reducida a un montón de cenizas, y sus «amantes» contemplarán el espectáculo a cierta distancia sorprendidos por la inmensidad de su caída. Los cielos se llenarán con los aleluyas de aquellos que han hecho frente a sus pretensiones y han tenido que pagar con su vida por ello. El Mesías triunfante regresará, y todos los que han caído bajo el control de la bestia y el falso profeta serán destruidos. La muerte de los mártires será vindicada. Satanás quedará recluido en el abismo durante mil años, mientras la Iglesia reina victoriosa con el Cordero. Babilonia ha caído. Las fuerzas de Satanás en este mundo serán destruidas, y él y sus secuaces arderán para siempre en el lago de fuego.

[15] Alford afirma, «Igual que existe una vida segunda y más elevada, hay también una muerte segunda y más profunda. Y de igual modo que después de esta vida no hay más muerte (ch. xxi.4), así, tras esta muerte no hay más vida» (735-36).

X. NUEVOS CIELOS Y NUEVA TIERRA (21:1-22:5)

En los capítulos finales de Isaías Dios prometió que «crearía nuevos cielos y una nueva tierra» que permanecerían eternamente ante Él (Is 66:17,22). Ahora comienza a revelarse el cumplimiento de esta promesa en la visión de la Nueva Jerusalén que desciende del Cielo para asentarse sobre una Tierra renovada. Ladd subraya que el pensamiento bíblico –en contraste con el dualismo griego donde la salvación consiste en la huida del alma de lo terrenal y transitorio a lo espiritual y eterno– «siempre sitúa al hombre en una Tierra redimida, no en una esfera celestial destituida de existencia terrenal».[1] Esta última visión constituye la última sección importante del libro de Apocalipsis (21:1-22:5). En ella se describe entre otras cosas el descenso de la Nueva Jerusalén ataviada como una esposa para su marido, el nuevo orden en que no habrá más desventura, la ciudad eterna que resplandece con oro y piedras preciosas, y el gozo increíble de los siervos de Dios, que finalmente «verán su rostro» (21:4). La mención del árbol de la vida (22:2) y del río de agua de vida (22:1) recuerda aquella escena en el jardín del Edén en que se plantó el árbol de la vida en medio del jardín (Gen 2:9; 3:22) y era regado por un río procedente del Edén (Gen 2:10). El acento en una renovada comunión entre Dios y su pueblo que se percibe en esta última sección (Apoc 21:2-4, 7, 9; 22:3-4) anima al lector a ver en ella una reconstrucción del jardín de Edén.[2]

[1] Ladd, 275; cf. Glasson, 115.

[2] Hay que mencionar la extensiva reorganización del texto de los capítulos 20-22 que hace Charles. En una sección titulada «XX.4-XXII. The Text Incoherent and Self-Contradictory as it Stands» (2.144-54), Charles conjetura que Juan murió cuando había redactado el texto hasta 20:3. La mayor parte de los materiales restantes estaba ya dispuesta en una serie de documentos independientes que un discípulo fiel pero un tanto ignorante puso en el orden que consideraba correcto. En realidad, el material contiene dos visiones distintas y separadas de dos ciudades celestiales diferentes. La primera es la capital milenial del reino del Mesías (21:9-22:2, 14-15, 1), que tendría que haberse situado inmediatamente después de 20:3. La segunda (21:1-4c; 22:3-5) es una ciudad eterna. Pocos comentaristas han seguido la reconstrucción de Charles. Sweet afirma, «Es mejor si es posible escuchar lo que el texto está diciendo que reorganizarlo según nuestros cánones de coherencia» (297). Presten y Hanson sostienen, sin embargo, que «alguna teoría de este tipo se convierte en una necesidad casi esencial» (129). Éstos autores sostienen que la ciudad milenial es una imagen de la iglesia militante tal y como ésta debería ser, y la ciudad eterna es una imagen de la Iglesia tal y como será cuando desaparezcan el tiempo y el espacio (129-33).

A. LA NUEVA CREACIÓN (21:1-8)

> *Y vi un Cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer Cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del Cielo, de Dios, preparada como una novia ataviada para su esposo. Entonces oí una gran voz que decía desde el trono: He aquí, el tabernáculo de Dios está entre los hombres, y El habitará entre ellos y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará entre ellos. El enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni habrá más duelo, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas han pasado. Y el que está sentado en el trono dijo: He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. Y añadió*: Escribe, porque estas palabras son fieles y verdaderas. También me dijo: Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al que tiene sed, yo le daré gratuitamente de la fuente del agua de la vida. El vencedor heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será mi hijo. Pero los cobardes, incrédulos, abominables, asesinos, inmorales, hechiceros, idólatras y todos los mentirosos tendrán su herencia en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda.*

1 En la visión de Juan el primer Cielo y la primera Tierra son sustituidos por otros nuevos. La renovación del antiguo orden es un concepto que pertenece al acervo común de la tradición apocalíptica. En *1 Enoc* 45:4-5 el Cielo y la Tierra han de transformarse en un lugar para los escogidos (72:1; 91:16). En *2 Esdras* 7:75 se habla de un periodo futuro en el que Dios «renovará la creación» (cf. *2 Bar*. 32:6). En 2 Pedro 3:10-13 se nos dice que tras una gran conflagración en que los cielos «serán destruidos por fuego y los elementos se fundirán con intenso calor» y la Tierra será quemada, habrá un nuevo Cielo y una nueva Tierra donde morará la justicia. Los intérpretes entienden estas figuras con distintos grados de literalidad. Pablo se refirió a la creación que gemía con dolores de parto anhelando profundamente su libertad de la esclavitud (Rom 8:19-22). Probablemente no hay

que concebir el nuevo orden como una mera transformación física.[1] Toda la exposición apura los límites del vocabulario y el pensamiento humano para subrayar la gloriosa realidad de un Dios que vive entre su pueblo. De igual modo que el nuevo pacto es superior al antiguo y lo sustituye (Heb 8:7-13), así el nuevo Cielo y la nueva Tierra ofrecen el escenario para el nuevo estado eterno.[2]

En la nueva Tierra no hay mar. Para explicar esta ausencia se han dado varias razones. Una sugerencia es que tal ausencia refleja el terror del mar que sentían los pueblos de la Antigüedad.[3] Es posible descubrir alguna conexión mitológica con la leyenda babilónica de Tiamat, el antiguo dragón del caos que lucha con Marduk, el dios del orden, puesto que los autores del Antiguo Testamento ya habían incorporado y reformado este antiguo mito a fin de reflejar la victoria de Dios sobre los ídolos. Al decir que el mar ya no existe Juan está quizá reflejando la victoria final de Dios sobre todas las cosas y todo lo que tal triunfo representaba en el pensamiento antiguo. Una razón más verosímil para la desaparición del mar es que «en la mente del escritor éste se relaciona con ideas que difieren del carácter de la Nueva Creación».[4] Isaías compara a los impíos con el agitado mar que no encuentra reposo, cuyas aguas arrojan cieno y lodo (Is 57:20). Fue precisamente del mar de donde surgió la bestia que blasfemó a Dios e hizo guerra contra los santos (Apoc 13:1, 6-7). Según la Asunción de Moisés, cuando Dios aparezca en los últimos días para castigar a los gentiles, «el mar se retirará al abismo» (10:6).[5]

[1] Los eruditos discuten con frecuencia si el nuevo orden de cosas se efectuará mediante la renovación del antiguo o será una creación radicalmente nueva. Ni el lenguaje que se emplea, ni los comentarios rabínicos acerca de los pasajes más relevantes como Is 65:17 y ss. proporcionan respuestas concluyentes. Beasley-Murray afirma, «No podemos estar seguros del modo en que Juan concebía el nuevo Cielo y la nueva Tierra, no obstante, el contexto de esta afirmación sugiere que su preocupación no era precisar cuestiones geográficas, sino describir un contexto de vida para el pueblo de Dios que concuerda con los grandes y gloriosos propósitos que Dios tiene en mente para ellos» (308).

[2] Swete observa que, en este contexto, el término καινός como antónimo de παλαιός «sugiere una vida fresca que surge de la decadencia y el colapso del mundo antiguo» (275). Es el παλιγγενεσία el nuevo mundo de que habla Jesús en Mt 19:28.

[3] Al parecer, los egipcios consideraban el mar, no como parte de la naturaleza, sino como un elemento extraño y hostil (véase Plutarco *De Isid*. 7-8, 32).

[4] Swete, 275.

[5] En los *Oráculos Sibilinos* (5:158-159) una gran estrella cae del Cielo y consume las profundidades marinas. En otros pasajes de la literatura apocalíptica el juicio produce el agostamiento de las aguas (*T. Levi* 4:1; cf. *Or. Sib*. 5:447).

2 En la visión de Juan[6] no solo hay un nuevo Cielo y una nueva Tierra sino también una Nueva Jerusalén. El concepto de una Nueva Jerusalén que se manifiesta con la llegada del Mesías es muy corriente en la literatura apocalíptica judía.[7] Al parecer, la referencia más antigua es la que encontramos en el *Testamento de Dan* (finales del siglo segundo aC.) que describe la Nueva Jerusalén como un lugar en el que los santos gozan y disfrutan eternamente de la gloria de Dios (5:12). En *2 Baruc* 32:2-4 se dice que ha de ser «renovada en gloria, y perfeccionada para siempre». La Nueva Jerusalén es más que una reconstrucción de la antigua. Cuando «la ciudad que ahora es invisible aparezca» (*2 Esd* 7:26) se construirá según un patrón celestial (*2 Esd* 10:49).[8] En el Nuevo Testamento esta ciudad es «la Jerusalén de arriba» (Gál 4:26), cuyo «arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11:10; cf. 12:22; 13:14; Fil 3:20). A aquellos de la iglesia de Filadelfia que permanezcan fieles se les escribirá el nombre de «la nueva Jerusalén, que desciende del Cielo de mi Dios» (Apoc 3:12).

Aunque algunos autores consideran que la Nueva Jerusalén de la visión de Juan es una ciudad real,[9] es muchísimo mejor entender que se trata de un símbolo de la Iglesia en su estado eterno y perfecto.[10] La cuestión es que Jerusalén es el lugar donde está el templo, donde Dios se hace presente. En 1 Corintios 3:16-17 el pueblo de Dios forma el templo en que habita Dios; aquí (en el libro de Apocalipsis) éste es la ciudad. La propia visión adquiere la forma de una magnificente ciudad que simboliza la eterna felicidad de todos los que siguen al

[6] Boring insiste en que, aunque Juan tuvo experiencias visionarias, su descripción de la Nueva Jerusalén no lo es de cosas que «vio realmente», sino «su composición literaria como forma de expresar, en términos simbólicos, el significado de su revelación de la naturaleza de la meta de Dios para este mundo» (215). Como ya se ha puesto de manifiesto, la posición de este comentario es que en cada uno de los 32 pasajes del libro de Apocalipsis en que Juan dice καὶ εἶδον, pretende de hecho informar acerca de cosas que «vio realmente».

[7] Roloff afirma que la fe profética aludía a una renovación esencial y escatológica de Jerusalén y que «aparte de esto, la literatura apocalíptica desarrolló una idea... según la cual, la Nueva Jerusalén existía ya en el Cielo con objeto de descender a la Tierra al final de los tiempos» (235).

[8] Cf. *2 Bar*. 4:2-6; *2 Esd* 13:36; *1 Enoc* 90:28-29.

[9] Por ejemplo, Walvoord, 313. Ladd la convierte en morada de los santos entre la muerte y la resurrección, que en el tiempo del fin desciende del Cielo para establecerse permanentemente en la nueva Tierra (276).

[10] Por ejemplo, Lilje (259), quien considera que se trata de la Iglesia universal, el equivalente bíblico de la unidad política del Imperio Romano.

Cordero.[11] La ciudad santa (cf. Is 52:1; Mt 4:5) es de origen celestial. Desciende de[12] Dios, es decir, la Iglesia no es una organización voluntaria creada por meros seres humanos sino una comunidad que da e inicia el propio Dios (cf. Mt 16:18).

La Nueva Jerusalén desciende del Cielo ataviada como una novia para su marido.[13] Los adornos se describen en detalle en los vv. 11-21. En 19:7 se presentó al pueblo de Dios como una novia; aquí se utiliza la misma figura en relación con el lugar de su morada, la Jerusalén celestial. El contraste entre la ciudad terrenal como una prostituta y la celestial como una novia es obvio.[14]

3 Procedente del trono se oye una voz,[15] que anuncia el cumplimiento de un tema esencial que recorre todo el Antiguo Testamento. En el código de santidad de Levítico 26, Dios dice claramente «haré mi morada en medio de vosotros, y... seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lev 26:11-12; cf. Jer 31:33; Ez 37:27; Zac 8:8). La voz del Cielo afirma que la morada de Dios es con su pueblo, y que Él vivirá con ellos. La palabra griega que se traduce como tabernáculo (*skene*) está estrechamente relacionada con la hebrea *Sekiná*,[16] que se utilizaba para denotar la presencia y la gloria de Dios. Durante el peregrinaje por el desierto, el tabernáculo o tienda de reunión era un símbolo de la permanente presencia de Dios en medio de su pueblo. En el cuarto Evangelio, Juan afirma que el Verbo se hizo carne y puso su tabernáculo (eskenosen) entre los hombres para que vieran su gloria, la gloria del Unigénito de Dios (Juan 1:14). Cuando

[11] Kiddle afirma que el propósito esencial de este símbolo es representar una comunidad humana: «Es una ciudad y también una familia. Representa el ideal de la comunidad perfecta, inalcanzable en la Tierra por la maldición del pecado que ha viciado la primera creación, y que ahora se encarna en los redimidos de todas las naciones» (415-16). Hunter dice que «la consumación de la esperanza cristiana es vivamente social. No es ninguna abstracta experiencia individual con la deidad, sino vida en la comunidad redimida del Cielo» (*Probing the New Testament*, 156).

[12] Nota: es ἐκ τοῦ οὐρανοῦ y ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

[13] O, como proponen Bratcher y Hatton, «el hombre con el que va a casarse» (297).

[14] «Al libro de Apocalipsis podría dársele el título Un Relato de Dos Ciudades, con el subtítulo *La Prostituta y la Novia*» (Beasley-Murray, 315).

[15] Algunos manuscritos (el 05^{s} MajT gig sy co; Ambr Prim) leen οὐρανοῦ, que es una asimilación de la expresión ἐκ τοῦ οὐρανου del versículo 2.

[16] Aunque pertenecen a familias lingüísticas inconexas, las consonantes son las mismas, y en la Septuaginta la palabra skhnh, traduce con frecuencia a la hebrea מִשְׁכָּן.

el autor de Apocalipsis afirma que el tabernáculo de Dios está con nosotros, lo que está diciendo es que Dios ha venido a morar entre su pueblo en su gloriosa presencia. La metáfora no sugiere una morada temporal. Desde este momento Dios permanecerá con su pueblo por toda la eternidad.

Es interesante notar que la mayoría de las traducciones recientes tienen el plural, pueblos (p. ej., la NRSV, «ellos serán sus pueblos»), en lugar del singular, pueblo.[17] Al parecer, Juan modificó el concepto tradicional (Jer 7:23; 30:22; Os 2:23) y lo sustituyó por una referencia a los muchos pueblos de la Humanidad redimida. Jesús había hablado de «otras ovejas que no son de este redil» que deben formar parte de un único rebaño (Jn 10:16). Dios morará en gloria con los pueblos redimidos de todas las razas y nacionalidades. Dios mismo estará con ellos, y él será su Dios.[18] Es la presencia de Dios, y la comunión con él de todos los creyentes lo que constituye la principal característica del siglo venidero.

4 Juan describe ahora los beneficios que el pueblo de Dios disfrutará cuando Él tome posesión de su eterna morada en medio de ellos. Abolidos para siempre están los debilitadores efectos del pecado. Muerte, duelo, clamor, y dolor forman parte del «antiguo orden de cosas» que ahora ha pasado. Estas realidades pertenecen a un anterior *statu quo* que ahora es ya historia. La bienaventuranza eterna se formula en clave de negación puesto que es más fácil explicar la gloria del nuevo orden en términos de aquello que sustituye que intentar describir algo que es en gran medida inconcebible en nuestro estado presente.

En la descripción que Isaías hace de la Sión restaurada, los redimidos del Señor regresan «con gritos de júbilo, con alegría eterna sobre sus cabezas. Gozo y alegría alcanzarán, y huirán la tristeza y

[17] Metzger confiesa que es muy difícil decidirse entre λαοί y λαός Principalmente por razón de una evidencia ligeramente superior de los manuscritos (ℵ A 046 2030 2050 2053 2062^{txt} 2329 MajT^{A} a; Ir^{lat}), el comité prefirió λαοί (*Textual Commentary*, 688).

[18] La NVI sigue aquellos manuscritos que añaden θεὸς αυτῶν (el 051s [1854] MajT^{A}) o αὐτῶν θεός (el A 2030 2050 2053 [^{txt} 2062] 2329 *al* vg; Ir^{lat}) y traduce, «y será su Dios». El texto de la UBS sigue la opción del A (αυτῶν θεός) pero coloca las palabras entre corchetes indicando que el Comité tuvo dificultades para decidir cuál de las variantes insertar en el texto. Farrer prefiere, «Y el propio Dios-con-ellos será su Dios», que él entiende como un alusión al nombre Enmanuel (212; cf. Bratcher y Hatton, 298).

el gemido» (Is 35:10; cf. 65:19). Juan utiliza prácticamente el mismo lenguaje cuando escribe acerca de la restauración final: dice que Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni habrá más duelo, ni clamor, ni dolor», (cf. Apoc 7:16-17). Las lágrimas en cuestión no lo son de remordimiento, derramadas en el Cielo por los fallos cometidos en la Tierra; se trata de lágrimas de sufrimiento derramadas en la Tierra y fruto del precio de la fidelidad a Cristo.[19] La muerte entró en el mundo como consecuencia del pecado (Gen 3; Rom 5:12), y la raza humana no solo quedó sujeta a la muerte (Heb 9:27), sino también esclavizada por temor a ella (Heb 2:15). En una sección escatológica del Apocalipsis de Isaías se dice que Dios «destruirá la muerte para siempre» (Is 25:8). Pablo se hace eco de este tema en su triunfante proclamación, «devorada ha sido la muerte en victoria» (1 Cor 15:54). Ahora por fin estos anuncios proféticos se cumplen, y la muerte ya no existe.[20] Con la extinción de la muerte, desaparecen también el dolor y la aflicción. El antiguo orden[21] desfigurado por el pecado y la angustia que conlleva, da paso a una nueva situación perfecta y de bienaventuranza eterna.[22]

5 El silencio de Dios en el libro de Apocalipsis[23] queda roto por su declaración, «He aquí, yo hago nuevas todas las cosas»[24] el trono sobre el que se sienta Dios (cf. 4:2, 9; 5:1, 7; 6:16; 7:10, 15; 19:14) simboliza su soberanía y majestad. Desde esta impresionante posición de poder Dios anuncia su intención de crear el nuevo orden.

[19] Walvoord, 315.

[20] El punto de vista del apocalipticismo judío de aquel tiempo acerca de la próxima destrucción de la muerte queda reflejado en *2 Enoc* 65:10; *2 Esdr* 8:53; *2 Bar.* 21:23.

[21] El término griego es τὰ πρῶτα. Metzger llama la atención sobre la absurda lectura de la versión original del códice sinaítico (τὰ πρόβατα) como «un ejemplo de las cosas descabelladas que son capaces de consignar los escribas» (T*extual Commentary*, 689, n. 1). Los manuscritos que leen ὅτι antes de τὰ πρῶτα hacen causal la última cláusula del versículo 4. Las pruebas en favor de la omisión son importantes (A 051 1006 1611 1841 2030 2053 2062 2329 2377 MajT^{A}), no obstante tanto el texto del NA^{27} como el del UBS^{4} lo incluyen.

[22] En Is 42:9; 2 Cor 5:17 se habla de los cambios que prefiguran esta transformación final y gloriosa.

[23] Dios había hablado en 1:8 y probablemente también en 16:1, 17. Farrer sostiene que 21:5 no es una declaración de Dios que Juan oyó realmente, sino un informe de lo que Dios había dicho con anterioridad (212-13).

[24] Boring observa que «Dios no hace 'todas las cosas nuevas,' sino 'nuevas todas las cosas'» y razona que «la llegada de la ciudad celestial no invalida todos los esfuerzos humanos para construir una civilización terrenal sino que los cumple» (220).

La renovación del universo era un concepto familiar de la literatura apocalíptica. En *Jub*. 1:29 se habla de una «nueva creación cuando los cielos y la tierra serán renovados» (cf. *1 Enoc* 91:16; *2 Bar*. 57:2; 44:12; *2 Esd* 7:75; etc.). A través del profeta Isaías Dios había prometido: «yo creo cielos nuevos y una tierra nueva, y no serán recordadas las cosas primeras ni vendrán a la memoria» (Is 65:17). La transformación que Pablo vio produciéndose en las vidas de los creyentes (2 Cor 3:18; 4:16-18; 5:16-17), tendrá su contrapartida a una escala cósmica cuando un orden completamente nuevo sustituya al antiguo desfigurado por el pecado.

La mayoría de eruditos sostienen que el mandamiento del versículo 5 para que Juan escriba procede de un ángel, igual que en 14:13 y 19:9. Esta interpretación se basa principalmente en los cambios en el tiempo del verbo «decir» en los vv. 5 y 6 (lit., «dijo... dice... dijo»). Se argumenta que, puesto que el primer y tercer mensaje son de Dios, ¿por qué habría de cambiar el tiempo verbal del segundo si el que habla es el mismo personaje? No obstante, tiene igual peso argumentar que no hay ninguna razón para que el segundo verbo no pueda alterarse por razones de estilo y ser Dios el que habla en los tres casos. En 1:19 el Cristo glorificado le pidió también a Juan que escribiera. El contenido de lo que ha de consignar es la visión de eterna bienaventuranza que se presenta en los vv. 1-5. Ha de escribir porque[25] la revelación es fiel y verdadera.

6 El descenso de la Nueva Jerusalén y todas las bendiciones que ella comporta pueden ahora considerarse como algo que ya se ha producido.[26] Dios dice, «Hecho está». No hay incertidumbre acerca de la eterna felicidad de aquellos que perseveran durante la prueba de su fe porque desde la posición estratégica de Dios el futuro está ya determinado. Él no está sujeto a los caprichos del tiempo porque su naturaleza eterna abarca al propio tiempo. Él es el Alfa y la Omega (la primera y última letra del alfabeto griego), el principio y el fin (cf. 1:8; 22:13 y Is 44:6; 48:12). Que Dios sea el principio alude, no solo al hecho de que sea el primero desde un punto de vista temporal (cf. Juan 1:1, NEB, «Cuando todas las cosas comenzaron, el verbo ya era»), sino también a que es la fuente y origen de todas las cosas.

[25] La palabra griega ὅτι no introduce la cláusula siguiente (como en un discurso directo) sino que aporta la razón por la que Juan ha de escribir como se le manda.

[26] Este es el sentido del perfecto, γέγοναν: «han sucedido».

Es el fin en el sentido de que constituye también su meta u objetivo (como en 1 Tim 1:5; Rom 10:4). Como tal Dios permite que quienes tienen sed puedan beber de la fuente del agua de vida. La Escritura utiliza a menudo la figura de la sed para representar el deseo del alma hacia Dios. «Como el ciervo anhela las corrientes de agua, así suspira por ti, oh Dios, el alma mía», cantaba el salmista (Sal 42:1; cf. 36:9; 63:1; Is 55:1). Dios es un manantial de agua viva (Jer 2:13; cf. Sal 36:9) que sacia la sed y fluye para vida eterna (Jn 4:14 En el árido clima de Palestina un manantial de agua fría sería un vívido símbolo de refrigerio y satisfacción.

7 Quienes han de heredar estas bendiciones del estado eterno son los vencedores. En las cartas a las siete iglesias se nos dijo que los vencedores comerán del árbol de la vida (2:7), no sufrirán daño de la muerte segunda (2:11), se les dará del maná escondido y una piedrecita blanca (2:17), recibirán autoridad sobre las naciones (2:26), sus nombres no serán borrados del libro de la vida (3:5), serán una columna en el templo de Dios (3:12), y se sentarán con Cristo en su trono (3:21). Todo esto es la herencia de aquellos que perseveren en su fe durante el periodo de la prueba final.

Con Abraham Dios estableció un pacto por el que iba a «ser Dios tuyo y de toda tu descendencia después de ti» (Gen 17:7). A David le prometió con respecto a Salomón, «Yo seré padre para él y él será hijo para mí» (2 Sam 7:14). Este antiguo pacto se cumple en todos los que son herederos de Abraham por la fe (Gál 3:29). Dios afirma que el vencedor será su hijo y Él será su Dios. Aquellos que niegan a Cristo y se dejan seducir por los encantos de la prostituta para seguir a la bestia no tienen herencia en la familia de Dios. La sed de Dios que se menciona en el versículo 6 solo puede ser satisfecha por la realidad de una madura relación con Dios como Padre.[27]

8 En contraste con los vencedores están todos aquellos que han reaccionado con cobardía ante la persecución y se han unido a los reprobados. Encabezando la retirada están los cobardes,[28] que eligen

[27] Caird afirma que antes de que Juan, «se esfuerce en convocar todos los recursos del lenguaje para intentar representar lo que está más allá de las palabras y del pensamiento, nos deja con una primera e indeleble impresión de que la esencia del Cielo es pertenecer a la familia de Dios» (267).

[28] Roloff observa que es muy sorprendente que esta lista no comience con los vicios tradicionales del paganismo sino que en su lugar mencione la cobardía y la falta de fe. Razona que «el objetivo es poner de relieve la conducta de

finalmente la seguridad personal antes que la fidelidad a Cristo. Son aquellos de la Parábola del Sembrador que no tienen raíz y, «cuando por causa de la palabra viene la aflicción o la persecución, enseguida tropieza[n] y cae[n]» (Mt 13:21). Lo que les hace ser así no es una timidez natural, sino que, en ausencia de un auténtico compromiso carecen del incentivo necesario para seguir adelante a pesar de la persecución. Han decidido poner a un lado la amonestación de Jesús en el sentido de que «el que quiera salvar su vida, la perderá» (Mr 8:35). Los incrédulos de la lista no son aquí el mundo pagano y secular (como en 1 Cor 6:6; 7:12 y ss.; 10:27; 14:22 y ss.) sino creyentes que, bajo presión, han negado la fe. Son «apóstatas, que han renunciado a su fe cristiana o la han abandonado».[29]

En realidad, los ocho tipos de persona que se mencionan en el versículo pueden ser creyentes profesantes pero apóstatas (aunque después del segundo o tercer tipo tales características pueden también describir a paganos).[30] Los «abominables» son aquellos que han participado en los detestables y profanos rituales de la adoración imperial. Son los sucesores de los idólatras israelitas que «se consagraron a la vergüenza, y se hicieron tan abominables[31] como lo que amaban» (Os 9:10; cf. Ex 5:21; Tito 1:16; Apoc 17:4 y ss.). Se han contaminado con las impurezas del culto imperial. Los «asesinos» pueden ser aquellos que participaron en homicidios bajo la tiranía de la bestia (13:15). Se menciona a los «inmorales»[32] porque la promiscuidad y la lujuria se habían convertido en el vicio fundamental del paganismo. La referencia a los «hechiceros» nos recuerda a la escena de Éfeso en la que los que practicaban las artes mágicas trajeron su rollos juntos y los quemaron en público (cf. Hch 19:19). La inclusión de

aquellos cristianos que se hicieron débiles durante las persecuciones y las dificultades y dejaron de obedecer a su Señor» (238). Los «cobardes» son aquellos que «tienen más temor a las amenazas de la bestia que confianza en el amor de Cristo» (Beasley-Murray, 314). Krodel observa que los cobardes no son aquellos que temen la persecución sino los que «eligen el bienestar personal antes que la fidelidad al testimonio de Jesús» (351).

[29] Bratcher y Hatton, 301.

[30] «Virar hacia la deslealtad por cobardía o falta de confianza significaba... ponerse para siempre del lado de los enemigos de Dios» (Kiddle, 422).

[31] La palabra griega que se utiliza es ἐβδελυμένοί LXX.

[32] Para algunos autores más antiguos el término πόρνος designaba a los varones que se prostituían (el BAGD cita a Aristófanes y Jenofonte, ambos del siglo cuarto aC.; 693), no obstante el término había desarrollado un sentido más general en la época del Nuevo Testamento.

los «mentirosos» es apropiada en vista de del hincapié que Juan hace en sus escritos acerca de la verdad (cf. 1 Jn 2:21-22; 3:19; 4:6).[33] A lo largo de todo el libro de Apocalipsis la desviación de la verdad ha sido un error severamente reprobado (2:2; 3:9; 14:5; 21:27; 22:15). El destino de todos los apóstatas y paganos es el de ser arrojados al lago de fuego que arde con azufre (cf. 20:15).

B. LA NUEVA JERUSALÉN (21:9-27)

Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las últimas siete plagas, y habló conmigo, diciendo: Ven, te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Y me llevó en el Espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del Cielo, de Dios, y tenía la gloria de Dios. Su fulgor era semejante al de una piedra muy preciosa, como una piedra de jaspe cristalino. Tenía un muro grande y alto con doce puertas, y en las puertas doce ángeles; y en ellas había nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel. Había tres puertas al este, tres puertas al norte, tres puertas al sur y tres puertas al oeste. El muro de la ciudad tenía doce cimientos, y en ellos estaban los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero. Y el que hablaba conmigo tenía una vara de medir de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muro. Y la ciudad está asentada en forma de cuadro, y su longitud es igual que su anchura. Y midió la ciudad con la vara, doce mil estadios; y su longitud, anchura y altura son iguales. Y midió su muro, ciento cuarenta y cuatro codos, según medida humana, que es también de ángel. El material del muro era jaspe, y la ciudad era de oro puro semejante al cristal puro.

Los cimientos del muro de la ciudad estaban adornados con toda clase de piedras preciosas: el

[33] Sweet afirma que el término «*pseudes*» tenía un sentido más intenso del que transmite nuestra palabra 'mentiroso' y aludía a alguien que no tiene ninguna posición en la verdad, y la aborrece» (300).

primer cimiento, jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, ágata; el cuarto, esmeralda; el quinto, sardónice; el sexto, sardio; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, crisopraso; el undécimo, jacinto; y el duodécimo, amatista. Las doce puertas eran doce perlas; cada una de las puertas era de una sola perla; y la calle de la ciudad era de oro puro, como cristal transparente. Y no vi en ella templo alguno, porque su templo es el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero. La ciudad no tiene necesidad de Sol ni de luna que la iluminen, porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera. Y las naciones andarán a su luz, y los reyes de la tierra traerán a ella su gloria. Sus puertas nunca se cerrarán de día (pues allí no habrá noche); y traerán a ella la gloria y el honor de las naciones; y jamás entrará en ella nada inmundo, ni el que practica abominación y mentira, sino sólo aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero.

Esta sección consiste en una amplia exposición de la Nueva Jerusalén, la eterna morada de Dios y de su pueblo. Se la describe en términos que causarían un profundo deleite a los primeros lectores del libro de Apocalipsis, para quienes una ciudad hermosa y exuberante simbolizaría todo cuanto es necesario para una completa satisfacción. La ciudad, que es de oro puro, está dispuesta en forma de cubo, reflejando las dimensiones del santuario interior del templo: el lugar de la presencia de Dios. Por ello resplandece con la gloria de Dios (v. 11). Sus doce puertas en las que estaban escritos los nombres de los doce apóstoles subrayan la unidad del antiguo pueblo de Dios y la Iglesia del Nuevo Testamento. La ciudad no precisa ningún templo porque Dios y el Cordero moran en ella. Dentro de sus puertas habitan aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero.

9 Uno de los siete ángeles que introdujo las siete últimas plagas (cap. 16) ordena ahora[1] al vidente que venga y vea a la novia, la esposa

[1] El adverbio griego δεῦρο se utiliza a menudo como imperativo (cf. Mt 19:21; Juan 11:43; Hch 7:3).

del Cordero.[2] El ángel es sin duda aquel que en 17:1 emplazó a Juan para que presenciara el juicio de la gran ramera. Este parece ser el propósito de que las introducciones sean idénticas.[3] También subraya el contraste entre la gran ramera (la impía ciudad de Babilonia) y la esposa del Cordero (la ciudad santa de Jerusalén).[4] Una es de la Tierra, simbolizando la desenfrenada pasión del mal, y la otra desciende del Cielo, el epítome de todo aquello que es puro y hermoso.

Es quizá excesivamente sutil ver en los distintos mensajes que pronuncia el ángel una indicación de que los siervos de Dios no escogen sus roles sino que, sin cuestionar nada, desarrollan su misión, implique ésta desgracia o dicha.[5] De igual modo, es un poco pedante cuestionar la conveniencia de aludir al pueblo de Dios tanto con la designación de novia como con la de esposa del Cordero.[6] Como novia, la Iglesia es pura y preciosa, y como esposa disfruta de la intimidad del Cordero. Preguntarse si, en este punto, el matrimonio se ha producido o no es perder de vista la significación de las metáforas.[7] A medida que nos acercamos al fin del libro de Apocalipsis, la figura del Cordero va cobrando importancia de manera progresiva. En los próximos veintidós versículos se le menciona siete veces.

10 En el texto griego los versículos 10-14 forman una frase compuesta que describe a la Nueva Jerusalén que desciende del Cielo. En una visión el ángel transporta a Juan a un monte grande y alto para que contemple el descenso de la ciudad. Este monte no es ni una montaña literal ni tampoco un mero símbolo de aquella «elevación de espíritu... necesaria para los que han de ver la visión celestial».[8] Es una parte esencial de la experiencia visionaria. Representa un punto estratégico

[2] Véase el artículo de Gundry, «The New Jerusalem: People as Place, not Place for People», *NovT*, 29 (1987), 254-64.

[3] La única diferencia que existe en las primeras veinte palabras es la inserción de una cláusula explicativa en 21:9 (τῶν γεμόντωὴ ἐσχάτῶν). El antecedente de γεμόντων es probablemente φιάλας (1 1006 1611 1841 1854 2030 2377 MajT^{K} latt sy lee γεμούσας) y no ἀγγέλων, aunque esto parece ser un error gramatical. Según Beckwith, el error surge de la prominencia de τῶν ἑπτὰ ἐχόντων (756).

[4] En el comentario de Krodel (352-54) se presenta una exposición de los paralelos y contrastes entre Babilonia (17:1-19:10) y la ciudad de Dios (19:11-21:8).

[5] Así opina Barclay, 2.208.

[6] En el aparato crítico de Nestle se presentan las variantes de esta doble designación.

[7] En este sentido el término γυνή puede aludir a una hembra adulta (Mt 9:20; 1 Tim 2:11), y en ciertos contextos puede significar novia (Gen 29:21, LXX; Mt 1:20).

[8] Swete, 284.

apropiado desde el que ver el descenso del eterno orden. La idea de exaltación espiritual ya se ha subrayado mediante la expresión «en el Espíritu» (cf. 1:10; 4:2; 17:3). El monte «existió» en la visión de las realidades eternas que tuvo Juan. Cuando en el Espíritu fue llevado al desierto, Juan vio a la perversa ciudad de Babilonia (17:3), no obstante, para ver la Nueva Jerusalén se le lleva a un monte alto. En el pensamiento judío los montes han desempeñado siempre un papel importante. El histórico encuentro de Moisés con Dios en el Monte Sinaí marcó el origen de la nación judía (Ex 19 y ss.). La gran visión en la que Ezequiel vio la restauración del templo y de la tierra de Israel se le dio en «un monte muy alto» (Ez 40:1-2). Enoc describe el trono de Dios como una de las siete magnificentes montañas que sobrepasa a las demás en altura y belleza (*1 Enoc* 24-25).

El descenso de la ciudad santa[9] del Cielo, de Dios, debe entenderse como un «acontecimiento verdadero» dentro de la experiencia visionaria. El hecho de que en 21:2 se haga una referencia similar no significa que el mismo suceso acontezca dos veces. Esta descripción es más que una metáfora apropiada para aludir a la constante entrada de Dios en nuestra existencia terrenal, se trata de un anuncio en términos visionarios de un acontecimiento futuro que dará entrada al estado eterno. El hecho de que la ciudad descienda de Dios significa que la eterna bienaventuranza no es un logro de la Humanidad sino un regalo de Dios.

11 Durante su descenso del Cielo la santa ciudad brilla con un radiante resplandor[10] que manifiesta la presencia y la gloria de Dios. Es el cumplimiento eterno de la promesa de Dios al Israel de la cautividad de que, en la restauración, la gloria del Señor se elevará sobre ellos y Él mismo será su eterna luz (Is 60:1, 2, 19). En la literatura apocalíptica la gloria de Dios alude a su presencia (Ez 43:5). El resplandor de la ciudad se compara con el de una relumbrante gema. La expresión «diáfana como el cristal» que utilizan algunas versiones representa una traducción un tanto desafortunada porque sugiere transparencia. En la Antigüedad el término «jaspe» se utilizaba para designar cualquier piedra preciosa opaca. La característica que

[9] Bratcher y Hatton afirman que tanto aquí como en el v. 2 el término «santa» tiene el significado esencial de «ser pertenencia exclusiva de Dios» (303).

[10] El término griego φωστήρ significa propiamente «un cuerpo que emite luz», pero puede también indicar «esplendor o fulgor». En el resto del Nuevo Testamento aparece únicamente en Fil 2:15.

se compara es el fulgor y el brillo[11] de la gema. Podría tratarse de una referencia al diamante.

12-13 La ciudad está rodeada por un gran muro en el que se abren doce puertas,[12] custodiadas por doce ángeles. En las puertas están inscritos los nombres de las doce tribus de Israel. La mención del muro no indica que en el estado eterno haya que tomar medidas de seguridad. Ni tampoco implica que los cristianos sean un pueblo apartado (aunque en un importante sentido esto es sin duda cierto; cf. Tito 2:14). Las murallas en cuestión son simplemente una parte más de la descripción de una ciudad ideal tal y como la concebían los pueblos de la Antigüedad habituados a la seguridad que ofrecían los fuertes muros exteriores.[13]

Las doce puertas están repartidas de manera proporcional: tres a cada lado de la ciudad. En Ezequiel 48:30-34 a las doce puertas de la Nueva Jerusalén se les da los nombres de las doce tribus de Israel.[14] Por medio de estas puertas las tribus salen a la tierra que se les ha adjudicado. En la visión de Juan las puertas que llevan los nombres de las doce tribus sirven para dar entrada a todos aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero (Apoc 21:24-27). El hecho de que haya doce puertas simboliza la amplitud y la abundancia de la entrada. La referencia a las doce tribus subraya la continuidad de la Iglesia del Nuevo Testamento con el pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Juan enumera los lados de la ciudad en este orden: Este, Norte, Sur, Oeste (v. 13), aunque Ezequiel, que parece ser su modelo, relaciona el Norte antes del Este.[15] Una sugerencia para explicar este

[11] Los autores del BAGD se plantean que sea quizá preferible el sentido más antiguo del término κρύσταλλος, «hielo». Una piedra preciosa resplandecería como una lámina de hielo (454).

[12] Estrictamente, el término griego πυλών denota un espacio de acceso y debería distinguirse de la puerta en sí (ἡ πυλή) (Jeremias en *TDNT*, 6.921). Puesto que en una abertura no puede inscribirse nada (los nombres en este caso), aquí este término ha de aludir o bien a la puerta propiamente dicha o a las torres que se elevaban en los lugares de acceso y por encima del muro de la ciudad. En la Antigüedad las puertas de la ciudad eran lugares de «comunicación, deliberación y administración» (Roloff, 242).

[13] En Isaías 26:1 y Zacarías 2:5 se presenta el muro como una metáfora que transmite la idea de seguridad.

[14] A Leví se le asigna una puerta, y a Efraín y Manasés se les incluye en José.

[15] En las ordenanzas de acampada el orden es Este, Sur, Oeste y Norte (Núm 2). El orden de Juan sigue a la medición del área del templo en Ezequiel 42:16-20.

hecho es que Juan escoge «el orden más errático» para desanimar cualquier interés que sus lectores pudieran tener en el «ciclo zodiacal».[16] Los doce ángeles son una especie de porteros celestiales y pueden reflejar la imagen de Isaías de los centinelas sobre las murallas de Jerusalén (Is 62:6). Forman parte del concepto de una ciudad ideal.

14 El muro de la ciudad, dividido equitativamente por las doce puertas, descansa en doce fundamentos sobre los que se inscriben los nombres de los doce apóstoles del Cordero. La expresión «Doce apóstoles» es obviamente una referencia colectiva al grupo de los discípulos sin conceder una atención específica a Judas.[17] En Efesios 2:20 Pablo enseña que la familia de Dios se edifica sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas. En un sentido histórico la Iglesia descansa sobre los apóstoles y los profetas, es decir, sobre la fe y la tarea de aquellos que primero proclamaron el mensaje del Evangelio. La yuxtaposición de las doce tribus y los doce apóstoles muestra la unidad y continuidad que existe entre el antiguo Israel y la Iglesia del Nuevo Testamento.

15 Los versículos 15-17 describen la medición de la ciudad celestial. En el capítulo 11 fue a Juan a quien se le pidió que midiera el templo de Dios y su altar, y que contara a aquellos que en él adoraban (11:1). No obstante, ahora es el ángel, quien provisto de una caña o vara de oro,[18] ha de medir la ciudad santa (cf. 21:9). La caña era una medida que excedía ligeramente los diez pies de longitud. Esta parte de la visión podría haberse inspirado en la elaborada medición que se desarrolla en Ezequiel 40-41 (cf. Zac 2:1-5). La medición del capítulo 11 tenía el sentido de asegurar la protección; en este contexto sirve para describir el enorme tamaño y perfecta simetría de la eterna morada de los fieles.[19]

16 La ciudad que ve Juan está asentada en forma de «cuadro» (NRSV). Esto podría significar que la superficie de la ciudad es cua-

[16] Caird, 272. El A *pc* vg^{ms} sa cambia el orden de νότου y δυσμῶν, lo cual invertiría completamente la dirección del zodíaco (este, norte, oeste, sur).

[17] En 1 Corintios 15:5 el Jesús resucitado se apareció a «los doce» aunque Judas ya se había suicidado. Estrictamente hablando, en aquel momento los discípulos eran solo once. Cf. Juan 20:24.

[18] Cf. las coronas de oro de 4:4, los incensarios de oro de 5:8, el altar de oro de 9:13, etc.

[19] No es fácil de entender la razón por la que el 051 1854 2377 MajT^{k} omite καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς, especialmente si se tiene en cuenta que el muro se mide de hecho, en el versículo 17.

drada,[20] sin embargo es muy probable que la expresión aluda a una forma tridimensional: un cubo cuya longitud, anchura y altura son iguales. No solo los términos en que se describe la ciudad transmiten de manera natural la idea de un cubo, sino que la propia palabra griega que se utiliza denota la utilización de enormes rocas y piedras en forma de cubo.[21] Algunos han imaginado la ciudad en forma de pirámide[22] (esto permitiría que el río de la vida descendiera fluyendo desde el trono de Dios), sin embargo, todas estas visualizaciones concretas oscurecen el significado simbólico de la ciudad en forma de cubo. Esta forma recordaría de inmediato al lector judío el santuario interior del templo (un cubo perfecto de veinte codos de lado; 1 Rey 6:20), el lugar de la presencia divina. Una ciudad cuadrada sería el lugar en el que Dios ha venido a morar con su pueblo.

El ángel midió la ciudad con su vara de oro y su longitud resultó ser de 12.000 estadios.[23] Algunos autores consideran que esta distancia es la del perímetro de la ciudad y no la longitud de uno de los lados. Quienes intentan reducir el tamaño de la ciudad se olvidan de que los números tienen un sentido figurado.[24] Otros entienden los doce mil estadios como un símbolo de inmensidad y perfección. Doce veces el cubo de diez representa el total perfecto del pueblo de Dios.[25] En los escritos rabínicos se menciona con frecuencia el tamaño de la Jerusalén restaurada. Una fuente dice que llegará hasta las propias puertas de Damasco y que su extensión será como la de todo Israel. Otra fuente le atribuye una altura de doce millas.[26] En los *Oráculos Sibilinos* (5:247-51) se dice que se construirá un gran anillo alrededor de la ciudad que llegará hasta Jope. La mejor interpretación de la medición de la ciudad es la que contempla al autor «luchando por expresar mediante símbolos la inmensidad, la perfecta simetría, y el esplendor de la Nueva Jerusalén».[27]

[20] Igual que sucede con Babilonia (Herodoto 1.178), Nínive (Diodoro Siculo 1.3), Nicea (Estrabón 12.4.7), y otras ciudades de la Antigüedad; obsérvese que el 2329 vg^{mss} omite ὕψος.

[21] Cf. BAGD, τετράγωνος 813.

[22] William Hoste, *The Visions of John the Divine*, 178; Lilje, 267.

[23] Un στάδιον equivale a unos 185 metros; de modo que la ciudad tendría unos 2.300 kilómetros en cada dirección.

[24] El TCNT traduce «como miden los hombres, es decir, como midió el ángel».

[25] Farrer observa que un cubo tiene doce aristas, de modo que al medir cada arista 12.000 estadios, la suma arrojaría 144.000, el número sagrado del Israel de Dios (217).

[26] Cf. Charles, 2.164; Swete, 289.

[27] Beckwith, 760.

17 El ángel mide el muro y su medición arroja la cifra de 144 codos. No queda claro si se trata de la medida de la altura o del grosor de la pared. La NIV dice «de grosor» no obstante añade al margen la alternativa, «de altura». ¡En cualquier caso, para una ciudad de 2500 kilómetros de altura, el muro estaría absolutamente fuera de proporción. La relevancia de esta medida está en el hecho de que arroja un múltiplo de doce y que tiene que ver con el pueblo de Dios en su eterno santuario. El vidente observa que los 144 codos representan un cálculo según las mediciones normales humanas (el codo es aproximadamente la longitud del antebrazo de un hombre), y después añade rápidamente que no importa que sea un ángel quien lleva a cabo la medición. En cualquier caso, un codo es un codo.[28] El propósito de esta medición no era preservar (como en 11:1) sino delimitar.

18 Se dice que el muro es de jaspe. Sin embargo, puesto que en el siguiente versículo se dice que el primero de los doce fundamentos de la ciudad es de jaspe (v. 19), esta expresión indica probablemente que el material con que se construye no es jaspe macizo sino algún tipo de piedra preciosa incrustada.[29] En cualquier caso lo que se pretende poner de relieve con esta descripción es el esplendor y elevado valor del muro. Pero puede que haya todavía algo más. En Apocalipsis 4:3 el aspecto del que está sentado en el trono se describe como semejante al jaspe, y en el versículo 11 la ciudad santa, arrebolada con la gloria de Dios, emite también el resplandor de esta piedra preciosa. Teniendo en cuenta todo esto, la expresión en cuestión indicaría que aun el muro de la ciudad refleja la gloriosa presencia de Dios.

Se dice que la ciudad es de oro puro y es posible (aunque no necesario), que en lo más hondo de su mente, Juan esté recordando el templo de Herodes cuya fachada de oro reflejaba los primeros rayos del Sol matutino con tal intensidad que aquellos que lo contemplaban tenían que apartar los ojos de su «ígneo resplandor».[30] El oro de la ciudad celestial es puro como el cristal. Normalmente se entiende que con ello se pretende hablar de transparencia. En el oro, la completa ausencia de

[28] M.Topham cambia «estadios» por «codos» y considera que el perímetro total de la ciudad es de 12.000, que después se convierten en unos 5,6 kilómetros («The Dimensions of the New Jerusalem», *ExpTim*, 100 [1989], 417-19).

[29] La palabra griega ἐνδώμησις significa «estructura interior» o «subestructura» *EDNT,* 1.452).

[30] Josefo, Bell. 5.5.6.

impurezas es comparable a la falta de cualquier traza de opacidad en el cristal de roca. En el versículo 21 el criterio de comparación entre el oro y el cristal es la transparencia más que la pureza.[31]

19-20 En el versículo 14 se nos dijo que el muro de la ciudad tenía doce fundamentos con los nombres de los doce apóstoles. Ahora se especifica además que dichos cimientos están adornados con distintas piedras preciosas. No queda claro si el sentido de estos fundamentos ha de entenderse como los segmentos del muro que hay entre las doce puertas (21:12) o como las capas que se superponen unas a otras y que se extiende alrededor de los cuatro lados de la ciudad. Las doce piedras se corresponden a grosso modo con las doce gemas engastadas en el pectoral del sumo sacerdote,[32] lo cual sugiere que aquellos privilegios que bajo el antiguo pacto estaban reservados únicamente al sumo sacerdote se otorgan ahora generosamente a todo el pueblo de Dios. El debate en torno al orden de las piedras y el significado específico de cada una ha sido amplio, aunque bastante estéril.[33]

[31] Walvoord afirma que «la constante mención de transparencia indica que la ciudad está diseñada para transmitir la gloria de Dios en forma de luz sin obstáculos» (325).

[32] La lista de Juan omite cuatro que aparecen en la Septuaginta (Ex 28:17-20) (ἄνθραξ λιγύριον ἀχάτης ψ ὀνύχιον), e incorpora otras cuatro piedras (χαλκηδών σαρδόνυξ χρυσόπρασος ψ ὑάκινθος). Parte de esta diferencia se debe a las dificultades de la traducción. El orden de las dos listas es completamente distinto.

[33] En una amplia exposición Charles sugiere que cuando las piedras se sitúan alrededor de un cuadrado en el orden que se da en 21:13 (Este, Norte, Sur y Oeste) y se comparan con los doce signos del zodíaco, se verá que el orden será exactamante contrario al del recorrido que hace el Sol a través de los signos (2.165-69). Charles concluye que el autor conocía bien las ideas astrológicas del momento, y que al invertir el orden pretendía subrayar que la ciudad santa no tiene nada que ver con las especulaciones étnicas respecto a la ciudad de los dioses (2.168). Esencialmente de acuerdo con Charles, Roloff afirma que es «difícil pensar que sea fortuito que la secuencia de las joyas que se nombran en los vv. 19-20 se corresponda inversamente con el orden de los signos del zodíaco» (244). En la primera edición de su comentario, Morris seguía la sugerencia de Charles en el sentido de que al invertir el orden Juan «expresa el pensamiento de que, en el último análisis Dios le da la vuelta a los juicios humanos» (252). No obstante en la segunda edición sigue a Glasson concluyendo que el punto de vista de Charles es insostenible y afirma, «probablemente lo más que podemos decir es que las piedras apuntan al pectoral del sumo sacerdote» (245).

En la obra de Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (2.2.177. y ss.) se documenta la identificación de las piedras con los signos del zodíaco en algunos monumentos egipcios y árabes. Tanto Filón como Josefo interpretan de este modo el sentido de las piedras del pectoral del sumo sacerdote (*Vit. Mos*. 2.124; *Ant.* 3.7.7). W. W. Reader dice que las piedras tienen un sentido teofánico, eclesiológico, protológico

En la Antigüedad, igual que en nuestros días, lo que hacía que las piedras preciosas fueran deseables era su belleza y escasez. Es difícil identificar con exactitud las distintas piedras que se mencionan en la Biblia por la gran cantidad de especies y colores existentes y también por la falta de una terminología homologada. El jaspe era un cristal de roca traslúcido de color verde. El zafiro era una piedra de color azul intenso con pequeñas manchas de pirita (el moderno lapislázuli). Por regla general se considera que la calcedonia (la LBLA traduce «ágata». N. del T.) era un silicato de cobre de color verde que se extraía cerca de Calcedonia, en Asia Menor. La esmeralda era otra piedra de coloración verde. El sardónice tenía distintas capas rojas (sard) y blancas (ónice) y era una piedra muy apreciada para la confección de camafeos. El sardio tenía un intenso color rojo y se utilizaba a menudo para la realización de grabados. El crisólito era posiblemente un topacio amarillo o jaspe dorado. El berilo era una piedra verde, y el topacio presentaba una coloración dorada verdosa o amarilla. La tonalidad del jacinto era azulada o púrpura y se parecía a la del moderno zafiro. La amatista era un cuarzo púrpura, y su nombre se deriva de su popularidad como desintoxicante contra la embriaguez.[34]

La imagen general es el de una ciudad de oro reluciente rodeada de un muro incrustado de jaspe y que descansa sobre doce fundamentos adornados con piedras preciosas de todos los colores y tonalidades. La magnificencia de la ciudad está más allá de cualquier descripción. En tanto que la eterna morada de Dios y de su pueblo, se describe en un lenguaje que intenta librarse constantemente de sus propias limitaciones con objeto de hacer justicia a la realidad que describe de manera tan imperfecta.

21 Quedan todavía dos toques descriptivos. En primer lugar, cada una de las doce puertas es una enorme perla. Una profecía rabínica

y escatológico («The Twelve Jews of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations», *JBL*, 100 [1981], 433-57). Sin embargo, Glasson observa que en sus contactos con varios egiptólogos no ha podido constatar la realidad de ningún esquema que relacione los signos del zodíaco con joyas como el que plantea Kircher («The Order of Jewels in Revelation XXI.19-20: A Theory Eliminated», *JTS*, n.s. 26 [1975], 95-100). Su posición personal es que, si el libro de Apocalipsis fue escrito en el exilio, entonces el vidente habría consignado las gemas y su orden en función de su memoria (100).

[34] Derivada de ἀμεθύω. Si se desea cotejar material adicional acerca de estas piedras véase el artículo de Marshall en *NBD*, 631-34; ver también la obra de Jart, «The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi.18-21», *ST*, 24 (1970), 150-81.

asegura que, en las puertas de Jerusalén Dios pondrá piedras preciosas y perlas de treinta codos por treinta codos en las que perforará aberturas de diez codos de anchura por veinte de altura.[35] Junto con el oro y los vestidos costosos, las perlas eran una señal de riqueza (1 Tim 2:9). Jesús se refirió a una perla tan valiosa que un mercader vendió todo lo que poseía para comprarla (Mt 13:45-46). Uno se queda pasmado ante el espectáculo de unas perlas tan enormes que pueden utilizarse como puertas de una ciudad. En segundo lugar, la calle (o calles)[36] de la ciudad era(n) de un oro tan puro que parecía transparente como el cristal. Igual que los sacerdotes del Antiguo Testamento (1 Rey 6:30) que servían en el templo, los siervos de Dios andarán sobre oro.

22 En la ciudad celestial no hay templo. Ahora Juan demuestra su independencia del profeta Ezequiel, cuya imaginería juega un importante papel en las visiones de Apocalipsis. Ezequiel invirtió siete capítulos en la descripción del nuevo templo y sus ordenanzas (Ez 40-46). Para Juan no hay templo porque el símbolo ha dejado paso a la realidad. El templo ha sido sustituido por «el Señor, el Dios Todopoderoso,[37] y el Cordero». Jesús le dijo a la mujer samaritana que llegaría el día en que la adoración a Dios ya no estaría circunscrita a un ámbito geográfico (Jn 4:21). Pablo afirmó más adelante que la congregación de los creyentes era en realidad el templo del Dios vivo (1 Cor 3:16-17; 2 Cor 6:16; Ef 2:21-22). Todo esto apunta hacia la propia eternidad, el estado final en que la presencia de Dios Padre y del Cordero impregnará y santificará todo lo que simboliza la Jerusalén celestial. Las palabras de 7:15 en el sentido de que los mártires de la tribulación servirían a Dios día y noche «en su templo», no representan un problema. El propósito de tal afirmación no es describir la arquitectura del Cielo sino hablar a unas personas para quienes el templo representaba el lugar por excelencia de la presencia de Dios.

[35] Baba Batra 75a; Sanh. 100a.

[36] La palabra griega πλατεῖα es un adjetivo y da a entender ὁδός. Probablemente se refiere a la amplia calle principal característica de las ciudades orientales. Puesto que toda la ciudad era de oro puro (21:18), todas las calles lo serían también. No hay necesidad de considerar que el singular, πλατεῖα, tiene un carácter genérico.

[37] En 4:8 los seres vivientes utilizan este título de un modo litúrgico, en 11:17 lo hacen los veinticuatro ancianos, en 15:3, los mártires, en 16:7, el altar, y en 19:6, la gran multitud.

23 La ciudad celestial no tiene necesidad de Sol o de luna porque la ilumina la gloria de Dios. Isaías describió la gloriosa restauración de Jerusalén en términos muy parecidos (Is 60:19-20). Juan no está informando a sus lectores acerca de ciertos cambios cósmicos del futuro, sino describiendo por medio de una imaginería apocalíptica aceptada el resplandor que emanará de la presencia de Dios y del Cordero. En su Evangelio Juan utiliza el lenguaje de un modo muy parecido. A Jesús le llama la «luz verdadera que alumbra a todo hombre» (Jn 1:9) y la «luz del mundo» (Jn 8:12; cf. 3:19; 12:35). Esta metáfora es bastante frecuente en el lenguaje apocalíptico (*2 Esd* 7:39-42).

24 Se dice que las naciones andarán a la luz de la gloria de Dios, y que los reyes de la Tierra traerán sus riquezas a la ciudad. Isaías 60 sirve de modelo. La gloria del Señor está sobre Jerusalén, y los reyes y las naciones son atraídos por su luminosidad (Is 60:1-3). Las riquezas de las naciones regresan a Sión cuando sus hijos e hijas regresan de los remotos confines de la Tierra (Is 60:4-5; también vv. 6, 9, 11, 13, 17).

El problema que plantean los vv. 24-26 (junto con 22:2 y 22:15) es la presencia de las naciones (gentiles) fuera de la Jerusalén celestial después del juicio final, la destrucción del mal, y la restauración de los Cielos y de la Tierra. ¿Quiénes son estas naciones o gentiles?

Muchos críticos (p. ej., Vischer, Pfleiderer, J. Weiss, y otros) consideran el párrafo que va de 21:9 a 22:5 como un documento judío ligeramente modificado que retiene todavía la mención de los paganos que siguen en la Tierra como súbditos del pueblo de Dios durante el reino mesiánico.[38] Sin embargo, es difícil de aceptar que alguien que quisiera servirse de un documento de este tipo, y que tuviera que realizar al menos ocho cambios para darle un tono cristiano, hubiera pasado por alto la necesidad de suprimir la referencia a los paganos. Una segunda solución consiste en interpretar las naciones como pueblos redimidos.[39] Sin embargo, en nuestra metáfora los redimidos viven dentro de la ciudad. Otro punto de vista sostiene que en estos

[38] Véase Beckwith, 769; también 51 y ss.

[39] Lenski les identifica con los santos glorificados que se mencionan en 5:9 y 7:9 (644), y Kiddle dice que se trata de los redimidos que, de un modo espiritual pero no racial, forman parte de las doce tribus (439). Walvoord ve aquí referencias a un cuerpo de gentiles salvos diferenciado de la Iglesia (327). Obsérvese que la NKJ (siguiendo al TR) ha añadido sin contar con ningún apoyo sólido (ni en Kilpatrick, NA[27], ni en el UBS[4] se sugieren variantes) «que hayan sido salvas» después de «naciones».

versículos tenemos una imagen de salvación universal. Dios no se conforma con salvar a unos cuantos mártires dejando que perezca el resto de la Humanidad y toda la cultura humana.[40] Esta interpretación, aunque dotada de cierta capacidad de persuasión retórica, deriva una excesiva cantidad de teología de unas referencias que son incidentales, y que se explican más fácilmente de otro modo.

La solución al «problema» de la presencia de los no regenerados en la era venidera es que Juan ha asumido el lenguaje y las figuras retóricas de los profetas, y que éstos presuponen la continuidad de los pueblos gentiles en la Tierra después del establecimiento de la era escatológica.[41] La perspectiva profética consistía en hablar del futuro en términos de las condiciones históricas del presente. ¿De qué otro modo podían los profetas describir aquello que se extendía más allá de su experiencia diaria? Juan utilizó algunos aspectos de sus visiones para describir el panorama eterno y, sin darse cuenta, conservó ciertos elementos que no eran completamente apropiados para el nuevo escenario. Esta es sin duda la respuesta a la presencia de las naciones «fuera de la Nueva Jerusalén» a lo largo de toda la eternidad. La imaginería del libro de Apocalipsis ha de ser necesariamente concreta y espacial, sin embargo, su significado es inevitablemente espiritual.

25-26 Las puertas de la Nueva Jerusalén permanecen abiertas puesto que, con la desaparición del mal, las medidas de seguridad ya no son necesarias. El comentario parentético de Juan respecto a la ausencia de la noche explica la razón por la que en la cláusula anterior solo se menciona el día. El día extiende su duración de manera indefinida porque la oscuridad ha desaparecido para siempre. Por ello no es necesario cerrar las puertas. Esto recuerda la declaración de Isaías con

[40] Tras confeccionar una lista bastante extensa de promesas proféticas en el sentido de que todas las naciones se acercarán a Dios, Barclay concluye que Juan estaba «pronosticando la consumación de una esperanza que estuvo siempre en los corazones de los más nobles de sus compatriotas» (2.216-19). Caird concuerda con este punto de vista. Escribe, «en ningún lugar del Nuevo Testamento encontramos una afirmación más elocuente acerca del carácter universal de la obra redentora de Cristo» (280).

Rist sostiene que en el mesianismo y apocalipticismo judíos se sostenía con frecuencia que, a su tiempo, los gentiles se convertirían al judaísmo. No obstante, el concepto opuesto más característico de la literatura apocalíptica de que los impíos serían castigados para siempre gozaba de más amplia aceptación. Rist explica esta «flagrante inconsistencia» aventurando que al utilizar Is 60:3, 11, Juan «no modificó convenientemente estos textos para adecuarlos a sus severas e implacables perspectivas respecto al destino de las naciones» (539-40).

[41] Véase Beckwith, 769-70.

respecto a la Jerusalén restaurada, «Tus puertas estarán abiertas de continuo» (Is 60:11). Franqueando el umbral de estas puertas abiertas, los reyes de la Tierra traen la gloria y el honor de las naciones. Esta afirmación alude a los más escogidos tesoros terrenales. Una vez más hemos de interpretar la imaginería, no con un sentido literal, sino en su significación simbólica.

27 Los que entran a la ciudad no son los malvados y mentirosos sino aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida del Cordero. En la imaginería de este párrafo aquellos que pueden entrar libremente a la ciudad son uno con los que viven dentro de ella. En la reinterpretación que hace Juan, la anterior referencia profética a las naciones alude a la totalidad del pueblo de Dios. Los profetas proclamaron la santidad de la ciudad de Dios (Is 52:1; Ez 44:9) y los autores del Nuevo Testamento también se hicieron eco de esta verdad (1 Cor 6:9-10; 2 Ped 3:13).[42]

C. LA RESTAURACIÓN DEL EDÉN (22:1-5)

> *Y me mostró un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero, en medio de la calle de la ciudad. Y a cada lado del río estaba el árbol de la vida, que produce doce clases de fruto, dando su fruto cada mes; y las hojas del árbol eran para sanidad de las naciones. Y ya no habrá más maldición; y el trono de Dios y del Cordero estará allí, y sus siervos le servirán. Ellos verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes. Y ya no habrá más noche, y no tendrán necesidad de luz de lámpara ni de luz del Sol, porque el Señor Dios los iluminará, y reinarán por los siglos de los siglos.*

A lo largo del capítulo 21 Juan ha venido utilizando la imaginería de una magnificente ciudad para describir al pueblo de Dios en la gloriosa y eterna era futura. Aunque los primeros cinco versícu-

[42] Acerca del libro de la vida del Cordero, véase el comentario al respecto en 13:8. Considérese también Ex 32:32-33; Sal 69:28; Dan 12:1; Fil 4:3.

los del capítulo 22 continúan esta descripción, en ellos se describe también el estado eterno en términos de la restauración del Edén, constituyéndose de este modo en una especie de desenlace de la Biblia como un todo. En Génesis se nos introdujo al árbol de la vida plantado en medio del huerto de Dios (Gen 2:9). Comer de su fruto hubiera significado vivir para siempre (Gen 3:22). Por tanto, como consecuencia del pecado de Adán, la primera pareja fue expulsada del Edén para trabajar una tierra maldecida con la presencia de abrojos y espinos (Gen 3:17-18). Ahora en el libro de Apocalipsis vemos a la Humanidad redimida instalada de nuevo en el huerto, disfrutando de la posibilidad de comer los abundantes frutos del árbol de la vida (22:1-2). La maldición ha sido quitada (cf. 22:3 con Gen 3:14-24), y el pueblo de Dios experimenta de nuevo el privilegio de «ver su rostro [de Dios]» (cf. 22:4 con Gen 3:8) y servirle. ¡No puede concebirse mayor bienaventuranza o verdad más gozosa que esta eterna comunión con Dios y con el Cordero! Ciertamente, las inimaginables bendiciones del Edén han sido restauradas.

1 El ángel muestra a Juan un río resplandeciente que fluye diáfano del trono celestial. El trasfondo de esta visión parece ser la que vio Ezequiel (47:1-12) de un río que brota de debajo del umbral del templo y fluye hacia el este del altar desembocando en el Mar Muerto. A su paso la corriente sana las aguas de su salinidad y las llena de una gran cantidad de peces.[1] En otros pasajes del Apocalipsis se alude a «manantiales de aguas de vida» (7:17; cf. 21:6 y 22:17) como una parte importante de las bendiciones del estado eterno. Algunos autores consideran que la imaginería del agua hace referencia al Espíritu Santo.[2] Otros ven en ella la promesa de la inmortalidad[3] o una referencia a la vida abundante que Dios imparte ahora a su pueblo.[4] Todo esto es verdad, no obstante lo que el versículo afirma esencialmente es que en el estado eterno los fieles vivirán en la fuente del manantial de vida que procede de la presencia misma de Dios. En el tórrido y árido clima de Palestina esta figura tendría un especial atractivo.

La expresión «resplandeciente como cristal» sirve para describir al

[1] En Zacarías 14:8 se presenta también, en cierto modo, la misma idea; Véase también Joel 3:18, donde una fuente que mana de la casa del Señor irrigará el valle de Sitim.

[2] Swete, 298.

[3] Ladd, 286.

[4] Barclay, 2.221.

río como un torrente de agua pura. Su fuente es el trono de Dios y del Cordero. En 7:15 y 12:5 solo se habla del trono de Dios. Ahora este lugar de honor lo comparte con el Cordero, cuya muerte expiatoria le ha hecho digno de alabanza celestial (cf. 5:9-15).

2 A ambos lados del río está el árbol de la vida, que da fruto constantemente, durante todo el año y cuyas hojas aportan sanidad a las naciones. La exacta situación del río, la calle, y los árboles no queda demasiado clara. Si la expresión inicial («en medio de la calle de la ciudad») acompaña al versículo anterior, el río discurriría por el centro de una amplia avenida.[5] Si la cláusula en cuestión acompaña a lo que sigue, entonces el trazado de la calle y el curso del río serían probablemente paralelos y separados por los árboles. Aunque se han propuesto otras posibilidades[6] el hecho es, sin embargo, que la disposición geográfica específica no reviste una especial importancia para entender el simbolismo del versículo.

Esta imaginería procede de dos fuentes. En los primeros capítulos del Génesis se nos dice que si Adán hubiera comido del árbol de la vida se hubiera convertido en inmortal (Gen 2:9; 3:22).[7] En Ezequiel se presenta el cuadro de las aguas salutíferas que proceden del templo y forman un río en cuyas orillas crecen árboles que dan nuevos frutos cada mes y cuyas hojas son para sanidad (Ez 47:12). El árbol de la vida era un elemento muy frecuente en las descripciones judaicas del Paraíso (cf. 2 Esd 8:52; *2 Enoc* 8:3-4). En estos relatos apocalípticos, comer de su fruto significaba vivir eternamente. En la visión de Juan el árbol «producía doce clases de frutos, cuyas cosechas se sucedían mes tras mes» (Weymouth). El texto subraya tanto la abundancia como la variedad de los frutos. La provisión de Dios es siempre nueva y más que apropiada.

[5] En la NIV, NRSV y NEB se consigna «en medio de la calle de la ciudad». La TR separa los vv 1 y 2, con un punto después de ἈΑρνίου.

[6] Cf. Caird, 280; Walvoord, 329-30; Lenski, 650; Beasley-Murray menciona (sin aprobarlo necesariamente) un árbol en medio de la calle situado en un punto donde el río se divide en dos corrientes (331). Es posible considerar ξύλον como un término colectivo y leer «los árboles de la vida», en cuyo caso desaparece el aparente problema (cf. Beckwith, 765; Metzger, 102).

[7] La mayoría de los comentaristas mencionan que el pensamiento apocalíptico tiende a unir el final de la historia con su comienzo. Rist observa que no es sorprendente encontrar predicciones de un nuevo Huerto del Edén en las especulaciones apocalípticas: «Al trazar una nueva era el apocalipticismo enseñaba frecuentemente que ésta reproduciría las primeras etapas de la primera» (541).

El árbol no solo aporta frutos para comer, sino que sus hojas tienen propiedades terapéuticas y producen sanidad. No obstante ¿qué necesidad de sanidad ha de haber en la ciudad eterna? Lo que tenemos aquí es un lenguaje intensamente evocador. En el Edén restaurado todo se ha invertido: si en aquella primera ocasión comer de un árbol produjo la maldición, ahora comer de este árbol traerá la vida eterna. Aunque Juan habla de «la sanidad de las naciones», no hemos de inferir de ello que las naciones seguirán existiendo fuera de la Nueva Jerusalén. Igual que en 21:24 y ss., se toman prestadas imágenes del presente estado de cosas para utilizarlas en la descripción del estado eterno. Para describir la gloria de la era venidera el autor solo dispone de imaginería del periodo presente. La sanidad que producen las hojas indica la completa ausencia de necesidades físicas y espirituales. La vida venidera será una existencia de abundancia y perfección.

3-4 En la ciudad no habrá nada que esté bajo la maldición de Dios. La maldición que la raza humana trajo sobre sí será erradicada para siempre (de nuevo, se presenta la restauración de lo que sucede en Génesis 1-3). La mayor de todas las bendiciones de la eternidad se expresa en una sola frase, «Ellos verán su rostro».[8] A Moisés, el ilustre dador de la ley de la antigua dispensación, Dios le dijo: «No puedes ver mi rostro; porque nadie puede verme, y vivir». (Ex 33:20; cf. 33:23, y solo le permitió verle de espaldas). En el mundo antiguo a los criminales se les apartaba de la presencia del rey y ni siquiera se les permitía dirigir su mirada hacia su rostro (Est 7:8; cf. 2 Sam 14:24). Jesús enseñó que solo los puros de corazón verían a Dios (Mt 5:8), y en su primera epístola Juan habla de la gran transformación que tendrá lugar con el retorno de Cristo: «sabemos que cuando El se manifieste, seremos semejantes a El porque le veremos como El es» (1 Juan 3:2).

Sobre la frente de sus siervos Dios estampará su nombre,[9] que representa su carácter. El rostro de aquellos que habrán experimentado tan beatífica visión reflejará la inconfundible semejanza con su Padre celestial. El proceso de transformación que se desarrolla ahora

[8] Hughes comenta: «el clímax y compendio de toda bienaventuranza es, no solo estar en la presencia misma de Dios, sino el hecho de ver su rostro» (233).

[9] Como trasfondo de la metáfora algunos han sugerido Exodo 28:36-38, donde se dice que Aarón llevaba en la frente una diadema de oro con la expresión «SANTIDAD AL SEÑOR». En tal caso la idea general de la metáfora sería la de «una consagración total al servicio de Dios» (Swete, 301).

en la vida del creyente (2 Cor 3:18) se completará cuando la Iglesia entre en su estado final e ideal. Igual que los seguidores de la bestia llevaban su marca en la frente (Apoc 13:16), así también los fieles llevarán en la suya el nombre de Dios; cf. Rev 3:12). Esta metáfora subraya el sentido de propiedad y de semejanza.

5 La desaparición de la noche y la ausencia de cualquier necesidad de luz del Sol sigue el modelo de la descripción que hace Isaías de la futura Sión: un periodo en que la luz de los astros será sustituida por la eterna luminosidad de la gloria de Dios (Is 60:19-20; cf. Apoc 21:23). Como profetizó Zacarías, en la era venidera no habrá división entre día y noche: habrá un día eterno (Zac 14:7). En la Nueva Jerusalén Dios está siempre presente, y su gloria hará que cualquier otra fuente de luz sea completamente innecesaria. Charles considera que la cláusula «el Señor Dios los iluminará» es un hebraísmo que habría que traducir, «el Señor Dios hará resplandecer su rostro sobre ellos».[10] El semblante que contemplan los santos (v. 4) resplandecerá sobre ellos en eterna bendición (v. 5). En contraste con los mártires de 20:4, 6, los habitantes de la Nueva Jerusalén reinarán por los siglos de los siglos (cf. Dan 7:18, 27 y Apoc 5:10).

La divina providencia ha dispuesto que nuestra Biblia concluya con la restauración definitiva de la creación primigenia. Pablo enseña que, aunque actualmente la creación está sujeta a un proceso de decadencia, no obstante aguarda con expectación el momento en que será librada de tal esclavitud. Esto tendrá lugar cuando los hijos de Dios tomen posesión del glorioso futuro que ha sido preparado para ellos (Rom 8:19-21). Aunque el pecado ha estropeado la historia de la raza humana, Dios ha puesto en marcha una nueva Humanidad por medio de la redención llevada a cabo por su Hijo. En esta era, Cristo gobierna los corazones de aquellos que, con fe, se han vuelto a Él: en la era venidera tal reinado encontrará su plena realización. El pecado será para siempre erradicado y el proyecto del Edén se cumplirá por completo. El libro de Apocalipsis es el capítulo final en el eterno plan de Dios para sus hijos. Por medio de una imaginería enormemente evocadora Juan describe el glorioso futuro de quienes se resisten a la marca de la bestia y con confiada fe se vuelven al Cordero. Nos devuelve a los deseos originales de Dios al crear todas las cosas.

[10] Charles, 2.211.

XI. EPÍLOGO (22:6-21)

Los versículos 6-21 del capítulo 22 constituyen un epílogo del libro de Apocalipsis. Esta sección consiste en algunas declaraciones cuya relación entre sí es bastante libre y su origen un tanto incierto. La dificultad de identificar a quienes hablan es solo superficial puesto que en última instancia la que oímos es la voz de Cristo, ya sea pronunciada a través del ángel o consignada por el profeta.[1] Es innecesario explicar la naturaleza un tanto desarticulada del epílogo aventurando que Juan dejó solamente un burdo borrador que precisaba diversas correcciones y una edición final. El propio material ha determinado la forma que ha adquirido. Éste, aunque dividido en varias secciones cortas, solo plantea en esencia dos temas: la autenticidad del libro en tanto que revelación divina,[2] y la inminencia del fin.

Con frecuencia se ponen de relieve las similitudes entre el Prólogo y el Epílogo de Apocalipsis. El libro es una auténtica profecía (1:3; 22:6, 9-10, 18-19) pronunciada por un profeta debidamente comisionado (1:1, 9-10; 22:8-10) que debía leerse en las iglesias (1:3, 11; 22:18) para ánimo de los fieles (1:3; 22:7, 12, 14). Estas y otras similitudes apoyan el punto de vista de que el Prólogo podría haber sido la última parte del libro en escribirse y refleja por ello la influencia del epílogo. En cualquier caso, se trata de una deliberada estructura de paréntesis.[3]

> *Y me dijo: Estas palabras son fieles y verdaderas; y el Señor, el Dios de los espíritus de los profetas, envió a su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que pronto han de suceder. He aquí, yo vengo pronto. Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro. Yo, Juan, soy el que oyó y vio estas cosas. Y cuando oí y vi, me postré para adorar a los pies del ángel que me mostró estas cosas. Y*

[1] Kiddle, 447.

[2] Schick afirma que «la principal preocupación del epílogo es dar fe del carácter absolutamente fidedigno de la revelación contenida en el libro» (2.115). Roloff insiste en que el epílogo no es «de ningún modo un apéndice intrascendente» y enumera cuatro importantes funciones que éste lleva a cabo (249).

[3] En Beckwith, 771-72, se presenta un desarrollo más extenso de este punto de vista; véase también Krodel, 368-69.

me dijo: No hagas eso; yo soy consiervo tuyo y de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. Adora a Dios. También me* dijo: No selles las palabras de la profecía de este libro, porque el tiempo está cerca. Que el injusto siga haciendo injusticias, que el impuro siga siendo impuro, que el justo siga practicando la justicia, y que el que es santo siga guardándose santo. He aquí, yo vengo pronto, y mi recompensa está conmigo para recompensar a cada uno según sea su obra. Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin. Bienaventurados los que lavan sus vestiduras para tener derecho al árbol de la vida y para entrar por las puertas a la ciudad. Afuera están los perros, los hechiceros, los inmorales, los asesinos, los idólatras y todo el que ama y practica la mentira. Yo, Jesús, he enviado a mi ángel a fin de daros testimonio de estas cosas para las iglesias. Yo soy la raíz y la descendencia de David, el lucero resplandeciente de la mañana.*

Y el Espíritu y la esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que desea, que tome gratuitamente del agua de la vida. Yo testifico a todos los que oyen las palabras de la profecía de este libro: Si alguno añade a ellas, Dios traerá sobre él las plagas que están escritas en este libro; y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, Dios quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa descritos en este libro. El que testifica de estas cosas dice: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús. La gracia del Señor Jesús sea con todos. Amén.

6 El que habla es el ángel del párrafo anterior, el que mostró a Juan la ciudad eterna con su río cristalino y el árbol de la vida. Ahora éste da fe de la autenticidad de toda la revelación. Las palabras que describen las visiones de las cosas futuras son dignas de confianza y verdaderas. Son dignas de ser creídas porque se corresponden con la realidad.

Igual que en el Prólogo, el enviado para mostrar a los siervos de

Dios «las cosas que deben suceder pronto» (cf. Apoc 1:1) es un intermediario angélico. Y por medio de Juan el mensaje se transmite a continuación a los miembros de las iglesias: los siervos de 22:6 (cf. v. 16). La fuente de la revelación es el Señor, a quien se describe además como «el Dios de los espíritus de los profetas». Los «espíritus» (obsérvese que el término está en plural) son «las facultades naturales de los profetas, elevadas y vivificadas por el Espíritu Santo».[4] Es innecesario decidir si se trata de los profetas del Antiguo o del Nuevo Testamento porque en cualquier caso se lleva a cabo la misma función profética. Toda verdadera profecía se origina en Dios y llega a la Humanidad por medio de personas movidas por el Espíritu Santo (2 Ped 1:21).[5]

La cercanía del tiempo del fin, que refleja la cláusula «que deben suceder pronto», no es un problema peculiar del libro de Apocalipsis. Pablo afirma también que el tiempo es corto y que los cristianos han de ajustar su forma de vida a este hecho (1 Cor 7:29-31). En una de sus cartas más antiguas el apóstol se incluye entre aquellos que estarán vivos cuando Jesús regrese (1 Ts 4:15). Una respuesta al problema que plantea esta expectativa todavía no cumplida es la idea de que a Dios le preocupa más el cumplimiento de sus propósitos redentores que dar satisfacción a nuestras concepciones acerca del momento de su venida. Todos aquellos asuntos que van a encontrar completo cumplimiento en este lapso de tiempo todavía futuro en que la historia se encontrará con la eternidad, están también cumpliéndose en el presente. El final y el comienzo no son más que dos perspectivas de la misma gran aventura. La destrucción final del mal fue determinada desde el comienzo mismo y ha estado vigente desde la derrota de Satanás efectuada por la muerte expiatoria de Cristo y su resurrección triunfal.

7 De ahora en adelante encontramos ciertos cambios en quienes pronuncian los distintos mensajes. Las palabras «He aquí, yo vengo pronto» son del Señor resucitado.[6] La venida de Cristo va a ser «pron-

[4] Swete, 303.

[5] Bratcher y Hatton observan que la expresión en cuestión se relaciona con 19:10 y significa que los «profetas cristianos están inspirados, o controlados, por el Espíritu Santo cuando proclaman sus mensajes» (316-17).

[6] La conjunción griega καί requiere cierta continuidad con lo que precede, en este caso un anuncio angélico. Es posible que el ángel pronuncie las palabras de Cristo. La RSV conecta el versículo 7a con el versículo comienza una nuevo párrafo.

to».[7] Es mejor considerar esta declaración como fidedigna y aceptar la dificultad que plantea una perspectiva inminente del tiempo del fin en lugar de reinterpretarla en el sentido de que Jesús «viene» en las crisis de la vida y especialmente en la muerte de cada persona. El libro de Apocalipsis plantea ya suficientes enigmas para que nosotros añadamos algunos más. En Mateo 24:42-44 se aconseja a cada generación que esté alerta para el regreso del Hijo del Hombre. Un calendario infalible haría innecesaria la actitud de urgente expectativa que ha sido el distintivo de la Iglesia a lo largo de los siglos.

Llegamos ahora a la siguiente de las siete bienaventuranzas del libro de Apocalipsis (que es también la última 1:3; 13:13; etc.). Se dirige a aquellos que se mantendrán firmes durante la gran persecución que está próxima a desencadenarse sobre la Iglesia. Son los que guardan los mandamientos proféticos del libro. Obsérvese de nuevo la insistencia del autor en el hecho de que sus visiones del fin constituyen auténtica profecía. Bajo el impulso del Espíritu Santo ha consignado fielmente lo que Dios ha revelado con respecto al fin de todas las cosas (cf. 1:3; 19:10).

8-9 Juan da fe ahora de que ha visto y oído todas las cosas que se consignan en el libro. Su obra no es resultado de su fértil imaginación. A continuación y curiosamente –puesto que en 19:10 fue ya corregido por el ángel por realizar el mismo acto erróneo– cae ante el ángel para adorarle por su papel de revelador e intérprete.[8] Al parecer es la visión de la Nueva Jerusalén la que suscita directamente esta reacción, aunque la respuesta del vidente representa la culminación de toda la serie de revelaciones.

El ángel impide a Juan que éste lleve a cabo lo que pretende, y le explica que él mismo es también consiervo de Juan, los demás profetas, y los que guardan las palabras del libro.[9] La adoración de

[7] El término tacu, utilizado como adverbio puede significar «rápidamente» en el sentido de «a un ritmo rápido», aunque este uso no encaja con el contexto de las cinco ocasiones en que aparece la expresión ἔρχομαι ταχύ en el Apocalipsis (2:16; 3:11; 22:7, 12, 20). Cf. BAGD, 807.

[8] Sweet afirma que «la postración de Juan para adorar al ángel expresa su abrumadora convicción de la autoridad divina de su mensaje, y la reprensión del ángel subraya la insignificancia personal de cualquier vehículo de revelación» (315). Cf. la respuesta de Cornelio a Pedro, el mensajero de Dios en Hechos 10:25-26.

[9] El MajT^{A}; Prim ομιτε καί después de προφητῶν, lo cual identifica además a los profetas como aquellos que obedecen la revelación. El 2020 ℵ vg^{cl}; (Tyc) añade προφητείας después de λόγους.

los ángeles, aunque prohibida, encontró adherentes entre los judíos antes de la era cristiana.[10] Esta tendencia parece haber tenido entrada en cierta medida en la comunidad cristiana (cf. Col 2:18),[11] aunque se le hizo frente con resolución. Puesto que los ángeles son consiervos de los redimidos, pueden ser estimados por su ayuda pero en modo alguno deben ser adorados. Este honor está reservado solo para Dios. La exhortación del ángel, «Adora a Dios» expresa de la forma más concisa posible el tema de todo el libro.

10 El que habla en los vv. 10 y 11 es probablemente el ángel, sin embargo, la precisión de esta cuestión no reviste especial relevancia puesto que, tras todas las instrucciones y exhortaciones del epílogo, subyace obviamente la voluntad del Cristo resucitado. Lo importante es que ahora desaparece el carácter de la literatura apocalíptica como oráculos «sellados». Las visiones de Juan son de naturaleza profética y pretenden ser oídas y entendidas.

En el último capítulo de Daniel se le dice al profeta: «guarda en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin» (Dan 12:4). Para que se cumpla todo lo que Daniel ha predicho, ha de transcurrir un periodo de tiempo considerable.[12] Esto no sucede, sin embargo, en el libro de Apocalipsis. La crisis es inminente, y Juan no ha de sellar la profecía del libro. Puesto que «el tiempo está cerca», este mensaje de juicio y esperanza ha de ser proclamado entre las iglesias.[13] Esto plantea de nuevo el problema de un final que se hace esperar. En vista de que han transcurrido casi dos milenios desde este anuncio de un fin inminente, algunos concluyen que las expectativas escatológicas de Juan eran sencillamente erróneas. Por regla general, los autores que tienen un punto de vista más elevado de la fiabilidad de la Escritura consideran esta expresión de un modo menos literal. Por ejemplo, el final está siempre cerca en el sentido de que cada generación cristiana puede ser la última,[14] o de que el retorno de Cristo

[10] Charles cita algunos pasajes en apoyo de este planteamiento (2.224-25).

[11] Cf. también Justino, *Apol.* 1:6.

[12] Cf. *1 Enoc* 1:2, donde el conocimiento revelado por Dios no se dirigía a su generación sino «a otra situada en un futuro remoto»; también *2 Enoc* 33:9-11.

[13] Schick hace una interesante observación al subrayar que, mientras el historiador encuentra en el pasado ciertas claves que le ayudan a entender el presente, «el profeta explica el presente con la ayuda del futuro teniendo en cuenta la meta final del proceso histórico» (2.117).

[14] «No obstante, en la escatología cristiana la inminencia del fin es de carácter moral más que cronológico» (Bruce, 665).

en el arrebatamiento hace que el fin sea siempre inminente durante la era de la Iglesia.[15] Una de las sugerencias más valiosas es la que ve en el libro de Apocalipsis una doble perspectiva: su tema principal es la lucha entre Cristo y el anticristo que llega a su punto culminante al final de la era, sin embargo esta lucha se produjo también entre la Iglesia y el estado del siglo primero y ha ido apareciendo a lo largo de la historia siempre que los estados han planteado demandas totalitarias.[16] Por ello el tiempo siempre ha sido inminente. Durante el periodo de la historia de la redención que media entre la Cruz y la Parousia, esta tensión de inminencia es constante.

11 Desde la perspectiva del autor de Apocalipsis, el final está tan cerca que ya no queda tiempo para alterar el carácter y los hábitos de las personas. Aquellos que obran mal seguirán haciéndolo, y los moralmente inmundos[17] continuarán en su abyecta condición.[18] La idea fundamental del versículo es que, puesto que el tiempo del fin es ahora inminente, ha llegado el momento de que las personas recojan las consecuencias de la clase de vida que han llevado. Llega un momento en que el cambio se hace imposible puesto que el carácter se ha arraigado profundamente a la persona por toda una vida de práctica habitual. La llegada del fin impide de antemano cualquier posibilidad de alteración.[19]

12 Una vez más (ver v. 7) Cristo anuncia que viene pronto. En esta ocasión, no obstante, sustituye la bienaventuranza por una promesa de recompensa: consigo traerá la retribución para cada ser humano conforme a las obras de cada uno. La doctrina de la distribución de recompensas a los seres humanos según sus obras se enseña a lo largo de toda la Escritura. Jeremías 17:10 es uno de los textos más representativos al respecto: «Yo, el SEÑOR, escudriño el corazón, pruebo los pensamientos, para dar a cada uno según sus caminos, según el fruto de sus obras». Pablo enseña que Dios «PAGARA A

[15] Walvoord, 334.

[16] Ladd, 291-92.

[17] La palabra griega ῥυπαρός significa literalmente «sucio», pero aquí se utiliza en el sentido de moralmente corrupto.

[18] Hendriksen considera que esta locución expresa «retraimiento» más que una «exhortación positiva» (251-52), sin embargo es muy difícil que esta nomenclatura se aplique a las dos cláusulas finales, que utilizan el mismo imperativo en relación con los que practican la justicia y se mantienen santos.

[19] Erdman afirma que «la deliberada elección por parte de cada ser humano ha fijado su inalterable destino» (178).

CADA UNO CONFORME A SUS OBRAS» (Rom 2:6), y Pedro afirma que Dios «juzga según la obra de cada uno» (1 Ped 1:17, Phillips).[20] Esta recompensa será para el justo una bienaventuranza espiritual, pero para los perversos representará juicio. La indicación definitiva de lo que cree una persona realmente nos la da la clase de vida que vive.

13 En 1:8 y 21:6 Dios se presentó a sí mismo como el Alfa y la Omega. Ahora es el propio Cristo resucitado quien se aplica este título. Su significado es esencialmente el mismo que el de las dos designaciones siguientes: «el primero y el último, el principio y el fin», las primeras que Cristo se aplicó a sí mismo en 1:17 y 2:8. Estos nombres le separan de todo el orden de la creación. Cristo se sitúa más allá del tiempo, y puesto que todas las cosas se encuentran tanto en el Padre como en el Hijo los atributos del primero pertenecen también al segundo.[21]

14 Juan escribe ahora una séptima y última bienaventuranza. Se otorga una bendición a aquellos que lavan sus ropas, es decir, a los que se guardan sin mancha por medio de su firme negativa a cumplir las demandas de la bestia. En 7:14 la gran multitud que se congrega alrededor del trono celestial vestida con túnicas blancas son «los que vienen de la gran tribulación, y han lavado sus vestiduras y las han emblanquecido en la sangre del Cordero». Es instructivo observar que en Apocalipsis 7:14 el verbo «han lavado» está en aoristo, lo cual denota una acción puntual que se lleva a cabo en un momento específico, mientras que en el versículo que estamos considerando, el participio «los que lavan» está en presente, sugiriendo una acción de carácter continuo.[22] Esto recuerda el mandamiento de Jesús a Pedro, «El que se ha bañado no necesita lavarse, excepto los pies, pues está todo limpio» (Juan 13:10).[23]

[20] Cf. también Prov 24:12; Is 59:18; 2 Cor 11:15; 2 Tim 4:14; Apoc 2:23; 18:6; 20:13.

[21] Charles observa que la última de las tres expresiones es la forma abreviada de un antiguo dicho órfico consignado primeramente por Platón (*Leg*. 4.7) y muy conocido en el mundo palestino del primer siglo (2.220).

[22] Las palabras griegas son ἔπλυναν, 7:14; πλύνοντες, 22:14. El MajT gig sy bo; (Tert) lee ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, una variante comprensible pero que es sin duda una enmienda de los escribas (Metzger, *Textual Commentary*, 690). El autor utiliza τηρεῖν con ἐντολη, en las dos ocasiones en que aparece, 12:17; 14:12.

[23] Caird afirma que «los que lavan sus vestiduras» son «aquellos que hacen frente al martirio con la confianza de que la Cruz es la señal de la victoria de Dios sobre la maldad que es externa al hombre y también sobre aquella que lleva dentro » (285).

Aquellos que exhiben túnicas blancas son bienaventurados puesto que tienen derecho al árbol de la vida (obsérvese el vínculo existente con la visión anterior). La vida eterna es la recompensa de la fidelidad en la tribulación. La expresión «entrar por las puertas a la ciudad» es otra manera de describir la misma condición de eterna bienaventuranza. La ciudad representa la morada eterna de Dios y de la Humanidad redimida; el árbol de la vida es un símbolo de inmortalidad.

15 Tras describir la bienaventuranza de los creyentes, Juan habla ahora de aquellos que no tienen derecho al árbol de la vida ni pueden entrar en la Jerusalén celestial. Cinco de las seis expresiones se encuentran también en la lista un poco más larga de 21:8 donde se consigna a aquellos que son arrojados al lago de fuego que arde con azufre.[24] El versículo no pretende enseñar que en el estado eterno toda clase de personas impías vivirá en las inmediaciones de[25] la ciudad celestial. Se limita sencillamente a describir el futuro con imaginería del presente. El proósito es contrastar la bienaventuranza de los fieles con el lúgubre destino de los impíos. Juan no se esfuerza en transmitir un cuadro cronológico exacto sino en utilizar imágenes apropiadas e intensas para transmitir la verdad.

Juan enumera seis tipos de malhechores (o quizá siete, dependiendo de cómo se computen las dos clases de mentirosos) que quedarán excluidos de la ciudad. En la Escritura, el término «perro» se utiliza para aludir a varias clases de personas impuras y perversas. En Deuteronomio 23:17-18 este término sirve para aludir un prostituto ritual.[26] En la cultura judía de la Palestina del primer siglo este término se utilizaba en referencia a los paganos (Mt 15:22 y ss.), y en Fil 3:2 Pablo cambia las tornas y lo aplica a los judaizantes. Junto con los perros serán también excluidos aquellos que practican la hechicería, los inmorales, los asesinos, idólatras, y todos los mentirosos. Amar y practicar la mentira implica estar completamente desprovisto de verdad. Éstos han llegado a parecerse a su líder, Satanás, «el cual engaña al mundo entero» (Apoc 12:9; también 13:13-15; 16:14).

[24] Cf. las clases de personas que no heredarán el reino de Dios según 1 Corintios 6:9-10, y la lista más corta y general de Apocalipsis 21:27 de aquellos que serán excluidos de él.

[25] Moffatt añade un imperativo y traduce: «¡fuera de aquí! perros...». (Kiddle, 453).

[26] Charles dice que según una inscripción encontrada en el templo de Astarté en Larnaca, el término «perro» era la tecnicismo verbal que se utilizaba para designar a los'δϵθ o prostitutos (2.178).

16 El ángel que ha guiado a Juan a lo largo de las diferentes visiones del libro recibe ahora la autenticación de parte del propio Jesús. Este ministerio de la revelación le ha sido delegado al ángel de Cristo.[27] El uso del plural «daros» indica que tales revelaciones tenían como receptores a otras personas además de Juan. Con ello se subraya el hecho de que las visiones no son un asunto privado sino algo que atañe a toda la Iglesia.[28]

Jesús se presenta como «la Raíz[29] y la descendencia de David». Él es el cumplimiento de la promesa de Isaías en el sentido de que el Mesías retoñará como «un renuevo... del tronco de Isaí» (Is 11:1, 10; cf. Rom 1:3). En la visión del gran salón del trono del capítulo 5 era «El león de la tribu de Judá, la raíz de David» (v. 5). Jesús se autodenomina también «la estrella resplandeciente de la mañana».[30]

En el cuarto oráculo de Balaam este profeta afirma que «una estrella saldrá de Jacob» (Num 24:17). Si bien es cierto que esta profecía alude directamente a David, en el pasaje que estamos considerando su aplicación se traslada a su descendiente más ilustre.[31] En los escritos judíos, la estrella era un símbolo familiar para el rey davídico (*T. Levi* 18:3; *T. Judá* 24:1). La estrella de la mañana representa la promesa de que la larga noche de la tribulación ha terminado y la aurora del nuevo día escatológico está próxima a despuntar.

17 En los vv. 12-13, 14-15, 16, Jesús ha hablado sucesivamente de sí mismo, de la bienaventuranza de los fieles, y del ángel intérprete. Ahora Juan se dirige hacia la conclusión invitando a sus lectores en el familiar (para ellos) lenguaje de Isaías. El versículo 17 contiene cuatro invitaciones. Es posible considerar las dos primeras como peticiones que se dirigen a Cristo para que regrese, y las dos segundas como invitaciones al mundo venidero y a tomar del agua de vida. Es más

[27] En 1:1 la revelación llega διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ, y en 22:16 Jesús llama al ángel τὸν ἄγγελόν μου.

[28] D. E. Aune afirma que el ὑμεῖς de 22:16 se refiere probablemente a los profetas de 22:9 («The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16», *JSNT*, 37 [1989], 103-16).

[29] La palabra «raíz» se utiliza aquí en el sentido de aquello que procede de ella, es decir, un renuevo (Bratcher y Hatton, 322).

[30] En la obra de Malina, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*, 249-51, se presenta una interpretación astral de Jesús como la estrella resplandeciente de la mañana.

[31] Bruce observa que «en los textos de Qumran el pasaje de Números 24:17 es un recurrente testimonium del guerrero mesiánico de los últimos tiempos» (666).

probable que la primera parte del versículo haya de interpretarse en base de la segunda, y que toda la invitación se dirija al mundo. El Espíritu es el Espíritu Santo,[32] y la novia es la Iglesia (21:2, 9). La gran fuerza evangelizadora de esta era es el testimonio de la Iglesia vigorizado por el Espíritu Santo.

Aquellos que primero oyen y aceptan repiten después la invitación a otros que también tienen sed del agua de vida. Quienquiera que lo desee puede beber gratuitamente de este agua dadora de vida. Juan se hace eco intencionadamente de las palabras de Isaías: «Todos los sedientos, venid a las aguas... venid, comprad y comed. Venid, comprad vino y leche sin dinero y sin costo alguno» (Is 55:1; cf. Jn 7:37). La triple utilización del imperativo presente sirve para extender la invitación hasta aquel momento en que la historia entrará irrevocablemente en la eternidad con la desaparición de cualquier oportunidad de decidir.

18-19 El libro se dirige hacia su conclusión con una severa advertencia a no añadir ni quitar nada de su mensaje profético. Se dirige, no a futuros escribas que pudieran ser tentados a alterar el texto (¡ni a los críticos textuales que han de decidir entre las variantes más cortas y las más largas!), sino a «todos los que oyen», es decir, a los miembros de las siete iglesias de Asia en las que el libro iba a ser leído en voz alta.[33] La advertencia se dirige a aquellos que intencionadamente pretenderían distorsionar el mensaje. El sentido es parecido al de las duras palabras que Pablo dirige en Gálatas 1:6, 7 a aquellos que pervertían el Evangelio.

Las advertencias de esta naturaleza no eran extrañas en los escritos de aquel tiempo. En Deuteronomio 4:2 Moisés les dice a los israelitas, «No añadiréis nada a la palabra que yo os mando, ni quitaréis nada de ella». Cuando se concluyó el trabajo de traducción de la Septuaginta, se ordenó que se pronunciara «una maldición de acuerdo con la costumbre sobre cualquiera que haga alguna alteración ya sea añadiendo o cambiando u omitiendo de algún modo cualquiera de las palabras

[32] Kiddle, no obstante, considera que en este contexto, el espíritu es una referencia colectiva a los profetas, que personifica el don que les distingue de sus semejantes (456).

[33] Aune observa que «en el pasado Juan había experimentado cierta oposición (Apoc 2:14-15, 29-30), y probablemente se esfuerza tanto en subrayar la autoridad divina que respalda su mensaje con objeto de vencer cualquier reticencia a aceptar y poner en práctica sus palabras» (*Prophecy in Early Christianity*, 208).

que se han escrito».[34] Esta advertencia es una «forma estereotipada y vehemente de reivindicar una canonicidad igual a la del Antiguo Testamento».[35] La solemnidad del mandamiento sugiere que el que habla es el propio Cristo.

Obsérvese de nuevo que el libro se considera una profecía. La imaginería apocalíptica se pone al servicio de la profecía neotestamentaria.[36] Este pasaje debe tomarse de un modo sencillo como una severa advertencia a los oyentes para no desfigurar el mensaje esencial que se revela por medio de Juan. La pérdida del derecho al árbol de la vida y a morar en la ciudad santa es un castigo impresionante. Quienes sostienen que este versículo no enseña que la salvación pueda perderse interpretan sus palabras en el sentido de que alterar la Palabra de Dios es sin duda un asunto muy serio.[37]

20 El Cristo resucitado habla por tercera vez. El versículo comienza con su testimonio de que su venida será pronto,[38] y termina con la respuesta del vidente, que se hace eco de los anhelos de la Iglesia de que llegue este gran día. «Ven Señor Jesús» (la confesión más antigua de la Iglesia) es el equivalente de la transliteración aramea *maranatha*[39] que encontramos en 1 Corintios 16:22. Al final mismo del libro se consigna la confesión de que las respuestas a los problemas de la vida no están en la capacidad de las personas de crear un mundo mejor sino en el retorno de Aquel cuyo poder soberano controla el curso de los asuntos humanos.[40] La historia de la redención sigue estando

[34] *Carta de Aristeas*, 310-11. Cf. *1 Enoc* 104:10; Eusebio, *Hist. Eccl*. 5.20.2.

[35] Moffatt, 492.

[36] Considerando que (1) el pasaje presupone un considerable lapso de tiempo antes de la segunda venida, (2) que el estilo no es el de Juan, y (3) que la sentencia es temporal, no eterna, Charles (2.222-23) considera que los versículos 18b-19 son una interpolación posterior. Ninguno de estos argumentos es convincente. El mensaje habría podido ser fácilmente alterado (en teoría) por la primera persona en escuchar el libro.

[37] Véase Ladd, 295-96; Walvoord, 338.

[38] El término ταχύ solo significa «rápidamente» en el sentido de «a un ritmo rápido» en Mateo 28:8 (e incluso en este texto podría indicar lo inmediato de la partida más que del ritmo de la marcha). En otros pasajes significa «de repente» o «en un tiempo corto» (Mr 5:25; Lc 15:22; y en los cinco pasajes de Apocalipsis en que se utiliza en relación con la venida de Cristo: 2:16; 3:11; 22:7, 12, 20).

[39] Cf. *Did*. 10:6, μαρὰν ἀθά.

[40] «El cristianismo no es una fe que nos invita a esperar una progresiva elevación del hombre hasta alcanzar un estado ideal de la civilización (Presten y Hanson, 145).

incompleta hasta que Cristo regrese. La Iglesia espera anhelosa el acto final del gran drama de la redención.

21 Es insólito que una obra apocalíptica termine con una bendición. La presencia de tal bendición final podría deberse al hecho de que, puesto que el escrito comenzó como una epístola (1:4 y ss.), sería apropiado concluir con una bendición (cf. 1 Cor 16:23; Ef 6:24; etc.). La bendición se pronuncia sobre todos los que han escuchado las palabras del libro cuando éste se leyó en voz alta en las iglesias de Asia. El «Amén» final es probablemente una añadidura de los escribas (en vista de la debilidad de las pruebas que apoyan su inclusión).[41]

Con esto termina el libro de Apocalipsis, que ha servido para informar a los lectores de aquella época (y a los de periodos posteriores) que Dios es Soberano y que su plan eterno para la raza humana se cumplirá sin lugar a dudas. Durante el periodo intermedio habrá hostilidad y oposición, sin embargo lo que Dios ha decretado ha de cumplirse necesariamente. Las gentes tendrán que hacer frente a la crucial decisión de dar su lealtad a la bestia (y por tanto al propio Satanás) o al Cordero. Aquellos que decidan recibir la marca de la bestia acabarán compartiendo el mismo destino que ella. La gran ciudad de Babilonia caerá. Aquellos que escojan seguir al Cordero, que lleva las marcas del sacrificio redentor, disfrutarán de eterna comunión con Dios en la Nueva Jerusalén. El fin de todas las cosas se ha puesto al descubierto ante los lectores del libro de Apocalipsis. Toda incertidumbre respecto al eschaton ha sido disipada. Se anima a los creyentes a permanecer fieles y confiados, esperando con expectación el regreso de Cristo, quien destruirá para siempre toda maldad y dará entrada al estado de bienaventuranza eterna. «Amén. Ven, Señor Jesús».

[41] Aparece en el ℵ 051 MajT vg co pero se omite en el A 1006 1841 *pc* a gig vgst (algo difícil de explicar si hubiera estado presente en un principio, Metzger, *Textual Commentary*, 691).

BIBLIOGRAFÍA DE LA EDICIÓN EN INGLÉS

I. COMENTARIOS DE APOCALIPSIS

Alford, Henry. «Apocalypse of John» en *The Greek Testament*, 4.544-750. Chicago: Moody, 1958.

Alio, E. B. Saint Jean, *I'Apocalypse*, 3rd ed. Paris: Gabalda, 1933.

D'Aragon, J. L. «The Apocalypse» en *The Jerome Biblical Commentary*, 12.467-93. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.

Barclay, William. *The Revelation of John*, 2 vols., rev. ed. Filadelfia: Westminster, 1976.

Beasley-Murray, G. R. *The Book of Revelation* (New Century Bible). Londres: Oliphants, 1974.

Beckwith, I. T. *The Apocalypse of John*. Nueva York: Macmillan, 1922.

Bengel, J. A. «Word Studies en Revelation» en *New Testament Word Studies,* 2.831-933, new trans. by C. T. Lewis and M. R. Vincent. Grand Rapids: Kregel, 1971 (Gnomon Novi Testamenti, 1742).

Blaney, Harvey J. S. «Revelation» en *The Wesleyan Bible Commentary*, 6.399-520. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

Boer, H. R. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Boring, M. E. *Revelation*. Louisville: John Knox, 1989.

Bousset, Wilhelm. *Die Offenbarung Johannis*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.

Bowman, J. W. *The Drama of the Book of Revelation*. Filadelfia: Westminster, 1955.

Bratcher, Robert G., and Howard A. Hatton. *A Handbook on The Revelation to John*. Nueva York: United Bible Societies, 1993.

Bruce, F. F. «The Revelation to John» en *A New Testament Commentary*, ed. G. C. D. Howley, 629-66. Londres: Pickering & Inglis, 1969.

Caird, G. B. A *Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Harper's New Testament Commentaries). Nueva York: Harper and Row, 1966.

Carrington, P. *The Meaning of Revelation*. Londres: SPCK, 1931.

Case, Shirley Jackson. *The Revelation of John*. Chicago: University of Chicago, 1919.

Charles, R. H. *The Revelation of St. John*, 2 vols. (The International Critical Commentary). Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.

Collins, A. Yarbro. *The Apocalypse*. Wilmington: Glazier, 1979.

Dana, H. E. *The Epistles and Apocalypse of John*. Dallas: Baptist Book Store, 1937.

Efird, J. M. *Revelation for Today: An Apocalyptic Approach*. Nashville: Abingdon, 1989.

Eller, V. *The Most Revealing Book of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Elliott, E. B. *Horae Apocalypticae*, 4 vols. St. Louis: Christian Publishing Company, 1898.

Ellul, J. *Apocalypse: The Book of Revelation*. Nueva York: Seabury, 1977.

Erdman, Charles R. *The Revelation of John*. Filadelfia: Westminster, 1936.

Farrer, Austin M. *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Ford, J. Massyngberde. *Revelation* (The Anchor Bible). Garden City, NY: Doubleday, 1975.

Franzmann, Martin H. *The Revelation to John*. St. Louis: Concordia, 1976.

Garrett, Susan R. «Revelation» en *The Women's Bible Commentary*. Londres: S.P.C.K., 1992.

Giblin, C. H. *The Book of Revelation*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.
Gilmour, S. MacLean. «The Revelation to John» en *The Interpreter's One Volume Commentary on the Bible*, 945-68. Nueva York: Abingdon, 1971.
Glasson, Thomas F. *The Revelation of John* (The Cambridge Bible Commentary). Cambridge: University Press, 1965.
Hailey, Homer. *Revelation*. Grand Rapids: Baker, 1979.
Harrington, Wilfrid J. *The Apocalypse of St John*. Londres: Geoffrey Chapman, 1969.
Hartingsveld, L. van. *Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
Hendriksen, William. *More than Conquerors*. Grand Rapids: Baker, 1944.
Hengstenberg, E. W. *The Revelation of St John,* trans. P. Fairbairn, 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1852.
Hort, F. J. A. *The Apocalypse of St John I-III*. Londres: Macmillan, 1908.
Hoste, William. *The Visions of John the Divine*. Kilmarnock, Scotland: John Ritchie, 1932.
Hough, L. H. «The Revelation of St. John the Divine», *Exposition, en The Interpreter's Bible,* 12.345-613. Nueva York: Abingdon, 1957.
Hughes, Philip Edgcumbe. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
Jeske, R. L. *Revelation for Today*. Filadelfia: Fortress, 1983.
Kelly, William. *The Revelation*. Londres: Thomas Weston, 1904.
Kepler, Thomas J. *The Book of Revelation*. Nueva York: Oxford University Press, 1957.
Kiddle, Martin. *The Revelation of St. John* (The Moffatt New Testament Commentary). Londres: Hodder and Stoughton, 1940.
Kraft, Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament). Tubinga: J. C. B. Mohr, 1974.
Krodel, G. A. *Revelation* (The Augsburg Commentary on the New Testament). Minneapolis: Augsburg, 1989.
Kuyper, Abraham. *The Revelation of St. John*, trans. John Hendrik de Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1935.
Ladd, George E. A *Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
Laymon, Charles M. *The Book of Revelation*. Nueva York: Abingdon, 1960.
Lenski, R. C. H. *The Interpretaron of St. John's Revelation*. Minneapolis: Augsburg, 1943.
Luje, Hanns. *The Last Book of the Bible*, trans. Olive Wyon. Filadelfia: Muhlenberg, 1957.
Lohmeyer, E. *Die Offenbarung des Johannes*, 2nd ed. (Handbuch zum Neuen Testament). Tubinga: J. C. B. Mohr, 1953.
Lohse, E. *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
Love, Julian Price. *The Revelation to John* (The Layman's Bible Commentary). Richmond, VA: John Knox, 1960.
McDowell, E. A. *The Meaning and Message of the Book of Revelation*. Nashville: Broadman, 1951.
Metzger, Bruce M. *Breaking the Code*. Nashville: Abingdon, 1993.
Milligan, William. *The Book of Revelation* (The Expositor's Bible). Nueva York: George H. Doran, 1889.
Minear, Paul S. *I Saw a New Earth*. Washington: Corpus Books, 1968.
Moffatt, James. «The Revelation of St. John the Divine» en *The Expositor's Greek Testament*, 5.279-494. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
Montague, G. T. *The Apocalypse*. Ann Arbor: Servant Publications, 1992.
Morris, Leon. *The Revelation of St. John*, rev. ed. (The Tyndale New Testament Commentaries). Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Newman, Barclay M., Jr. *Rediscovering the Book of Revelation*. Valley Forge: Judson, 1968.
Niles, D. T. *As Seeing the Invisible*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.
Oman, J. *The Book of Revelation*. Cambridge: University Press, 1923.
Peake, Arthur S. *The Revelation of John*. Londres: Holborn, 1920.
Presten, R. H., and A. T. Hanson. *The Revelation of Saint John the Divine* (Torch Bible Commentaries). Londres: SCM, 1949.
Richardson, Donald W. *The Revelation of Jesus Christ*. Richmond, VA: John Knox, 1964.
Rist, Martin. «The Revelation of St. John the Divine», Introduction and Exegesis, en *The Interpreter's Bible*, 12.345-613. Nueva York: Abingdon, 1957.
Robbins, R. F. *The Revelation of Jesus Christ*. Nashville: Broadman, 1975.
Roloff, Jurgen. *The Revelation of John*, trans. J. E. Alsup. Minneapolis: Fortress, 1993.
Schick, Eduard. *The Revelation of St. John*, 2 vols. (New Testament for Spiritual Reading). Nueva York: Herder and Herder, 1971.
Scott, C. Anderson. Revelation (The Century Bible). Edinburgh: T. C. & E. C. Jack, 1902.
Scott, E. F. *The Book of Revelation*. Nueva York: Scribner, 1940.
Scott, Walter. *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*. Londres: Pickering and Inglis, 1920.
Seiss, Joseph A. *The Apocalypse*. Grand Rapids: Zondervan, 1957.
Simcox, William H. *The Revelation of St. John the Divine* (Cambridge Greek Testament). Cambridge: University Press, 1893.
Smith, J. B. A *Revelation of Jesus Christ*. Scottdale, PA: Herald Press, 1961.
Summers, Ray. *Worthy Is the Lamb*. Nashville: Broadman, 1951.
Sweet, J. P. M. *Revelation* (Westminster Pelican Commentaries). Filadelfia: Westminster, 1979.
Swete, Henry B. *The Apocalypse of St. John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951 (orig. pub. 1906).
Talbert, C. H. *The Apocalypse*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994.
Tenney, Merrill C. *Interpreting Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
Thomas, Robert L. *Revelation 1-7*. Chicago: Moody, 1992.
---------. *Revelation 8-22*. Chicago: Moody, 1995.
Torrance, Thomas F. *The Apocalypse Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
Wall, Robert W. *Revelation* (New International Biblical Commentary). Peabody, MA: Hendrickson, 1991.
Walvoord, John F. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody, 1966.
Wilcock, Michael. *The Message of Revelation*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1975.
Zahn, Theodor. *Die Offenbarung des Johannes*, 2 vols. Leipzig: Deichert, 1924-26.

II. ARTÍCULOS DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Aldrich, R. L. «Divisions of the First Resurrection». *BSac*, 128 (1971), 117-19.
Aune, D. E. «The Apocalypse of John and Greco-Roman Magic». *NTS*, 33 (1987), 484-89.
---------. «The Apocalypse of John and the Problem of Genre». *Semeia*, 36 (1986), 65-96.
---------. «The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches». *NTS,* 36 (1990), 182-204.
---------. «The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16». *JSNT*, 37 (1989), 103-16.
---------. «The Social Matrix of the Apocalypse of John». *BR*, 26 (1981), 16-32.

Baines, W. G. «The Number of the Beast in Revelation 13:18». *Heythrop Journal*, 16 (1975), 195-96.
Bandstra, A. J. «History and Eschatology in the Apocalypse». *CTJ,* 5 (1970), 180-83.
Barclay, W. «Great Themes of the New Testament: V. Revelation xiii». *ExpTim*, 70 (1958-59), 260-64, 292-96.
Barrett, C. K. «The Lamb of God». *NTS*, 1 (1954-55), 210-18.
---------. «Things Sacrificed to Idols». *NTS*, 11 (1964-65), 138-53.
Bauckham, R. J. «The Role of the Spirit in the Apocalypse». *EQ*, 52 (1980), 66-83.
---------. «Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse». *NTS*, 23 (1977), 162-76.
Beale, G. K. «The Interpretative Problem of Rev. 1:19». *NovT*, 34 (1992), 360-87.
Beardslee, W. A. «New Testament Apocalyptic in Recent Interpretation». *Int*, 25 (1971), 419-35.
Beasley-Murray, G. R. «Commentaries on the Book of Revelation». *Theology*, 66 (1963), 52-56.
---------. «The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality». *SJT*, 27 (1974), 76-93.
---------. «The Rise and Fall of the Little Apocalypse Theory». *ExpTim*, 64 (1952), 346-49.
Bell, A. A., Jr. «The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered». *NTS*, 25 (1978), 93-102.
Betz, H. D. «On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism». *JTC*, 6 (1969), 134-56.
Bissonette, G. «The Twelfth Chapter of the Apocalypse and Our Lady's Assumption». *Marian Studies*, 2 (1951), 170-92.
Bowman, J. W. «The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message». *Int*, 9 (1955), 436-53.
Boyd, W. J. P. «I Am Alpha and Omega: Rev 1:8; 21:6; 22:13». *SE*, 2 (1964), 526-31.
Boyer, J. L. «Are the Seven Letters of Revelation 2-3 Prophetic?» *GTJ*, 6 (1985), 267-73.
Braaten, C. E. «The Significance of Apocalypticism for Systematic Theology». *Int,* 25 (1971), 480-99.
Brewer, R. R. «The Influence of Greek Drama on the Apocalypse of John». *ATR,* 18 (1936), 74-92.
---------. «Revelation 4,6 and the Translations Thereof». *JBL*, 71 (1952), 227-31.
Brown, S. «The Hour of Trial: Rev 3,10». *JBL*, 85 (1966), 308-14.
Brownlee, W. H. «The Priestly Character of the Church in the Apocalypse». *NTS,* 5 (1958), 224-25.
Bruins, E. M. «The Number of the Beast». *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 23 (1969), 401-7.
Brunk, M. J. «The Seven Churches of Revelation Two and Three». *BSac*, 126 (1969), 240-46.
Bruns, J. E. «The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17». *CBQ,* 26 (1964), 459-63.
Burrows, E. «The Pearl in the Apocalypse». *JTS*, 43 (1942), 177-79.
Caird, G. B. «On Deciphering the Book of Revelation». *ExpTim*, 74 (1962-63), 13-15, 51-53, 82-84, 103-5.
Charlesworth, J. H. «The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice». *SJT*, 39 (1986), 19-41.
Collins, A. Y. «The Revelation of John: An Apocalyptic Response to a Social Crisis». *CurTM*, 8 (1981), 4-12.
Considine, J. S. «The Rider on the White Horse, Apoc 6:1-8». *CBQ*, 6 (1944), 406-22.
---------. «The Two Witnesses, Apoc 11:3-31». *CBQ*, 8 (1946), 377-92.
Cross, E. M. «New Directions in the Study of Apocalyptic». *JTC*, 6 (1969), 157-65.

Davis, D. R. «The Relationship between the Seals, Trumpets, and Bowls en the Book of Revelation. «*JETS*, 16(1973), 149-58.
Edgar, T. R. «Babylon: Ecclesiastical, Political, or What?» *JETS*, 25 (1982), 333-41.
---------. «R. H. Gundry and Revelation 3:10». *GTJ*, 3 (1982), 19-49.
Ellingworth, P. «Salvation to Our God». *BT*, 34 (1983), 444-45.
Fiorenza, E. S. «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation». *JBL*, 92(1973), 565-81.
---------. «The Eschatology and Composition of the Apocalypse». *CBQ*, 30 (1968), 537-69.
---------. «Redemption as Liberation: Apoc l:5f. and 5:9f». *CBQ*, 36 (1974), 220-32.
Ford, J. Massyngberde. «The Divorce Bill of the Lamb and the Scroll of the Suspected Adulteress: A Note on Apoc. 5,1 and 10,8-11». *JSJ*, 2 (1971), 136-43.
---------. » 'For the Testimony of Jesus Is the Spirit of Prophecy' (Rev 19:10)». *ITQ*, 42 (1975), 284-91.
---------. » 'He that Cometh' and the Divine Name (Apocalypse 1,4.8; 4,8)». *JSJ*, 1 (1970), 144-47.
Fredriksen, P. «Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Patmos to Augustine of Hippo». *VC*, 45 [1991], 151-83.
Freedman, D. N. «The Flowering of Apocalyptic». *JTC*, 6 (1969), 166-74.
Gaechter, P. «The Original Sequence of Apocalypse 20-22». *TS*, 10 (1949), 485-521.
Giblin, C. H. «Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22». *Bib*, 55 (1974), 487-504.
Glasson, T. F. «The Last Judgment — in Rev 20 and Related Writings». *NTS*, 28 (1982), 528-39.
---------. «The Order of Jewels in Revelation xxi. 19-20: A Theory Eliminated». *JTS*, new series 26 (1975), 95-100.
Gundry, R. «The New Jerusalem: People as Place, not Place for People». *NovT*, 29 (1987), 254-64.
Hamerton-Kelly, R. G. «The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic». *VT*, 20 (1970), 1-15.
Hanson, P. D. «Old Testament Apocalyptic Reexamined». *Int*, 25 (1971), 454-79.
Heiligenthal, «Wer waren die 'Nikolaiten'?» *ZNW*, 82 (1991), 133-37.
Helmbold, A. «A Note on the Authorship of the Apocalypse». *NTS*, 8 (1961-62), 77-79.
Hill, D. «Prophecy and Prophets in the Revelation of St John». *NTS*, 18 (1971-72), 401-18.
Hillyer, N. » 'The Lamb' in the Apocalypse». *EQ*, 39 (1967), 228-36.
Hodges, Z. C. «The First Horseman of the Apocalypse». *BSac*, 119 (1962), 324-34.
Hopkins, M. «The Historical Perspective of Apocalypse 1-11». *CBQ*, 27 (1965), 42-47.
---------. «History in the Apocalypse». Bible Today, 1 (1965), 340-44.
Hughes, J. A. «Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium». *WTJ*, 35 (1973), 281-302.
Jart, U. «The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi. 18-21». *ST*, 24 (1970), 150-81.
Jeremias, J. «Har Magedon (Apc 16:16)». *ZNW*, 31 (1932), 73-77.
Jeske, R. L. «Spirit and Community in the Johannine Apocalypse». *NTS*, 31 (1985), 452-66.
Johnson, S. E. «Early Christianity in Asia Minor». *JBL*, 77 (1958), 1-17.
---------. «Laodicea and Its Neighbors». *BA*, 13 (1950), 1-18.
Jones, B. W. «More about the Apocalypse as Apocalyptic». *JBL*, 87 (1968), 325-27.

Judge, E. A. «The Mark of the Beast, Revelation 13:16». *TynBul*, 42 (1991), 158-60.
Kallas, J. «The Apocalypse — An Apocalyptic Book?» *JBL*, 86 (1967), 69-80.
Kerkeslager, A. «Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2». *JBL*, 112 (1993), 116-21.
Kircher, «The Order of Jewels in Revelation XI. 19-20: A Theory Eliminated». *JTS*, new series 26 (1975), 95-100.
Klassen, W. «Vengeance in the Apocalypse of John». *CBQ*, 28 (1966), 300-311.
Kline, M. G. «The First Resurrection». *WTJ*, 37 (1975), 366-75.
Kreitzer, L. «Sibylline Oracles 8, the Roman Imperial Adventus Coinage of Hadrian and the Apocalypse of John». *JSP*, 4 (1989), 69-85.
Ladd, G. E. «Revelation 20 and the Millennium». *RevExp*, 57 (1960), 167-75.
---------. «The Theology of the Apocalypse». *Cordon Review*, 1 (1963), 73-86.
---------. «Why Not Prophetic-Apocalyptic?» *JBL*, 76 (1957), 192-200.
Le Grys, A. «Conflict and Vengeance in the Book of Revelation». *ExpTim*, 104 (1992), 76-80.
Loasby, R. E. » 'Har-Magedon' according to the Hebrew in the Setting of the Seven Last Plagues of Revelation 16». *AUSS*, 27 (1989), 129-32.
Mackay, W. M. «Another Look at the Nicolaitans». *EQ*, 45 (1973), 111-15.
Marshall, I. Howard. «Martyrdom and the Parousia in the Revelation of John». *SE*, 4 (1968), 333-39.
McNicol, A. «Revelation 11:1-14 and the Structure of the Apocalypse». *ResQ*, 22 (1979), 193-202.
Michael, J. H. «A Slight Misplacement in Revelation 1,13-14». *ExpTim*, 42 (1930-31), 380-81.
Miller, P. D. «God the Warrior». *Int*, 19 (1965), 39-46.
Minear, P. S. «Far as the Curse Is Found: The Point of Revelation 12:15-16». *NovT,* 33 (1991), 71-77.P. S. «en tanto que la maldición Es: la cuestión de Apocalipsis 12:15-16».
---------. «The Wounded Beast». *JBL*, 72 (1953), 93-101.«Herida».
Mitten, D. G. «A New Look at Ancient Sardis». *BA*, 29 (1966), 55.
Moberly, R. B. «When Was Revelation Conceived?» *Bib*, 73 (1992), 376-93.
Mounce,R. H. «The Christology of the Apocalypse». *Foundations*, 11 (1969), 42-45.
Mowry, L. «Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage». *JBL*, 71 (1952), 75-84.
Murdock, W. R. «History and Revelation in Jewish Apocalypticism». *Int,* 21
(1967), 167-87. Newman, B. M. «The Fallacy of the Domitian Hypothesis». *NTS,* 10 (1963), 133-39.
Oke, C. C. «The Misplacement in Revelation 1,13-14». *ExpTim*, 43 (1931), 237.
O'Rourke, J. J. «The Hymns of the Apocalypse». *CBQ,* 30 (1968), 399-409.
Ostella, R. A. «The Significance of Deception in Revelation 20:3». *WTJ*, 37 (1974-75), 236-38.
Peterson, E. H. «Apocalypse: The Medium Is the Message». *TToday*, 26 (1969), 133-41.
Poythress, V. S. «Genre and Hermeneutics in Rev 20:1-6». *JETS,* 36 (1993), 41-54.
Reader, W. W. «The Twelve Jews of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations». *JBL*, 100 (1981), 433-57.
Repp, A. C. «Ministry and Life in the Seven Churches». *CTM*, 25 (1964), 133-47.
Rife, J. M. «The Literary Background of Revelation II-III». *JBL*, 60 (1941), 179-82.
Rissi, M. «The Rider on the White Horse: A Study of Revelation 6,1-8». *Int*, 18 (1964), 407-18.
Robb, J. D. «Ho Erchomenos Apoc 1,4». *ExpTim*, 73 (1961-2), 338-39.
Roberts, J. W. «The Interpretation of the Apocalypse». *ResQ*, 8 (1965), 154-62.
---------. «The Meaning of the Eschatology in the Book of Revelation». *ResQ,* 15(1972), 95-110.
Rollins, W. G. «The New Testament and Apocalyptic». *NTS*, 17 (1970-71), 454-76.

Rudwick, M. J. S., and E. M. B. Green. «The Laodicean Lukewarmness». *ExpTim,* 69 (1957-58), 176-78.
Russell, E. «A Roman Law Parallel to Revelation Five». *BSac*, 115 (1958), 258-64. E. «Una La ley romana Paralelismo para Apocalipsis Cinco».
Sanders, H. A. «The Number of the Beast in Revelation 13:18». *JBL*, 37 (1918), 95-99.
Sanders, J. N. «St. John on Patmos». *NTS*, 9 (1962-63), 75-85.
Scott, R. B. Y. «Behold, He Cometh with Clouds». *NTS*, 5 (1958-59), 127-32.
Shea, W. H. «The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches». *AUSS*, 21 (1983), 71-84.
---------. «The Location and Significance of Armageddon in Rev 16:16». *AUSS*, 18 (1980), 157-62.
Shepherd, N. «The Resurrections of Revelation 20». *WTJ*, 37 (1974-75), 34-43.
Silberman, L. H. «Farewell to O AMHN: A Note on Rev 3,14». *JBL*, 82 (1963), 212-15.
Skehan, P. W. «King of Kings, Lord of Lords (Apoc 19,16)». *CBQ*, 10 (1948), 398.
Smith, C. R. «The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7.5-8». *JSNT*, 39 (1990), 111-18.
Smith, D. C. «The Millennial Reign of Jesus Christ: Some Observations on Rev. 20:1-10». *ResQ*, 16 (1973), 219-30.
Stagg, F. «Interpreting the Book of Revelation». *RevExp*, 72 (1975), 331-43.
Staples, P. «Rev. XVI 4-6 and Its Vindication Formula». *NovT*, 14 (1972), 280-93.
Stormon, E. J. «Austin Farrer on Image-Patterns in the Apocalypse». *AusBR*, 10 (1962), 21-23.
Stott, W. «A Note on the Word KYRIAKH in Rev. I.10». *NTS*, 12 (1965-66), 70-75.
Strand, K. A. «Another Look at 'Lord's Day' in the Early Church and in Rev. 1.10». *NTS*, 13 (1966-67), 174-81.
---------. «An Overlooked Old-Testament Background to Revelation 11:1». *AUSS*, 22 (1984), 317-25.
---------. «The Book of Revelation: A Review Article on Some Recent Literataru». *AUSS*, 11 (1973), 181-93.
---------«The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11». *AUSS*, 20 (1982), 257-61.
Summers, R. «Revelation 20: An Interpretation. *RevExp*, 57 (1960), 176-83.
Thomas, R. L. «The Glorified Christ on Patmos». *BSac*, 122 (1965), 241-47.
---------. «John's Apocalyptic Outline». *BSac*, 123 (1966), 334-41.
Thompson, L. «Cult and Eschatology in the Apocalypse of John». *JR*, 49 (1969), 330-50.
Thompson, Marianne Meye. «Worship in the Book of Revelation». *Ex Auditu* 8 (1992), 48-49.
Topham, M. «Hanniqola'ites». *ExpTim*, 98 (1986), 44-45.
---------«The Dimensions of the New Jerusalem». *ExpTim*, 100 (1989), 417-19.
Townsend, J. L. «The Rapture in Revelation 3:10». *BSac*, 137 (1980), 252-66.
Trites, A. A. «Martyrs and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study». *NovT*, 15 (1973), 72-80.
Trudinger, P. «Ho Amen (Rev. III:14), and the Case for a Semitic Original of the Apocalypse». *NovT*, 14 (1972), 277-79.
---------. «Some Observations concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation». *JTS*, new series 17 (1966), 82-88.
Ulrichsen, J. H. «Die sieben Haupter und die zehn Horner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes». *ST*, 39 (1985), 1-20.
Unnik, W. C. van. «A Formula Describing Prophecy». *NTS*, 9 (1962-63), 86-94.
---------. «Le nombre des élus dans la premiére de Clément». *RHPR*, 42 (1962), 237-46.
Vanni, U. «Un esempio di dialogo litúrgico in Ap 1:4-8». *Bib*, 57 (1976), 453-67.

Walker, N. «The Origin of the 'Thrice-Holy.' » *NTS*, 5 (1958-59), 132-33.
Walvoord, J. F. «Revival of Rome». *BSac*, 126 (1969), 317-28.
Wilder, A. N. «The Rhetoric of Ancient and Modern Apocalyptic». *Int*, 25 (1971), 436-53.
Winkle, R. E. «Another Look at the List of Tribes in Revelation 7». *AUSS*, 27 (1989), 53-67.
Wojciechowski, M. «Seven Churches and Seven Celestial Bodies». *BibNot*, 45 (1988), 48-50.
Wood, P. «Local Knowledge in the Letters of the Apocalypse». *ExpTim*, 73 (1961-62), 263-64.

III. OTRAS OBRAS CITADAS

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 2 vols., ed. R. H. Charles. Oxford: Clarendon, 1913.
Arndt, W. F., and F. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4th rev. and augmented ed. of Walter Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*. Cambridge: University Press, 1957.
Aune, D. E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
Bacon, B. W. *The Making of the New Testament.* Folcroft, PA: Folcroft Library Editions, 1900.
Baker's Dictionary of Theology, ed. E. F. Harrison. Grand Rapids: Baker, 1960.
Barclay, William. *Letters to the Seven Churches.* Nueva York: Abingdon, 1957.
Bauckham, R. *The Climax of Prophecy.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.
---------. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: University Press, 1993.
Beck, W. F. *The New Testament in the Language of Today*. St. Louis: Concordia, 1963.
Blaiklock, E. M. *The Seven Churches*. Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1951.
Boll, Franz J. *Auf der Offenbarung Johannis*. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Berlin: B. G. Teubner, 1914.
Burrows, M. *Dead Sea Scrolls*. Nueva York: Viking, 1955.
Bruce. F. F. «The Spirit in the Apocalypse» en *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley. Cambridge: University Press, 1974.
Burton, Ernest de Witt. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 3rd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1898.
Caird, G. B. *The Apostolic Age*. Londres: Duckworth, 1955.
Chapot, V. *La Province Romaine Proconsulaire d'Asie*. Paris: E. Bouillon, 1904.
Charles, R. H. *Religious Development between the Old and the New Testaments*. Nueva York: Holt, 1914.
Collins, A. Y. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Filadelfia: Westminster, 1984.
Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination.* Nueva York: Crossroad, 1992.
Comblin, J. *Le Christ dans I'Apocalypse*. Paris: Desclée, 1965.
Conzelmann, H. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Nueva York: Harper and Row, 1969.
Court, J. M. *Myth and History in the Book of Revelation* I. Londres: S.P.C.K., 1979.
Cullmann, O. *Christ and Time*, rev. ed., trans. by Floyd V. Filson. Filadelfia: Westminster, 1964.
---------. *The State in the New Testament*. Nueva York: Scribner, 1956.
Dana, H. E., and J. R. Mantey. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. Nueva York: Macmillan, 1927.

Davis, R. D. *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4-5*. Lanham, MD: University Press of America, 1992.
Deissmann, G. A. *Bible Studies*, Eng. ed. by A. Grieve. Nueva York: Harper and Brothers, 1901.
---------. *Light from the Ancient East*, new ed., trans. by L. R. M. Strachan. Grand Rapids: Baker, 1965.
Dictionary of the Bible, 5 vols., ed. James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1898-1904.
Dictionary of the Bible, rev. ed. F. C. Grant and H. H. Rowley (orig. ed. James Hastings). Nueva York: Scribner, 1963.
Driver, S. R. *Joel* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges). Cambridge: University Press, 1907.
Encyclopedia Biblica, 4 vols., ed. T. K. Cheyne and J. S. Black. Nueva York: Macmillan, 1899-1903.
Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, ed. G. Kaibel. Berlin: G. Reimer, 1878.
Farrer, Austin M. A *Rebirth of Images*. Boston: Beacon, 1949.
Fee, G. Paul's Letter to the Philippians (*NICNT*). Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
Feine, P, J. Behm, and W. G. Kümmel. *Introduction to the New Testament*, 14th rev. ed. (founded by Feine-Behm, reedited by Kümmel), trans. by A. J. Mattill, Jr. Nueva York: Abingdon, 1966.
Feuillet, A. *The Apocalypse*, trans. by Thomas E. Grane. Staten Island, NY: Alba House, 1965.
---------. *Johannine Studies*, trans. by Thomas E. Grane. Staten Island, NY: Alba House, 1965.
Fiorenza, E. S. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Filadelfia: Fortress, 1985.
Frost, S. B. *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth*. Londres: Epworth, 1952.
Giet, S. U *Apocalypse et l'Histoire*. Paris: University of Paris, 1957.
Goodspeed, *Edgar J. The New Testament: An American Translation.* Chicago: University of Chicago, 1923.
The Greek New Testament, 3rd ed. by Aland, Black, Martini, Metzger, and Wikgren. Nueva York: United Bible Societies, 1975.
Guthrie, Donald. *New Testament Introduction: Hebrews to Revelation*. Chicago: Inter-Varsity, 1962.
Hanson, A. T. *The Wrath of the Lamb*. Londres: S.P.C.K., 1957.
Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic*. Filadelfia: Fortress, 1975.
Harrison, E. F. *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
Hemer, C. J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*. Sheffield: JSOT Press, 1986.
Holtz, Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 2nd ed. Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
Hunter, A. M. *Probing the New Testament.* Richmond, VA: John Knox, 1971.
The Interpreter's Bible, 12 vols., ed. G. A. Buttrick. Nueva York: Abingdon, 1957.
The Interpreter's Dictionary of the Bible, 4 vols., ed. G. A. Buttrick (supplementary vol, 1976, ed. K. Crim). Nueva York: Abingdon, 1962.
Jeremias, J. *Jesus' Promise to the Nations* (Studies in Biblical Theology, no. 24). Londres: SCM, 1970.
Jewett, Paul K. *The Lord's Day*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
The Jewish Encyclopedia, 12 vols. Nueva York: Funk and Wagnalls, 1901-6.
Jung, C. G. *Answer to Job*. Princeton: University Press, 1972.
Kassing, A. T. *Die Kirche und Maria*. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse. Dusseldorf: Patmos, 1958.
Kircher, A. *Oedipus Aegyptiacus*. Rome: V. Mascardi, 1652-54.

Liddell, H. C., and R. Scott. *Greek-English Lexicon*, new ed. by H. S. Jones. Oxford: Clarendon, 1940.
Lightfoot, J. B. *Notes on the Epistles of St. Paul.* Grand Rapids: Zondervan, 1957.
---------. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. Londres: Macmillan, 1904.
---------. *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 6th ed. Londres: Macmillan, 1880.
Lohse, Eduard. *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
Mcllvaine, J. H. *The Wisdom of the Apocalypse*. Nueva York: Anson D. F. Randolph, 1886.
Malina, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
Marshall, I. Howard. «Martyrdom and the Parousia in the Revelation of John» en *Studia Evangelica*, 4, ed. F. L. Cross, 333-39. Berlin: Akademie-Verlag, 1968.
Martin, R. P. *Worship in the Early Church*. Westwood, NJ: Revell, 1964.
Metzger, Bruce M. A *Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (1st ed. 1971). Nueva York: United Bible Societies, 1994.
Michaels, J. Ramsey. I*nterpreting the Book of Revelation.* Grand Rapids: Baker, 1992.
Milligan, W. *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. Londres: Macmillan, 1908.
Minear, P. S. *New Testament Apocalyptic.* Nashville: Abingdon, 1981.
Moffatt, J. *An Introduction to the Literature of the New Testament.* Nueva York: Scribner, 1927.
---------. *The New Testament: A New Translation*. Nueva York: Harper and Row, 1964.
Morris, Leon. *Apocalyptic*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
---------. *The Gospel according to John* (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
Moule, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge: University Press, 1953.
Moulton, J. H. *A Grammar of New Testament Greek: Vol. 1*, Prolegomena, 3rd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
Moulton, J. H., and G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974 (one-vol. ed. first issued in 1930).
Mounce, R. H., *Romans* (New American Commentary). Nashville: Broadman and Holman, 1995.
Moyise, Steve. *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT Supplement Series 115. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
The New Bible Dictionary, ed. J. D. Douglas. Londres: The Inter-Varsity Fellowship, 1962.
The New English Bible: New Testament. Londres: Oxford University Press, 1961.
The New International Dictionary of New Testament Theology, Vols. 1 and 2, ed. Colin Brown, trans. with additions and revisions from Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (ed. L. Coenen). Grand Rapids: Zondervan, 1975, 1976.
Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, 2nd ed. G. D. Kilpatrick. Londres: The British Foreign Bible Society, 1958.
Newton, John. *Voice of the Heart*. Chicago: Moody, 1950 (author's intro. 1780).
Novum Testamentum Graece, 27th ed. E. Nestle and K. Aland. Nueva York: American Bible Society, 1993.
Oman, J. *The Text of Revelation: A Revised Theory*. Cambridge: University Press, 1928.
The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2nd ed. by F. L. Cross. Londres: Oxford University Press, 1958.
Paulien, Jon. *Decoding Revelation's Trumpets*. Berrien Springs: Andrews University, 1987.
Peterson, Eugene H. *Reversed Thunder*. San Francisco: Harper, 1988.

Phillips, J. B. *The New Testament in Modern English*. Nueva York: Macmillan, 1958.
Piper, Otto. *God in History*. Nueva York: Macmillan, 1939.
Prigent, Fierre. *Apocalypse 12, Histoire de l'Exégèse*. Tubinga: Mohr, 1959.
Rad, G. von. *Old Testament Theology*, 2, trans. by D. M. G. Stalker. Nueva York: Harper and Row, 1962.
Ramsay, W. M. *The Letters to the Seven Churches of Asia*, updated edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
Rissi, M. *The Future of the World* (Studies in Biblical Theology, 2nd series, no. 25). Naperville, IL: Allenson, 1972.
---------. *Time and History*, trans. by G. C. Winsor. Richmond, VA: John Knox, 1966.
Robertson, A. T. «The Revelation of John» en *Word Pictures in the New Testament*, 6.267-488. Nueva York: Harper and Brothers, 1933.
Rowland, C. C. The Open Heaven: *A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* I. Londres: S.P.C.K., 1982 and 1985.
Rowley, H. H. *The Relevance of Apocalyptic*. Nueva York: Association Press, 1963.
Russell, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Filadelfia: Westminster, 1964.
Schlatter, A. *The Church in the New Testament Period*, trans. by Paul P. Levertoff. Londres: S.P.C.K., 1955.
Schmithals, Walter. *The Apocalyptic Movement*, trans. by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1975.
Schnackenburg, R. *God's Rule and Kingdom*, 2nd ed., trans. by John Murray. Nueva York: Herder and Herder, 1968.
Schürer, E. «Die Prophetin Isabel in Thyatira, Offenb. Joh. 2,20» en *Theologische Abhandlungen*, 39-58. Freiburg, 1892.
Shepherd, M. H. *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*. Londres: Lutterworth, 1960.
Smalley, S. S. *Thunder and Love*. Milton Keynes: Nelson Word Ltd., 1994.
Stauffer, E. *Christ and the Caesars*. Londres: SCM, 1965.
---------. «666 (Apoc. 13,18)» en *Coniectanea Neotestamentica*, 1947,237-41. Lund: Gleerup, 1947.
Stonehouse, N. B. *The Apocalypse in the Ancient Church*. Goes, Holland: Oosterbaan & Le Cointre, 1929.
---------. *Paul before the Areopagus*. Londres: Tyndale, 1957.
Strack, H. L., and P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munich: Beck, 1922-61.
Tarn, W. W., and G. T. Griffith. *Hellenistic Civilization*, 3rd ed. Londres: E. Arnold, 1952.
Tasker, R. V. G. *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*. Londres: Tyndale, 1951.
Theological Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans. by G. W. Bromiley, 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76.
Thompson, L. L. *The Book of Revelation*, Nueva York: Oxford University Press, 1990.
Trench, R. C. *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia*, 3rd ed. Londres: Macmillan, 1867.
---------. *Synonyms of the New Testament*, 11th ed. Londres: Kegan, Trench, Trubner, 1890.
The Twentieth Century New Testament. Chicago: Moody, 1961 (original ed., 1898-1901).
Underhill, Evelyn. *Worship*. Nueva York: Harper, 1957.
Westcott, B. E. *On the Canon of the New Testament*. Londres: Macmillan, 1875.

---------. *St. John* (Speaker's Bible). Londres: John Murray, 1882.
Weymouth, R. E. *The New Testament in Modern Speech*. Nueva York: Harper & Brothers, 1943.
Williams, Charles B. *The New Testament: A Translation in the Language of the People*. Chicago: Moody, 1937.
Yadin, Y. *The Art of Warfare in Biblical Lands*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1963.
Zahn, T. *Introduction to the New Testament*, 3 vols., trans. by M. W. Jacobus and others. Nueva York: Scribner, 1909.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL EN ESPAÑOL

Arens, E., Apocalipsis: *¿Revelación del fin del mundo? Estudio exegético-crítico del texto en sus contextos*, Centro de proyección cristiana, Lima, 1988.

Asurmendi, Jesús M. *Daniel y la Apocalíptica* (Vv.Aa.) "Historia, Narrativa, Apocalíptica", Verbo Divino, Navarra, 2000.

Barclay, William, *Apocalipsis* (Volúmenes 16 y 17), Editorial Clie, Barcelona, 1999.

Bonsirven, J., *El Apocalipsis de San Juan*, VS, Paulinas, Madrid, 1966. (1a ed. 1951).

Carballosa, Evis L., *Apocalipsis*, Editorial Portavoz, Michigan, 1997.

Cerfaux, L., y Cambier, J., *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*, AB 9, Fax, Madrid, 1968.

Charlier, Jean-Pierre, *Comprender el Apocalipsis* (I y II), Descleé de Brouwer, Bilbao, 1993.

Contreras, Francisco, *La Nueva Jerusalén, esperanza para la Iglesia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.

De Orive, Marco, *El velo levantado (Una exposición continuo-histórica del Apocalipsis),* Editorial Mensaje, New York, 1970.

Erdman, Carlos R., *El Apocalipsis*, Editorial TELL, Grand Rapids, Michigan, 1976.

Foulkes, R., *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1989.

García Cordero, M., *El libro de los Siete Sellos*, AD, San Esteban, Salamanca, 1962.

González Ruiz, J. M., *Apocalipsis de Juan. El libro del Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1987.

Grau, José, *Estudios sobre el Apocalipsis*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1977.

Ironside, H. A., *Notas sobre el Apocalipsis*, Librería e Imprenta Centroamericana, Cuatemala, sin fecha.

Ladd, George Eldon, *El Apocalipsis de Juan, un comentario*, Editorial Caribe, Miami, 1978.

Läpple, A., *El Apocalipsis de San Juan. Un libro vital del cristianismo*, Paulinas, Madrid, 1971.

Lear, Gilberto, *Discursos sobre el Apocalipsis*, Librería Editorial Cristiana, Buenos Aires, 1954.

Llarch, J., *El Apocalipsis profético de San Juan*, M. Roca, Barcelona, 1982.

Lockyer, Herbert, *Apocalipsis: El drama de los siglos,* Editorial Vida, Miami, Fl., 1982.

M'cheyne, R. Murray, *Las siete iglesias de Asia*, Editorial Clie, Barcelona, 1986.

Malgo, W. M., *Apocalipsis de Jesucristo (Una exposición para nuestra época)*, (IV Tomos), Casa editora: Llamada de medianoche, Montevideo, Uruguay, sin fecha.

Miller, C. L., *La Ira del Cordero de Apocalipsis*, Editorial Clie, Barcelona, 1980.

Morgan, G. Campbell, *Las cartas de nuestro Señor, (Un mensaje del primer siglo para los cristianos del siglo veinte)*, Ediciones Hebrón, San Ignacio, Argentina, 1978.

Morris, Leon, *El Apocalipsis,* (Comentarios Didaqué), Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1977.

Nee, Watchman, *Ven, Señor Jesús*, Editorial Clie, Barcelona, 1984.

Newport, John P., *El León y el Cordero (Un comentario sobre Apocalipsis para el día de hoy),* Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1989.

Pagán, Samuel, *Apocalipsis: Visión y Misión,* Editorial Caribe, Miami, Fl, 1993.

Prévost, Jean-Pierre, *Para leer el Apocalipsis,* Verbo Divino, Estella, Navarra, 1994.
Rossier, H., *Auxilio para el estudio del Apocalipsis,* Ediciones Bíblicas, Suiza, 1994.
Ryrie, Charles C., *Apocalipsis,* Publicaciones Portavoz Evangélico, Barcelona, 1981.
Salas, Antonio, *El Apocalipsis, ¿Símbolo o realidad histórica?*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1994.
Sánchez García, Juan, *Comentario histórico y doctrinal del Apocalipsis,* Clie, Barcelona, 1987.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Apocalipsis, visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Navarra, 1997.
Scoczek, Luis C., *El Apocalipsis al día,* Editorial Clie, Barcelona, 1990.
Stam, Juan, *Apocalipsis y profecía*, Ediciones Kairos, Buenos Aires, 1998.
Van, Ugo, *Apocalipsis,* Verbo Divino, Navarra, 1994.
Wikenhauser, A., *El Apocalipsis de San Juan,* Herder, Barcelona, 1969.

REVISTAS:

Charlier, Jean Pierre, *"El Apocalipsis de San Juan" (¿Escritura para el fin de los tiempos o final de las escrituras?),* Selecciones de Teología, No 97, Año 1986, Vol 25. (p. 57-63).
Håkan Ulfgard *"El Apocalipsis Hoy: Reconocer su originalidad, respetar su mensaje permanente",* Concilium, (¿El fin del mundo es para mañana?), Editorial Verbo Divino, No 277, Sep. 1998. (p. 543-552).
Nápole, G. M. "*Desarrollo y evolución de los estudios sobre la apocalíptica*", Estudios Bíblicos, Facultad de Teología "San Damaso", Madrid, Vol. LIX, No 2-3, año 2001. p. 325-363.
Richard, Pablo, "*Las Plagas en la Biblia. Éxodo y Apocalipsis*", Concilium, (El Retorno de las Plagas), Editorial Verbo Divino, No 273, Nov 1997, p. 885-894.
_____, *Apocalipsis. Reestructuración de la esperanza*, C.B. 65, V Journal for the Study of the New Testament, Sheffield D, Quito, 1995.
Tamayo Acosta, Juan José, "*Perspectiva Bíblica: Entre la Escatología y la Apocalíptica*", Concilium, (¿El Retorno de la Guerra Justa?), Editorial Verbo Divino, No 290, Abril 2001, p. 247-255.
Wink, Walter, "*La Bestia Apocalíptica: La cultura de la violencia*", Concilium, (El Retorno de las plagas), Editorial Verbo Divino, No 273, Nov 1997, p. 915-923.

Los comentarios de esta serie, *The New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables: están al corriente de la erudición moderna y, a la vez, son fieles a la Escritura como Palabra de Dios.

Los autores de esta serie analizan el texto griego de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Además, en las notas a pie de página o en los apéndices tratan aspectos más técnicos como problemas gramaticales, textuales e históricos, facilitando el texto griego cuando es necesario.

De hecho, este comentario es como dos comentarios en uno: el comentario propiamente dicho ofrece una interpretación del texto excelente y completa, fácil de entender, y las notas a pie de página llevan al lector al texto original y a cuestiones más académicas. Así, esta serie es accesible a todo creyente y, además, una herramienta útil para pastores y profesores.

Robert Mounce, autor de muchos comentarios, entre ellos Mateo, Romanos y 1ª y 2ª Pedro, es presidente emérito de *Whitworth College*, Spokane, Washington, EE.UU. En la actualidad es pastor de *Christ Community Church* en Walnut Creek, California.

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores, estudiantes y laicos interesados en el estudio serio de la Biblia. Su propósito es proveer las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre la puesta en práctica de todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

La colección se divide en tres áreas:
** Estudios Bíblicos*
** Estudios Teológicos*
** Estudios Ministeriales*

editorial clie

• CLASIFÍQUESE: 283 COMENTARIOS DEL NT • APOCALIPSIS
• CTC 01-02-0283-18 • REF. 224649 •

ISBN 978-84-8267-508-4
9 788482 675084